

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA

FABÍOLLA EMANUELLE SILVA VILAR
(Bolsista Fapeam)

**A MICROFÍSICA DAS RELAÇÕES FAMILIARES:
INFÂNCIA, MULHER E FAMÍLIA NOS CONTOS DE VERA DO VAL**

Orientador: Prof. Dr. Nelson Matos de Noronha

Manaus – AM
2021

Fabíolla Emanuelle Silva Vilar

**A MICROFÍSICA DAS RELAÇÕES FAMILIARES:
INFÂNCIA, MULHER E FAMÍLIA NOS CONTOS DE VERA DO VAL**

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para a obtenção do título de doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Nelson Matos de Noronha

Manaus – AM
2021

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

V697m	<p>Vilar, Fabíolla Emanuelle Silva</p> <p>A microfísica das relações familiares : infância, mulher e família nos contos de Vera do Val / Fabíolla Emanuelle Silva Vilar . 2021 148 f.: il. color; 31 cm.</p> <p>Orientador: Nelson Matos de Noronha Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas.</p> <p>1. Família. 2. Genealogia. 3. Literatura. 4. Amazônia. I. Noronha, Nelson Matos de. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título</p>
-------	---

FABIÓLLA EMANUELLE SILVA VILAR

**A MICROFÍSICA DAS RELAÇÕES FAMILIARES:
INFÂNCIA, MULHER E FAMÍLIA NOS CONTOS DE VERA DO VAL**

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para a obtenção do título de doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 2: Redes, Processos e Formas de Conhecimento, sob orientação do Prof. Dr. Nelson Matos de Noronha.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Nelson Matos de Noronha
Presidente

Prof. Dr. Gláucio Gomes Campos de Matos
Membro

Profa. Dra. Lúcia Marina Puga Ferreira
Membro

Profa. Dra. Márcia Maria de Oliveira
Membro

Profa. Dra. Rita do Perpétuo Socorro Barbosa de Oliveira
Membro

Profa. Dra. Iraíldes Caldas Torres
Suplente

Prof. Dr. Odenei de Souza Ribeiro
Suplente

A Luna, João e Hannah.
Amor infinito!

AGRADECIMENTOS

Sou profundamente grata ao meu orientador, Prof. Dr. Nelson Matos de Noronha, pela oportunidade de aprender com um grande exemplo de pesquisador, pela paciência, gentileza, atenção, dedicação, disponibilidade, parceria, contribuições e sugestões sem as quais seria impossível encaminhar esta pesquisa.

À banca de defesa, Prof. Dr. Gláucio Gomes Campos de Matos, Profa. Dra. Lúcia Marina Puga Ferreira, Profa. Dra. Márcia Maria de Oliveira e a Profa. Dra. Rita do Perpétuo Socorro Barbosa de Oliveira, por aceitarem participar e contribuir com seus conhecimentos na defesa da minha tese.

À banca de qualificação, Profa. Dra. Artemis de Araújo Soares, Profa. Dra. Iraildes Caldas Torres e ao Prof. Dr. Evandro de Moraes Ramos, pelas valiosas críticas, sugestões, contribuições e pelo gentil incentivo.

A Deus e à minha família, especialmente à minha mãe, Joselma, por ser exemplo e fonte de inspiração, e às minhas queridas irmãs, Brunna e Josy, pelo apoio, torcida e companheirismo.

À memória do meu pai, Ronaldo, meu grande incentivador, que infelizmente não está mais conosco para presenciar este momento.

A Vinicius, meu companheiro, por suportar e por ser suporte.

A Tatiane e Venâncio, amigos queridos, que não soltaram a minha mão nos momentos mais difíceis.

À Fapeam, pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa.

À Universidade Federal do Amazonas, cujos corpos docente, administrativo, técnico e terceirizado possibilitaram-me, em conjunto, a oportunidade de fazer este curso.

A todos, meus sinceros agradecimentos!

RESUMO

Esta tese analisa as representações sociais de família a partir do modo como essa problemática é tematizada no conjunto de contos que compõe a obra *Histórias do Rio Negro*, de Vera do Val. Com apoio na perspectiva foucaultiana da genealogia, toma-se como pressuposto o entendimento de que a sujeição histórica imposta aos grupos populares não os impediu de exercer influência sobre as representações sociais e os sentidos atribuídos à família no contexto da vida social amazônica. Para tanto, a literatura foi eleita como uma rica fonte documental capaz de expressar o campo de produção simbólica transversal à microfísica das relações familiares que se busca investigar. Sob esse viés, deu-se atenção especial às personagens femininas e infantis, que emergem nas narrativas mediante a articulação de vozes conflituosas dispostas em um jogo de forças que contrapõem estratégias hegemônicas de disciplinarização – as quais visam docilizar os sujeitos à ordem instituída – e práticas de resistência – as quais operam como contrapoderes/saberes produtores de novas subjetividades e dinâmicas sociais. Ao estabelecer-se correspondências entre o contexto de formação social e cultural da região e as imagens da família, tal como essas imagens são apresentadas no texto literário, foi possível desvendar, em *Histórias do Rio Negro*, uma teoria social sobre a família na Amazônia.

Palavras-chave: família; genealogia; literatura; Amazônia.

ABSTRACT

This thesis analyses family social representation in the way Vera do Val portrays its theme in her tales in the book *Rio Negro Stories*. According to Foucault's idea of genealogy, it is comprehensible that historical subjection imposed on popular groups does not forbid them to have influence upon social representations and the meaning assigned to family in the social Amazon rainforest region. Therefore, literature acts as a rich document source capable of expressing the symbolic production field which crosses family relations' microphysics that we aim to investigate. Furthermore, under this bias, the female and child characters receive a major attention whose narratives emerge through conflicted voices' articulation disposed of a power game which counteracts hegemonic strategies that have as their main objective to make calm and docile in a sense of keeping under restrain against the instituted and formal order the resistance practices that enforce as counter powers/knowledge producers of new subjectivities and social dynamics. Moreover, by establishing correspondences between regional social and cultural formation context and family images as they appear in the literary text, it was possible to unravel in *Rio Negro Stories*, a social theory on the family concept in the Amazon rainforest.

Keywords: family; genealogy; literature; Amazon rainforest.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – “Descobrimiento do Brasil”	86
Figura 2 – “A primeira missa no Brasil”	88
Figura 3 – “Reportagem sobre Brad Pitt”	128

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. O MERGULHO NA LITERATURA DE VERA DO VAL	19
1.1 Nas águas profundas de <i>Histórias do Rio Negro</i>	24
1.2 A literatura como chave para a compreensão da família	28
2. POR UMA GENEALOGIA DA FAMÍLIA	30
2.1 A família e o Estado.....	31
2.2 A família como ordem moral.....	37
2.3 A família como dispositivo.....	43
2.4 Por uma genealogia da família.....	44
3. O “FIM DA MÃE” E O PROCESSO DE “INDIGENIZAÇÃO DA FAMÍLIA”	47
3.1 A mulher no processo de formação social na Amazônia	47
3.2 O casamento interétnico como tentativa de aniquilação da diferença	51
3.3 A resistência silenciosa através da família.....	54
3.4 A “indigenização da família”	61
4. O LUGAR DA CRIANÇA E AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DA INFÂNCIA NA AMAZÔNIA	64
4.1 “As raízes da infância”: fragmentos da herança colonial	66
4.2 A infância na literatura de expressão amazônica	68
4.3 O lugar da criança pobre na Amazônia oitocentista	69
4.4 As “crias de família” no raiar do século XX.....	74
4.5 Zoomorfização, sujeição e relações de poder	78
4.6 As filhas do Rio Negro	80
5. GERAÇÃO, ESPAÇO E SOCIABILIDADE “DO OUTRO LADO DO RIO”	84
5.1 O desejo de aventura entre os “restos da conquista”	84
5.2 A bússola de uma geração dividida	95
5.3 Espaço, sociabilidade e conflito do “outro lado do rio”	99
5.4 O jogo de forças e a produção da subjetividade	104
6. O LUGAR DA MULHER NA MICROFÍSICA DAS RELAÇÕES FAMILIARES..	109
6.1 As “amantes do Boto” e o desejo de ser feliz	109
6.2 Subjetividade, tensões e afetos nas novas configurações familiares	118
6.3 A família e a fabricação da solidão.....	121
6.4 Amor, família e subjetividade.....	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	135
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	139

INTRODUÇÃO

O objetivo deste estudo é analisar as representações sociais da vida familiar a partir do modo como essa problemática é tematizada no conjunto de contos que compõe a obra *Histórias do Rio Negro* (2007), de Vera do Val. Parte-se da compreensão de que a família ocupa um lugar central na sociedade, uma vez que ela opera como o principal edifício a nortear a vida social dos indivíduos. À luz da perspectiva teórico-metodológica da genealogia, tal como proposta por Michel Foucault, as representações familiares serão tomadas como objetos que se constituem enquanto saberes históricos forjados por meio de um conjunto de acasos, acidentes, disparidades e acontecimentos envoltos em lutas e práticas cotidianas. Busca-se, mediante esse entendimento, problematizar as circunstâncias históricas e sociais que dão chão à complexidade da vida social amazônica e contribuem para a produção de representações sociais específicas a respeito do papel da família na sociedade.

Com apoio nessa perspectiva, sustenta-se a hipótese de que a sujeição histórica imposta aos grupos populares da região não os impediu de exercer influência sobre as representações sociais e os sentidos atribuídos à família no contexto da vida social amazônica. Desse modo, defende-se a tese de que as representações sociais sobre a família, tais como presentes na narrativa literária de Vera do Val, são reveladoras dos processos de resistência vivenciados pelos grupos populares ante as imposições dos padrões dominantes, que, por sua vez, investem na subjetividade dos indivíduos com o propósito de governá-los.

Compreende-se que as representações sobre família, forjadas no contexto do processo de formação social e cultural da Amazônia, são resultantes do posicionamento dos sujeitos frente ao jogo de forças e interesses divergentes. Esse jogo coloca em relevo, de um lado, as possibilidades reais de ação e existência dos indivíduos e, de outro lado, os ditames do modelo normativo dominante de família – nuclear, cristã e burguesa –, modelo que se impõe como um sistema de valores universal e indispensável ao funcionamento, à sustentação e à manutenção contínua do *status quo*.

Toma-se, então, como ponto de partida o entendimento de que o significado da família, como expresso na arena das representações, é produto de um complexo jogo de forças (políticas, econômicas, culturais, sociais e simbólicas). Esse jogo envolve um longo e intenso processo de conflitos, negociações, interesses e disputas entre grupos hegemônicos e minoritários. Embora tenham sido sistematicamente marginalizados, subjugados e oprimidos ao longo do processo de formação social e cultural da Amazônia, as minorias sociais

(indígenas, negros, caboclos, imigrantes, ribeirinhos, favelados e demais indivíduos pertencentes aos grupos menos favorecidos), contribuíram significativamente para a construção do universo de referências simbólicas que pavimentam e conferem significado aos diferentes padrões e formas de organização familiar. São, portanto, representações que não apenas contradizem, mas também ressignificam as ditas representações hegemônicas, de modo a inserirem-se no mercado das relações sociais como concorrentes no processo de produção de sujeitos e subjetividades insurgentes, que, por sua vez, erguem-se como *lócus* de permanente resistência.

Investigar as representações familiares envolve o esforço contínuo de reordenar as peças de um enigmático quebra-cabeças, que se apresenta sempre incompleto e que não deixa muitas pistas de para onde essa investigação vai nos levar. Já a análise da família pelo prisma das camadas populares revela-se um desafio ainda maior, haja vista as recorrentes investidas do poder instituído no sentido de aniquilar as diferenças de ordem cultural, social, simbólica e espiritual que se desdobraram no silenciamento e no apagamento de memórias, registros e documentos que retratam as vivências das gentes e do modo de vida amazônico. Trazer as representações sociais sobre as famílias populares da região para o primeiro plano do debate significa, portanto, chamar a atenção para uma parte da história que, por muito tempo, foi negligenciada. Afinal, conhecer as gentes, os discursos, os saberes e as práticas dos excluídos nos permite recuperar uma parte da história do processo de formação social e cultural da Amazônia e acessar as “memórias subterrâneas” das populações regionais.

Para alcançar esse propósito, recorreremos à análise de duas fontes de pesquisa: a literatura, sobretudo os escritos de Vera do Val, e documentos históricos, como, por exemplo, discursos oficiais, leis, jornais e pesquisas anteriores que contribuíram para embasar a leitura do *corpus* literário. O tratamento analítico dessas fontes foi feito através de uma abordagem foucaultiana das relações de poder, em diálogo com a interpretação socioantropológica dos contos eleitos para análise. Através da combinação dessas fontes e da análise dos dados historiográficos disponíveis, foi possível acessar informações a respeito da vida social amazônica, com as contradições, os conflitos e os interesses que atravessam a cotidianidade do contingente de pessoas que habitam a Amazônia novecentista.

Por essa via analítica, seguimos as pistas deixadas por Vera do Val no conjunto de contos que constituem a obra *Histórias do Rio Negro*. A voz da escritora foi, pois, a bússola que orientou os rumos interpretativos adotados neste percurso investigativo. Conduzir a análise por esse caminho foi desafiador por dois motivos. O primeiro concerne ao fato de que os contos apresentam um emaranhado complexo de temáticas que permeiam o nosso objeto de

interesse – isto é, as representações familiares. Problemáticas diversas, como amor, traição, solidão, casamento, amizade, conquista, geração, orfandade, trabalho, dentre outras, aparecem em meio ao caldeirão cultural que dá fermento à vida social e cultural regional. Nesse contexto, selecionar os temas a serem considerados para a análise emerge como um laborioso trabalho, na medida em que tal seleção implica priorizar alguns aspectos em detrimento de outros, não menos importantes. O segundo motivo, por sua vez, diz respeito à temporalidade e à espacialidade adotadas nas narrativas, que não são totalmente explicitadas. As poucas referências apresentadas nos levam às dinâmicas sociais de meados do último século, no contexto da intersecção dos microcosmos urbano e ribeirinho.

Ante uma dinâmica espacial e um período histórico indeterminado, direcionamos o foco espaço-temporal da análise para a Amazônia do século XX, sobretudo no contexto de efervescência social, cultural e política provocada pelo advento da modernidade, cenário no qual são ambientados os contos. Ainda que seja possível delimitar esse recorte espaço-temporal, compreende-se que a análise das representações familiares que se forjam nesse espaço-tempo só faz sentido em diálogo com as variáveis sócio-históricas que atravessam o contexto de formação da região. Para acessar tais variáveis, é preciso realizar um recuo maior no tempo, de modo a extrapolar os limites estreitos fixados pelo texto literário. Nessa perspectiva, amparados na abordagem foucaultiana, desamarraremos a camisa-de-força cronológica na tentativa de seguir o rastro dos “acontecimentos” que dão contornos às representações sobre família emergentes nesse espaço-tempo, sem perdermos de vista as ressonâncias dessas representações no presente.

Analisar as representações de família sob a rubrica da genealogia implica pensar a história a partir de uma perspectiva não linear. Requer, portanto, o esforço de compreender as discontinuidades que perfazem essa problemática a partir do movimento de ir e vir no tempo histórico. Nesse sentido, as representações das práticas familiares – tais como delineadas no tratamento literário de Vera do Val – emergem, nessa análise, como uma significativa fonte de conhecimento. Isso porque as dinâmicas familiares só podem ser apreendidas mediante a compreensão do jogo de forças que atravessa os acontecimentos históricos que dão chão a determinado contexto social e cultural. Não se trata, contudo, de buscar a origem das ditas práticas familiares figuradas na literatura que ora nos propomos a analisar: ao contrário, nosso interesse pelo passado reside na intenção de elucidar os conflitos, as disputas e os acasos que permeiam os contornos que dão forma e sentido às configurações familiares estabelecidas nesse cenário.

Assim, analisar a família através da literatura é uma tarefa engenhosa, que exige uma profunda inclinação filosófica e o exercício permanente de “estranhar o familiar”. O esforço de pensar e repensar social e culturalmente os movimentos que impulsionam e dão sentido a cada um desses campos de investigação tem de ser constante. Para empreender-se a análise da família pela literatura, toma-se como pressuposto, nesta tese, o entendimento de que a família não é um dado concreto, mas sim uma construção social que pode variar de acordo com o contexto histórico, social e cultural de cada sociedade. É um equívoco, portanto, tomar o termo *família* como um substantivo que designa um modelo específico de configuração doméstica ou parental. Longe disso, a família deve ser compreendida sempre no plural – *famílias* –, uma vez que essa palavra abarca uma multiplicidade de combinações que extrapolam os modelos e os referenciais normativos dominantes.

Nessa direção, faz-se mister pontuar, a respeito do quadro teórico de produção do conhecimento em torno da problemática da família no Brasil, que o contexto histórico e social constitui uma premissa básica do trabalho científico nas Ciências Humanas e Sociais. Ainda assim, as discussões difundidas por Gilberto Freyre em *Casa-grande e senzala*, na década de 30 do século XX, e as subsequentes ondas de pesquisas que, nos anos 1980 e 1990 do mesmo século, apresentaram, em geral, uma perspectiva crítica em relação às teses freyrianas, produziram uma aparência de esgotamento do tema nos anos seguintes. Com isso, nas décadas consecutivas, a problemática da família foi perdendo fôlego e tornando-se um debate cada vez mais periférico no campo acadêmico. As publicações sobre o tema passaram a ocupar um lugar coadjuvante nas pesquisas recentes, como um vulto fugaz à sombra de um “problema maior”. Cada uma a seu modo, disciplinas como sociologia, psicologia e antropologia continuaram a explorar problemáticas caras aos estudos sobre família, como as temáticas sobre trabalho, papéis sociais, infância, sexualidade, masculinidades, condição da mulher, dentre tantas outras. Foi nesse cenário de aglutinação do tema a problemáticas de pesquisas mais específicas que os estudos sobre a família sobreviveram, ainda que residualmente.

A distância que a ciência tomou do debate sobre a família e o progressivo deslocamento da temática para outras linhas de pesquisa, em função das demandas do próprio campo científico brasileiro, acarretaram, nas últimas décadas, uma perda significativa da qualidade dos estudos sobre o tema e uma escassez de novas abordagens que levem em consideração tanto as transformações na sociedade brasileira quanto as consequências dessas transformações na realidade concreta de nosso tempo. No contexto da Amazônia, esse problema é ainda mais acentuado em virtude de o debate não ter recebido atenção especial no universo douto, nem nos tempos das duas grandes ondas de pesquisas acima destacadas. Em

consequência disso, os estudos sobre a família no contexto da Amazônia ainda são escassos¹, sobretudo no que diz respeito às abordagens sobre as representações familiares e a cotidianidade da vida social amazônica. Na contramão desse cenário, é possível dar destaque a algumas obras que contribuem para a compreensão da problemática da família no contexto regional, como, dentre outros, os estudos de Patrícia Sampaio (1997), Cristina Cancela (1997), Heloisa Lara (2000), Motta-Maués (2008), Elaine Mesquita (2015).

Se, no passado, a problematização da família se consubstanciou em diferentes abordagens teórico-epistemológicas permeadas por preocupações voltadas para os estudos da formação nacional, através de questões como raça, classe e religião, no contexto contemporâneo, as mais diversas áreas do saber, por meio de novas perspectivas e interesses, desdobram-se na construção de instrumentos que viabilizem ações concretas de intervenção na ordem familiar, seja em face das demandas fortemente introjetadas do ornamento jurídico, seja em face do sistema estatal sanitário, econômico, político e social brasileiro. Em linhas gerais, a construção crescente de mecanismos de instrumentalização e controle da redoma doméstica vai de encontro ao parco espaço que tem sido dado aos debates e às pesquisas sobre a temática da família no cenário nacional e – o que mais nos interessa – regional.

Quanto a isso, há que se levar em conta que, ora unindo, ora afrouxando, o nó da família condensa em si a essência da cultura, com toda a tensão, a intensidade e a complexidade que o conceito de *cultura* encerra. É na família, necessariamente, que o universo social é transmitido. Dentro dela, damos os primeiros passos para alcançar o mundo. Depois vêm o balbuciar de palavras, as emoções, a abstração. Os sentimentos de raiva, alegria e tristeza, assim como todos os outros, são primeiramente significados no interior da família. Basicamente é assim que acontece em todas as sociedades e culturas. Repete-se o mesmo *modus operandi*, mas sempre com significações diferentes para cada um. Isso não quer dizer apenas que cada cultura é única, mas também que cada unidade doméstica é singular em sua forma de experienciar a cotidianidade. Se concordarmos com isso, devemos também admitir que não se pode cair na tentação de nivelar, a partir de uma mesma métrica, os vários tipos de organização familiar – oriundos de contextos culturais distintos.

À revelia das diversas tentativas de homogeneizações que temos vivenciado, a emergência de novas compreensões sobre a família tem se mostrado de forma bastante incisiva. A título de ilustração, pode-se destacar o movimento da campanha publicitária

¹ Conforme explica Barroso (2014, p. 51), o volume das investigações na área de Demografia Histórica e História da Família, efetuadas no eixo Centro-Sul do Brasil, é expressivamente maior do que os estudos produzidos fora desse eixo.

“Todas as Famílias”, que, em parceria com o *Dicionário Houaiss*, ouviu mais de três mil pessoas com vistas a construir uma nova definição para o verbete *família*. Ao fim da campanha, denominou-se família como “núcleo social de pessoas unidas por laços afetivos, que geralmente compartilham o mesmo espaço e mantêm entre si uma relação solidária”. A iniciativa tinha em vista apresentar uma resposta ao Estatuto da Família, que, ao definir, em 2015, a entidade familiar como “o núcleo social formado a partir da união entre um homem e uma mulher, por meio de casamento ou união estável, ou ainda, por comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes”, causou muitas controvérsias nos mais diferentes setores da sociedade (DAHER, 2016). Esse debate é apenas um dos indicadores da atualidade da temática da família no Brasil contemporâneo. Romances, telenovelas e produções cinematográficas recentes, como os emblemáticos filmes *Casa Grande* (2014) e *Que Horas Ela Volta?* (2015), também corroboram a ideia de que a *família* é uma noção central para a compreensão de nossa época.

Todo o alvoroço que envolve o atual debate acerca da definição de *família* só pode ser entendido através do resgate da historicidade da família em âmbito nacional. Assim, mais do que saber “o que é a família”, precisamos tomar conhecimento de como ela se desenvolveu e se acentuou em cada contexto social e cultural. Para adentrar essa arena de ideias, é imprescindível termos em mente que os diferentes enquadramentos histórico-regionais do país se desdobraram em uma variedade de conformações familiares. É dentro desse panorama que o texto literário ganha relevância para a análise da família, haja vista que, sob pontos de partida diversos, a literatura, há longa data, aborda temas constituintes da dinâmica doméstica, como, dentre tantos outros, a divisão social do trabalho, o lugar da criança, os papéis sociais dos indivíduos, os códigos morais e o contexto social. A literatura brasileira, sobretudo a partir do realismo, fornece importantes contribuições para os estudos das relações familiares. Obras como *Dom Casmurro* (2008), de Machado de Assis, e *O cortiço* (2004), de Aluísio Azevedo, datadas do século XIX, são exemplos de textos que apresentam elementos para se compreender a organização social e doméstica em diferentes tempos e espaços. No contexto mais recente, títulos como *Laços de família* (1998), de Clarice Lispector, *Jóias de família* (1990), de Zulmira Ribeiro Tavares, *Álbum de família* (2005), de Lino de Albergaria, evidenciam a permanência dessa temática ao longo do tempo e a sua atualidade no Brasil contemporâneo. No cenário regional, textos como *Dois irmãos* (2000), de Milton Hatoum, *E Deus chorou sobre o rio* (2006), de Elisabeth Azize, *Velas. Por quem?* (1990), de Maria Lúcia Medeiros, dentre outros, são exemplos de obras que dão luz às dinâmicas domésticas em suas mais variadas dimensões. Também nesse quadro, *Histórias do Rio Negro* figura

como uma das mais atuais contribuições à compreensão das representações familiares no contexto da vida social amazônica, haja vista o fato de que suas narrativas tomam como enredo um conjunto múltiplo de configurações familiares, em cenários e vivências distintos, o que oportuniza a análise dessa temática através de múltiplas perspectivas e contextos.

Assentado nas premissas até aqui expostas, este trabalho está dividido em seis capítulos.

No primeiro capítulo, apresentam-se algumas considerações a respeito da relação entre literatura e sociedade sob a perspectiva da Sociologia da Literatura. No âmbito dessa discussão, destacam-se as abordagens de Pierre Bourdieu e Antonio Candido, teóricos que tomam as narrativas literárias como fontes legítimas de conhecimento capazes de subsidiar interpretações complexas da realidade. Na sequência, realiza-se uma breve apresentação da trajetória de vida da escritora Vera do Val e das principais características da obra *Histórias do Rio Negro*.

No segundo capítulo, discute-se a relação entre a família e a sociedade à luz de algumas das principais abordagens acerca da problemática da moral no contexto ocidental moderno. Em face disso, busca-se elucidar como operam os sistemas de valores morais decorrentes da intrínseca relação entre o público e o privado na sociedade contemporânea. Para tanto, toma-se como ponto de partida a compreensão de que os valores morais não são dados, mas construídos através de práticas historicamente contingentes, forjadas em contextos socioculturais específicos. No âmbito dessa discussão, ressaltam-se os conceitos de *genealogia* e de *poder*, tais como formulados por Foucault, e apresenta-se uma proposta de abordagem que toma a família como um dispositivo que engendra saberes e poderes imbricados na produção dos sujeitos e em modos específicos de subjetivação dos indivíduos.

No terceiro capítulo, sublinham-se os enquadramentos morais decorrentes do projeto de ocupação geopolítica da Amazônia, com destaque às relações, aos interesses e às disputas interétnicas envolvidos no jogo de forças que atravessa o processo de formação social e cultural da região. No quadro dessa discussão, recuou-se no tempo para buscar-se compreender alguns dos acontecimentos históricos que marcaram as práticas e os saberes que circunscrevem e constituem as dinâmicas familiares forjadas no conflito interétnico instituído no encontro entre o Velho e o Novo Mundo. Nesse contexto, salienta-se o papel da mulher no que diz respeito ao estabelecimento de práticas de resistência que se desdobram num amplo processo de “indigenização da família” e, conseqüentemente, em mecanismos de reinvenção da sociedade, da cultura e dos sujeitos.

No quarto capítulo, expõe-se o panorama social no qual se estabelecem as relações entre as personagens de *Histórias do Rio Negro*. Tendo-se por fio condutor a problematização da infância no complexo universo regional de tensões e conflitos, busca-se elucidar as distintas formas de se enxergar a criança e a infância no processo de formação social da Amazônia. O foco de interesse repousa, aqui, nas personagens infantis pertencentes às camadas mais vulneráveis da sociedade e, portanto, entregues à sua própria sorte no contexto do mundo ribeirinho e nas malhas marginalizadas da cidade, tal como retratado em *Histórias do Rio Negro*.

No quinto capítulo, enfatiza-se a trajetória de personagens que nos ajudam a compreender a problemática da família, em sua articulação com os dilemas sociais mais amplos. Para tanto, a discussão centra-se nas dinâmicas familiares cotidianas, atravessadas por dilemas intergeracionais, bem como nos seus desdobramentos frente às permanências e às rupturas que constituem o contexto de forte tensão decorrente da modernização da sociedade.

Por fim, no sexto capítulo, enfocam-se as personagens femininas e discute-se o surgimento de uma nova sensibilidade amorosa, bem como os impactos desta sobre o processo de produção dos sujeitos e o surgimento de novas subjetividades, as quais, por sua vez, estão imersas numa intrincada rede de poderes e contrapoderes emergentes no mundo contemporâneo.

CAPÍTULO I O MERGULHO NA LITERATURA DE VERA DO VAL

“No sábado de Aleluia os seringueiros do Alto Purus desforram-se de seus dias tristes. É um desafogo. Ante a concepção rudimentar da vida santificam-se-lhes, nesse dia, todas as maldades” (CUNHA, 2003, p. 117). Esse é o trecho que abre o conto “Judas-Asvero”, de Euclides da Cunha. A curta narrativa retrata a penosa vida dos seringueiros anônimos, esquecidos nos tristes e desfrequentados rincões amazônicos do início do século XX, onde nem “os grandes olhos de Deus alcançam” (p. 119).

O período áureo da borracha é recontado por Euclides da Cunha a partir da perspectiva do sertanejo amazônico, que, preso no círculo fechado das estradas do seringal, vive uma interminável penitência. Em meio a essa realidade dolorosa, “feita de idênticos dias de penúrias, de meios-jejuns permanentes, de tristezas e de pesares, que lhes parecem uma interminável sexta-feira da Paixão” (CUNHA, 2003, p. 117-118), o Sábado de Aleluia é apresentado como um único dia feliz: “[...] o sábado prefixo aos mais santos atentados, às balbúrdias confessáveis, à turbulência mística dos eleitos e à divinização da vingança”. Nesse contexto, Judas Iscariotes, o emissário sinistro dado pela Igreja, personaliza em si, nas palavras do narrador euclidiano, o ódio universal ao traidor de Cristo, alimentado ao longo dos séculos pelas almas ressentidas dos crentes.

O tradicional ritual de malhar o Judas, contudo, ganha novo significado na abordagem euclidiana. A cena que retrata a montagem do boneco e o seu subsequente açoitado condensa o drama presente ao longo de toda a narrativa. O seringueiro triste não se contenta com o tradicional monstrengo de palha “que satisfaz à maioria das gentes”. Para ele, esse monstrengo é apenas um manequim vulgar, “bloco de onde vai tirar a estátua, que é a sua obra-prima”. Para tanto, empenha-se atentamente na tarefa de esculpir o Judas. De início, “salienta-lhe e afeiçoa-lhe o nariz; reprofunda-lhe as órbitas; esbate-lhe a fronte; acentua-lhe os zigomas; e aguça-lhe o queixo, numa massagem cuidadosa e lenta”. Depois, delineia as sobrancelhas e abre seus olhos com riscos demorados, que evocam tristeza e mistério. A boca, por sua vez, é desenhada à sombra de um bigode ralo e guias decaídas aos cantos (CUNHA, 2003, p. 121), que pouco a pouco vão dando ao monstrengo feições humanas. Na sequência, veste-lhe uma calça e uma camisa de algodão, ainda servíveis; mete-lhe umas botas velhas, cambadas. No arremate final, o seringueiro coloca na cabeça do Judas o seu próprio chapéu. Diante disso, os filhos pequeninhos que ajudam o seringueiro na confecção do

boneco se espantam. Percebem a ironia: o pai esculpiu e trajou o Judas a sua própria imagem. Retratar a si mesmo naquela figura trágica não foi acidental. O que o sertanejo pretendia era vigiar-se de si mesmo, punir-se pelo pecado da “ambição maldita que o conduziu àqueles lugares para entregá-lo, maniatado e escravo, aos traficantes impunes que o iludem” (CUNHA, 2003, p. 119).

É assim que o único dia feliz do sertanejo amazônico se transmuta em penitência de seus tão graves pecados. Os mistérios da Amazônia intraduzível que Euclides tenta desvelar não se encerram na fisionomia hidrográfica, mas no “espírito” das gentes que habitam aquela “terra sem pátria”. É a alma dos sertanejos malditos que “amansam” o deserto amazônico que se deseja alcançar na poética de Judas-Asvero. A realidade brutal que assola os homens do Norte do Brasil, bem como toda a dor, angústia e sofrimento obscurecidos no desvão da história de um povo deslocado no espaço e no tempo, cimenta as bases para a compreensão da Amazônia apresentada por Euclides. Como o próprio título sugere, a história do “paraíso perdido” euclidiano não pode ser recontada sem que se assuma a parcela de ficção que compõe a criação das narrativas sobre o passado. Conforme argumenta Rafael Voigt Leandro (2015, s./p.), Euclides serpenteia “seu discurso às margens de um Amazonas imaginário, porque feito de palavras e pensamentos”. Não se trata de apresentar uma versão “menos real” da história, muito pelo contrário. O recurso à imaginação é a única forma de se acessar as camadas mais profundas de nosso ser. Só a poesia pode referendar a alma.

Construir a narrativa de Judas-Asvero como recurso explicativo é reconhecer que a ciência, com todos os seus métodos, apetrechos, instrumentos e cálculos, sem a *poiesis*, é vazia. O autor de *Os sertões* nos mostra que não se pode alcançar o âmago da vida no seringal, o coração dos sertões amazônicos, sem um tanto de imaginação, sem poesia. E, como salienta Lima (2002, p. 683), no poema, não há afirmações falsas ou verdadeiras. Eis a premissa que move nossa proposta de pesquisa a respeito da representação da família no âmbito dos contos que compõem *Histórias do Rio Negro*. Analisar as relações familiares a partir do modo como essa problemática é tematizada na literatura significa articular esse chão histórico e cultural a um tipo de saber que só é possível de ser acessado através da imersão naquilo que há de mais íntimo no ser humano, a sua alma. Identificar os aspectos socioculturais que dão contornos à construção de significados sobre a família ao longo dos diferentes momentos do processo de formação social da Amazônia constitui um empreendimento bastante complexo, que, pela sua própria natureza, remete à discussão sobre os limites e os diálogos entre arte e ciência.

Tomando a literatura como norte analítico, Antonio Candido (2011, p. 29) argumenta que dizer que a arte exprime a sociedade constitui hoje um verdadeiro truísmo. Apesar disso, as forças contestatórias do campo científico ainda apresentam uma significativa resistência ao diálogo entre essas duas dimensões do conhecimento. Herdeira da lógica positivista novecentista, a racionalidade instrumental moderna resiste a encarar a arte como um campo do saber e locus privilegiado de pesquisa. Como há muito já foi constatado (cf. DURKHEIM, 2008, p. 513), para se compreender em profundidade determinada realidade, é preciso recorrer às representações criadas pelos seus diversos grupos, buscar compreender as estruturas profundas de pensamento de sua época e interpretar os significados das práticas e das ações dos indivíduos que as realizam. Acessar a intimidade de um povo é uma tarefa engenhosa porque significa balizar as distâncias entre o concreto e o abstrato, entre o palpável e o intangível, sem deixar-se cair nas armadilhas do relativismo absoluto.

De uma forma ou outra, seja através de uma base material, imaterial ou da combinação entre as duas, para navegar no mar do conhecimento, temos de reconhecer que arte e ciência compartilham um mesmo *construto* epistemológico: a *fictio*. Etimologicamente, esse termo tem uma dupla significação. Por um lado, em sentido literal, *fictio* deriva do substantivo latino *finco*, que remete às ideias de artificialidade, falsidade e mentira. Trata-se da forma mais usual de, no contexto contemporâneo, empregar-se a noção de *ficção*. Por outro lado, em sentido figurado, o verbete comporta um significado mais aberto e abrangente, que alude às noções de *criação*, *invenção* e *formação*.

A primeira acepção de *fictio* está profundamente enraizada em uma visão simplista, mas ainda ampla, que concebe a arte como mimese. Tal concepção equivale, *grosso modo*, à compreensão da arte como uma cópia ou como uma imitação da natureza, do real. Entendimento este que se desdobrou na perspectiva que encara a arte como um mero reflexo da realidade, sem dar conta da complexidade do *metier* artístico.

Já a segunda acepção de *fictio* nos oferece uma concepção de arte associada à ideia de *práxis* social. Sob essa perspectiva, Antonio Candido explica que a arte é social em dois sentidos:

Depende da ação de fatores do meio, que se exprimem na obra em graus diversos de sublimação; e produz sobre os indivíduos um efeito prático, modificando a sua conduta e concepção do mundo, ou reforçando neles o sentimento dos valores sociais. Isto decorre da própria natureza da obra e independe do grau de consciência que possam ter a respeito os artistas e os receptores de arte. (CANDIDO, 2011, p. 30).

No contexto mais específico da literatura, a *fictio* pode ser mais bem compreendida se relacionada ao sentido atribuído ao conceito de *illusio*. Nos termos de Bourdieu (2004, p. 139), tal conceito corresponde ao ato de “estar preso ao jogo, preso pelo jogo, acreditar que o jogo vale a pena ou, para dizê-lo de maneira mais simples, que vale a pena jogar”. Nessa direção, entrar na vida consiste em lançar-se no jogo social, do qual não se pode escapar. Assim, a “realidade” pela qual medimos todas as ficções não passa de um referente universal garantido pela ilusão coletiva, unanimemente aprovada e compartilhada como “ilusão de realidade” (BOURDIEU, 1996, p. 27). A literatura, portanto, figura nesse contexto como “ilusão” verdadeira, já que, em essência, não reivindica o estatuto de “verdade”. Ao contrário, declara abertamente a sua condição de *fictio*, sua *illusio*. Não se atém, como a ciência, de forma tão rigorosa aos métodos, aos protocolos e aos sistemas de validação. A “liberdade criadora” é o seu mantra maior, o motor que impulsiona o “fazer artístico”:

Não há melhor atestado de tudo que separa a escrita literária da escrita científica do que essa capacidade, que ela possui exclusivamente, de concentrar e de condensar na singularidade concreta de uma figura sensível e de uma aventura individual, funcionando ao mesmo tempo como metáfora e como metonímia, toda a complexidade de uma estrutura e de uma história que a análise científica precisa desdobrar e estender laboriosamente. (BOURDIEU, 1996, p. 39).

Conforme argumenta Bourdieu (2004, p. 49), arte e ciência, apesar de constituírem-se em formas legítimas de conhecimento, têm pontos de partida opostos e, conseqüentemente, ambicionam chegar a lugares distintos. Nesse panorama, o fazer científico assume a condição de “verdade” sob o risco de sua própria supressão. Isso porque, da Matemática à Sociologia, a ciência é construída mediante a interpretação do cientista-autor, que desenvolve determinada análise. As lacunas do processo histórico das grandes nações, a despeito de suas pretensões de fidedignidade, foram preenchidas pelo discurso oficial, com parcelas significativas de interpretação. É possível dizer, nesse sentido, que a realidade científica é sempre produto de uma interpretação de determinado “fato”, seja ele concreto ou abstrato, tangível ou decorrente das profundezas da alma humana.

A ficção, afinal, possibilita que o intelectual, fundamentado em uma bagagem científica teórico-metodológica, preencha os espaços abertos deixados pelos acontecimentos históricos. Por meio de um olhar treinado, orientado pela teoria, o cientista é capaz de interpretar os dados disponíveis, levantar hipóteses, formular quadros explicativos e formar conclusões. Como explica Oliveira (1996, p. 15), o objeto sobre o qual dirigimos o nosso olhar já foi previamente alterado pelo próprio modo de visualizá-lo, de forma que, seja qual

for esse objeto, “ele não escapa de ser apreendido pelo esquema conceitual da disciplina formadora de nossa maneira de ver a realidade”.

De qualquer maneira, a realidade não pode ser apreendida em sua totalidade. A ciência consiste, portanto, no esforço constante de criação e recriação: é um fazer contínuo. Cada nova descoberta tem o poder de mudar de lugar a “verdade” estabelecida, seja de modo a ampliar o campo de visão acerca do conhecimento tido como verdadeiro, seja de forma a negar o estatuto de “verdade absoluta”, outrora reivindicado pelo positivismo. Em outras palavras, a essência da ciência moderna reside no exercício de refutação constante do saber instituído, exercício que se desdobra na renovação constante do conhecimento científico. Logo, fazer ciência implica encarar a cientificidade enquanto um processo de construção permanente. Nesse sentido, a ciência pode ser concebida, de certo modo, como uma “meia-verdade” construída a partir dos filtros interpretativos do cientista-autor. “Meia-verdade”, porque sua totalidade jamais poderá ser plenamente atingida.

A ciência constitui-se por procedimentos teórico-metodológicos bem definidos. Sua base de sustentação compõe-se de uma complexa rede de relações e saberes que validam determinados conhecimentos em detrimento de outros. A partir das reflexões acerca dessa rede, Bourdieu (2004, p. 29) construiu sua teoria sobre o “campo científico”, evidenciando a relativa autonomia da ciência em relação às pressões externas da sociedade, tal como o jogo de forças e lutas que permeia o fazer científico. Em seu entender, “qualquer que seja o campo, ele é objeto de luta tanto em sua representação quanto em sua realidade”. Não há, portanto, “ciência pura, totalmente livre de qualquer necessidade social”, pois o “campo científico é um mundo social e, como tal, faz imposições, solicitações etc., que são, no entanto, relativamente independentes das pressões do mundo social global que o envolve” (p. 21).

O campo artístico, por sua vez, embora opere mediante regras semelhantes ao científico, orienta-se por outra lógica de interesses. Ancorado no princípio da “imaginação criadora”, é possível ao artista falar de coisas essencialmente importantes sem exigir ser levado completamente a sério (cf. BOURDIEU, 1996. p. 49). No caso da literatura, Lima (2002, p. 666) explica que o ficcional “é o que não se deixa governar pelo critério válido para os discursos da realidade, o critério de verdadeiro/falso”. Em suas palavras,

Para entender-se concretamente o ficcional, é preciso uma reconstituição histórica do que em uma época ou período preciso se tomava como “realidade”, conseqüentemente o que se tinha como potencial verdadeiro ou falso. Mas não é ainda suficiente tomar-se o ficcional por sua ausência de realidade, i.e., pelo fato de ele não ser governado pela referencialidade. O ficcional implica menos tal perda do que a sua neutralidade. Isto é, não se pode julgar um discurso ficcional

verdadeiro/falso porque não contenha referências fidedignas ao real, mas porque neutraliza nosso modo habitual de tematizar a realidade. (LIMA, 2002, p. 666).

Assim, pode-se inferir que a interpretação artística do mundo se constitui a partir da intrínseca relação entre história-literatura e ficção-realidade. Desse modo, não se pode compreender plenamente a obra literária sem estabelecer as devidas relações entre a “realidade concreta” e a “realidade criada”.

O espetáculo da vida, a realidade histórica, é o motor que impulsiona toda e qualquer narrativa literária. É da experiência humana que a arte se alimenta; é dela que tira seu sustento. Porém, mais do que apresentar um simples retrato da realidade, a arte propõe transcendê-la através do processo de criação. A imaginação, ao se desvincular do compromisso com a “verdade”, fornece as condições para o desenvolvimento de uma reinterpretação do real pelo olhar singular do artista. Em consequência, a análise sociológica da literatura não pode olvidar-se da necessidade de situar o escritor em seu contexto de produção discursiva. Sendo assim, a seguir, realizaremos uma breve apresentação da escritora Vera do Val e de sua obra, dando destaque aos traços singulares de sua trajetória de vida e às principais características de *Histórias do Rio Negro*.

1.1 Nas águas profundas de *Histórias do Rio Negro*

Vera Maria Fonseca de Almeida e Val é professora e pesquisadora do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA). Nascida em 1956, na cidade de Campinas, São Paulo, viveu sua infância no município de Mogi das Cruzes com a mãe, professora de Língua Portuguesa, e com o pai, também professor, mas que seguiu carreira bancária. Conforme relata em entrevista a Carlos Pessoa Rosa, a figura paterna foi a principal influência na sua formação enquanto leitora e escritora:

[...] fundamental mesmo, de verdade, na minha formação de leitora e escritora foi meu pai. De leitora principalmente. Meu pai era fanático por livro. De qualquer tipo. Lia tudo que pudesse. E me ensinou a ler, com 5 anos de idade, sentada no seu colo, na rede, lendo para mim e mostrando as letras uma a uma. Um dia eu o surpreendi. Li sozinha uma palavra. Foi uma festa. Deste dia em diante não parei mais. (VAL, 2008, s./p.).

Além de leitora assídua, ela teve a oportunidade de estudar balé e piano ainda criança. Contudo, apesar da paixão pelo universo artístico, a menina que tinha o sonho de ser bailarina seguiu carreira nas ciências naturais.

A inclinação para as ciências “duras” cultivou-se na adolescência, quando ela se mudou com a família para Campinas. Inspirada em um tio, prestou vestibular para o curso de Agronomia. Durante o processo de preparação, no entanto, encantou-se pela Biologia, disciplina na qual graduou-se em 1978, aos 22 anos, na Universidade Federal de São Carlos, onde também realizou seu mestrado em Ecologia e Recursos Naturais. Em 1986, doutorou-se em Biologia de Água Doce e Pesca Interior, pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, onde atua como pesquisadora desde 1981.

Em função de uma oferta de trabalho, mudou-se, em 2002, para o Amazonas. Anos depois, fixou-se na cidade de Manaus, onde vive desde então. Dona de um extenso currículo acadêmico, Vera do Val emergiu como escritora muito tardiamente. Em entrevista concedida à revista *ContraCorrente*, em 2017, ela explica que a solidão que vivenciou nos primeiros anos na cidade a aproximou da escrita: “Morava só. Não tinha amigos aqui. Então, inadvertidamente, me voltei para a escrita. Até aquele momento, vivia os desencantos do Amazonas, então começou a grande viagem” (VAL, 2017, p. 179).

Ao relatar que, antes de chegar à Amazônia, jamais tinha escrito sequer uma linha literária, Vera do Val explica que sua inspiração é resultado da convivência com as pessoas simples – operários da construção civil, gente do interior, meninas perdidas e velhas benzedadeiras –, com as quais ela conversou em suas viagens pela região:

[...] gosto de gente simples, sempre conversei com eles. E na hora da “boia” as histórias começavam a se desfiar. E fiquei maravilhada, minha imaginação “pirou”. No começo as histórias saíam “duras”, era uma paulista com seu vocabulário paulista, querendo se meter a contar sobre coisas que não eram dela. De repente “virei” amazonense. Impregnou na pele, grudou. Comecei a pensar em “amazonês”. Então tudo ficou mais fácil, eu me sentia amazonense, navegava pelos rios, me perdia pelas florestas. E a literatura fluiu. (VAL, 2017, p. 180).

Em função disso, ela não se considera uma “autora que migrou”, isto é, alguém que viajou a outra terra e passou a compor uma representação desse lugar (VAL, 2017, p. 179). Conforme argumenta, sua escrita não é de fora, pois foi no contexto de vivência na Amazônia que suas primeiras linhas foram tecidas.

Vera do Val surgiu no mercado editorial de forma mais expressiva em 2007, com a publicação de *Histórias do Rio Negro*, obra que lhe rendeu, em 2006, o Prêmio Cidade de Manaus, na categoria “Conto”, e o Prêmio Jabuti de 2008, na categoria “Conto e crônica”. O livro, que foi publicado pelas editoras Muiraquitã e Martins Fontes, tornou a escritora reconhecida nacionalmente. Ao comentar os impactos da recepção de sua obra na crítica literária que a projetou como vanguardista da literatura de expressão amazônica, a bióloga faz

a seguinte ressalva: “O Jabuti me homologa como escritora. Gente grande, gente de verdade. E é responsabilidade também. Agora é não fazer corpo mole e escrever” (VAL, 2008, s./p.). E ela escreve. Dá continuidade ao seu projeto literário através das publicações das seguintes obras: *O imaginário da Floresta* (2007), que reúne histórias e lendas da Amazônia; *Batalha da Cachoeira do Cipó* (2011), que aborda temas voltados para a cultura indígena, o folclore, os mitos brasileiros, a fauna e a flora amazônicas; *A criação do mundo e outras lendas da Amazônia* (2008), que apresenta uma seleção de contos que discutem as origens da noite, das estrelas, da lua, dos rios, do mundo; *Histórias da onça e do macaco* (2009), que apresenta a rivalidade de dois velhos inimigos; e *Histórias dos bichos brasileiros* (2010), que retoma o tema do folclore.

Em sua literatura, voltada para o público tanto adulto quanto infanto-juvenil, Vera do Val toma como pano de fundo os mitos e as lendas amazônicas. Em *Histórias do Rio Negro*, obra que nos interessa discutir mais a fundo, o que salta aos olhos é a centralidade dada às personagens femininas. Essas, quando não protagonizam os contos, são o motor que faz as narrativas girarem. A esse respeito, Guedes (2018, p. 178) chama a atenção para o fato de que 14 dos contos “levam como títulos nomes próprios femininos: Rosalva, Das Dores, Alzerinda, Giselle, Dorvalice, Rosário, Curuminha, Irerê, As Calcinhas da Dagmar, Ifigênia e As Meninas”. As demais narrativas, ainda que não tenham títulos femininos, “referem-se ao universo de mulheres sem voz e sem visibilidade”. Segundo Vera do Val, a opção por retratar o universo feminino não foi totalmente consciente. As personagens femininas foram

[...] explodindo nos contos, saindo das suas tocas e expondo suas histórias. As mulheres vão se destacando na paisagem, elas são a floresta emprenhada pelo Negro, as curuminhas emprenhadas pelo Boto. Não são vítimas, todas deslizando nas beiradas das águas, jamais à deriva, sabem muito bem aonde querem chegar, mulheres simples, mas jamais simplórias, com a esperteza que a vida lhes dá. E na luta pela conquista acabam por ser sobreviventes. Sempre altivas, no comando da ação. (VAL, 2017, p. 177).

Outro aspecto característico de sua escrita é o encadeamento das narrativas em torno da figura do Rio Negro. Como o próprio título sugere, o Negro é o eixo que conduz todas as narrativas da obra. São as águas escuras do rio que vinculam os 26 contos que, em seu conjunto, produzem o efeito de romance:

Confirmando essa estrutura de “contos disfarçados”, predispondo-se para a arquitetura de um romance, com inúmeros conflitos, observamos que o enredo de um conto, que parecia encerrado no ponto final, prossegue em outro conto, que pode estar logo na narrativa imediata ou mais adiante. (KRUGER, 2013, s./p.).

Para Kruger (2013, s./p.), a “primeira surpresa que a leitura nos revela é a percepção de que vários personagens transitam entre os contos”, consubstancializando um enredo único, mediado pelo rio, seu principal protagonista. “Ele é o espaço onde esse ‘romance estilhaçado’ acontece, apresentando uma humanidade expressiva da cultura tradicional e também da cidade grande, certamente Manaus” (KRUGER, 2013, s./p.). A título de exemplo, pode-se destacar a personagem Alzerinda, que, primeiramente, aparece no conto *Das Dores*, como coadjuvante, e que, depois, emerge como protagonista da narrativa subsequente. O personagem Raimundo igualmente se destaca por transitar entre os contos *Giselle*, *Vida de Santo* e *Dorvalice*. Rodamundo, personagem que dá nome ao oitavo conto de *Histórias do Rio Negro*, transita por *Águas*, juntamente com a mãe e com o seu velho e solitário pai. Seu Jeru, por sua vez, aparece nos contos *A cunhã que amava Brad Pitt*, *Josué* e em *A praça*. Cada uma das narrativas apresenta um aspecto diferente dessas personagens. Sob ângulos diversos, a complexidade humana, suas contradições, seus desejos, suas paixões e suas necessidades são desnudados.

O Rio Negro, que inspirou Vera do Val a escrever sua poesia, é personagem, espaço e tempo de sua obra. Ele paira sobre todos os dilemas e os conflitos da trama. Separa universos culturais, une outros. Enlaça amores proibidos, ceifa a vida de uns tantos e lava as dores de muitos. As lendas e os mitos que encerra explicam o inexplicável. Ressignificam a violência de fora e a de dentro. Os filhos do Boto são encantados: mulheres e homens sem chão, sem lugar certo, sem fortes elos e proteção, mas não sem história. O Negro banha as suas almas, dá-lhes o pão e os chama de filhos. Orienta o curso das águas e das vidas das gentes ribeirinhas. Para a escritora, o “Negro é o macho fertilizador de toda nossa cultura amazonense. Jamais domado. Ele tem sido violado, conspurcado, até esquecido, mas continua lá. Incólume” (VAL, 2017, p. 177).

Quanto aos interesses deste estudo, o Rio Negro é tomado como importante elemento que compõe o quadro histórico regional. Há muito tempo um dos principais meios de mobilidade e fonte de alimento da população, o rio funciona como espaço mediador das relações, sobretudo das classes menos favorecidas que habitam as suas ribeiras. É ele que traça o roteiro dos viajantes, assim como é sobre as suas margens que a vida social acontece. Ele inspira seus filhos a navegarem outras águas e encanta os passantes a fazerem pouso sobre seu céu. Bióloga por formação, Vera do Val não negligenciou, em seus contos, a simbiose entre o rio e as gentes, entre os indivíduos e o meio. Segundo a autora, a profissão ficava há anos-luz da escrita (VAL, 2017, p. 179), mas o rio a aproximou da literatura, através da fala de suas gentes e das histórias que ela ouviu quando navegou pelo Amazonas.

O protagonismo da floresta e do gigante de águas escuras não foi subestimado. Ao contrário disso, a tessitura dos contos é moldada sob a égide do Rio Negro e de seus muitos mistérios. É nesse espaço que os dramas da obra são narrados. Trata-se de ocorrências do cotidiano: histórias de traição, como no caso de Das Dores e Dorvalice; de amores não correspondidos, como o de Zé por Maria do Socorro; e, até mesmo, de traumas do passado, como o que tirou de Josué a voz. São dilemas universais sob um pano de fundo regional.

1.2 A literatura como chave para a compreensão da família

Assim como faz Euclides da Cunha no conto *Judas-Asvero*, Vera do Val se apoia na composição simples dos dramas rotineiros de pessoas comuns para apresentar o sofisticado mecanismo estrutural da sociedade amazônica, sobretudo no que diz respeito ao mundo social de homens e mulheres empobrecidos, desguarnecidos de família e esquecidos pelo Estado. Apequenados em outras narrativas, coadjuvantes nos textos e na vida, Vera do Val faz deles grandes protagonistas da cena social. Apresenta sua existência complexa, suas formas de organização social, seus matizes de pensamento, seus tipos de aliança, seus laços e seus conflitos por meio de personagens outrora relegados à condição de segundo plano.

A partir de dois cenários distintos, a periferia urbana e o mundo do “outro lado do rio”, a escritora paulista dá novo vigor à literatura de expressão amazônica. A multiplicidade de aspectos da vida é desnudada por meio de novas vozes, afeitas a contar sua própria história. Nesse contexto, as representações sobre a família aparecem estilhaçadas. Ainda assim, sua força simbólica e normativa não é diminuída. Ao contrário, o imaginário sobre a família transborda nas entrelinhas dos contos. A família é anunciada nos desejos e nos afetos das personagens, cujas subjetividades são forjadas a partir de formas próprias de enxergarem o casamento, a sexualidade, a maternidade etc. A família emerge como um importante referencial orientador das condutas dos sujeitos-personagens, mas que não encontra, na realidade retratada na obra, condições objetivas de existência nos moldes hegemonicamente instituídos. Assim como o seringueiro triste da narrativa euclidiana, que esculpe a sua própria imagem na figura trágica do boneco de Judas, as personagens de Vera do Val revelam a realidade brutal que assola as dinâmicas socioafetivas das gentes que habitam essa “terra sem pátria”. A ironia enxergada pelos filhos pequeninhos do seringueiro, que se espantam ao perceberem a semelhança do boneco com a imagem do pai, é metáfora do conflito interno que assola os indivíduos envoltos nesse panorama social e cultural. Nesse viés, as trajetórias

individuais das personagens só podem ser lidas enquanto histórias sociais incorporadas, que, por sua vez, resultam do processo de formação social e cultural da região.

As representações de família apresentadas nos contos de *Histórias do Rio Negro* emergem como instâncias que agem poderosamente sobre o processo de subjetivação e reprodução social dos indivíduos. O imaginário sobre a família burguesa (nuclear, cristã e salubre), embora não encontre uma recorrência generalizada no plano prático das relações sociais (SARTI, 1995a, p. 69-76), sobretudo dos grupos populares, ergue-se como um motor simbólico, o qual opera sobre a produção dos corpos, dos desejos e dos afetos que constituem e permeiam a existência dos sujeitos envolvidos nesse panorama social e cultural.

O valor moral da família e o seu papel na sociedade, no entanto, não são os mesmos para todos os indivíduos e os grupos sociais. Como produtos da cultura, tais valor e papel são difusos, dinâmicos e estão em constante renovação. Nesse sentido, Mesquita (2015, p. 59) informa que, no contexto das transformações sociais que aconteceram na Amazônia do século XIX, a configuração familiar das elites, assentada nos parâmetros burgueses, coexistiu com as concepções múltiplas e diversificadas de família que emergiam nos grupos populares. De acordo com a autora,

Estas concepções múltiplas de família observadas no século XIX coexistiram através de muitas tensões e debates sociais que tentavam, a partir de um discurso de recrudescimento dos papéis da família na tessitura social, invalidar famílias constituídas através do consenso entre homens e mulheres que não estariam estabelecidas por determinâncias jurídicas ou religiosas cristãs. (MESQUITA, 2015, p. 59).

A análise de Mesquita demonstra que a “organização das famílias populares constrangia muitos dos ideais de família nuclear desenhados a partir dos modelos burgueses em fins do século XIX” (MESQUITA, 2015, p. 59). Entretanto, ao contrário do que se pode pensar inicialmente, a inadequação aos princípios burgueses de família não correspondia à negação do seu valor social, mas sim a uma forma própria de significar a família, que, por sua vez, só pode ser compreendida no interior de seu próprio sistema de influências culturais, sociais e históricas. Nessa perspectiva, em *Histórias do Rio Negro*, Vera do Val traz à tona algumas dinâmicas que se desdobram na necessidade de inventar novos modos de existência e de subjetividade frente aos desafios que esse cenário social encerra. Para compreendermos melhor como se forjam essas dinâmicas, é necessário, no entanto, entendermos a família no âmbito do sistema moral, cultural e social brasileiro. É sobre isso que discutiremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO II POR UMA GENEALOGIA DA FAMÍLIA

Vivemos à sombra de um passado distante. Somos resultado da internalização de valores culturais que estruturam nossas representações sobre a realidade. Não é à toa que Karl Marx (2003, p. 7), na abertura de *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, chama a atenção para o fato de que “os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e, sim, sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado”. É, portanto, a herança simbólica, transmitida através das gerações, que orienta a relação homem-sociedade. Tal herança enraíza-se integralmente nas mais diferentes dimensões da vida, mas é, sobretudo, na família que recai seu maior legado.

O patamar mais alto da esfera política deixa escapar muito do significado e da importância da família para a complexidade estrutural das instituições brasileiras. Em 2003, o discurso do recém-eleito presidente Luiz Inácio Lula da Silva destacou-se por vincular ao seu governo a imagem da figura paterna, por meio da afirmação de que trataria os brasileiros como filhos. Essa mimetização da família pela política é atualizada na campanha de 2010, quando Dilma Rousseff é apresentada como “mãe do PAC”, o que, mais tarde, foi reforçado pela própria Dilma, quando ela afirma que é a “mãe do povo brasileiro” (FERREIRA, 2015, p. 133).

É, contudo, no âmbito das eleições presidenciais de 2018 que a discussão em torno da família ganha novo vigor. A campanha política do candidato eleito Jair Messias Bolsonaro amparou-se na retomada de questões da ordem privada de forma ainda mais enfática: “Vamos unir o povo, valorizar a família, respeitar as religiões e nossa tradição judaico-cristã, combater a ideologia de gênero, conservando nossos valores” (BRASIL, 2019), disse Bolsonaro em seu primeiro discurso como Presidente do Brasil. Cynthia Sarti (2011, p. 9), atenta a essa questão, explica que traduzir o mundo social através da família é uma forma de tornar o mundo inteligível, na medida em que tal estratégia possibilita a formulação de um discurso no qual os indivíduos se reconhecem. Em síntese, a família é acertadamente tomada, no contexto das relações de força que operam na ordem do jogo político brasileiro, como “uma referência simbólica fundamental que permite pensar, organizar e dar sentido ao mundo social, dentro e fora do âmbito familiar” (SARTI, 2011, p. 9).

Apresentar-se como “pai dos pobres”, “mãe dos brasileiros” ou “paladino da moral familiar”, a despeito de qualquer pretensão eleitoreira, é uma forma de acessar aspectos significativos de vivências, experiências e sensibilidades que permeiam os mais diversos contextos culturais e sociais. Embora tenha ganhado lugar de destaque, a normatização da vida privada pela agenda de políticas governamentais é apenas um elemento do vasto processo de formação da identidade nacional. Tal processo, ao agenciar símbolos e sentidos, mantém assegurada a dominação e a hegemonia (material e ideológica) dos grupos políticos proeminentes. Afinal, ao conferir inteligibilidade à seara política através da construção de uma *persona* que atrela a si valores universalmente aceitos, o discurso político coloca a alegorização da família na ordem do dia, em detrimento do debate e da apresentação de propostas. É assim que a lógica paternalista ocidental garante a materialidade de sua dominação, através do discurso construído mediante regimes de verdade pré-estabelecidos. Esses discursos têm efeitos práticos no cotidiano das pessoas e no processo de formação do indivíduo enquanto sujeito.

2.1 A família e o Estado

O discurso político deixa entrever que a discussão sobre a família passa, necessariamente, pela constituição do Estado. Nesse sentido, ao retomar o gancho da interpretação marxista, Althusser (1980, p. 22) declara que, para que ocorra a reprodução da força de trabalho, são necessárias, antes de qualquer coisa, a reprodução da submissão dessa força à ideologia dominante e a capacidade, por parte dos agentes da exploração e da repressão, de bem manipularem a ideologia dominante, a fim de assegurarem “pela palavra” a sua dominação. Em síntese, isso implica a possibilidade de reprodução social por meio da incorporação da lógica dominante e não apenas da obediência aos postulados jurídico-sociais.

A família, como célula *mater* da sociedade, além de assegurar a manutenção orgânica da existência humana e de oferecer as condições para que ocorra a reprodução da força de trabalho, é responsável por garantir a continuidade cultural dos valores morais dominantes, que se constituem, fortalecem e se reproduzem no contexto da dialética família-Estado.

A instrumentalização da família pelo Estado não é um fenômeno recente. Há longa data, as questões que envolvem a intimidade doméstica são convenientemente empregadas no projeto de construção da identidade do “homem cidadão”, isto é, na produção de uma

identidade socialmente desejável, que atenda aos interesses e aos padrões normativos e sanitários da ideologia político-administrativa instituída. A bibliografia sobre família (CARVALHO, 1995; AGUIAR, 2000; SARTI, 2011), contudo, tem mostrado que a equação entre família e Estado não pode ser resumida à mera polarização entre essas duas esferas. Instituições de controle – como, por exemplo, as escolas, as igrejas e a imprensa – também operam na base de reprodução dos valores morais hegemônicos. Em todo caso, a eficácia da família renova-se constantemente no plano da construção das subjetividades, uma vez que ela se ergue como um poderoso edifício estruturante das microrrelações interpessoais.

Nessa perspectiva, para finalizarmos a discussão acerca da díade família-Estado, como nos informa Ramos (2004, p. 3), é preciso compreender que a articulação entre essas duas instâncias deve ser concebida de forma relacional, em termos de mútua constituição, pois as políticas públicas não apenas codificam “normas sociais e valores, mas, também, [contêm] modelos de sociedade que servem de guia para o comportamento e mapa para a ação”. Conseqüentemente, o Estado deve ser pensado menos em termos de uma simples imposição de uma ordem pública e mais em termos “de um conjunto de dispositivos por meio dos quais se busca o reconhecimento nos agentes de Estado de sua capacidade de dirigir os demais indivíduos em direções específicas” (RAMOS, 2004, p. 3). Assim, no entendimento de Ramos, o que torna a autoridade do Estado legitimamente reconhecida vai além dos mecanismos de interdição de comportamentos e de aceitação da ordem pública: implica o esforço desses agentes para se tornarem autoridades frente aos demais segmentos sociais (RAMOS, 2004, p. 3-4).

Diferentemente das técnicas de controle e imposição de poder, as tensões entre a família e o Estado se desenvolvem, sobretudo, mediante relações de autoridade, que, por sua vez, “[supõem] comando e obediência em uma ordem hierárquica, excluindo meios externos de coerção” (ROMANELLI, 1995, p. 79-80). Conforme Romanelli (1995, p. 73-88), o exercício da autoridade não depende necessariamente da persuasão, mas funda-se em experiências comuns, que são consideradas incontestáveis e, por isso, aceitas por todos. A autoridade, em seu entender, “não se assenta na razão comum, tampouco no poder do que manda, mas supõe uma hierarquia cuja legitimidade os envolvidos reconhecem, e na qual encontram um lugar predeterminado e fixo” (p. 79-80). Assim sendo, essa lógica de autoridade não deve ser associada estritamente ao reconhecimento das competências de alguém, mas também ao caráter eminentemente legítimo da autoridade de determinado indivíduo.

Já o poder supõe o processo de imposição da vontade de alguém, mesmo que este enfrente a resistência de um outro. O poder não é possuído por alguém: estabelece-se, antes, no âmbito de uma relação fluida, que permite o uso da força e da violência (física e/ou simbólica), a coerção, a persuasão, a negociação e a barganha (ROMANELLI, 1995, p. 80). Em síntese, Romanelli afirma que

Embora autoridade e poder se refiram a relações de comando e obediência, o modo como se expressam é diferente. A autoridade reporta-se a experiências comuns vividas no passado e seu exercício visa preservar posições hierárquicas já estabelecidas e que fazem parte da tradição de comando no interior de um grupo ou associação. Já as relações de poder se manifestam no confronto com o instituído e abrem caminho para se transformarem, até mesmo se subvertendo a posições tradicionais de comando. (ROMANELLI, 1995, p. 80).

Trata-se, nas palavras de Foucault, da incorporação da lógica de normalização disciplinar, que, por sua vez, consiste em ajustar as pessoas, os gestos e os atos ao modelo de normalidade instituído como legítimo, “sendo normal precisamente quem é capaz de se conformar a essa norma e o anormal quem não é capaz” (FOUCAULT, 2008, p. 75). Nesse sentido, a reprodução das práticas sociais está intrinsecamente articulada ao conjunto de relações de poder e de saber que investem sobre os indivíduos e seus corpos através da dinâmica das disciplinas, as quais, por seu turno, “veicularão um discurso que será o da regra, não da regra jurídica derivada da soberania, mas o da regra ‘natural’, quer dizer, da norma” e, em razão disso, “definirão um código que não será o da lei, mas o da normalização [...]” (FOUCAULT, 1979, p. 189).

Isso significa dizer que as práticas sociais são produzidas e reproduzidas no contexto da interação dos indivíduos na dinâmica da vida social. As regras e as normas hegemônicas, estruturadas pelas instituições do Estado, garantem a continuidade das práticas sociais e a reprodução sistêmica da conduta cotidiana das pessoas, mediante modelos predefinidos. Tais modelos estão atrelados a um processo de transformação permanente, haja vista que a sua estruturação depende diretamente das condições e das práticas sociais de que são decorrentes.

Nessa perspectiva, Bilac (1995, p. 54) destaca que a reprodução pela família se configura como um jogo tenso e contraditório, no qual o “público” invade constantemente o “privado”, de diversas formas, reorganizando e sujeitando os tempos e os espaços. As práticas familiares, segundo a autora, constituem-se de contínuas apropriações e de processos de reelaboração dos elementos “externos” e “públicos”, que, por sua vez, são orquestrados pelas solicitações e pelas aspirações provenientes do cotidiano “interno” e “privado”. Os limites entre a família e o Estado são, portanto, muito tênues. Não há uma separação objetiva entre

eles, sobretudo em razão do fato de essas duas instâncias se configurarem como construções sociais historicamente condicionadas.

Na esteira foucaultiana, é possível compreender a dinâmica família-Estado a partir do entendimento de como opera, no contexto dessa relação, a mecânica do poder disciplinar. Segundo Foucault (2014, p. 137), “a disciplina é uma anatomia política do detalhe” que age na produção de corpos dóceis, tornando-os suscetíveis aos regimes de verdade instituídos, não por um poder superior que age acima das vontades individuais, mas, ao contrário, como uma malha de micropoderes, forjada no cotidiano das práticas sociais. Logo, cabe reconhecer que “o poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas, os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer esse poder e de sofrer sua ação” (p. 183). Em razão disso, “o poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia”, pois ele “nunca está localizado aqui ou ali, nunca está em mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem” (p. 183).

No âmbito dessa discussão, a dimensão sociocultural aparece de forma central, pois oferece aos indivíduos dos mais diversos grupos as representações que permeiam o imaginário sobre família. Questões formais ligadas a, por exemplo, práticas tradicionais de casamento, divórcio, nascimento, adoção, herança e funeral são normatizadas pelo Estado, mas subjetivadas pelos indivíduos por intermédio de práticas socioculturais pré-estabelecidas. Até mesmo aquilo que há de mais subjetivo (como os sentimentos de amor maternal, paternal, conjugal e fraternal) obedecem a essa dinâmica. Essas representações mais amplas – ou, para lembrar Durkheim (2008, p. 513), coletivas – operam como motor ideológico de controle e produção das subjetividades.

Retomando-se o exemplo anterior da seara política brasileira contemporânea, o *slogan* “liberal na economia e conservador nos costumes”², trazido à baila no contexto das eleições presidenciais de 2018, sintetiza uma importante dimensão da relação entre o “público” e o “privado” no cenário brasileiro: a constante necessidade do Estado de controlar as subjetividades, os comportamentos e as ações dos indivíduos. Conforme Santos (2020, p. 390), esse tipo de orientação política fundamenta-se na defesa contraditória de que “o Estado não poderia regular o trabalho ou as empresas, mas deveria coibir a liberdade de indivíduos ou grupos a fim de garantir a sobrevivência de valores e tradições cristãs”. Nesse sentido, Scheinvar (2006, p. 51) argumenta que, para garantir a defesa do mercado, o pensamento

² Discurso proferido nas eleições de 2018 pelo candidato a Presidência da República João Amoêdo. Cf. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/politica-brasil/sou-liberal-na-economia-e-conservador-nos-costumes-diz-amoedo>. Acessado em: 02/08/2021.

neoliberal contemporâneo contrariaria sua premissa básica de “ausência do Estado” ao revelar-se favorável à presença estatal forte e decisiva nas áreas de interesse da ordem burguesa, áreas responsáveis por garantir “a liberdade necessária ao exercício da violência, a partir de regras de mercado”. Em linhas gerais, verifica-se o paradoxo no fato de que a ideologia que preconiza o Estado mínimo e que tem por princípio norteador o liberalismo econômico não abre mão de sua prerrogativa de disciplinarização das massas, de suas mentes e de seus corpos, através do corolário da família nuclear burguesa. Sob essa perspectiva, a função primordial do Estado seria controlar e regular as massas em vez de mediar a conflituosa relação entre a sociedade e as dinâmicas estabelecidas pelo capital-trabalho.

Nessa direção, cabe destacar que tanto a lógica paternalista quanto o “espírito” neoliberal que atravessam os discursos dos presidenciáveis coadunam-se à premissa foucaultiana de que o Estado é uma prática. É uma prática porque é oriundo das relações entre os homens. Está, conseqüentemente, em toda parte: nos discursos, nas microrrelações cotidianas, nos relacionamentos afetivos, entre as gerações etc. A esse respeito, Foucault destaca que

Na sociedade, há milhares e milhares de relações de poder e, por conseguinte, relações de força de pequenos enfrentamentos, microlutas, de algum modo. Se é verdade que essas pequenas relações de poder são com frequência comandadas, induzidas do alto pelos grandes poderes do Estado ou pelas grandes dominações de classe, é preciso ainda dizer que, em sentido inverso, uma dominação de classe ou uma estrutura do Estado só podem bem funcionar se há, na base, essas pequenas relações de poder. O que seria o poder de Estado, aquele que impõe, por exemplo, o serviço militar, se não houvesse, em torno de cada indivíduo, todo um feixe de relações de poder que o liga a seus pais, a seu patrão, a seu professor – àquele que sabe, àquele que lhe enfiou na cabeça tal ou tal ideia? (FOUCAULT, 2006, p. 231).

Cultural e socialmente, somos treinados a reconhecer o Estado, basicamente, de duas maneiras: de um lado, por meio de suas instituições (como escolas, hospitais e delegacias); de outro, por meio de seus representantes legais instituídos (como prefeitos, governadores e presidentes). Em suma, pensa-se o Estado a partir das instituições e dos sujeitos que operam a máquina pública. Todavia, essas instituições são apenas uma das dimensões do *constructo* mais amplo que o compõe.

Como salientamos anteriormente, o Estado é uma construção social, uma representação, que consiste, sobretudo, no exercício das práticas de poder, isto é, na governabilidade. A arte de governar, por seu turno, implica a capacidade de “estruturar o eventual campo de ação dos outros” (FOUCAULT, 1995, p. 244). Nessa direção, o poder do Estado pode ser concebido enquanto uma estratégia articulada a uma rede de relações sempre

tensas que opera através de disposições, manobras, táticas, técnicas e funcionamentos (FOUCAULT, 2014, p. 30). De acordo com Foucault (1979, p. 292), “são as táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado do que é ou não estatal”. A governamentalidade é, conseqüentemente, interior e exterior ao Estado:

Não existe de um lado os que têm o poder e, de outro, aqueles que se encontram dele alijados. Rigorosamente falando, o poder não existe; existem sim práticas ou relações de poder. O que significa dizer que o poder é algo que se exerce, que se efetua, que funciona. E que funciona como uma maquinaria, como uma máquina social que não está situada em um lugar privilegiado ou exclusivo, mas se dissemina por toda estrutura social. (FOUCAULT, 1979, p. XIV).

Assim, problematizar a família através dessa concepção de Estado requer assumir que – embora a classe dominante seja o principal agente legitimador e mantenedor da ordem familiar – a reprodução das representações sobre o espaço doméstico não se dá de forma verticalizada, mas sim difusa. Tal reprodução envolve uma dinâmica de lutas que se entrelaça numa rede que articula as táticas e as estratégias de disciplinarização do Estado às práticas interpessoais mais comuns. Ao diluírem-se nas práticas cotidianas, Estado e família asseguram sua reprodução social entre as gerações. Conforme Scheinvar (2006, p. 50), “assumida por meio de uma série de estratégias de controle disciplinar, a prática familiar produz efeitos tanto no seu âmbito interno (privado), como no âmbito público (ordem pública)”. Público e privado constituem-se, conseqüentemente, como “espaços interligados por uma produção concomitante”.

Partindo dessa perspectiva holística sobre a relação família-Estado, Sarti (2004, p.11) destaca que “a família se delimita, simbolicamente, a partir de um discurso sobre si própria, que opera como um discurso oficial”. Assim, mesmo que seja culturalmente instituído, o discurso sobre a família comporta sempre uma singularidade. Segundo a autora,

Cada família constrói sua própria história, ou seu próprio mito, entendido como uma formulação discursiva em que se expressam o significado e a explicação da realidade vivida, com base nos elementos objetiva e subjetivamente acessíveis aos indivíduos na cultura em que vivem. Os mitos familiares, expressos nas histórias contadas, cumprem a função de imprimir a marca da família, herança a ser perpetuada. (SARTI, 2004, p. 13-14).

De acordo os argumentos de Sarti (2004, p. 14), “a família é uma realidade que se constitui pelo discurso sobre si própria, internalizado pelos sujeitos”. Conseqüentemente, cada família deve ser definida a partir dos seus modos específicos de elaboração subjetiva. Em paralelo, a noção que o grupo doméstico faz de si deve ser articulada à cultura mais ampla que

a circunscribe, pois são os “parâmetros coletivos do tempo e do espaço” que “ordenam as relações de parentesco (entre irmãos, entre pais e filhos e entre marido e mulher)” (p. 14). Nesse sentido,

Quando ouvimos as primeiras falas, não aprendemos apenas a nos comunicar, mas, acima de tudo, captamos uma ordem simbólica, ou seja, uma ordenação do mundo pelo significado que lhe é atribuído, segundo as regras da sociedade em que se vive. O componente simbólico, apreendido na linguagem, não é apenas parte integrante da vida humana, mas é seu elemento constitutivo [...] Nesse jogo entre o mundo exterior e o mundo subjetivo, as construções simbólicas operam numa relação especular. Assim acontece na família. O discurso social sobre a família se reflete nas diferentes famílias, como um espelho. Em cada caso, entretanto, há uma tradução desse discurso, que, por sua vez, devolverá ao mundo social sua imagem, filtrada pela singularidade das experiências vividas. Assim, cada família constrói seus mitos a partir do que ouve sobre si, do discurso externo internalizado, mas devolve um discurso sobre si que contém também sua própria elaboração, objetivando sua experiência subjetiva. (SARTI, 2004, p. 14).

A produção de representações sobre a família se dá, portanto, em cada grupo doméstico, de forma bastante individual. As noções de *maternidade* e *paternidade*, por exemplo, podem apresentar significados diferentes em vivências e experiências sociais distintas. Entretanto, atendendo ou não aos preceitos de normalização instituídos, essas representações pairam sobre os indivíduos e prescrevem tanto as regras quanto as condutas sociais que constituem a normalidade e, por conseguinte, o desvio.

Em concomitância, no que tange à díade família-Estado, uma matriz assegura a unidade do pensamento diante da multiplicidade de contextos, experiências e identidades que a sociedade contemporânea encerra: os sistemas de valores morais. Estes, por sua vez, desdobram-se como o máximo divisor comum das representações sociais sobre família. O debate a respeito da problematização da moral e da intrínseca relação entre o público e o privado, a família e o Estado, o íntimo e o social, será objeto de análise no tópico a seguir.

2.2 A família como ordem moral

De acordo com Leandro Tocantins (1969, p. 51), “a Amazônia participa de um sistema de regiões culturais interdependentes e interrelacionais”. Assumir essa perspectiva demanda reconhecer que o processo de formação da sociedade nacional não é estanque nem linear, tampouco é unânime nas distintas regiões do país. Ao contrário, é multiforme, dinâmico e dialógico. Embora distintas, as histórias dos cinco quadrantes regionais brasileiros se interpenetram em muitas dimensões. São regiões miscigenadas, como o povo que as habita.

Ainda que forjadas em contextos sócio-históricos distintos, o projeto colonial e, séculos depois, a busca pela construção da identidade nacional, de Norte a Sul, compartilharam uma aspiração comum: moralizar a sociedade brasileira e, com isso, torná-la virtuosa “aos olhos de Deus”.

Portanto, a seu modo, cada região produziria processos de moralização da família fincados em valores, interesses e necessidades materiais e sociais próprios. Antes de discutir o processo de moralização da família no contexto da Amazônia, é importante, contudo, entender, a título de elucidação geral, alguns aspectos que permitem conduzir a discussão de como a família é constituída no âmbito do pensamento social da Amazônia.

De forma geral, no mundo ocidental, o conhecimento científico sobre a moral orbita em torno de três diferentes ângulos de visão: o metafísico, o político e o simbólico. Tais aspectos foram problematizados, respectivamente, por intelectuais de grande envergadura: Nietzsche, Marx e Freud. Cada qual a sua maneira, esses pensadores inclinaram-se a considerar que a moral é, fundamentalmente, um conjunto de valores construídos social e culturalmente.

Nietzsche (2009), ao tomar a moral como uma construção social, adverte que, em última análise, a moral é uma instância de controle e dominação que dociliza as relações entre os homens. Segundo o filósofo, o processo de formatação da moral ocidental cristã – tal como a conhecemos hoje – foi longo e lento, tendo atrás de si mais de dois mil anos de história. Ao longo desse período, a moral aristocrática dos antigos, que estimulava os homens a explorarem seus instintos mais íntimos, dá lugar à moral cristã-sacerdotal, que, por sua vez, fundamenta-se na profunda internalização dos apetites sexuais e dos demais “prazeres mundanos”. É assim que as características de servilismo, humildade, cautela, prudência e mansidão – que eram vistas pela aristocracia como sinais de fraqueza – passam a ser positivadas e tornam-se os pilares da moral ocidental dominante.

Sob essa perspectiva, Nietzsche (2009, p. 25) põe em causa as crenças mais queridas da sociedade ocidental e a incita a duvidar das certezas absolutas de seu tempo. Em síntese, ele afirma que a moral que conhecemos hoje redundava de uma radical “tresvaloração dos valores” que retirou do lugar os sentidos de “bom” e “mau”, ao converter o que era virtude em vício e o que era vício em virtude. Conforme o pensador, o marco histórico da Crucificação de Cristo é o fio condutor dessa inversão de valores, na medida em que tal evento representou o momento da “grande virada”, no qual as regras do jogo social foram reconfiguradas. Nesse viés, é possível inferir que, se, por um lado, esse processo possibilitou um intenso mergulho na alma humana, no sentido de um “voltar-se para si”, que gera um saber novo sobre a própria

condição humana, por outro lado, a internalização dos instintos e a repressão dos apetites humanos tornou-se o combustível para a emergência e a edificação de uma sociedade panóptica, de que nos fala Foucault (2014). Não é somente o caso de sermos governados por tecnologias disciplinadoras de controle e vigilância, mas, antes de tudo, o fato de termos transformado os mecanismos morais em nossas próprias armas de autopunição. A internalização da moral, a autodisciplina e o controle emocional, ao ganharem independência de autoridades e forças coercitivas externas, enredaram o homem moderno em um labirinto constituído por suas próprias criações morais.

Essa compreensão da moral enquanto uma construção social e histórica que envolve disputas entre interesses divergentes é compartilhada por Marx (1999). Embora não explore a questão com a mesma ênfase de Nietzsche, Marx chama a atenção para um importante aspecto dessa problemática: a dimensão política dos valores morais. Para ele, a moral deve ser analisada enquanto uma ação prática material e consciente que resulta de uma escolha racional. O materialismo dialético do autor nos faz compreender que somos políticos porque somos objetos de uma dominação que impera sob a égide do Estado. Conforme apregoa em sua famosa premissa, “os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes, ou seja, a classe que tem o poder material dominante numa dada sociedade é também a potência dominante espiritual” (p. 72).

Ao conceber que o próprio sentimento religioso é um produto social, Marx estabelece sua crítica ao Estado burguês, mais especificamente no que diz respeito aos perigos que encerra o viés religioso e o seu conseqüente processo de autoalienação. Perigoso porque, segundo ele, é justamente esse processo de alienação religiosa que ampara culturalmente a divisão de classes e a expropriação do trabalhador, algo que finda no processo de reificação do homem moderno, o qual se desvaloriza enquanto ser humano, transforma-se em “coisa” e, por conseqüência, tem a sua consciência objetificada³. Sob essa ótica, a reificação, enquanto uma forma complexa e sofisticada de alienação moderna, expressa-se nas estruturas das diferentes classes sociais e possibilita a interferência do Estado nas mais distintas dimensões da existência humana, inclusive no gerenciamento da vida e da morte, na medida em que atua determinando muitas vezes quem pode ou não viver. Apoiada na dinâmica capitalista/liberal, essa lógica assegura, por exemplo, o direito dos indivíduos de fazerem o que quiserem com sua propriedade, ao passo que retira a autonomia dos sujeitos sobre o seu próprio corpo. Isso porque, quanto mais o Estado normatiza as relações sociais – através da imposição de padrões

³ Algo que também é corroborado por Max Weber (2004) em *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*.

morais de convivência, sexualidade, nupcialidade, fecundidade, sentimentos etc. –, mais ele necessita retirar da sociedade a liberdade de autogerência sobre a vida privada, para, assim, produzir instâncias de disciplinarização e controle social. Para tanto, padrões morais de “normalidade” são prescritos sob a forma de condutas e comportamentos higienistas disseminados pelas diversas instâncias estatais, como a saúde, a segurança e a educação.

É assim que se produzem, fora e dentro de nós, valores morais determinados. Nessa direção, a teoria marxista é valiosa por nos ajudar a compreender que, embora seja possível reconhecer que os microcosmos familiares se desenvolvem de formas múltiplas e independentes do contexto social mais amplo, a autonomia dos grupos que compõem a sociedade é sempre relativa, pois sua compreensão de mundo sujeita-se a condições materiais e objetivas de existência pré-estabelecidas em cada contexto social dado.

Assim, pode-se inferir que as formas de elaboração e subjetivação do mundo não podem ser dissociadas do contexto histórico e das condições materiais objetivas de cada sociedade. A maneira como enxergamos e experienciamos a realidade está, nesse sentido, historicamente condicionada. Conforme Marx (1999, p. 37), “não é a consciência que determina a vida, mas, sim, a vida que determina a consciência”. Daí a importância de encarar a moral como uma criação humana, como uma ação prática oriunda de determinado processo histórico. Diante disso, é preciso considerar o fato de que o homem é a premissa real do fazer social. A esse respeito, Marx e Engels argumentam que

Mesmo as fantasmagorias correspondem, no cérebro humano, a sublimações necessariamente resultantes do processo da sua vida material que pode ser observado empiricamente e que repousa em bases materiais. Assim, a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, tal como as formas de consciência que lhes correspondem, perdem imediatamente toda a aparência de autonomia. Não têm história, não têm desenvolvimento; serão antes os homens que, desenvolvendo a sua produção material e as suas relações materiais, transformam, com esta realidade que lhes é própria, o seu pensamento e os produtos desse pensamento. (MARX; ENGELS, 1999, p. 37).

Outra importante vertente de pensamento que percebe a moral como fundamento indispensável para a compreensão de nosso tempo é apresentada por Freud (2014). Ao fazer a ponte entre o indivíduo e a cultura, o pai da Psicanálise corrobora a perspectiva marxista ao afirmar que “a civilização foi algo imposto a uma maioria recalcitrante por uma minoria que soube se apropriar dos meios de poder e coerção” (FREUD, 2014, p. 234). Para além disso, Freud demonstra como as exigências morais de cada sociedade geram duradouras insatisfações no interior da cultura, podendo, inclusive, conduzir a perigosas rebeliões (FREUD, 2014, p. 242). Em seu entender, na medida que muitas das restrições e das

renúncias instintuais exigidas socialmente aplicam-se apenas a certas classes, é de se esperar que as “classes desfavorecidas invejem as prerrogativas das privilegiadas e tudo façam para livrar-se de suas privações extras” (p. 242).

Segundo Freud, há, contudo, forças que atuam contra a hostilidade das classes subalternizadas e freiam os impulsos de destruição que emergem no interior de cada grupo cultural. Uma dessas forças é de natureza narcisista e reside na discórdia que se estabelece entre unidades culturais diferentes em decorrência daquilo que a antropologia denomina “etnocentrismo”⁴. Assim, em função de suas diferenças, cada cultura se arroga o direito de menosprezar as outras (2014, p. 244):

Essa satisfação pode ser partilhada não apenas pelas classes favorecidas, que desfrutam dos benefícios da cultura, mas também pelas oprimidas, já que o direito a desprezar povos estrangeiros as compensa pelas injustiças que sofrem dentro de sua própria unidade. Não há dúvida de que alguém pode ter sido um plebeu infeliz, atormentado por dívidas e pelo serviço militar, mas, em compensação, não deixava de ser um cidadão romano, com sua própria quota na tarefa de governar outras nações e ditar suas leis. Essa identificação das classes oprimidas com a classe que as domina e explora é, contudo, apenas uma parte de um todo maior. Isso porque, por outro lado, as classes oprimidas podem estar emocionalmente ligadas a seus senhores; apesar de sua hostilidade para com eles, podem ver neles os seus ideais. A menos que tais relações de tipo fundamentalmente satisfatório subsistam, é impossível compreender como uma série de civilizações sobreviveu por tão longo tempo, malgrado a justificável hostilidade de grandes massas humanas. (FREUD, 2014, p. 243-244).

Em consonância com Marx, Freud (2014) ressalta o valor das ideias religiosas para a conformação e a domesticação das massas. Segundo seus argumentos, é a necessidade de fazer suportável o desvalimento humano que dá origem ao acervo de concepções religiosas que dominam o patrimônio psíquico da civilização (p. 251). Gradualmente, quando a mística do sobrenatural (através do advento da ciência moderna) se desprende dos fenômenos naturais e sociais, as leis morais tornam-se o campo de dominação da alma humana sob a rubrica do imaginário ocidental cristão. Isso porque, apesar de todos os avanços, ainda é muito caro para o homem moderno encarar o fato de que está sozinho. Algo que, segundo Freud, ainda é uma verdade insuportável à humanidade. Para afastar a “ameaça” da solidão, muitas formas de consolo são criadas. Dentre tais formas, as doutrinas religiosas são as mais poderosas, mas também as mais ilusórias, haja vista que a efetivação dos preceitos morais religiosos só se faz possível através da negação do indivíduo e da naturalização daquilo que não é natural, isto é, da transformação dos valores morais em comportamentos e hábitos.

⁴ O *etnocentrismo* diz respeito à prática de tomar o próprio grupo social como centro de tudo e, portanto, concebê-lo como superior aos demais grupos étnicos e culturais, orientados por práticas, valores e comportamentos diferentes.

Em suma, a partir desses três diferentes ângulos de visão, é possível mensurar a variabilidade de níveis e dimensões da vida que a moral atravessa. Hoje, como no passado, os sistemas de valores morais enraízam-se de modo profundo no “*ethos* social” contemporâneo e transmutam-se em imensuráveis e difusos padrões de comportamento e formas de organização social. Tais sistemas impregnam-se na nossa *psique* e condicionam a forma pela qual enxergamos o mundo. Estão na roupa que vestimos e nas palavras que compõem nosso vocabulário, nos nossos gestos e, até mesmo, nos aspectos mais subjetivos de nossa existência, como os sentimentos, os desejos e as emoções.

Na esteira dessa discussão, Foucault (1984, p. 26) argumenta que a moral corresponde ao “conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como a família, as instituições educativas, as Igrejas etc.”. São, pois, os valores morais que asseguram a fabricação do indivíduo disciplinado. A partir da construção daquilo que Foucault chama de “sujeito moral”, é possível compreender o processo de “docilização da família”, isto é, o enquadramento dos diversos arranjos familiares existentes nos padrões higienistas, estéticos e normativos desejáveis em determinado contexto social.

Os sistemas de valores morais de cada sociedade vinculam os indivíduos ao corpo social mais amplo. Assim, “não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral” (FOUCAULT, 1984, p. 27). A moral, na perspectiva de Foucault, comporta um duplo aspecto: o dos códigos de comportamento e os das formas de subjetivação. Embora logrem certa autonomia, não há divórcio entre essas duas dimensões, as quais se complementam mutuamente. Em síntese, pode-se afirmar que não é possível escapar dos enquadramentos morais a que somos submetidos. São eles que transformam as nossas diferenças em marcadores socialmente hierarquizados e, assim, fazem-se desiguais. Os valores morais, portanto, não são dados, mas construídos através de práticas historicamente contingentes.

No âmbito micromolecular da sociedade, isto é, na dimensão privada das relações sociais, a família constitui-se uma ordem moral que articula um conjunto complexo de valores e regras, os quais são forjados na dinâmica dialógica de produção e reprodução da relação indivíduo-sociedade. Nesse sentido, a família pode ser compreendida enquanto um dispositivo disciplinar que se atualiza permanentemente em razão das práticas de poder e das relações de forças que constituem seu interminável processo de formação. É isso o que se pretende problematizar no tópico a seguir.

2.3 A família como dispositivo

Compreender a família como um dispositivo significa reconhecê-la como uma referência simbólica fundamental de tradução do mundo social, referência que comporta, em sua complexidade, as contradições entre o público e o privado. Segundo Foucault, o conceito de dispositivo diz respeito a

Um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode tecer entre estes elementos. (FOUCAULT, 1979, p. 244).

Nessa perspectiva, analisar a família a partir do conceito de *dispositivo* implica compreendê-la como um elo entre elementos heterogêneos (tais como instituições, discursos, regulamentos, leis, decisões administrativas, enunciados científicos, morais e religiosos), os quais estão engendrados na produção dos sujeitos e em modos específicos de subjetivação dos indivíduos. A esse propósito, Foucault (2006, p. 100) afirma que “a família é a instância de coerção que vai fixar permanentemente os indivíduos aos aparelhos disciplinares” e, com isso, vai, de certo modo, injetá-los no regime de verdade/poder instituído. Assim, ainda que não exerça diretamente o poder disciplinar, a família desempenha um papel determinante no fortalecimento da incorporação das disciplinas pelos indivíduos, levando-se em conta a sua capacidade de articulação da rede de discursos que interpelam e produzem os sujeitos.

Ao se articular às instituições escolares, médicas, religiosas e jurídicas, por exemplo, a família assume o papel de dispositivo, visto que, de um lado, “estrutura-se por intermédio do poder disciplinar” que se exerce continuamente através da vigilância e, de outro lado, “vai cimentando concepções que levam ao controle mesmo fora de tais espaços” (SCHEINVAR, 2006, p. 54). Logo, quando aliada a outros dispositivos presentes na sociedade, a família possibilita o enraizamento das disciplinas que são necessárias ao exercício do poder do Estado sobre a população. De acordo com Kornatzkie e Ribeiro (2019, p. 1311), é pela família que “se irá passar esse controle, por meio da estatística, de táticas de governo, de análises e procedimentos aplicados a essa instância”. O dispositivo da família é, pois, o que permite ao Estado governar a população:

É nesse sentido que podemos compreender o ordenamento jurídico acerca da família como operação que visa a aplicação dessa arte de governo, a fim de governar a população através do governo das famílias, bem como de fazer com que os próprios sujeitos, nas famílias, se governem segundo as normas estabelecidas. Por exemplo, constituam ou dissolvam o casamento, se reproduzam e façam o registro filial,

constituam e exerçam parentalidade segundo os deveres que cabem aos pais e/ou mães, controlem bens e patrimônio, etc. (KORNATZKIE; RIBEIRO, 2019, p. 1311).

Ao constituir-se como referência imediata dos indivíduos, a família apresenta as bases fundamentais para se adentrar a dinâmica da vida social. Assumindo-se como unidade de produção do social, cabe à família apresentar aos indivíduos os aparelhos prescritivos e as engrenagens que compõem a sociedade.

Dessa forma, é fundamental compreender que, ao oferecer as mínimas condições de vida aos sujeitos e ao conectá-los à dinâmica do jogo social, a família passa a mediar o movimento de subjetivação dos indivíduos que articula o processo de governamentalidade do Estado e o exercício do autogoverno da conduta humana. Por consequência, a incorporação dos valores morais, das regras sociais e dos saberes médicos, pedagógicos e jurídicos, por exemplo, passa a atribuir significados às experiências individuais, de tal modo que seus desejos e sonhos forjados no interior da família passam a ocultar a ação e a intervenção contínuas do Estado nas engrenagens da vivência cotidiana. Em razão disso, os efeitos das estruturas políticas sobre a família são ocultados à medida que se personalizam nos sujeitos envoltos nos dramas da vida cotidiana. Como resultado, o microcosmo familiar passa a comportar os efeitos das estruturas sociais e das relações de poder que forjam a sociedade. Isso torna possível, conseqüentemente, a compreensão da sociedade através de uma análise da dinâmica das microrrelações familiares, tal como vem sendo feito há muito tempo por autores que servem de referência a esse tipo de análise⁵.

2.4 Por uma genealogia da família

Para chegarmos ao nosso objetivo, a partir da análise literária e bibliográfica, delineamos uma abordagem inspirada na perspectiva teórico-metodológica da genealogia⁶, tal como proposta por Foucault. A abordagem analítica da genealogia, conforme argumenta o filósofo francês, não mapeia o destino de um povo, mas busca, ao contrário, identificar os acidentes, as disparidades e os desvios minuciosos que desestabilizam os sistemas e as práticas de dominância. Assim, a genealogia deve ser analisada a partir das táticas e das

⁵ Cf., dentre outros, Fonseca (2004), Sarti (2011) e Bilac (1995).

⁶ A genealogia não pode ser compreendida como um método no sentido convencional do termo. É, antes disso, uma forma específica de tratamento histórico dos acontecimentos que visa analisar o poder mediante a compreensão das relações de força que estão em jogo em determinadas práticas e saberes.

estratégias de poder “que se desdobram através das implantações, das distribuições, dos recortes, dos controles de territórios, das organizações de domínios que poderiam constituir uma espécie de geopolítica” (FOUCAULT, 1979, p. 167). Para Foucault, a genealogia diz respeito ao

Acoplamento do conhecimento com as memórias locais, que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização deste saber nas táticas atuais. [...] Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns. (FOUCAULT, p. 1979, p. 171).

A perspectiva genealógica visa, portanto, escapar à lógica hierárquica de sujeição dos saberes históricos que se apoiam na defesa de um sistema de pensamento único, linear, contínuo e homogêneo, institucionalizado mediante o discurso científico de cunho positivista e, conseqüentemente, perseguidor de um ideal de universalidade. Ao tomar como ponto de partida o entendimento de que o indivíduo é produto do poder, o genealogista busca reativar os saberes locais “contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos de poder, eis o projeto destas genealogias desordenadas e fragmentárias” (FOUCAULT, 1979, p. 172).

Nessa perspectiva, a história é desessencializada e compreendida como constituída por acidentes e acasos, haja vista que o que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem, mas sim a discórdia entre as coisas, isto é, o disparate (FOUCAULT, 1979, p. 18). Por isso, a genealogia foucaultiana não se opõe à história, mas sim ao “desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias” (p. 16). Em linhas gerais, tal perspectiva se opõe à pesquisa que tem por finalidade encontrar a “origem” das coisas e o estabelecimento de uma “verdade” universalizante. Distanciando-se disso, seu interesse recai nas disparidades, ou seja, em improvisos, pormenores, negociações, acidentes, conflitos, lutas e acasos que são negligenciados na narrativa do discurso oficial.

Logo, adotar a abordagem genealógica significa desamparar-se do confortável ponto de vista dominante e agarrar-se ao arsenal de perspectivas dos vencidos, com suas “pequenas verdades inaparentes”, seus abalos, suas resistências, as surpresas do cotidiano, suas rachaduras sistêmicas, derrotas mal digeridas, vitórias vacilantes e, no contexto da Amazônia, suas constantes ruínas. Como bem argumenta Foucault, a genealogia é meticulosa e, em razão disso, ela “trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos” (FOUCAULT, 1979, p. 15).

Analisar a família através do esquema genealógico de Michel Foucault permite, portanto, realizar a recontagem da história através da análise do poder presente nas lutas de força que estão em jogo nos acontecimentos, de modo a compreender que os discursos sobre a família não são unidades pacíficas e, por isso, precisam ser observados de forma minuciosa. Além disso, adotar o ponto de vista da multiplicidade dos acontecimentos possibilita compreender o feixe de relações silenciado, quando não aniquilado, pela episteme do pensamento dominante.

Nessa direção, a problematização da família sob a ótica da genealogia abre caminho à reflexão sobre as relações de poder e saber que transbordam das representações hegemônicas que permeiam a economia das relações intrafamiliares. Busca-se, assim, olhar além das grandes águas dos paradigmas colonial, capitalista e patriarcal constitutivos de toda a dramaturgia familiar que fundamenta a grande narrativa da formação nacional. A partir disso, busca-se igualmente acessar as microtragédias cotidianas, reveladoras das singularidades daqueles que produzem a história a partir da lógica do desvio e que, em razão disso, são escamoteados da história. Em síntese, busca-se acessar a mecânica do poder familiar no discurso histórico unidimensional que se elege, a partir da lógica evolucionista, como unívoco. Para alcançar esse propósito, é preciso uma reconversão do “olhar”, que possibilite o acesso à desconfortável arena da história descontínua e desordenada.

Com base nessa perspectiva teórica, no próximo capítulo, faremos uma retomada da história mediante a noção de *acontecimentos*, que, segundo Foucault (1979, p. 28), diz respeito a uma “relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada”. Por meio desse viés, almeja-se compreender o jogo de forças que atravessa as dinâmicas familiares circunscritas à lógica dos acontecimentos históricos, culturais e sociais que dão chão às práticas e aos saberes imbricados no processo de produção das famílias à margem do quadro interpretativo dado pela normativa dominante.

CAPÍTULO III

O “FIM DA MÃE” E O PROCESSO DE “INDIGENIZAÇÃO DA FAMÍLIA”

Frente à miríade de pesquisas e estudos que chamam a atenção para a diversidade da atuação feminina no contexto do espaço familiar⁷, um reconhecimento se impõe. Trata-se de reconhecer que a análise do lugar da mulher na sociedade deve pautar-se em função das especificidades históricas e culturais que contextualizam, diferenciam e dão sentido à pluralidade de formatações, práticas e valores da sociedade.

Assim, antes de adentrarmos a seara da complexa teia de relações de forças em torno da representação da mulher nas narrativas de *Histórias do Rio Negro*, é necessário recuarmos no tempo para buscar alguns acontecimentos históricos que marcaram as práticas e os saberes envolvidos no processo de produção da mulher no âmbito da Amazônia. Eis o que faremos no tópico a seguir.

3.1 A mulher no processo de formação social na Amazônia

No âmbito da Amazônia, a literatura científica tem evidenciado que as particularidades inerentes ao contexto sócio-histórico de formação regional são responsáveis por conferir um caráter distintivo e engendrar formas múltiplas de vivenciar o feminino e o masculino no contexto das relações de gênero (cf. COSTA, 2000; TORRES, 2015). Essa perspectiva aparece amplamente documentada através das palavras de escritores e poetas⁸ que assentam suas obras em narrativas que, direta ou indiretamente, evocam as características *sui generis* do processo de produção da mulher e da família no contexto regional, haja vista que a figura feminina ganha lugar de destaque na agenda do projeto colonial de dominação.

Um exemplo disso é o romance *Simá*, de Lourenço Amazonas, publicado em 1857, o qual apresenta uma narrativa bastante ilustrativa dos contornos que a problemática de gênero adquire no contexto da vida social em fins do século XVIII. Tal obra gira em torno de uma saga familiar permeada por tensões interculturais forjadas no contexto da relação entre o indígena e o homem branco. História e ficção se misturam para contar o drama da índia

⁷ Destaca-se o espaço familiar-doméstico em virtude do recorte de pesquisa proposto. Entretanto, a problematização do lugar da mulher na obra de Vera do Val pode ser realizada a partir de uma diversidade de dimensões, como, por exemplo, a exploração do trabalho infantil, a circulação de crianças, o abuso sexual, o tráfico de mulheres, as relações de gênero etc.

⁸ Entre outros, pode-se citar os escritos de Milton Hatoum (2000), Elizabeth Azize (2006), Maria Lúcia Medeiros (1990).

Delfina, que tem sua vida subitamente devastada pela ação violenta do regatão⁹ Régis, “um rapagão branco, de trinta anos de idade, natural de Portugal” (AMAZONAS, 2011, p. 24), que a estupra e a engravida. Simá, a protagonista que dá nome ao romance, é o fruto desse crime, o qual dá início a uma sequência de novas tragédias. Ela se torna órfã na infância, quando sua mãe morre de “tristeza”. Anos depois, Simá é enredada em uma trama que a submete ao assédio incestuoso de seu pai, num contexto em que ambos desconheciam o laço sanguíneo entre eles. O drama finda com a morte violenta da menina, quando ela é vítima de uma armadilha orquestrada por Régis. No desfecho, porém, a verdade é revelada e o regatão recebe da filha o perdão.

As desventuras de Simá, permeadas por profundas tensões identitárias, são metáforas do sangrento processo de colonização e ocupação territorial da região amazônica. Nessa perspectiva, a cena icônica do estupro da índia Delfina cumpre a função de explicitar as marcas do projeto colonizador no cotidiano dos viventes da região e, especialmente, as contingências que constituem o lugar da mulher nesse contexto histórico. Além disso, o desdobramento da narrativa confirma a tese de Lucy Dias e Roberto Gambini (1999, p. 22) de que o nascimento do país deriva do estupro da mulher indígena pelo europeu colonizador. Assim como em outras regiões brasileiras, o projeto de ocupação geopolítica da Amazônia ergueu-se sobre a égide de um intenso conflito intercultural, que redundou num amplo processo miscigenatório, o qual subjugou por séculos as populações indígenas, sobretudo as mulheres, desmesuradamente violadas, exploradas e silenciadas nesse processo.

A dominação pela via do estupro emerge no contexto de formação social brasileira como um acontecimento histórico marcante. Esse acontecimento se instaura na ordem dos saberes e das práticas sociais, econômicas, políticas e pedagógicas de normalização, disciplinarização e produção de subjetividades específicas que deveriam atender aos anseios do projeto de colonização portuguesa.

Conforme Roberto Gambini (2000, p. 166), a alma brasileira nasce de uma projeção cruzada que põe em choque as visões de Inferno e Paraíso, sucessivamente presentes nas narrativas dos cronistas, viajantes e missionários do período colonial.

Em um primeiro momento, a “fantasia do Paraíso”, fiel à tradição do Gênese, “evoca as delícias de um jardim opulento, povoado por animais dóceis e habitado por um homem e uma mulher em estado de inocência e nus, sem pecado, eternamente entregues a uma infância

⁹ Conforme explica Mcgrath (2009, p. 57), o regatão é um comerciante ambulante que viaja entre centros regionais da Amazônia comercializando mercadorias para pequenos produtores caboclos e comerciantes do interior em troca de “produtos regionais”, agrícolas e extrativistas.

que ainda não sabe de nada” (p. 166). Sob essa perspectiva, explica Gambini (2000, p. 166), a visão do homem indígena é associada à figura de Adão, um trabalhador braçal à espera de feitos. A mulher nativa, por sua vez, aparece atrelada à imagem da Eva bíblica, estigmatizada como um objeto gratuito de desejo: “Adão corta pau-brasil e Eva, por via de estupro, sedução ou mesmo entrega voluntária, é apropriada como mulher”.

Em um segundo momento, a narrativa do Jardim do Éden é substituída pela versão demoníaca do mito cristão. Em face disso, o imaginário misógino europeu é transplantado ao Novo Mundo e a mulher silvícola, na ótica quinhentista, é tomada como tentadora, símbolo da perdição dos homens, profana, portadora do mal e, conseqüentemente, a causa dos pecados da carne. Sem alma, ela é apenas um corpo disponível e um ventre útil ao projeto de expansão colonial. De acordo com Torres (2015, p. 13), é nesse contexto que as mulheres passam a ser retratadas na história com os piores predicados, tais como *lascivas sexuais*, *parideiras* e *depravadas*. Segundo a autora, essa perspectiva etnocêntrica sobre a mulher nativa não levou em conta que os indígenas “possuem outro sistema moral que não tem arcabouço fincado no cristianismo”. Em razão disso, a história da mulher indígena foi, nas palavras de Torres, *mutilada*.

Este é o prenúncio da era na qual a mulher indígena é reduzida à sua função biológica. Trata-se, no entendimento de Dias e Gambini (1999, p. 44), do “fim da mãe”. Isso porque, mesmo nos casos em que as uniões matrimoniais entre europeus e indígenas eram oficializadas, a política de miscigenação, promovida pelo projeto expansionista de ocupação territorial, impedia a mulher indígena de exercer a sua maternidade plena. Essa perspectiva de Dias e Gambini (1999) considera que, no ponto de vista colonizador, a mulher indígena era vista “como um ventre, como um braço, como um colo”, mas não como protagonista ou sujeito da história, nem da própria vida. Em tal ponto de vista, a contribuição da mulher indígena seria “a rede, a esteira, a panela de barro, a mandioca, a técnica de fazer arte ou de plantar”; contudo, sua mitologia, sua religião, sua consciência e seu imaginário não deveriam ser passados adiante. Nessas condições, “ela não pode[ria] integrar o filho na sua ancestralidade”, nem lhes ensinar a sua tradição. Ela deveria gerar e amamentar, mas o filho não seria uma continuação sua (p. 42-44):

O que se deu no Brasil foi uma mistura física e não uma comunhão de almas, porque o conquistador não reconhecia um valor mínimo nas qualidades humanas daqueles que subjugava – somos de fato um povo de raças misturadas. Misturadas biologicamente, geneticamente, mas a mistura psíquica, a fertilização mútua entre as almas, esta ainda não se deu. (GAMBINI, 2000, p. 175).

Conforme Gambini (2000, p. 161), a redução da mulher indígena à sua condição biológica de mãe desdobra-se na dolorosa destruição da alma ancestral da terra, isto é, do conjunto de bens do espírito, sentimentos, imagens, maneiras de ver, compreender e valorizar o mundo. Embora essa seja uma perspectiva de análise tentadora, propõe-se, aqui, interpretar a história de contato interétnico entre os primeiros colonizadores e os povos nativos pelo ângulo do jogo de forças e interesses que se estabelecem no contexto das microrrelações cotidianas. Isso significa reconhecer que, embora vencidos militarmente, os indígenas não figuraram como personagens passivos diante da imposição dos conquistadores.

É bem verdade que, ao longo de todo o período colonial, a ação missionária canalizou as suas energias no esforço de submeter os nativos à “pedagogia do esquecimento”. Essa tática de assujeitamento, que era voltada, sobretudo, para a criança indígena costumeiramente apartada de seus pais, dizia: “Esqueça quem você é, quem são seus pais e de onde você veio. Isso tudo não vale nada. Abandone sua identidade, desvencilhe-se de sua alma, olhe para mim, espelhe-se em mim, queira e fique igual a mim” (GAMBINI, 2000, p. 174). Atrelada a isso, a imposição de um “nome cristão” pela prática do batismo emergiu como, talvez, a mais simbólica de todas as técnicas de assujeitamento das gentes nativas.

Essa prática fundamentava-se na negação da humanidade do indígena, que, ao não partilhar da episteme dominante, tinha sua diferença eliminada da história. A alteridade indígena só era tolerada quando se apresentava como potencial para o mesmo, isto é, quando se sujeitava às pressões para “humanizar-se” sob a égide do processo civilizatório empreendido pelo conquistador. Através de vários subterfúgios, sobretudo da pedagogia do medo e da violência, espanhóis e portugueses empenharam-se em transformar o autóctone à sua imagem e semelhança por meio do processo de dominação ideológica e cultural. A esse respeito, Dutra (1994, p. 237) explica que a catequização destruiu aquilo que os nativos da terra tinham de mais sagrado: o seu “eu indígena”. A fim de “cristianizar” os donos da terra e neles inculcar os valores civilizatórios europeus, era necessário aniquilar a sua alteridade. Para tanto, os colonizadores tentaram, de todo modo, eliminar os marcadores sociais e culturais da diferença que caracterizam o homem e a mulher indígena. É assim que os interesses religiosos dos missionários católicos, de um lado, e os interesses político-econômicos da elite colonial, de outro lado, uniram-se como em um casamento perfeito, no qual “o missionário acultura[va], o mercador escraviza[va] e a Coroa prospera[va]” (p. 237).

Foi nesse contexto que a política de miscigenação não só estimulou, mas também institucionalizou práticas genocidas de controle e tentativas de apagamento das culturas

ameríndias via implementação de medidas civilizatórias de suplementação, descontinuidade, fragmentação e destruição do modo de vida dos povos nativos. De acordo com Dutra (1994, p. 237), calcula-se que a obra da colonização espanhola e portuguesa fez mais de 60 milhões de vítimas humanas. Segundo o autor, aos olhos dos indígenas, esse terrível acontecimento teve um estranho sabor de morte, extermínio e maldição, algo que, para as populações sobreviventes, continua respingando como uma verdadeira “desgraça continental” (DUTRA, 1994, p. 237). É nesse sentido que Dias e Gambini (1999) afirmam que

O Brasil acaba sendo uma costura de muitos retalhos, onde vão-se agregando ao todo as graves dores que cada um traz na alma. O resultado é um Frankenstein no qual ninguém se reconhece. Ou porque são negados e exterminados, como os índios; ou porque são massacrados, como os negros; ou porque são rejeitados no torrão natal, como os imigrantes... Sem falar no português, com sua autoestima no pé e nenhum orgulho de raça, colaborando para amargar o caldo. Quer dizer, somos um mingau meio indigesto. (DIAS & GAMBINI, 1999, p. 77).

A esse respeito, a documentação setecentista (cf. DUTRA, 1994, p. 237) apresenta informações sobre as especificidades que revestiam o projeto de apagamento da memória ancestral indígena, por meio de políticas de dominação que articulavam os interesses da Coroa Lusitana e a visão europeia de moralidade cristã perpetrada pelo regime missionário. Foi sob a égide da perspectiva etnocêntrica, permeada pelos valores da religiosidade e pelos ideais utilitaristas da Europa do século XVI, que o invasor europeu fez a leitura do mundo ameríndio.

Nesse contexto, estabeleceu-se um conjunto de estratégias que tinham por finalidade a conquista dos índios e de seu território. O incentivo ao casamento interétnico, por exemplo, marcou uma virada importante na microfísica das relações cotidianas, tal como veremos no tópico a seguir.

3.2 O casamento interétnico como tentativa de aniquilação da diferença

A prática do casamento interétnico foi incentivada logo nos primeiros anos de colonização. Tal incentivo se deveu tanto à escassez de mulheres brancas (consideradas as ideais para o casamento) quanto à falta de condições objetivas para estabelecer-se e manter-se as práticas matrimoniais nos padrões de normalidade familiar instituídos, devido ao cenário hostil encontrado pelos primeiros exploradores. Em vista disso, as uniões matrimoniais que se estabeleceram entre as mulheres nativas e os primeiros conquistadores foram forjadas ao modo indígena. Por conseguinte, em alguns casos, o colonizador adotou o costume indígena

de desposar várias mulheres, abandonando, assim, os princípios da moralidade monogâmica cristã. Conforme Moreira (2018, p. 36), aos olhos dos primeiros europeus que chegaram à costa do Brasil, o casamento com mulheres indígenas representou a mais segura e promissora porta de entrada para aceder-se à sociedade e garantir a própria vida, além de ter sido uma via capaz de permitir a definitiva conquista dos índios e a colonização da terra.

É importante destacar, contudo, que o acesso do colonizador à mulher indígena só foi possível devido ao fato de que, em geral, a circulação de pessoas era uma prática cultural recorrente entre os povos indígenas originários. Embora houvesse grande diversidade de grupos étnicos, cada qual com sua cosmologia e experiência histórica próprias, é preciso reconhecer que, em oposição ao colonizador, esses diversos segmentos culturais apresentavam mais semelhanças do que diferenças. No que diz respeito às formas de organização familiar, dentre as correspondências, os registros históricos demonstram a recorrência da poligamia, da fluidez dos matrimônios e da intensa teia de relações e obrigações seladas através da troca de mulheres¹⁰.

Com fundamento na lógica da reciprocidade, estabeleciam-se, corriqueiramente, relações de afinidade mediante o intercâmbio de pessoas, sobretudo mulheres e crianças – que, muitas vezes, eram tomadas enquanto “presentes” e, portanto, ofertadas aos indivíduos e aos grupos com os quais se buscava constituir e manter alianças. À sombra do regime “troca-dávica” que orientava as relações sociais, políticas, militares e econômicas das sociedades ameríndias, a troca de mulheres, em alguns casos, tinha por objetivo o estabelecimento de alianças e, em outros casos, poderia significar uma tentativa de demonstrar a hospitalidade do grupo.

Como aponta Mauss (1974, p. 65), a economia da dádiva tem por princípio a produção de alianças (políticas, matrimoniais e econômicas) por meio de um rigoroso sistema de trocas de bens, serviços e pessoas, notadamente de mulheres e crianças. A troca permite que “doador” e “receptor” instaurem um “contrato social” que sela o laço contínuo de reciprocidade entre eles. Embora voluntário, o objetivo da dádiva é sempre manter o receptor em dívida, sobretudo moral, com o doador. O presente recebido tem de ser, obrigatoriamente, retribuído, criando-se, dessa maneira, um ciclo de obrigações permanentes, no qual os sujeitos comprometem-se a dar, receber e retribuir. Para Mauss (1974, p. 65), no fundo, essas trocas

¹⁰ Para uma compreensão mais panorâmica dessa questão, ver MOREIRA, Vania Maria Losada. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. **Topoi** (Rio de Janeiro), v. 19, p. 29-52, 2018.

são misturas de almas, coisas e vidas que têm por fim último comprar a paz e estabelecer a cooperação para uns e outros.

Todavia, assim como alegoricamente se pode entrever na trajetória do personagem Régis no romance *Simá*, o colonizador aproveita-se da cosmologia ameríndia para fins de ampliação do rígido esquema de dominação e exploração de recursos naturais e, sobretudo, humanos. Na lógica utilitarista dos exploradores, a hospitalidade indígena traduzia-se como traço da luxúria e libertinagem feminina, comportamentos que a moralidade cristã europeia buscava combater (MOREIRA, 2018, p. 31).

A relação de força entre essas duas visões de mundo desdobrou-se na fratura cultural, social e histórica aberta nas cosmologias ameríndias pela atuação do conquistador na “Terra de Vera Cruz”. Nesse contexto, o “fim da mãe” figurou como uma metáfora do trauma violento que rompeu o tecido social articulador das cosmologias, dos saberes, dos modos de interação, das sociabilidades e dos modelos de organização social e familiar sobre os quais se assentava a perpetuação das tradições dos povos ameríndios. Assim, embora não se possa falar em “fim da cultura ameríndia”, é preciso reconhecer que a ação violenta dos invasores portugueses fez emergir um trauma social de amplo impacto no modo de vida tradicional dos povos indígenas.

Nesse sentido, as fontes coloniais (cf. DANIEL, 2004; VIEIRA, 2020) atestam o significativo interesse dos jesuítas pelas formas de organização social, pela vida familiar e pela moral sexual dos nativos. A constatação de que a vida social ameríndia se organizava a partir de critérios próprios, recorrentemente divergentes dos ditames morais do cristianismo ocidental, motivou a ação missionária a iniciar a campanha de combate e policiamento aos costumes, sobretudo no que diz respeito ao comportamento da mulher indígena. Mobilização esta que teve, como pontos de partida, a imposição do batismo, a prática da monogamia, a adoção do casamento cristão e a regra da indissolubilidade matrimonial. Atrelada a isso, a política de intervenção empenhava-se em levar os povos indígenas ao esquecimento de suas tradições e, conseqüentemente, à transformação de sua vida e de suas formas de organização social (MOREIRA, 2018, p. 29-52). Segundo Moreira (2018, p. 36), o combate à poligamia dos índios era “trabalho pastoral intenso e contínuo dos jesuítas no Brasil e figurava entre as cláusulas e exigências que os missionários impunham aos índios para acertar a definitiva proteção, descimento e redução deles em aldeias no mundo colonial”. Nesse cenário, as mulheres indígenas passaram a figurar como os alvos mais frágeis dessas práticas, haja vista que recaiu sobre elas a acusação de viverem nas trevas mundanas do pecado.

Apesar de estarem em larga desvantagem e terem sido vencidos militarmente, homens e mulheres indígenas não foram apenas vítimas da colonização. Ao contrário, demonstraram uma desmensurada capacidade de lidar com a abrupta mudança social imposta pelos estrangeiros invasores. Sua capacidade de adaptação à nova realidade e sua habilidade de simular a derrota espiritual foram, provavelmente, características que permitiram aos nativos da terra atuarem ao lado dos colonizadores como sujeitos históricos que, mesmo tendo a sua alteridade negada, conseguiram resistir à passagem do tempo (cf. BRUIT, 2006). É sobre isso que discorreremos a seguir.

3.3 A resistência silenciosa através da família

No contexto mais específico do processo de formação da Amazônia, a “política dos diretórios”, criada pelo Marquês de Pombal em meados do século XVIII, revelou a continuidade das práticas de incentivo ao casamento interétnico e a miscigenação quase três séculos depois da Conquista. De acordo com Queiroz (2001, p. 57-79), a disputa entre Portugal, Espanha e França pela posse do território amazônico culminou na introdução da Lei dos Diretórios dos Índios, a qual, ao transformar os nativos em vassalos do rei, garantiu a soberania portuguesa mediante a ocupação da região pelos “índios-cidadãos”. Somou-se a isso a nova política colonial que esse documento estabeleceu para a Amazônia e que, por sua vez, prescreveu um esquema inédito de regras a serem adotadas por todos os habitantes da Colônia.

Tratava-se de “um programa de adaptação do indígena a uma nova forma de vida”, uma vez que o Diretório se preocupava, sobretudo, em civilizar os índios à luz da moralidade cristã europeia (QUEIROZ, 2001, p. 64). A reforma dos costumes envolveu, dentre outras coisas, a introdução “da Língua do Príncipe que os conquistou”, a utilização de “vestimentas descentes” e, no tema que aqui mais nos interessa, a união de colonos brancos com mulheres indígenas através do casamento. Nesse sentido, o documento recomendava que, em nome das “Reais Leis de Sua Majestade”, os Diretórios facilitassem e promovessem

Os matrimônios entre os Brancos e os Índios, para que por meio deste sagrado vínculo se acabe de extinguir totalmente aquela odiosíssima distinção, que as nações mais polidas do mundo abominaram sempre, como inimigo comum do seu verdadeiro e fundamental estabelecimento.

Para facilitar os ditos matrimônios, empregarão os Diretores toda a eficácia do seu zelo em persuadir a todas as Pessoas Brancas, que assistirem nas suas Povoações, que os Índios tanto não são de inferior qualidade a respeito delas, que dignando-se Sua Majestade de os habilitar para todas aquelas honras competentes às graduações

dos seus postos, conseqüentemente ficam logrando os mesmos privilégios as Pessoas que casarem com os ditos índios; desterrando-se por este modo as prejudicialíssimas imaginações dos Moradores deste Estado, que sempre reputaram por infâmia semelhantes matrimônios. (DIRETÓRIO, 1757).

Através dessas diretrizes, o Diretório dos Índios objetivava ser um “meio de integração da comunidade nativa do Vale Amazônico ao povo português, por meio da adoção da cultura, dos costumes e da herança lusa em detrimento da cultura indígena” (QUEIROZ, 2001, p. 66). Esse projeto, no entanto, não alcançou o êxito esperado pela Coroa portuguesa, pois, embora essa medida tenha garantido a dominação efetiva do território, as divergências culturais persistiram.

A reconstituição do fio histórico demonstra que as políticas de incentivo ao casamento entre homens brancos e mulheres indígenas institucionalizaram uma prática que, como mencionado anteriormente, já vinha ocorrendo desde os primórdios da colonização. Entretanto, ainda que o massacre militar das populações originárias tenha necessariamente significado a extinção étnica de diversas culturas e povos indígenas, é preciso reconhecer o importante papel das práticas de resistência frente às imposições dos dispositivos de intervenção e dominação estabelecidos pelas políticas coloniais.

Como salienta Hector Bruit (2006, p. 18), a resistência adaptativa era uma característica marcante dos nativos da América Indígena. Embora militarmente vencidos, a simulação da derrota, juntamente à demonstração pública da assimilação cultural, religiosa, social e política dos valores, dos costumes, das regras e das práticas de convivência dos ibéricos, foi uma tática que possibilitou a sobrevivência espiritual e a continuidade cultural de diversos grupos e tradições através do tempo.

Adotado enquanto estratégia de sobrevivência, o ato de simular permitiu ao indígena resistir através do silêncio, num contexto em que se integrar à lógica dominante era, em muitos casos, a única possibilidade de vencer as violências simbólicas e físicas perpetradas pelos colonizadores. Como argumenta Bruit (1993, p. 15), a simulação é uma “forma de representação, tanto do ponto de vista semiológico, como do ângulo da teatralidade”.

Simular viver mediante as lentes de interpretação do mundo forjadas pelo inimigo foi, em muitas circunstâncias, a única maneira possível de resistir. Assim sendo, o ato de simular pode ser traduzido, nesse contexto histórico, como uma renúncia voluntária de viver a história do outro e, ao mesmo tempo, como “um mecanismo de defesa que encobria o rancor pela destruição e o desejo de perpetuar as tradições, pelas quais tinham sido massacrados, mas

descobria, aos olhos dos conquistadores, uma fingida boa vontade de aceitar a submissão” (BRUIT, 2006, p. 13). Para Bruit,

Essa postura dos índios, o ato simulado, a recusa um tanto inconsciente de viver a história feita pelos conquistadores, transcendeu os tempos como cultura e mentalidade, através da mestiçagem, e se incorporou como uma espécie de história invisível às gerações modernas. Talvez seja possível descobrir no próprio âmago da história visível, que é sempre a história dos conquistadores, uma outra, camuflada nos símbolos daquela, que corrói, deturpa e desequilibra os chamados valores políticos, econômicos e sociais do Ocidente. Talvez o latino-americano, herdeiros das raças vencidas, seja um simulador, mas sem sabê-lo. (BRUIT, 2006, p. 19).

Simular obediência, passividade e servilismo permitiu a muitos indígenas salvar a própria pele e, em alguns casos, a sua cultura (BRUIT, 2006, p. 19). Significou, portanto, em muitas situações, uma busca individualizada e desesperada pela própria sobrevivência. Sob esse viés interpretativo, é possível inferir que o ato de simular constitui a espinha dorsal das relações interétnicas forjadas no contexto do processo de formação social e cultural da Amazônia.

Nesse cenário, a mulher indígena figurou como protagonista do enlace intercultural, haja vista o seu legado histórico no cumprimento das funções maternas de cuidado, proteção e instrução primária dos filhos. Assim, é possível compreender que a política de incentivo aos casamentos mistos promoveu uma ruptura com a lógica de negação da mãe indígena perpetrada pelos primeiros colonizadores, uma vez que o matrimônio entre mulheres indígenas e homens brancos não favoreceu, na prática, o acultramento da “indianidade” dos ameríndios. Ao contrário, a cultura indígena se adaptou, ressignificou-se e reinventou-se conforme o ritmo do jogo das relações de forças ao qual estava submetida.

Ao assimilar o casamento interétnico com a finalidade de garantir a própria sobrevivência, a mulher indígena põe-se estrategicamente numa posição de resistência, haja vista a miséria à qual os povos indígenas foram sujeitados ao serem expropriados de suas terras ancestrais e dos meios de produção e subsistência que garantiam a sua existência física, cultural e material. Nessas condições, o casamento com o branco colonizador poderia dar, efetivamente, novos rumos à história das mulheres indígenas, as quais figuravam como o elo mais frágil nesse conflituoso contexto intercultural.

No que concerne à problemática da família, essa perspectiva da simulação ajuda a descortinar os impactos de tais estratégias de assimilação cultural no jogo de trocas simbólicas que permeiam o campo das microrrelações cotidianas. Não restam dúvidas que se unir matrimonialmente ao colonizador colocou a mulher indígena em uma posição de fragilidade e

subjugação física e cultural. Porém, foram essas políticas de miscigenação que garantiram, em certa medida, a sobrevivência e a continuidade cultural de diversos povos e tradições.

Historicamente associadas ao espaço doméstico, as mulheres são também responsabilizadas pela produção humana e pela reprodução social da vida cotidiana. A indígena, no contexto do casamento misto, utiliza-se dessa lógica para transmitir a expressão espiritual e cultural de seu povo às novas gerações. Se, num primeiro momento, aos indígenas era negado o estatuto humano, num segundo momento da história, mediante o incentivo aos casamentos mistos, as uniões matrimoniais passam a agir poderosamente na reconfiguração das relações sociais vigentes. Ao casar-se com o homem “branco”, a mulher indígena passa a ocupar um outro espaço na sociedade, não necessariamente pacífico. A partir desse momento, a indígena não era apenas um corpo à disposição do homem “branco”: era a sua esposa e a mãe de seus filhos legítimos. Na prática, isso significava obrigações outrora inexistentes no contexto das uniões mistas extraoficiais. Tais mudanças regimentais transformaram não apenas a cultura indígena, mas também a forma como os não índios enxergavam essa relação.

Em todo caso, “o processo de integração cultural desencadeou um processo de desintegração interna”, haja vista que “a tradição cultural guerreira de embate físico é suavizada pelo diálogo” (MATOS, 2016, p. 18). Assim, conforme Matos (2016, p. 18), o “Estado, ao mesmo tempo em que monopoliza a força física, obriga os indivíduos à convivência pacífica. Isso impõe a esse indivíduo a economia psíquica, o autocontrole”. Sob essa perspectiva, percebe-se que o Estado assume duas frentes. A primeira diz respeito ao intencional empreendimento colonizador que teve por objetivo último o apagamento da cultura e do homem autóctone. O segundo, por sua vez, refere-se ao jogo de forças travado no contexto prático dessa história de contato, que imprimiu novos rumos ao processo de ocupação da Amazônia. Derivado do projeto higienista colonial, o processo civilizatório da região foi paulatinamente ganhando autonomia, de modo a apresentar novas configurações no que tange as dinâmicas familiares, sociais e culturais.

Diante disso, pode-se concluir que, embora muitas vezes de forma velada, o processo miscigenatório brasileiro configurou-se, em larga medida, em uma experiência de “etnicidade”, haja vista o intercâmbio cultural promovido no contexto da produção da família nesse espaço de intersecção entre culturas de matizes diferenciadas. Nessa perspectiva, é importante ressaltar que, apesar de acertadamente associada à identidade nacional, a miscigenação não é um fenômeno apenas brasileiro, pois ocorreu – ainda que de forma restrita – em várias outras áreas de colonização europeia, como, por exemplo, na América do Norte, na África e na Ásia (MIRIM, 2015a, s./p.). Já a etnicidade emerge, nesse panorama, como um

fenômeno tipicamente brasileiro, na medida em que implica uma real relação de trocas culturais entre grupos étnicos diferentes.

Em vista disso, Mirim (2015a, s./p.) afirma que o processo de formação social brasileiro deriva de um esquema próprio de transformação interétnica, diferente de todas as tradições culturais que fincaram raízes no solo nacional. Para se aperceber disso, explica o autor, basta fazer o contraste com qualquer outro país do mundo. Em nações como os Estados Unidos, é fácil constatar que a mistura de povos e culturas nunca foi um fator histórico e social. Assim, de modo geral, norte-americanos, a despeito de constituírem-se enquanto um povo pluriétnico, não apresentam vínculos interétnicos estreitos (MIRIM, 2015a, s./p.). Em contrapartida, no Brasil, o amplo processo de miscigenação gerou relações interétnicas que descabam, mais do que em laços consanguíneos (entre os povos indígenas, africanos, europeus, árabes e asiáticos que por aqui passaram), em coalizões culturais, religiosas, econômicas e sociais – nem sempre pacíficas.

Esse caldeamento cultural só foi possível devido ao incentivo aos casamentos mistos. A esse propósito, sinaliza Freyre (2006) que a família, como alvo basilar do processo colonizador português, é a chave explicativa para se compreender a especificidade do processo de miscigenação brasileiro. Na mesma direção, Mirim (2015a, s./p.) argumenta que a interpenetração de famílias de etnias distintas é o que atribui características próprias ao panorama colonial nacional. Ao contrário dos EUA, “cuja colonização foi marcada por ter sido realizada por famílias completas, que fugiam das guerras protestantes e se autofinanciavam”, o Brasil quinhentista foi colonizado predominantemente por homens portugueses desguarnecidos de família, uma vez que o colonizador lusitano deixou na terra natal tanto esposa quanto filhos e embarcou rumo ao projeto de povoamento português.

Segundo Freyre (2006, p. 70), nenhum povo colonizador excedeu ou sequer igualou os portugueses em quesito de miscibilidade. Foi misturando-se e “multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia de ação colonizadora”. Porém, no contexto da Amazônia, Costa (2005, p. 96) argumenta que, “diferentemente do ocorrido no Nordeste, no Sul e no Sudeste do país, não existiu na região a Casa Grande com sua estrutura econômica e social correlatas”. Soma-se a isso o fato de que o imaginário dos viajantes, dos colonos e dos cronistas associou, durante muito tempo, a região à imagem do “maravilhoso” e da “aventura”, concepção que motivou os homens “a virem sós, esperando um dia voltar e trazer suas famílias; projeto na maior parte das vezes não concretizado face às condições de superexploração do trabalho da

mão-de-obra migrante, na sua fase da borracha” (p. 96-97). Esse cenário não favoreceu, tal como aconteceu em outras regiões brasileiras, “a formação de famílias regulares, nem muito menos numerosas” (p. 97).

Contudo, há que se reconhecer que se, por um lado, a miscigenação é concebida como uma marca incontestável do processo de formação brasileiro, por outro lado, muitas das contribuições e trocas culturais interétnicas foram invisibilizadas pela normativa colonial dominante e pelas políticas oitocentistas que tinham por objetivo último promover o apagamento dos marcadores sociais responsáveis por caracterizar as culturas indígenas e depois negras. Nessa direção, Mirim (2015b, s./p.) defende que o caráter singular da colonização brasileira possibilitou, inicialmente, a justaposição de duas formas institucionais de família etnicamente distintas: a forma patrimatriarcal¹¹ portuguesa, autoritária e monocentrada; e o modo de “organização social comunal” das populações nativas e africanas, que compartilhavam semelhanças no que diz respeito à lógica comunitária e tradicional norteadora das estruturas e das características societárias desses grupos. Pode-se dizer que, *grosso modo*, essa segunda forma “diferencia-se da anterior por sua estrutura de poder pluricentrada, pluralista” e pela “gerência grupal-comunal das carências” (MIRIM, 2015b, s./p.).

No que diz respeito à lógica da família patriarcal, Freyre (2006) esclarece que foram caras as contribuições do negro e do indígena à formação da alma brasileira. Todavia, ao colocar o homem ibérico no centro de suas atenções, o autor de *Casa-grande & senzala* perdeu de vista, em alguma medida, a dimensão estratégica do “confronto silencioso”, a qual, como explica Hector Bruit (2006), marcou a dinâmica cotidiana que fazia colidirem as três lógicas culturais predominantes (a portuguesa, a africana e a indígena). Em vista disso, ele não foi capaz de dar conta da ampla variedade de configurações sociais e culturais forjadas ao largo dos engenhos e das fazendas coloniais. É nesse sentido que Costa (2000, p. 22) chama a atenção para as condições *sui generis* de formação social e cultural da Amazônia no tocante à constituição de uma lógica patriarcal específica, que, por sua vez, desdobrou-se não em um Estado Patriarcal, mas sim em relações patriarcais que se reproduziam em outras instâncias sociais.

¹¹ O termo patrimatriarcal, tal como apresentado por Mirim (2015b), diz respeito à organização familiar colonial portuguesa, que centrava o poder na figura do homem como “chefe da família” e da mulher como “chefe da casa”. Embora a mulher geralmente ocupasse uma posição subordinada, ao assumir os papéis de esposa e mãe, ela passava a ocupar um lugar de poder em relação aos filhos e escravos, de forma a contribuir para a manutenção do *status quo* dominante.

Costa (2000, p. 22) apoia-se na premissa de que “o português colonizador, herdeiro de uma cultura patrimonial, ao chegar aqui deparou com uma cultura indígena, assentada em estruturas patriarcais” apoiadas “na tradição que se recicla constantemente pela experiência e pela rotinização de rituais e cerimônias”. Nas tribos, por exemplo, o tuxaua “apresentava forte ascendência de poderes mágicos e temporais sobre os demais membros, a qual era garantida pela manutenção de fidelidade a um sistema simbólico e mitológico” (p. 22). Havia, portanto, uma centralidade na figura masculina. Apesar disso, o regime de relações se estabelecia mediante outra ordem de razões, leis e motivações culturais. Além disso, Costa destaca que, em razão da predominância das uniões mistas entre colonos e mulheres indígenas na Amazônia, a organização doméstica se desdobra a partir de outras experiências e práticas de viver, que conduzem o espírito da família por outras rotas. Segundo a autora,

A família, na Amazônia, constituía um vasto grupo de parentesco, porém diverso ao da família patriarcal dos engenhos de açúcar e fazendas de café. Em geral, os parentes não moravam juntos, nem trabalhavam juntos. As casas eram mesmo pequenas, mas o parentesco era sempre lembrado e levado em consideração. Incorporava pai, mãe, irmãos, tios, avós, sobrinhos, primos, cunhados e sogra, além de afilhados e crias da casa. O compadrio era uma instituição importante. Padrinho e madrinha tinham uma função protetora para com o afilhado, na ausência dos pais. De preferência escolhia-se como padrinhos pessoas importantes: um chefe político, um líder, uma autoridade, o patrão etc. (COSTA, 2000, p. 179).

Quanto à questão do autoritarismo, explica Costa (2000, p. 180), “o caboclo realmente não o suporta, mas também não o enfrenta. Bate em retaguarda para não se submeter, é a sua forma de resistência, como também não o esquece”. Resistir pelo silêncio é, pois, uma marca que constitui a formação do pensamento social e, conseqüentemente, atravessa os costumes e os modos de vida dos amazônidas, sobretudo no que concerne à produção de suas formas próprias de organização familiar-doméstica. Como sinaliza Costa,

O sistema de parentesco tinha um sentido extensivo e atingia grandes distâncias geográficas e sociais. A busca de parentes, até o 4º grau em geral, era apurada por chefes locais e políticos. Era a família uma das bases de sua sustentação política. Fiel e segura. [...] A incorporação de afilhados pelas famílias ricas representava, também, para elas muitas vezes, a oportunidade de obter trabalho gratuito da criança ou jovem que ficava a seus cuidados, em troca de alguma educação. Para o pobre, representava uma esperança de ascensão social (oportunidade de estudo, talvez um emprego no futuro), numa sociedade onde as distâncias sociais dificilmente se transpunham. Havia, entretanto, padrinhos, bem intencionados, movidos pelo interesse de ajudar. Num Estado patrimonialista, produto de uma cultura patrimonialista, poder e posse se sintonizavam. A apropriação assim se dava não só no plano do “apossamento” do poder, mas dos bens econômicos e dos bens sociais (no caso a família). (COSTA, 2000, p. 180).

3.4 A “indigenização da família”

Fontes históricas e investigações etnográficas têm demonstrado a plasticidade dos povos indígenas em seu contínuo processo de transformação ao longo de vários milhares de anos (GOW, 2003, p. 75). A título de ilustração, Peter Gow (2003, p. 58) elucida, através da análise do fenômeno “ex-Cocama”, que muitas das radicais mudanças culturais observadas por etnógrafos e classificadas como processos de aculturação não são, na verdade, “evidência[s] do colapso da lógica social indígena, mas sim de sua contínua transformação”. Permeados por um contexto no qual ser identificado como indígena colocava esses indivíduos em uma posição social rebaixada, assumir uma nova identidade cultural e transformar o *Outro* no *Eu* oportunizava aos sujeitos nessa condição uma possibilidade de inclusão no processo civilizatório e, no caso das mulheres, poderia até significar a “aceitabilidade como esposa potencial para a ‘gente fina’” (p. 68).

Essas táticas – que, muitas vezes, garantiram a sobrevivência das mulheres indígenas – não são, no entanto, algo inédito na história dos povos nativos. A capacidade de permear e adotar diferentes alteridades é uma característica própria dos ameríndios, uma vez que suas sociedades são forjadas no princípio da diferença e não no da identidade. Os indígenas não estão presos a *personas* fixas e não constituem o seu “eu” mediante uma lógica de identificação mútua entre os sujeitos. Em vez disso, eles diferenciam-se entre si e, quando se organizam enquanto aldeia, não visam, necessariamente, ao estabelecimento de uma unidade identitária, mas sim à diferenciação social em relação aos grupos vizinhos¹². Assim, se essas sociedades nunca se reconheceram a partir da lógica de identidade, não têm – nesse sentido – nada a perder ao apropriarem-se dos artefatos e dos recursos materiais e simbólicos das culturas envoltas.

Arelada a essa discussão, cabe recuperar a reflexão de Sahlins (1997), que chama a atenção para a necessidade de compreender o processo de aculturação à luz da perspectiva da “indigenização da modernidade”, ou seja, à luz da compreensão de que os indígenas sobreviventes da ordem sociocultural do século XV elaboraram, de forma complexa, todo o sofrimento, a violência e a agonia resultantes do encontro com o europeu colonizador¹³. Ainda

¹² Ao contrário da cosmologia multiculturalista adotada pelas sociedades ocidentais, grande parte dos povos ameríndios compreendem o mundo pelo viés multinaturalista, o qual, em síntese, diz respeito à perspectiva que concebe a existência de múltiplas naturezas humanas em uma única unidade cultural (cf. DE CASTRO, 2004).

¹³ Neste ponto, é válido ressaltar que o termo “aculturação”, no âmbito da literatura antropológica, é comumente apreendido em sua acepção negativa e seu uso é tido como ineficiente para descrever as dinâmicas de contato entre duas ou mais culturas. Quando utilizado para referir-se ao encontro de grupos culturais em contexto de colonização, o aspecto negativo da “aculturação” se intensifica, uma vez que, em geral, a utilização deste termo remete a certo nível de passividade de grupos minoritários em sua relação com culturas dominantes que lhes

assim, para Sahlins (1997), não se pode negligenciar o fato que, diante de todo esse caos, houve diversos povos e sociedades que sobreviveram e “souberam extrair, de uma sorte madrastra, suas presentes condições de existência” (p. 64). Isso significa que os povos indígenas tiveram de se ajustar às novas condições e se adaptar aos novos tempos. Contudo, as mudanças promovidas pelo encontro entre indígenas e europeus não significaram, necessariamente, a assimilação completa da cultura dos conquistadores. Ao contrário disso, essa experiência de contato potencializou processos de intensificação cultural nos quais os povos originários recriaram, renovaram e reestruturaram as suas formas de vida local. Conforme Sahlins (1997, p. 64), “não devemos subestimar o poder que os povos indígenas têm de integrar culturalmente as forças irresistíveis do Sistema Mundial”. Seja através do silêncio, da simulação ou da adoção dos elementos da cultura do colonizador, as culturas ameríndias sobreviveram e, devido à plasticidade dos homens e das mulheres indígenas, rapidamente transformaram-se e adaptaram-se ao cenário de intercâmbio com a cultura global trazida pelos europeus.

Ademais, é necessário reconhecer que, no contato com o colonizador (e, mais tarde, com os seus descendentes), os indígenas construíram uma relação com a modernidade, incorporando-a à sua cultura, mas não a assimilando de forma passiva. Longe disso, atribuíram um novo sentido e ressignificaram o sistema moderno ao qual estavam se articulando. Ontem, como hoje, os indígenas leem a modernidade pelas suas próprias lentes simbólicas de interpretação da realidade. Como bem sintetiza Viveiros de Castro, “nós e eles nunca estamos falando a mesma coisa”. Assim, é preciso pensar os seus passos ao longo da história social brasileira através de suas próprias lentes interpretativas.

Sob essa perspectiva analítica, os casamentos mistos podem ser interpretados não como meros instrumentos de apagamento biográfico da identidade e das histórias dos povos ameríndios, mas, em alguma medida, como um mecanismo de inversão e ressignificação da lógica colonizadora. Nesse sentido, o “fim da mãe” tem seu desdobramento prático apenas no plano das aparências. A rigor, a “mãe indígena” não morre. Ela permanece viva graças a sua capacidade de simular e, assim, resistir espiritualmente através do tempo. Dessa maneira, o ato de simular pode ser compreendido, nessa dinâmica, como um motor que faz emergir contrapoderes, contrafluxos e formas múltiplas de resistência. Isso significa que é necessário compreender as relações familiares estabelecidas nesses casamentos mistos como uma

impõem padrões sociais, econômicos, morais etc. A noção de “indigenização da modernidade”, tal como proposta por Sahlins (1997), retoma a problematização referente à perspectiva da aculturação e contrapõe-se a ela através de uma interpretação que toma a cultura como um conjunto de processos dinâmicos, no qual elementos de culturas distintas interpenetram-se, modificam-se e ressignificam-se continuamente.

complexa teia de interações e conflitos envoltos na produção da dinâmica das microrrelações interpessoais e interculturais.

Embora sustentada por assimétricas relações de poder, a longa história de contato interétnico deve ser problematizada como uma multifacetada via de mão dupla. Por essa via, transitam sujeitos com interesses, posicionamentos e estratégias múltiplas, forjados a partir de visões de mundo, práticas de sociabilidade e representações sociais acerca tanto da realidade quanto das cosmologias abrigadas na cultura de cada povo. Em todos os casos, há que se reconhecer que tal trama de relações reflete uma luta na qual emergem novos atores e dilemas sociais.

Através dessa chave analítica, é possível identificar as permanências, as transformações e as rupturas que circunscrevem e constituem as dinâmicas familiares instituídas, no conflito interétnico, como espaços morais de produção de saberes, práticas e subjetividades específicas. Significa, portanto, compreender a família à luz do processo de “indigenização”, no qual as mulheres indígenas aparecem como protagonistas habilidosas do processo de construção de sentido e reinvenção do *eu*, da família, da sociedade e da cultura.

No mundo moderno, a fabricação de subjetividades flexíveis e moldáveis aparece como um desdobramento desse contexto sociopolítico e cultural. A indígena e a cabocla, no espaço urbano ou ribeirinho, herdeiras dessa lógica ambivalente, figuram como personagens emblemáticas para a compreensão dos novos contornos das dinâmicas sociais e familiares que se construíram ao longo das últimas décadas. Nesse cenário, a condição *sui generis* dos sujeitos infantis – frente à lógica civilizatória que emerge com o raiar da modernidade – chama a atenção pelas múltiplas camadas de sentido constituídas em torno da criança em função de sua pertença cultural, social e econômica. É sobre isso que falaremos no capítulo a seguir.

CAPÍTULO IV

O LUGAR DA CRIANÇA E AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DA INFÂNCIA NA AMAZÔNIA

O sentimento de infância, tal como conhecemos hoje, não fez parte do mundo medieval. Conforme Philippe Ariès (2012), até o início do século XVI, as crianças ingressavam no mundo dos adultos logo que demonstrassem ter as condições necessárias para sobreviver. Foi apenas no período compreendido entre o fim da Idade Média e o início do século XVIII, com o advento daquilo que se convencionou chamar de “família moderna”, que a preocupação com a infância passou a ocupar um lugar privilegiado na dinâmica da sociedade europeia.

Nesse contexto, desenvolveu-se o que Ariès (2012, p. 194) chama de “obsessão pela infância”, a qual, acompanhando o processo de moralização da sociedade, é responsável pela retirada da criança da sociedade dos adultos. Através de um longo caminho, a criança é inserida no domínio da infância e passa a inspirar sentimentos de outra ordem. A afetividade entre pais e filhos, tão efêmera no mundo feudal, dá lugar a um sentimento da infância e é responsável por mobilizar uma grande soma de esforços para trazer a criança ao centro dos interesses e das atenções sociais. É nesse cenário que o nosso mundo se torna obcecado pelos problemas físicos, morais e sexuais da infância. Como resultado de tal preocupação, nascem novas ciências, a exemplo da Psicanálise, da Pediatria e da Psicologia, que se dedicam aos problemas da infância.

O cuidado dispensado às crianças desdobra-se, portanto, no processo de institucionalização da infância (pela escola, pela igreja, pela justiça, pela medicina, por exemplo) e passa a apresentar características mais bem definidas à medida que a família assume a função moral e espiritual de formar os corpos e as almas das crianças (ARIÈS, 2012, p. 194).

Sob a égide da família, o laço afetivo entre pais e filhos é fortalecido e a criança passa a ser alvo de um rigoroso regime disciplinar, cuja finalidade é prepará-la para a vida adulta. Nessa nova lógica, ela passa a ser protegida, cuidada e, sobretudo, vigiada pela régua da moral familiar burguesa, que mede, orienta e sustenta os novos paradigmas e saberes acerca da infância.

A privatização da vida familiar possibilitou a reorganização da sociedade dos adultos em torno dos novos sentimentos que a criança passou a inspirar no mundo moderno. Esse

novo modelo de afetividade familiar não seguiu, porém, uma tendência linear. Ao contrário, manifestou-se de forma variada de acordo com cada contexto histórico e social.

Conforme Almeida (2016), assim como a família, a infância não é um dado natural, mas uma construção social, derivada “do tempo e do espaço, contingente e variável nas formas concretas em que se apresenta”. Nesse sentido, Belloni (2009, p. 2) argumenta que a ideia de infância é fruto das representações e, em função disso, varia segundo o momento histórico, social e cultural de cada sociedade. Não há, portanto, uma infância universal, unívoca e uniforme, mas sim uma pluralidade de infâncias, diversas e particulares, que coexistem e disputam sua legitimidade no campo das relações sociais. Logo, ainda que tenha representado uma “virada” na forma de conceber a criança e a infância, a tese de Ariès não pode ser generalizada, haja vista que a aparente naturalidade da infância não é suficiente para compensar as profundas diferenças de ordem histórica, antropológica e sociológica que distinguem as diferentes infâncias no mundo de hoje (ARIÈS, 2009, p. 2).

Nessa perspectiva, Mary Del Priore (2010, s./p.) argumenta que, embora a historiografia internacional possa servir de inspiração para a análise da criança e da infância no contexto brasileiro, ela não pode, por si só, ser a bússola norteadora de nossas investigações, uma vez que a infância é compreendida como uma construção sócio-histórica e cultural que se materializa em uma complexa rede de relações e práticas sociais.

É preciso reconhecer, portanto, que diferentes contextos produzem distintas representações de infância e, conseqüentemente, mobilizam sentimentos diversos em torno da forma como a criança se constitui e é enxergada em uma dada sociedade. Em um país como o Brasil, marcado por significativas diferenças regionais, é natural que tenha se desenvolvido diversas orientações sobre a infância e as crianças. Como sustentam Firmino e Porchat (2016, p. 95), o termo *infância* deve sempre ser interpretado no sentido amplo de *infâncias*, no plural, de modo a designar a variedade de construções simbólicas possíveis em um determinado meio social.

Em linhas gerais, faz-se necessário compreender que as infâncias têm história, raça, cor, gênero, sexualidade e, por conta disso, “não podem ser descritas e analisadas sem serem consideradas no interior de determinado contexto histórico e social, com todos seus determinantes políticos e econômicos” (FIRMINO; PORCHAT, 2016, p. 95-96). A partir dessa premissa, no tópico a seguir, destacam-se alguns aspectos importantes sobre a compreensão da infância no contexto regional.

4.1 “As raízes da infância”: fragmentos da herança colonial

As especificidades brasileiras a respeito do modo de se conceber a criança e as infâncias remetem à herança histórica que se desenvolveu e impactou de formas distintas cada quadrante social, cultural, econômico e geográfico do território nacional. As concepções sobre infância forjadas no âmbito do passado colonial brasileiro, ainda que não tenham sido registradas de forma ampla, podem ser acessadas através dos fragmentos discursivos presentes em materiais e fontes diversas, tais como: fotos, pinturas, músicas, cartas, ilustrações, jornais etc.

Na literatura, o poema *Infância*, de Carlos Drummond de Andrade (1987), é um exemplo precioso do valor do texto literário como registro documental de uma época. Numa nítida interlocução com a história, o escritor deixa transparecer os modelos de infâncias possíveis em uma realidade profundamente marcada pelo espírito patriarcal. Apesar de longa, vale a pena a citação do texto integral:

Meu pai montava a cavalo, ia para o campo./ Minha mãe ficava sentada cosendo./
Meu irmão pequeno dormia./ Eu sozinho menino entre mangueiras/ lia a história de
Robinson Crusóé./ comprida história que não acaba mais./ No meio-dia branco de
luz uma voz que aprendeu/ a ninar nos longes da senzala – e nunca se esqueceu/
chamava para o café./ Café preto que nem a preta velha/ café gostoso/ café bom./
Minha mãe ficava sentada cosendo/ olhando para mim:/- Psiu... Não acorde o
menino./ Para o berço onde pousou um mosquito./ E dava um suspiro... que fundo!/
Lá longe meu pai campeava/ no mato sem fim da fazenda./ E eu não sabia que
minha história/ era mais bonita que a de Robinson Crusóé. (ANDRADE, 1987, p. 4).

Navegando entre lembranças e imaginação, o poema de Drummond traz a imagem clássica da infância na casa-grande, no sertão profundo do Nordeste novecentista. Nas breves linhas de *Infância*, o eu lírico ressalta o papel que cada um dos personagens desempenha no *corpus* familiar.

Os personagens não têm nomes, mas possuem obrigações e posições sociais bem delimitadas: “meu pai”, “minha mãe”, “meu irmão pequeno” e a “preta velha”. Cada um ocupa um espaço e tem um propósito social a cumprir. A maior das distâncias é observada em sua relação com o pai, que passa o dia “no mato sem fim da fazenda”. Ele é quem está mais distante da casa, no campo, “lá longe”. A mãe, imersa em sua costura, encarrega-se da lida com o filho pequeno, que é o centro de suas atenções. A presença da preta velha, por sua vez, é associada ao espaço da senzala e da cozinha, o que reflete o lugar que historicamente foi ocupado e reservado ao negro na sociedade brasileira. Já o menino aparece no poema como um observador distante: ele está “sozinho entre mangueiras”, vendo a vida passar.

Metaforicamente, a solidão do menino é rompida pela voz da preta velha, que o chama para o café. É assim que o cotidiano simples da fazenda, inicialmente vazio de afeto, é retocado com as cores, os sons e os sabores da senzala, que dão tom à solitária infância do eu lírico.

A cena é conhecida. A distância de dentro de casa e a contraditória intimidade com a preta velha retomam a imagem clássica da família patriarcal, construída durante a colonização e cristalizada no imaginário coletivo brasileiro, sobretudo a partir da publicação de *Casa-grande & senzala*, em 1933. O contraste entre os dois modos de conceber a família e a infância é evidente. O afeto da preta velha pelo menino vai de encontro à distância física e afetiva imposta pelos pais. Vistas pela ótica da interpretação freireana, os desencontros e os antagonismos que atravessam essas destoantes representações de família e infância podem ser compreendidos como resultados da influência amolecedora da África no Brasil patriarcal, no qual a mulher negra foi a principal responsável por atenuar a rigidez moral e as durezas germânicas. De acordo com Freyre (2006, p. 367), trazemos quase todos a marca da influência negra: “Na ternura, na mímica excessiva, no catolicismo em que se deliciam nossos sentidos, na música, no andar, na fala. No canto de ninar menino pequeno, em tudo que é expressão sincera de vida”.

Entretanto, tal forma de organização familiar e tal modo de perceber a criança, sublinhados no poema *Infância*, não se repetem de maneira exatamente igual em todos os quadrantes geográficos, culturais e sociais brasileiros. Embora amplamente difundida no imaginário social da época, o modelo de família patriarcal freyreano não resistiu às subseqüentes gerações de intelectuais e pesquisadores que se empenharam em desvendar os segredos, os divergentes pontos de vista e as problematizações que permeiam a temática da família no cenário nacional¹⁴. Com base nesses estudos, faz-se necessário reconhecer que a análise do lugar da família e da infância na sociedade não pode ignorar as especificidades históricas e culturais que caracterizam as diferentes configurações familiares presentes em um meio social dado, haja vista que as concepções de família e infância se constituem, no mundo ocidental, de modo simbiótico, isto é, relacional.

Sob essa perspectiva, a representação da criança – tal como delineada no poema de Drummond – não é senão uma dentre variadas formas e possibilidades de experienciar e viver

¹⁴ As críticas dirigidas a Freyre questionam, sobretudo, o patriarcalismo como modelo genérico de descrição da família brasileira. Souza & Botelho (2001), por exemplo, apresentam apontamentos importantes a respeito da presença das variantes regionais de família não exploradas na obra freyreana. No âmbito das Ciências Sociais, essas críticas são atualizadas por autores como Eni de Mesquita Samara (2004), Mariza Corrêa (1993), Cynthia Sarti (1992), Claudia Fonseca (2004) etc.

a infância. Assim, no tópico a seguir, amparados na genealogia foucaultiana, recuperaremos alguns acontecimentos que permeiam a lógica de produção da família, sobretudo no que diz respeito ao lugar da criança no contexto de formação social e cultural da Amazônia.

4.2 A infância na literatura de expressão amazônica

A representação literária da infância na Amazônia, seguindo a tendência brasileira, emergiu em fins do século XIX e ganhou força ao longo do século XX, a partir da publicação de narrativas que trazem as sagas infantis para o centro da trama literária. Nesse contexto, ao analisar as lembranças de alguns literatos que viveram sua infância na Amazônia, Figueiredo (2010) dá pistas de como essas formas de se conceber a infância se materializavam nas primeiras décadas do século passado. Mediante o crivo da memória, ele apresenta a especificidade da vida de uma criança nos trópicos através das lembranças de intelectuais como, por exemplo, De Campos Ribeiro, Osvaldo Orico, Abguar Bastos e Thiago de Mello. Por meio das recordações desses intelectuais, é possível entrever um vasto campo de significados a respeito da infância. A análise revela as dissidências entre as formas de se experienciar a infância e, sobretudo, as consonâncias com o modelo hegemônico instituído.

Nessa direção, a dinâmica da infância está articulada ao espaço doméstico e intrinsecamente à família, pois, como destaca Figueiredo (2010, s./p.), a casa emerge na memória desses intelectuais como “o verdadeiro centro e o começo do mapa do mundo”. Arelada a isso, reside a “certeza de que esta etapa da vida era tempo avesso às responsabilidades, tempo de brincadeiras, recreios e férias”. A infância, para os escritores analisados por Figueiredo, pertence ao universo do “não trabalho” e está associada à fase das brincadeiras.

A imagem da “infância feliz”, presente nas recordações desses pensadores, é corroborada na literatura, como sugerem o conto *Meninice*, de Luiz Romano da Motta Araújo (1990), que dá um exemplo claro de infância idílica, envolta em risos e brincadeiras, e o conto *Rimas do Coração*, de Ester Bibas (1958), no qual a infância também aparece de forma mistificada. Em ambos os casos, o saudosismo em relação a tal período revela uma vivência prazerosa e livre de preocupações.

Nesse cenário, emergem textos como, por exemplo, o conto *Chuvas e Trovoadas*, de Maria Lucia Medeiros (1994), que se destaca por retratar um modelo ideal de infância desejado pela sociedade no raiar do século XX. A narrativa expõe um grupo de meninas em

uma aula de costura, sendo todas “educadas, caprichosas e perfumadas”. Eram “futuras jovens senhoras”, orgulho dos maridos e da família. Chegavam à aula às quatro horas; quarenta e cinco minutos depois, podiam beber água e, às cinco e meia, partir. O esquadramento do tempo e do espaço a que essas personagens estão submetidas reflete a rígida disciplina que visa docilizar seus corpos e seus comportamentos, transformando-as em “meninas laboriosas, aprendizes, um mundo comportado” (FOUCAULT, 2014). Protegidas do mundo, as dóceis costureirinhas são o arquétipo da “criança disciplinada”. O que se espera delas é que sejam meninas prendadas e gentis. Busca-se, com isso, forjar uma infância comportada, frágil e inocente, na qual é “proibido falar em mundo perdido” (MEDEIROS, 1994, s./p.).

Embora sejam muitos os registros que recuperam a imagem da criança feliz e disciplinada, é também nesse período de fins do século XIX que a sina de crianças pobres, desguarnecidas de família, ganha a atenção de inúmeros literatos, os quais passam a utilizar o papel e a tinta para denunciar as mazelas sociais que acometem o cotidiano dos infantes em situação de pobreza e miséria.

O conto *Meninice* (1990), de Luiz Romano da Mota Araújo, o romance *Safra* de Abguar Bastos (1937), os romances *Chove nos Campos de Cachoeira* (1941) e *Belém do Grão-Pará* (1960), de Dalcídio Jurandir, o livro de crônicas intitulado *Gostosa Belém de Outrora* (1966), de De Campos Ribeiro, a crônica *Monólogo de um Órfão* (1990), de Newton Pessôa de Oliveira, a novela *Relato de um Certo Oriente* (2008) e os romances *Dois irmãos* (2000) e *Cinzas do Norte* (2015), de Milton Hatoum, o *graphic novel* *Castanha do Pará* (2016), de Gidalti Moura Jr., são alguns exemplos de textos que ajudam a reconstruir o retrato da criança pobre na Amazônia e oferecem valiosas pistas para a análise da infância em suas diferentes expressões, espaços e tempos.

No tópico a seguir, abordaremos o conto *O crime do Tapuio* (2011), de José Veríssimo, que nos auxilia a compreender alguns desdobramentos importantes acerca do lugar da criança pobre no contexto em foco.

4.3 O lugar da criança pobre na Amazônia oitocentista

O crime do Tapuio, conto de José Veríssimo¹⁵, é um exemplo de narrativa que problematiza o tema da infância pobre a partir do recorte regional. A partir da recuperação de

¹⁵ *O Crime do Tapuio* teve sua primeira edição publicada em 1886, na obra *Cenas da Vida Amazônica*.

episódios da vida social de fins do século XIX, o autor expõe um retrato emblemático de algumas das vivências de crianças pertencentes aos segmentos sociais mais empobrecidos.

A saga da menina Benedita, protagonista do conto, apresenta imagens da infância que confrontam o modo hegemonicamente instituído de pensar a criança e suas maneiras de estar no mundo no contexto da Amazônia oitocentista, haja vista que, nesse contexto, a “imagem da infância” feliz já era difundida como paradigma ideal (Cf. ARIÈS, 2012). Isso fica claro na cena em que a menina é literalmente dada ao seu padrinho de batismo, “que a pedira e fizera dela presente à sogra” (VERÍSSIMO, 2011, p. 77). Com isso, inicia-se a “existência triste” da “menina-presente”, que se torna criada¹⁶ da velha Bertrana e sofre uma série de humilhações e maus-tratos. Agressões físicas e verbais passam a fazer parte de seu dia a dia, como expressa a cena em que a patroa lhe pede para buscar alguns remédios:

Agachando-se por debaixo da rede, Benedita ia buscar uma das “chocolateiras” com a droga indicada. Se acontecia tocar-lhe na rede ao passar, a velha soltava um grito agudo, como se a houvessem varado com um espeto, e, levantando rápida o chicote de sobre a esteira, atirava-lhe uma forte rimpada. A pequena saía chorando, com grossas lágrimas a pingarem-lhe no líquido da vasilha. [...] E assim levava todo o dia. Batia-lhe por dá cá aquela palha, com um encarniçamento feroz contra a criança. (VERÍSSIMO, 2011, p. 84).

As “grossas lágrimas” da menina informam sobre a sua vivência triste, sofredora e oprimida, a qual em muito se distancia do ideal ocidental de infância feliz, livre e protegida, institucionalizado na sociedade pelos discursos médico, pedagógico, religioso, jurídico e político. Longe disso, as desventuras de Benedita vão de encontro ao extenso processo sócio-histórico de reconhecimento da criança como sujeito de direitos.

Sob a tutela de Bertrana, a menina vive um verdadeiro pesadelo. A patroa, que é descrita como sentimental e devota, não demonstra piedade ou compaixão pela criança moribunda. Ao contrário, age com um “encarniçamento feroz” contra a menina, que, por sua vez, vê ao redor de si apenas “ódio ou desamor, a traduzir-se em maus-tratos de uns” e “indiferença quase hostil de outros” (VERÍSSIMO, 2011, p. 85-87).

Nesse sentido, é importante destacar que a sequência narrativa de *O crime do Tapuio* deixa entrever que a noção moderna de *infância*, vinculada às ideias de amor e proteção, não é ignorada pela sociedade. O trecho do conto que retrata o julgamento do índio José Tapuio, personagem que é injustamente acusado de raptar, estuprar e assassinar a menina Benedita, é

¹⁶ Como veremos adiante, o termo *criada* relaciona-se à prática de raízes coloniais que envolve a exploração do trabalho de crianças e jovens para lida doméstica nas casas de família brasileiras.

um bom indicador das representações sociais sobre a criança e a infância desse tempo-espaço. Eis o discurso proferido pelo promotor de justiça no julgamento:

Aquele homem, que um cidadão generoso e prestante arranca às mãos ávidas dos exploradores sem consciência e da selvageria, e recebera no seio da sua família, no santuário augusto do lar doméstico, aquele homem, com uma perversidade horrível, aquela perversidade referida pelos cronistas, tirou de casa, alta noite, uma menina, um anjo de candura, uma criança de poucos anos, que era os enlevos do seu protetor e padrinho dela e – aqui fez um longo e fecundo silêncio – custava-lhe dizê-lo – declarou – levou-a para o recesso escuro da floresta, donde esta fera – apontou o réu – nunca devera ter saído, e lá, com uma concupiscência horripilante, subjugou, forçou a pobre menina e cevou nela os seus instintos ferozes de tigre carniceiro! Sim senhores, não tinha duvidado fazer aquilo, o malvado perigoso que ali estava – e cheio de ira, a santa ira da justiça paga, apontava o José Tapuio, que o olhava com uma seriedade cômica. Não duvidara – continuou – arrancar com suas garras aduncas dos braços carinhosos de uma matrona respeitável, como a sogra do Sr. Alferes Arauacu, uma criança que era para aquela carinhosa senhora a alegria da sua honrada velhice, a consolação do seu isolamento, o sol que aquecia o gelo das suas cãs, para violá-la, matá-la e, coragem inaudita, enterrá-la!!!! (VERÍSSIMO, 2011, p. 109-110).

Convicto dos crimes de Tapuio, o promotor deixa entrever, em sua fala, o discurso oficial sobre o lugar da criança na cena social da época. A adjetivação da menina como um “anjo de candura”, que traz alegria e consolação aos dias de Bertrana, aparece como um indicador da institucionalização da infância através de saberes que estabelecem padrões de normalidade e que, no contexto das relações familiares, ditam os comportamentos e os papéis sociais esperados para os indivíduos que ocupam, por exemplo, as posições de pai, mãe, filhos e adjacentes.

Embora não haja obrigações morais seladas por laços de sangue entre Bertrana, Benedita e o seu padrinho, o desdobramento da narrativa demonstra que o tutelamento (formal e informal) de crianças pobres, sobretudo para o trabalho infantil doméstico, tinha como prerrogativa a obediência a critérios estabelecidos pela normativa social e jurídica. É em razão disso que Felipe Arauacu, padrinho da menina, aparece no discurso do promotor como “cidadão generoso” e “protetor”, ao lado de sua sogra, a qual, por seu turno, é sublinhada como uma “carinhosa matrona”. Essas adjetivações não são aleatórias: elas demarcam as obrigações e as responsabilidades atribuídas aos indivíduos que têm crianças sob a sua tutela, guarda ou proteção.

Nessa perspectiva, a casa, tomada como “santuário augusto do lar doméstico”, informa sobre as expectativas sociais em relação à família e a cada um de seus integrantes. O espaço doméstico configura-se, portanto, como “uma extensão da pessoa, um valor através do qual ela demonstra sua respeitabilidade” (SARTI, 2011, p. 24). Nas entrelinhas do conto, a “casa de família” é evocada como uma instância moralizadora que dá sentido a um conjunto

articulado de normas, papéis sociais e valores que são atribuídos aos sujeitos pelo seu grupo social e cultural de referência.

Todavia, como facilmente se percebe, as personagens Bertrana e Arauacu estão longe de se adequar aos respectivos papéis de mãe (cuidado e afeto) e pai (proteção e provisão), tal como delimitado socialmente pela métrica dos valores burgueses então instituídos. A explicação para isso é oferecida pelo próprio texto, que sublinha a condição de “coisa” a que a menina é submetida. Benedita é “apenas uma coisa, menos que uma coisa, daquela mulher má”, que a impede de conhecer as alegrias da infância livre e solta (VERÍSSIMO, 2011, p. 85-87).

O comportamento dos tutores da menina, no entanto, não se configura como mera inversão dos valores sociais vigentes ou na simples negação do estatuto infantil. Tal comportamento é, antes, fruto da acentuação de saberes concorrentes com os sistemas classificatórios dominantes, os quais integram, normatizam e constituem o regime de verdade sobre a infância estabelecido no contexto em que se passa a narrativa. Isso significa que, embora o discurso oficial demonstre uma clara preocupação com o bem-estar desses sujeitos, a sensibilidade que se forma em torno da criança pobre obedece a uma sistemática própria, em conflito com o paradigma dominante.

Esse modo específico de olhar para o fenômeno da infância tem raízes na sociedade pós-escravocrata brasileira. Tal sociedade, de modo geral, enxergava o homem pobre e livre (sobretudo o indígena, o negro e o mestiço) como uma ameaça à ordem moral e social que a elite governante desejava implementar. Estigmatizados como potenciais criminosos, os indivíduos oriundos dos segmentos sociais empobrecidos eram, necessariamente, excluídos do projeto civilizatório de construção da nacionalidade, o qual, por sua vez, tomava a ideologia do trabalho como referência para a sua política sanitária e higienista.

Para Edinea Dias (2019, p. 96), no cenário regional, a vida de “fausto” propiciada pelas décadas de apogeu da economia da borracha (1890-1920) contrastava radicalmente com a presença dos pobres, dos desocupados, dos doentes, dos pedintes, das prostitutas e dos vadios que ajudavam a engrossar as fileiras de homens e mulheres marginalizados socialmente. No contexto em que a elite das grandes capitais regionais, como as de Belém e Manaus, buscava atrair e impressionar os investidores estrangeiros e, ao mesmo tempo, tinha a pretensão de projetar para o mundo a imagem de cidades prósperas e civilizadas, o contingente empobrecido da população representava uma ameaça à ordem e à harmonia das cidades. É nessa conjuntura que o “poder público, aliado aos interesses privados, desenvolve uma política de pressão, exclusão e dominação contra pessoas ou grupos de pessoas que

emergem na cidade, e que não se enquadram nos conceitos de valores da elite local” (DIAS, 2019, p. 96).

A política de higienização idealizada pela classe dominante envolve, conforme Dias (2019), práticas sociais de segregação da pobreza, mediante uma política de separação e isolamento dos pobres urbanos em bairros desvalorizados e afastados da área central. A mencionada política, somou-se outra, a “política de reclusão em ambientes afastados e fechados, tais como: penitenciárias, hospitais, asilos de mendicidade, hospícios e colônias agrícolas” (DIAS, 2019, p. 96-97). Além disso, também foram elaborados mecanismos de vigilância à moralidade, que operavam através da implementação de leis, regulamentos, decretos e códigos de postura, cuja finalidade era impor novos hábitos, costumes e comportamentos.

Nesse contexto, o emprego de crianças pobres (especialmente as indígenas e as mestiças, oriundas das localidades mais afastadas dos centros urbanos), em casas de família abastadas, é institucionalizado e passa a caracterizar-se como um mecanismo de prevenção da criminalidade que esteve intimamente ligado à gerência das cidades e do contingente de pobres desqualificados, cumprindo, assim, uma função econômica e moral (LIMA, 2019, p. 74). À sombra disso, pairam as ideias eugenistas de embranquecimento das raças tidas como inferiores pela norma burguesa de higienização e extermínio das massas humanas de “indesejados”. A criança pobre emerge, portanto, como uma categoria que ocupa a posição de maior desvantagem social, considerando-se a sua inerente condição de vulnerabilidade frente à lógica adultocêntrica, que hierarquiza as relações entre adultos e crianças, tornando estas mais suscetíveis a injustiças, miséria, humilhações, desgostos e imposições sociais. Nesse cenário, o trabalho infantil é acionado, no âmbito das casas de família, como a mão de obra mais barata, submissa e obediente do mercado.

O adestramento de crianças para o trabalho doméstico nas casas de famílias remonta ao período colonial, mas foi formalizado através dos “Atos de Tutela” e dos “Contratos de Soldada”. Tais atos e contratos institucionalizaram, na prática, a exploração do trabalho infantil. Assentado na premissa religiosa de que “o trabalho dignifica o homem”, o contrato de soldada destinava-se a promover o aluguel de crianças e jovens pobres para trabalhar nas residências de seus locatários. Em troca de seus serviços, a criança ou o jovem receberia moradia, sustento, educação e o pagamento do soldo, o qual poderia ser resgatado aos 21 anos (LIMA, 2019, p. 74). O contrato era firmado mediante um leilão, realizado em sessão pública e intermediado pelos Juízes de Órfãos de cada comarca.

Teixeira (2013, p. 13), ao analisar processos de concessão de tutela de órfãos percebidos como pobres e desvalidos na cidade de Manaus, entre os anos de 1868 e 1896, demonstra que, embora houvesse uma clara preocupação com o bem-estar e a educação da criadagem infantil, na prática, isso significava o estabelecimento de uma rede de legalização do trabalho compulsório que submetia as crianças nessa condição a uma série de violências e abusos. Não é sem razão que exploração, sofrimento, humilhações, medo, dor, exclusão e maus-tratos de todos os tipos são temas recorrentes na literatura brasileira sobre a criança pobre e desvalida.

Inserida na agenda do projeto civilizatório dos “anos dourados” da Amazônia como uma moeda de troca barata e necessária, a objetificação das crianças em condição de pobreza torna-se justificada e formalmente institucionalizada pelo Estado, sob o pretexto de moralização e sanitização urbana e social, características que marcam a ascensão da família nuclear burguesa, cristã, monogâmica e saudável como principal instância moralizadora e disciplinadora dos comportamentos e das condutas das “massas desviantes”.

Com a cumplicidade da sociedade, não era incomum o ato de “doar em confiança” uma cria ou fazer dela “presente”, conforme ilustrado no caso da personagem Benedita. Provenientes de leilões judiciais ou de acordos informais, as crianças nessa condição eram frutos de um “investimento” prévio e encaradas, portanto, como propriedades. A generalização dessa prática desdobra-se na “coisificação” dos sujeitos infantis na condição de criadagem e, por consequência, contribui para o processo de “desumanização” das crianças sujeitadas a esse papel.

A trajetória da personagem Benedita permite, pois, compreender que a prática da criadagem infantil se traduz, no século XIX, como uma forma de perpetuação do regime colonial e escravocrata. Contudo, as fontes históricas e literárias informam que, mais de um século depois, a imagem da cria de família continua bem viva no imaginário coletivo da região. Um exemplo disso é dado pelo emblemático conto *Velas. Por quem?*, de Maria Lúcia Medeiros, que discutiremos no tópico a seguir.

4.4 As “crias de família” no raiar do século XX

Velas. Por quem?, de Maria Lúcia Medeiros, publicado em 1990, retoma e renova a problematização das “crias de família”¹⁷ a partir da trajetória da protagonista inominada do

¹⁷ A discussão sobre as “crias de família”, além da problematização aqui proposta, pode ser empreendida através de outras dimensões, como, por exemplo, o fenômeno da circulação de crianças – amplamente discutido pela

conto, uma menina pobre que é enviada à cidade para servir de criada na casa de uma família endinheirada.

O narrador destaca que, sem demora, a menina foi alimentada e instalada no sótão da casa: “Soubeste logo que havia menino, que havia menina, um doutor e sua mulher a quem devias servir, branca e alta mulher. Mas te alimentaram antes, botaram a tua frente o pão que molhaste cuidadosamente no café preto para não acordar a tua eterna dor de dentes”. É assim que, “feito cachorro do sítio”, a menina aprendeu suas obrigações e, também, a “sair com rabo entre as pernas repetindo ‘sim, senhora’” (MEDEIROS, 1990, s./p.):

Mas ao ouvir a voz “Ó pequena”, desabalada era a tua carreira pelas escadas, era a hora de retirar o urinol de porcelana com a urina da branca senhora que ficou roxa um dia porque te pegou dizendo “péra lá que eu vou tirá o mijo da mulhé” e te trancou e quase te esmagou na porta para que consertasses a língua, Ó pequena! Terias que dizer “fazer o meu serviço, cumprir minha obrigação” aprendeste logo sem compreender. (MEDEIROS, 1990, s./p.).

A cena sublinha o violento processo de domesticação da menina, que via o tempo passar e a cidade mudar através da janelinha do sótão, no quartinho que ocupava nos fundos da casa. À semelhança do conto de Veríssimo, está presente, em *Velas. Por quem?*, o amargo sabor da violência física e simbólica que acompanha cada passo da inominada protagonista, que tem seu sofrimento remediado com pão e café quente.

O vocativo “sim, senhora” é a síntese das múltiplas sujeições da personagem, da sua condição de subordinação, exploração e opressão, num contexto em que a educação doméstica (de valores, hábitos e comportamentos) e a educação institucional (de âmbito formal: jurídico, pedagógico, médico etc.) andam de mãos dadas com as práticas de poder, normalizadas a partir da combinação entre violência simbólica¹⁸ e suplício do corpo. A normalização dos comportamentos é, pois, o objetivo último que se deseja alcançar através dessa “pedagogia correcional” do início do século XX, que tinha a palmatória como símbolo mais contundente das tecnologias de poder exercidas pela família e pelo Estado (FOUCAULT, 2014).

antropóloga Motta-Maués (2008; 2012) – e o debate sobre o tráfico de mulheres –, que, no contexto regional, tem sido alvo dos estudos das pesquisadoras Iraildes Caldas Torres e Márcia Maria de Oliveira (2012). Entre outras coisas, essas pesquisadoras, sob a perspectiva das questões de gênero, mergulham na celeuma da “filha de criação”, de modo a sublinhar a modalidade sutil que dá contornos ao tráfico de crianças na Amazônia.

¹⁸ Conforme Bourdieu (2007, p. 3), esse conceito diz respeito a “violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou mais precisamente, do desenvolvimento, do reconhecimento ou em última instância, do sentimento”.

O assujeitamento de crianças à condição de cria envolve, portanto, um necessário processo de docilização dos sujeitos infantis. A docilização, segundo Foucault (2014, p. 135), diz respeito a técnicas e métodos de controle que implicam em uma

coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da sua atividade, mais que sobre seu resultado e se exerce de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço, os movimentos. Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as “disciplinas”. (FOUCAULT, 2014, p. 135).

Na esteira desse conceito, é possível inferir que os mecanismos de regulação da vida da criança pobre e “desvalida” se firmam mediante um complexo jogo de saberes e poderes que fundamenta a lógica de produção do “bom cidadão”. É nesse contexto que a criança órfã, abandonada ou proveniente de famílias que tinham dificuldades em manter os cuidados dos filhos, passa a figurar como um “perigo moral” à sociedade, tornando-se uma preocupação constante tanto das autoridades públicas quanto do segmento social que se dedicava à implementação do projeto higienista e sanitário de modernização da cidade e moralização dos costumes.

Logo, não é de estranhar o fato de que disciplinar a cria, mediante a exploração da sua força de trabalho, assumia, em muitos casos, um caráter humanitário no imaginário de parte da população. Isso porque, supostamente, a orfandade, o abandono e, até mesmo, a situação de pobreza de muitas famílias poderia levar as crianças à marginalidade ou à criminalidade (AZEVEDO, 1996, p. 20).

Nesse cenário, o ato de subordinar a criança pobre ao trabalho infantil doméstico, nas casas de famílias, não entra em conflito com a tendência hegemônica de valorização da “infância feliz”. Longe disso, o reconhecimento da infância das crianças desvalidas se mostra presente no aparato social e institucional através de discursos e de medidas (de cunho jurídico, médico, pedagógico, filantrópico etc.) que têm em vista “salvar” os infantes de uma suposta vida de miséria e marginalidade que estes tenderiam a seguir. Frente ao projeto progressista e civilizatório de higienização, moralização e embelezamento da cidade, a vulnerabilidade social das crianças pobres e desvalidas emerge como um desvio a ser corrigido. Isso se torna evidente na máxima jurídica de que

Da criança sai o homem, como da aurora sai o dia pleno. De crianças anormais não poderão, por isso mesmo, resultar senão homens monstruosamente pervertidos, criaturas nocivas à harmonia da sociedade que não soube polir-lhes as arestas, iluminar-lhes o cérebro, adoçar-lhes o coração. (PORTUGAL, 1911, p. 1317).

A esse respeito, chamam à atenção as observações de Matos (2016, p. 21), quando este pontua as ambiguidades do processo civilizatório que recobre a Amazônia. Em seu entender,

A força oculta do processo civilizador avança sobre as comunidades amazônicas, sejam de não índios como indígenas. A direção observada é no sentido do autocontrole, do controle das emoções, da economia psíquica. As regras de boas maneiras, as palavras mágicas (bom dia, boa tarde, boa noite, licença, desculpa, obrigado) desde cedinho habitam as escolas dos não índios como as indígenas. Espera-se que a escola molde o comportamento do indivíduo. Espera-se que a escola torne o indivíduo educado. Que o sentimento de vergonha se instale que a repugnância frente à violência se evidencie. Mas é, não no domínio da natureza, e sim nas relações sociais que se observam as maiores tensões e conflitos no universo amazônico. Por fim, se o Amazonas/Amazônia é o que é hoje, é em consequência de planejamento dos humanos. (MATOS, 2016, p. 21).

Essa perspectiva conduz a compreensão das novas faces assumidas pelo processo civilizatório no contexto brasileiro. Do ponto de vista dos seus benefícios, cabe destacar que se instituíram inovadoras dinâmicas de sociabilidade através de demandas provenientes dos mais variados setores da sociedade: econômicos, sociais, políticos, educacionais, jurídicos etc. Exemplos disso são as diversas transformações legais que atuam como instrumentos de garantia de direitos fundamentais, tais como a promulgação do *Estatuto da Criança e do Adolescente* (ECA), da Lei nº 4.121/1962, conhecida como *Estatuto da Mulher Casada*, e mais recentemente o *Estatuto do Idoso*, instituído pela Lei nº 10.741/2003, a *Lei Maria da Penha*, sancionada em agosto de 2006 e a Lei nº 13.104/2015, que inclui o feminicídio no rol dos crimes hediondos. Esses dispositivos legais, mais do que repressivos, possuem um caráter protetivo e civilizatório, uma vez que visam instituir, em certa medida, um novo ordenamento social – mais seguro, pacífico e humanizado, sobretudo para as minorias.

Todavia, sabe-se que o alcance dessas normativas jurídicas não é absoluto. No que diz respeito à problematização aqui proposta, é possível afirmar que, embora no plano das representações hegemônicas o “direito à infância” seja notadamente cultivado, na prática, as medidas de proteção e cuidado em favor da criança são atravessadas por recortes de raça, classe, gênero, geração etc. Restringe-se, em muitos casos, aos sujeitos que compõem a parcela da sociedade mais favorecida economicamente. A vivência de uma infância feliz, livre, cuidada e protegida é, nesse contexto, um privilégio de poucos.

O ideal burguês de infância, ao constituir-se como mecanismo de produção de normalidade, opera como um poder de regulamentação que, apesar de impor uma homogeneidade, individualiza os sujeitos, permitindo medir os desvios, determinar os níveis, fixar as especialidades e tornar úteis as diferenças, ajustando-as umas às outras (FOUCAULT, 2014, p. 181). O poder da norma, como pontua Foucault, funciona “facilmente dentro de um

sistema de igualdade formal, pois dentro de uma homogeneidade que é a regra, ele introduz, como um imperativo útil e resultado de uma medida, toda a gradação das diferenças individuais” (FOUCAULT, 2014, p. 181).

Nesse sentido, o que resta à criança empobrecida é a redenção pelo trabalho, na medida em que a oferta de serviços domésticos a famílias “moralmente respeitáveis” aparece, na maioria dos casos, como a única via de acesso ao aprendizado dos “bons costumes”. Por conseguinte, tal oferta pode significar a sua própria possibilidade de sobrevivência. Ser aceita como cria envolve, portanto, o árduo processo de incorporação das normas familiares forjadas no bojo do movimento burguês-higienista. Em face disso, nas residências de famílias mais abastadas, a criança alocada como cria tem o dever de tornar-se obediente e produtiva.

Conforme é possível entrever nas linhas do conto *Velas. Por quem?*, a disciplinarização do corpo, através de castigos físicos, é acompanhada pelo processo de docilização da alma da menina-protagonista mediante a imposição de uma linguagem, de um comportamento social tido como mais adequado e, sobretudo, de um certo modo de pensar e de sentir, imposição que tem significativos efeitos na produção de relações específicas de sujeição. Nas palavras de Foucault (2014, p. 291), a modelagem do corpo dá lugar a um conhecimento do indivíduo, o aprendizado das técnicas induz a modos de comportamento e a aquisição de aptidões se mistura com a fixação de relações de poder que, por sua vez, fabricam indivíduos vigorosos, hábeis e submissos, haja vista o “duplo efeito dessa técnica disciplinar que é exercida sobre os corpos: uma ‘alma’ a conhecer e uma sujeição a manter”.

4.5 Zoomorfização, sujeição e relações de poder

No contexto dos contos discutidos até aqui, as múltiplas sujeições impostas às crias explicam-se à luz do complexo processo de zoomorfização das personagens. Tal processo surge, nesses textos, como metáfora da posição de marginalidade à qual as personagens são submetidas. Em *O crime do Tapuio*, por exemplo, os trechos que apresentam a descrição de Benedita fazem expressa referência à mistura entre o animal e o humano, como podemos observar na seguinte passagem: “Corpinho escuro, coriáceo, em geral apenas coberto da cintura para baixo por uma safada saia de pano grosso, percebiam-se sobre as costelas à mostra os sulcos negros de umbigo de peixe-boi” (VERÍSSIMO, 2011, p. 87). A referência aparece de forma ainda mais destacada na narrativa de *Velas. Por quem?*, que associa à

personagem a imagem de um “cachorro do sítio”, que, com sua “mansidão de bicho”, serve aos senhores da casa, na cozinha e na cama, como se confirma no trecho adiante:

Nem cor definida nem peitos tinham, só os carocinhos que doíam e que a cozinheira te ensinou a apertar dois caroços de milho e dar pro galo para que não crescessem tanto. Mas cresceram e logo o doutor e logo o menino, horário estranho, pesada hora, apertavam também, bolinavam, teu corpo ereto, tua cabeça baixa, coração aos pulos. Virou hábito deles, ficou pra costume, nem ousaste compreender, só aprender, Ó pequena! (MEDEIROS, 1990, s./p.).

Além do “doutor”, patriarca da casa, a criança é também explorada sexualmente pelo filho dos patrões. A cena é relevante por ressaltar a assimetria entre as possibilidades de infância discutidas até aqui. Para além disso, a posição subalterna ocupada pela protagonista de *Velas. Por quem?* é socialmente sustentada pelo regime de verdade adotado nesse contexto histórico-temporal. Nessa perspectiva, as pistas deixadas pelos respectivos contos apontam que o processo de zoomorfização das personagens e de sua consequente desumanização funciona como uma potente ferramenta de exclusão, a qual objetifica as crianças na posição de cria, sujeitando-as à condição de sub-humanidade. Isso fica explícito quando o narrador sugere que, à base de café e pão, a menina é domesticada e, como um bicho, ela se amansa, aprende o *modus operandi* da casa, “higieniza” os seus comportamentos, faz o seu serviço e cumpre a sua obrigação (MEDEIROS, 1990, s./p.). É assim que rapidamente ela se transforma em um “cachorro fiel” e torna-se um “pedaço deles”. Uma propriedade familiar e, como tal, é passada de mão em mão entre as gerações da família:

Ó boa pequena! Nem cresceste tanto, alargaste sim, pernas rijas, braços fortes e com pouco já morria o doutor, já envelhecia a senhora, já casava a menina e já trocavas de mão e de patrão, pois a menina agora já era a mulher branca e perfumada que também enchia de urina o urinol de porcelana. (MEDEIROS, 1990).

Percebe-se que, nos dois contos, o que ambas as personagens aprendem, na verdade, é sobreviver à lógica que as rebaixa ao nível de um animal e faz delas “menos do que uma coisa” a serviço dos patrões. Em todo caso, o desamparo social das personagens aparece como requisito fundamental ao processo de desumanização ao qual são submetidas.

Em linhas gerais, no contexto em foco, o processo de construção da infância pobre é mediado pela “arte das relações de poder”. Essa arte refere-se à prática que normaliza o comportamento dos indisciplinados, através de uma reflexão racional e de uma elaboração técnica que se aprende, que se transmite e que obedece a normas gerais (FOUCAULT, 2014, p. 291). Dessa maneira, não se trata de uma negação da infância ou de uma ausência dessa noção na sociedade em foco, mas sim de um processo de qualificação e classificação social

que seleciona quem pode ou não vivenciar determinados aspectos da infância. Por isso, diferentemente dos filhos dos patrões, que podiam sair e brincar, a protagonista de *Velas. Por quem?*, com possibilidades reduzidas de mobilidade, torna-se cada vez mais enclausurada no pequeno sótão que ocupava na casa, espaço que representa sua posição subalterna e expressa toda a sua dor e solidão.

Como sugerem as entrelinhas do conto, a infância é o primeiro direito a ser usurpado da personagem. Aos filhos dos patrões, é assegurada e reconhecida a especificidade do “ser criança”, enquanto à criada são negadas as condições mínimas para se viver com dignidade. Ainda que se reconheça essa fase do desenvolvimento humano, o direito de vivenciar os seus aspectos positivos não está garantido a todos. As crianças pobres não têm o direito à infância, nem estão em condições de reivindicá-la. Segundo Maria Lúcia Medeiros (1990, s./p.), nas últimas linhas do conto, ao lhes negarem uma infância digna, os patrões também roubam das crias a “linha da vida”.

A problemática apresentada nos contos *O Crime do Tapuio* e *Velas. Por quem?* ajuda a compreender que a questão da infância é necessariamente atravessada, na Amazônia brasileira, por marcadores sociais (de classe, gênero, raça/etnia, geração etc.). Tais marcadores proporcionam, aos sujeitos infantis, oportunidades distintas e desiguais de acesso a condições dignas de vida e de bem-estar social. Embora o paradigma da “criança feliz” seja recorrentemente tomado como referência fundamental, o panorama histórico-temporal produz variações significativas em termos de possibilidades de acesso e inclusão ao universo infantil. Nesse sentido, o processo de “coisificação” de crianças na condição de cria apresenta-se como um importante componente que contribui para a manutenção do *status quo*, o qual garante a permanência, através da exploração do trabalho infantil, de práticas excludentes e segregacionistas.

4.6 As filhas do Rio Negro

No contexto contemporâneo, a imagem da cria de família é renovada a partir de uma ampla variedade de textos literários e abordagens científicas que denunciam a permanência dessa prática ao longo do tempo. Exemplo disso é a obra de Milton Hatoum, o qual, através das trajetórias das personagens Domingas, do romance *Dois Irmãos* (2000), Naiá, de *Cinzas do Norte* (2010) e Florita, de *Órfãos do Eldorado* (2008), expõe um retrato contundente da continuidade de tal prática no mundo novecentista. Contudo, vale ressaltar que, embora a

criança na condição de cria tenha ganhado o palco das discussões veiculadas pela literatura regional, essa não foi a única imagem da infância pobre a ser retratada. Recuperando o contexto de profundas desigualdades sociais do século XX, Vera do Val reitera e renova, nas linhas de seu texto, os desdobramentos e os rumos dados às crianças de classes populares, sobretudo àquelas oriundas das localidades mais afastadas dos centros urbanos, que compõem o grupo dos mais vulneráveis e suscetíveis a violências de todos os tipos. Sob essa perspectiva, as narrativas de Vera do Val chamam a atenção por apresentar outras dimensões e cenas da pobreza infantil, contribuindo, assim, para ampliar a compreensão sobre as representações das vivências de crianças pobres no contexto regional.

Para avançar nessa discussão, tomemos o drama de Rosalva, protagonista do conto que abre *Histórias do Rio Negro*. Ela é descrita como uma menina com jeito de caça acuada, que, aos sete anos de idade, surge do nada em uma vila interiorana da Amazônia. A aparição repentina, no entanto, “não era questão que preocupasse aquela gente. A vida na vila era de surpresa e pouca pergunta, o povo se acostumara com o ir e vir dos viventes, o rio trazia e levava, alimentava e matava quando queria” (VAL, 2007, p. 12). Nesse contexto, Rosalva é acolhida pela senhora Inana e, sem demora, passa a servir de pau-mandado: “pegando as ervas curadoras guardadas no baú, preparando chá e cuidando da velha” (VAL, 2007, p. 11-12). Para Inana, a aparição da menina “foi obra da mãe de Deus”, já que Rosalva chegou do nada na porta do casebre, numa tarde em que ela “escaldava em febre”.

Sem demora, a menina é feita cria e passa a contribuir nos afazeres domésticos. Aqui, mais uma vez, tem-se a prática do adestramento de crianças para o trabalho doméstico como recorrente e normatizada. Como se vê, no contexto do século XX, tal prática não era exclusividade das classes abastadas, mas de todo aquele que detinha uma criança sob seu poder e desejava usufruir dela como um recurso. Assim, o lugar que Rosalva encontra ao lado de Inana está, portanto, condicionado à sua sujeição e à sua obediência à senhora. Mas a posição de Rosalva não é de completa inação. É o trabalho que garante a ela um teto, mas são as suas habilidades na manipulação de ervas e a sua maestria na prática de benzeção que a revestem de *status* perante a vila. Sobre isso, o texto informa que o tempo foi passando e ela

[...] foi crescendo nas artes, foi aprendendo com a velha o uso das ervas e as lides do dia, mas sempre meio casmurra, não dada a brincadeiras. O corpo espichando, tomando carnes e formas, dando para a curuminha, macambúzia e de riso difícil, um contorno mais suave e doce que destoava da cara amarrada e do olhar de bicho escondido. O cheiro e sua cura traziam gente de longe para aquelas terras esquecidas de Deus, onde a dor e o conformar eram o pão cotidiano. Ela atendia a todos com uma paciência infinita; não havia aflito que não deixasse ali sua mazela e sáisse a bendizê-la e a louvá-la. (VAL, 2007, p. 12).

Em Vera do Val, mais uma vez, o recurso a zoomorfização é utilizado para sinalizar o lugar desviante das suas personagens na cena social. Rosalva, com jeito de “caça acuada” e olhar de “bicho escondido”, é revelada na narrativa como uma menina quase que “encantada”, envolta em poderes místicos que fazem dela uma conceituada curandeira.

Dado o contexto social e econômico da personagem, pode-se inferir que a orfandade surge na narrativa como um fator que agrava a vulnerabilidade das crianças na condição de cria. Em casos como o de Rosalva, que havia perdido os laços com a família de origem e não sabia sequer de onde vinha, a possibilidade de trabalhar como criada significava a própria garantia de sobrevivência. Não é à toa que, com a morte de Inana, ela se torna “desguaritada”. Não apenas de uma casa, mas, sobretudo, da proteção simbólica conferida àqueles que pertencem a uma família. Crescer na vila, ainda que como o “pau-mandado” de Inana, foi o que garantiu a ela a construção de uma identidade social estabelecida através de seu trabalho como benzedeira.

É esse mundo que dá sentido à vida e forja a identidade de Rosalva. A morte de Inana aparece como um episódio importante, na medida em que sela o destino trágico da jovem personagem. Sem a salvaguarda de Inana, só resta a ela “botar juízo e tocar a vida” (VAL, 2007, p. 14). O texto deixa entrever que a única alternativa que resta à protagonista do conto é o casamento. Então, ela, que na altura dos seus vinte anos ainda não conhecia homem, casa-se com um “latagão” que tinha por nome Gerônimo e vai embora da vila para o sítio Bem Querer:

Casinha pintada de branco, umas criações no terreiro, a vida correndo bonita, mas Rosalva, com o passar do tempo, começou a mostrar uma tristeza danada, um fastio de dar pena. Sentia falta do rio, do ciclar dele no corpo, dedos que Gerônimo não tinha tão leves e afoitos. Começou a estiolar devagarinho, o cheiro sumira, os cabelos perderam o verde, ela bem que se esforçava, mas vivia pelos cantos, com olho de peixe morto. (VAL, 2007, p. 14).

Depois de cinco anos nessa sina, Gerônimo resolve separar-se de Rosalva, explicando-lhe que “o tempo dos dois tinha acabado; ele se ia pra outras matas e ela, se quisesse ficasse, se não, que voltasse para vila, para o rio e para suas rezas” (VAL, 2007, p. 15):

Rosalva sentiu que a hora era chegada. Sem um pio, tomou o rumo da vila e chegou lá como quando era menina, só com a roupa do corpo, mas com a saudade no peito. Ressabiada, foi logo para a margem do Rio, e foi ela se aproximar, sem aviso, o cheiro voltou fragrante, o Negro rodopiou forte atraindo as pessoas que vieram todas se postar na beira para ver aquilo. Ela se alumiu como um sol, o rio coruscava, águas cantando boas-vindas, ela murmurando baixinho, uma algaravia estranha, conversa de Iara e de peixe. Todos viram, estatelados, os cabelos dela cintilarem verdes, enquanto ia entrando rio adentro, um fogo nos olhos, um gemido no peito, se deixando levar pelo negrume sedoso das águas, o rio rindo com ela, a malinando

toda, até que, de olhos fechados e um sorriso na boca, ela desapareceu no escuro das funduras e da noite que vinha chegando (VAL, 2007, p. 15).

Eis a cena de um suicídio. A morte de Inana deu fim à vida que Rosalva conheceu. Já era mulher feita e não havia mais lugar para ela na vila. O casamento com Gerônimo – o qual, a princípio, pareceu uma alternativa de sobrevivência – afastou-a de suas rezas, do rio – seu amante fiel – e de tudo aquilo que a constituía como sujeito e lhe atribuía uma identidade, o que a fez mergulhar em uma profunda tristeza. É assim que a menina, que exalava um cheiro de flor, foi pouco a pouco murchando, perdendo o brilho, a cor e, por fim, a vida.

Com esse desfecho, o conto desnuda as muitas camadas que compõem a condição das “crias” no contexto amazônico. As questões próprias à infância, tais como construídas pela normativa burguesa ocidental, são invisibilizadas no processo de disciplinarização das crianças pobres para o trabalho doméstico, marcado por abusos, castigos e violações de todos os tipos.

A “casa de família”, erguida pela métrica cristã como o “santuário augusto do lar doméstico” e socialmente alçada como reduto moral da sociedade, incide sobre as crias de forma ambígua: ora como espaço estável que confere proteção frente às inconstâncias da vida, ora como lugar de privações e violências desmedidas. Em ambos os casos, a criança, desprovida do estatuto infantil, encontra no trabalho uma alternativa viável de sobrevivência, embora indubitavelmente esse seja sempre um caminho mal traçado, tortuoso e difícil de ser percorrido.

Contudo, embora o trabalho infantil doméstico tenha sido enxergado e instituído como saída para o problema do desamparo e do desvalimento de crianças pobres, na prática, essa não foi a única via passível de ser percorrida por tais infantes. Ainda que a criança na condição de cria tenha ganhado o palco das discussões acerca da problemática da infância pobre, a literatura contemporânea nos revela que essa não é a única representação que lhes cabe. Na esteira da narrativa de Vera do Val, é possível entrever a multiplicidade de caminhos possíveis às crianças pertencentes às camadas mais vulneráveis da sociedade. Sob essa perspectiva, no capítulo que segue, discutiremos os desdobramentos dessa problemática a partir da trajetória de personagens entregues a sua própria sorte no contexto do mundo ribeirinho e nas malhas marginalizadas da cidade, tal como retratado em *Histórias do Rio Negro*.

CAPÍTULO V

GERAÇÃO, ESPAÇO E SOCIABILIDADE “DO OUTRO LADO DO RIO”

Em meio à vastidão de culturas e cenários que constituem a região amazônica, *Histórias do Rio Negro* oferece quadros de análise para se adentrar na realidade cotidiana do século XX em suas mais variadas dimensões: histórica, cultural e social. A miríade de personagens e espaços que Vera do Val apresenta, em seu conjunto de contos, ajuda a não perder de vista a diversidade que caracteriza a região. Nessa obra, muitos são os palcos e os cenários que permeiam as relações, as conexões e as disputas interétnicas, culturais, sociais e familiares que constantemente se imbricam no contexto da Amazônia novecentista. A fim de localizar historicamente e socialmente o panorama cultural em que se estabelecem as relações entre as personagens de Vera do Val, ao longo deste capítulo, discutiremos o que está em jogo no contexto das dinâmicas intergeracionais que atravessam e constituem tanto as sociabilidades quanto os laços familiares em dois dos principais contextos culturais e geográficos que caracterizam a região, a saber: o cenário caboclo-ribeirinho e o citadino. Para tanto, mergulharemos na atmosfera dos contos, os quais apresentam personagens complexas, imersas numa intrincada rede de contrapoderes, que se desdobra em um extenso processo de singularização de subjetividades. É o que se pode entrever nas trajetórias de personagens como Araí, uma cunhã-menina que vive as desventuras de um amor perigoso, como abordaremos no tópico a seguir.

5.1 O desejo de aventura entre os “restos da conquista”¹⁹

Através do conto *Piabeiros*, Vera do Val fornece importantes contribuições ao entendimento dos impactos da herança colonial na conjuntura social do século XX, além de abordar os dilemas que permeiam a constituição das subjetividades e os modos de sociabilidade que compõem e perfazem as dinâmicas intergeracionais no contexto regional.

Piabeiros é importante por oportunizar a problematização dos conflitos e das tensões que constituem a relação entre os grandes centros urbanos da Amazônia e o mundo ribeirinho. Através da ênfase aos marcadores étnicos que circunscrevem as relações sociais dos viventes

¹⁹ A expressão “restos de conquista” é cunhada por Vera do Val no conto *Piabeiros* para fazer menção ao cenário de ruínas sociais, culturais e econômicas decorrentes do período colonial.

da região, a narrativa deixa transparecer os resquícios da lógica colonial no contexto das relações cotidianas dos diversos atores sociais envoltos na dinâmica de sociabilidade local e, dessa forma, ajuda a compreender quais são as relações de força que permeiam as vivências dos sujeitos implicados nesse contexto.

O conto apresenta esses dois espaços mediante os contrastes que lhes são constitutivos. De um lado, o espaço urbano, o qual aparece atrelado às vertiginosas transformações impostas pela modernidade. De outro lado, o espaço ribeirinho, o qual se delinea pela etnodiversidade que marca o traço indígena na região por meio de vivências, práticas, falares, labores, lendas e valores. Não há, contudo, uma divisão cerrada entre essas duas dimensões espaciais. Como veremos, o mundo citadino e o mundo caboclo-ribeirinho se interpenetram e se constituem um ao outro em diversos níveis, ainda que se consubstancializem por matizes culturais distintas.

Para discutir as intersecções que se estabelecem entre esses dois espaços, é preciso levar em conta que as distâncias culturais entre os grupos que integram a sociedade regional impõem hierarquias e condições assimétricas de poder e autoridade. No contexto indígena, por exemplo, as pressões e os dispositivos de controle instituídos historicamente pelo Estado nacional definem importantes práticas sociais e regras intergrupais tanto de convivências quanto de co-vivências.

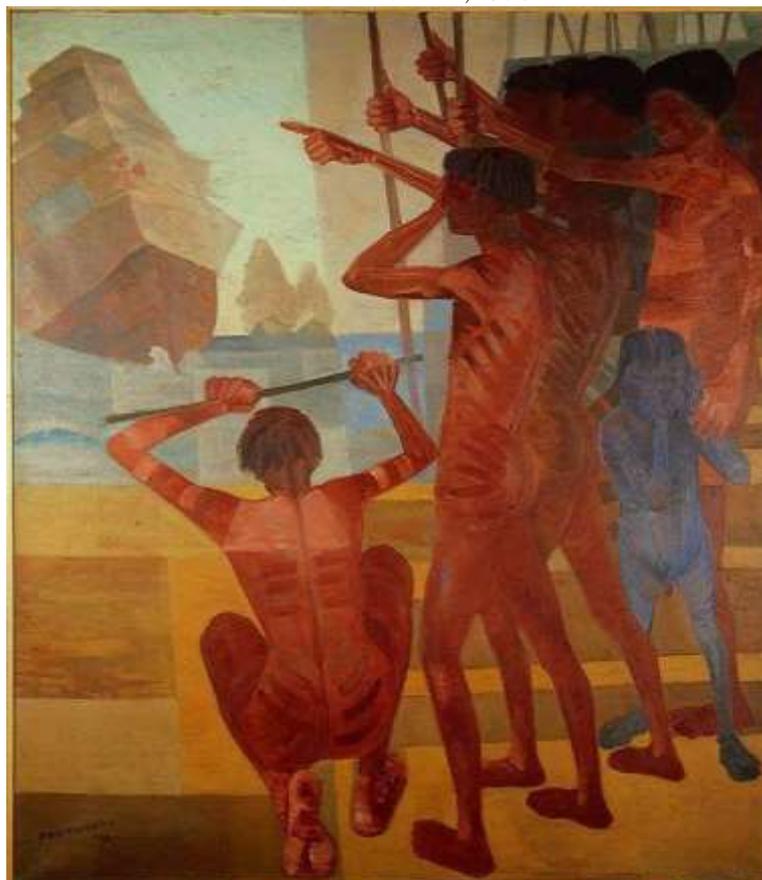
É sob essa perspectiva que *Piabeiros*, ao apresentar o quadro das ressonâncias históricas que perfazem as relações de contato interétnico no espaço dos dramas sociais cotidianos, figura como uma importante referência de análise das formas plurais de vivenciar a família no contexto regional. Isso porque, nessa narrativa, a violenta história de contato entre europeus e povos originários, engendrada no processo colonizador, é recontada no contexto da articulação/desarticulação entre a sociedade nacional e as populações indígenas remanescentes do período colonial. O drama sobrepõe presente e passado ao reconstruir a imagem alegórica do “descobrimento” através da cena em que um grupo de piabeiros²⁰, numa frota composta por três barcos, invade uma terra indígena localizada “lá para cima, subindo o rio Negro além da Cabeça de Cachorro, onde o Judas perdeu as botas [...]” (VAL, 2007, p. 155).

A chegada dos piabeiros é uma sátira à imagem idílica da “Descoberta”, tal como cristalizada no imaginário coletivo brasileiro. Assim como Cândido Portinari, que retratou na

²⁰ Conforme Silva e Matos (2016, p. 83), o termo *piabeiro* designa a “figura emblemática resultante do processo histórico da ocupação humana na região amazônica”, que, por sua vez, é sustentada “por relações de poder estabelecidas no processo de captura, negociação e exportação dos peixes ornamentais do rio Negro”.

obra o “Descobrimento do Brasil” a chegada das caravelas portuguesas sob o ponto de vista dos nativos, Vera do Val nos apresenta um ângulo de visão inteiramente distinto do que é empregado pela “história oficial”. A começar pela apresentação da paisagem. Em terras amazônicas, não é o mar que guia os navegantes estrangeiros, mas as águas profundas do Rio Negro, o qual emerge em tal cenário como protagonista da cena social, ao intermediar a relação entre esses dois polos culturais. Nessa direção, os frades, os soldados e os exploradores portugueses agora são representados por piabeiros.

Figura 1 – Descobrimento do Brasil,
de Cândido Portinari, 1956.



Fonte: BRASIL (2014)

O grupo é descrito como um aglomerado de homens, “gente perdida de família, endurecida no campear em fim de mundo”, que vivia “de pescueiro em pescueiro faiscando peixinho miúdo, joias do rio, trinados de Deus” (VAL, 2007, p. 155). Como em outrora, o que atrai os pescadores a esse “mundo distante” é a proeminência de recursos naturais no espaço do território indígena:

Os homens foram chegando, aportando os barcos, que o pescueiro era ali mesmo e para a lida não se precisava esforço. Era só mergulhar a rede e ela vinha faiscando de peixinho de toda cor, luzindo igual raio no céu, pirilampo de rio, faísca de sol. Enchiam os aquários e em seguida o caminho era a terra de gringo para criança loura se deslumbrar e pensar que o mundo era cor de rosa, sem nunca nem imaginar de que miséria aquilo tinha vindo. (VAL, 2007, p. 158).

O excerto apresenta um diálogo com a imagem bíblica do milagre da multiplicação dos peixes, quando da ocasião em que, após um longo dia de trabalho sem êxito, Jesus diz a Pedro para baixar mais uma vez suas redes, momento em que os pescadores “apanharam uma grande quantidade de peixes, de modo que as redes se rompiam” (Lucas 5:4-6). Essa intertextualidade, que ocorre em relação às passagens dos evangelhos de Mateus (4:13-22) e Marcos (1:16-20), atribui significações distintas à mensagem do Novo Testamento. Enquanto, no texto sagrado, a chegada do Messias representa a abundância dos alimentos a serem partilhados, em *Histórias do Rio Negro*, os piabeiros suscitam o sentimento de espoliação em relações aos recursos da comunidade – como outrora se deu no contexto da invasão portuguesa às terras indígenas. Ao contrário dos discípulos, que são símbolos de virtudes clericais, os homens que aportam na aldeia trazem as marcas da violência do passado colonial, que deixou sequelas irreversíveis nas populações indígenas remanescentes. Apesar dessas diferenças, os piabeiros ainda podem ser concebidos como “pescadores de homens”, pois sua presença anuncia a chegada do Velho Mundo, com suas ideias de civilidade e com todas as implicações que encerram. Com armas ou batinas, todos querem domar o “homem selvagem”, salvá-lo do pecado e guiar-lhe ao caminho da “terra santa” – que, nesse caso, encontra-se do outro lado do rio.

Isso nos traz de volta ao texto literário, mais especificamente no âmbito da construção do personagem Vicentão, o mais famoso dos piabeiros do grupo, que protagoniza a cena inicial do conto. Ele é descrito na narrativa como um

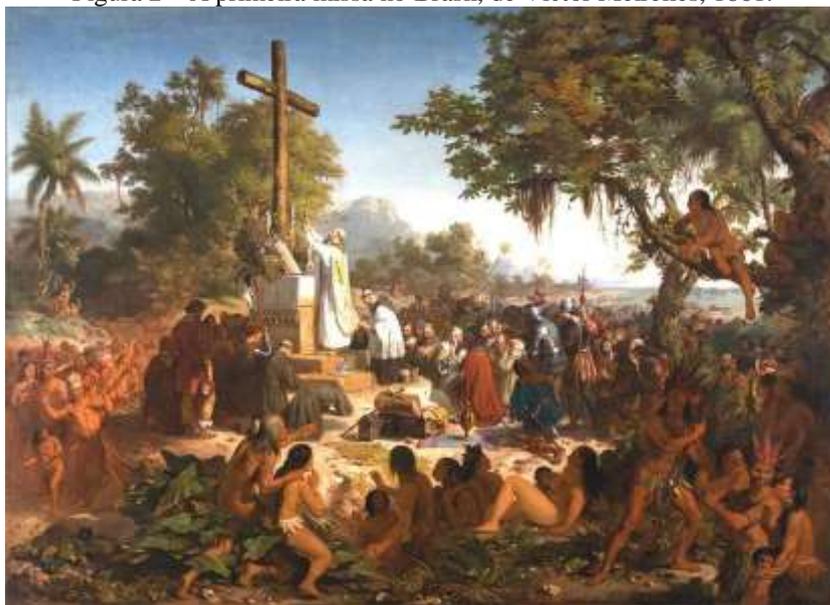
Piabeiro antigo, experiente, dos que entortam rio pelo avesso, enfrentam homem e fera, desse mundo e do outro, o que der e vier. Carregava uma dúzia de mortes e não tinha medo de nada, levava tudo no peito, no arranque, sem muitas falas ou explicações. Comigo não tem conversa, minha boca é a garrucha, e batia na cintura rindo alto. Era temido e respeitado por aquelas bandas, dele se contavam histórias de arrepiar. Alto, espadaúdo, enfrentava homem e bicho com olhos frios, coração duro e mão certa. (VAL, 2007, p. 155-156).

Tal personagem encarna o espírito aventureiro do típico “semeador” português²¹. Não há limites para este “*ethos* desbravador”. É nesse sentido que, ao adentrar a comunidade, Vicentão ignora os avisos do capitão da frota de que “a terra indígena estava reconhecida por lei, tinha papel e tudo, não se podia entrar assim sem mais nem menos. Havia que se respeitar as legalidades”²². Diante desse alerta, o piabeiro, armado com revólver e peixeira, vocifera que

[...] havia despachado muito atrevido para o outro mundo e que poderia fazer o mesmo com qualquer um, que alma está nessa terra era para penar mesmo e ele até lhes dava descanso e fazia um favor. [A] lei não manda, chora menos quem pode mais e que se índio quer ir atrás de seus direitos, que vá buscar no inferno. Ele ia onde tinha peixe, ganhava a vida assim, correr não corria de nada e o capitão que não se metesse no que não tinha sido chamado. Ele, Vicentão, estava ali para tudo. (VAL, 2007, p. 156).

O autoritarismo presente na cena nos remete novamente às alegorias de nossa herança do passado, deixando claro que a convivência pacífica, tal como expressa na “Primeira Missa no Brasil”, pintada pelo artista Victor Meirelles, só existiu na fantasia mítica colonialista.

Figura 2 – A primeira missa no Brasil, de Victor Meirelles, 1861.



Fonte: BRASIL (2012)

²¹ Sérgio Buarque de Holanda (2014) fornece uma importante contribuição para o entendimento a respeito do “espírito aventureiro” do colonizador português, que, em seu entender, está envolto na lógica da “ética da aventura” e finca chão no desejo de enriquecimento rápido e lucro fácil.

²² O trecho faz menção aos direitos territoriais indígenas reconhecidos por lei desde a primeira Carta Magna de 1934, que assegurava “a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las” (BRASIL, 1934). No entanto, o texto literário deixa escapar que, na prática, esse ditame legal não é obedecido.

Num cenário em que o imaginário europeu do Velho Mundo é o filtro pelo qual o “herói” expansionista interpreta a realidade encontrada na então denominada Ilha de Vera Cruz, é natural que a apreensão do “outro” se desenvolva de forma etnocêntrica e, desse modo, enviesada.

Conforme Lévi-Strauss (1957), embora a narrativa europeia a respeito da “descoberta” seja generalizadamente aceita e, portanto, tomada como fatídica, esse acontecimento histórico irrompeu à sombra de divergentes perspectivas. Enquanto os europeus proclamavam que os índios eram animais, os nativos se contentavam em desconfiar que os exploradores eram deuses. Essas formas distintas de interpretar o mesmo evento derivam de cosmologias fixadas em ordens socioculturais destoantes (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 74). A consequência prática dessas duas formas de enxergar o mundo é a subjugação dos indígenas pelos invasores, os quais, imersos em um etnocentrismo exacerbado, não conseguiram ler o “Novo Mundo” a partir das próprias particularidades deste. Como explicita Neide Gondim (2007, p. 50), “olhar para aquilo que seria o novo poderá traduzir a similitude, a diversidade e ainda a permanência das maravilhas e monstruosidades índicas transladadas com matizes mais atenuadas”. Nesse viés, “o novo é filtrado pelo antigo, assegurando a este sua supremacia. A prática de comprar as novidades vistas pela primeira vez com algo pretensamente conhecido, sendo domesticado, fortalecerá e documentará a estabilidade do antigo”. Não é só o mundo antigo, afirma Gondim, “que se projeta assim sobre o novo: é o mundo de casa que se anexa pacificamente aos descobrimentos ultramarinos. Utilizar a analogia é familiarizar o exótico”.

A cena da chegada dos piabeiros mostra que hoje, assim como ontem, o etnocentrismo é inescapável. Como outrora, escravidão, pilhagem, roubo e exploração perfazem a história do contato entre os donos da terra e os não índios no Brasil republicano. No universo do conto, porém, as transformações históricas que fundamentam esses dois grupos possibilitam a tal quadro social novos desdobramentos. Dessa maneira, ao pisarem em terra firme, os piabeiros de *Histórias do Rio Negro* não se deparam com a natureza exuberante, nem com indígenas seminus munidos de arcos e setas. Não há mais surpresas. Por ali, já haviam passado muitos e muitos aventureiros e exploradores, que, pouco a pouco, “foram lhes tirando tudo, lhes alterando a vida, lhes sugando a alegria, a força, a pujança. Exploraram e escravizaram os que puderam e mataram os que não puderam” (VAL, 2007, p. 157). Entretanto, em outros tempos,

Os barcos teriam sido recebidos no tacape e na flecha, se existia uma coisa que a indiarada dos antigamente não temia era homem branco falando grosso. Mas outros como estes já tinham estado por ali muitas e muitas vezes desde há muitos e muitos anos. Ora fantasiados de indianistas, ora de evangelizadores, ora de homens do

governo, meteram doença e pecado na cabeça daquela gente, sempre levando vantagem, espoliando e destruindo. (VAL, 2007, p. 156-157).

Foi isto que os piabeiros encontraram: uma aldeia calejada, que minguava gradativamente. Dos tempos áureos, só restara a roça e uma meia dúzia de tapera: “Tacape, azagaia e flecha era coisa que não existia mais, nem histórias na maloca grande, nem curumim gritador” (VAL, 2007, p. 157). Muitos dos seus habitantes “morreram de doenças, outros de morte matada”; os mais jovens, por sua vez, “meteram-se rio abaixo, acabando por perambular na miséria das cidades, procurando nem eles bem sabiam o que”. Quanto aos que sobraram, fome não passavam, pois, além da roça, “tatu por aquelas bandas não faltava” e “peixe o Negro dava que disso nunca houve miséria, o rio é farto e alimenta seus filhos. Mas era tudo. A vida ia correndo e o porquê dela já estava esquecido e de há muito. Aquilo era despojo, resto de conquista, sobra melancólica da História” (p. 157).

É assim que, lá onde “Judas perdeu as botas”, a imagem do passado se repetia. Os piabeiros se espalhavam por ali e, antes de a aldeia reclamar, eles distribuíram pinga e fumo. Foi nesse cenário que

[...] a festa correu solta, muita risada e falatório; não teve índia que sobrasse sozinha. As poucas que existiam por ali foram disputadas a tapas, velha ou moça, sob olhos mormaçados e opacos dos homens da aldeia. Nessa vida a coisa se repete tanto, que chega uma hora em que a gente quase não vê e se vê melhor fingir que não vê, porque aí nem nossa vergonha se salva mais. Eles tinham aprendido a lição a ferro e fogo, e a pinga, o branco era sabido, a pinga adormece a miséria, atordoia a dignidade, bota mordaca em grito. (VAL, 2007, p. 158-159).

Aqui, mais uma vez, o silêncio aparece como uma tática de autodefesa, tal como nos sugere Bruit (2006)²³. Os homens da aldeia calam porque a experiência mostra que a batalha militar já está perdida. Nesse contexto, Vicentão conhece Araí, segunda esposa do velho Karaó. Conforme a narrativa, Araí não nascera na aldeia: a exemplo de muitas outras personagens de Vera do Val, ela chegara ao local ainda criança e dos pais “não guardava memória, o pouco que se lembrava era da fome e do medo de andar sem rumo” (VAL, 2007, p. 159). A velha Xipó condoera-se da curuminha assustada, abrigou-a e criou-lhe com mimo e carinho. Então,

Quando ela cresceu e ganhou corpo, lhe mostrou como agradar o marido e meteu a curuminha na rede do velho. Melhor em casa, embaixo dos seus olhos meio cegos, do que se espalhando pelo mato e embuchando de boto. E Araí, toda mel e delicadeza, acabou por aprender o ensinado e mais um pouco. Depois de um tempo

²³ Como discutido no Capítulo III, simular a derrota é uma forma de resistência à violência e aos mecanismos de dominação espiritual impostos no contexto da colonização (cf. BRUIT, 1993; 2006).

era a luz da velhice de Karaó, lhe adoçava a vida e lhe fazia a alma rugir, coisa que ele andava meio esquecido (VAL, 2007, p. 160).

A aldeia era o mundo de Araí. Todavia, os passantes que ali aportavam deixavam ideias do que existia além da curva do rio, o que a fascinava. Ela se perdia no mistério e questionava-se: “O que haveria depois, lá bem longe descendo as águas escuras?” (VAL, 2007). A resposta a essa pergunta era por ela ignorada, pois compreendia apenas que a sua sina já estava traçada. Em função disso, ela trancou o sonho na cabeça e tocou a vida até o dia em que lhe bateu à porta a oportunidade de abrir as asas e voar.

Foi Vicentão quem semeou o germe da aventura na menina. Ele a desejou logo no primeiro instante. Karaó, no entanto, quando percebeu as investidas do piabeiro, tratou de recolher a menina. Mas Vicentão insistiu. Ofereceu pinga ao velho e, depois, “tentou uns presentes, uma faca afiada, um chapéu de couro”. Nada adiantou: “Karaó cuspiu de lado, nem olhava os presentes, fazia pouco e deixava o grandalhão falando sozinho. Aquilo foi fervendo o sangue do homem, o desejo lhe subindo pelas pernas, a índia lhe escapando, quem esse índio velho pensa que é?” (VAL, 2007, p. 159). No desdobrar da narrativa, é destacado que, ao se aproximar o dia da partida, Vicentão começou a fechar o cerco sobre a indiazinha: “era solicitude e gentileza” e

Araí, toda mel e delicadeza, bem que estava gostando. Quando menos se esperava lhe estalou a cabeça e ela deu para pensar. E de pensamento em pensamento foi achando que podia ser sua hora de tentar a aventura. Mulher ela era, e das boas, e mulher percebe quando está agradando. Ela via as manobras de Vicentão e isso a desvanecia. Se Karaó distraía dava um jeito de aparecer, um dia se atrasava na roça, no outro era a roupa que tinha que ser lavada no rio. Vicentão que não era bobo nem nada foi percebendo e cevando a caça. Até que chegou a hora que Araí estava no ponto, foi só estender a mão e colher, a fruta lhe caiu madura e doce. Então se juntaram as fomes, a dela de sair para o mundo, a dele de lhe lambuzar o corpo. Planos fizeram sim, mais dia menos dia os homens tinham que ir embora, a vida corria lá longe. Vicentão não economizava promessa, contava mirabolâncias e o olho de Araí cada vez mais se arregalava. (VAL, 2007, p. 160-161).

Araí não estava, no entanto, totalmente decidida. Ela gostava dos velhos. Tinha Xipó como uma mãe, pois havia sido ela quem a tinha acolhido “na hora da abertura”. Não podia magoar a velha, mas, ao mesmo tempo, “não queria perder o branco, passaporte para outra vida melhor que aquela”. Além disso, “de homem só tinha conhecido o velho, moço por ali era raridade. Gostou do vigor de Vicentão, que lhe arrepiava as carnes como ela nem sabia que podiam ser arrepiadas”. Diante desse dilema, a cunhã hesitava: “Matutava e matutava, mas não se decidia” (VAL, 2007, p. 161):

A coisa estava empacada nessa situação. Os pescadores já irritados que era hora de descer o rio, a saudade da cidade engulhando e Vicentão não se decidia. A cada dia ele arrumava uma história diferente, engrupia a turma, segurava a partida. Enquanto isso apertava Araí que se afogava em pranto, sem coragem de seguir o destino, sem coragem de dar adeus ao amante. (VAL, 2007, p. 162).

O suplício do casal de amantes se estendeu até o dia em que Vicentão não conseguiu segurar os demais piabeiros. Eles lhe deram um ultimato, informando-lhe que iriam embora na manhã seguinte: “O que estava resolvido, resolvido estava, amanhã desceriam o rio” (VAL, 2007, p. 163). Por isso, Araí teria de resolver, não havendo mais para onde fugir ou negacear. Assim, na noite final,

Os homens se espalharam nas despedidas, muita pinga, luz de fogueira, a festa desenfreada. Karaó trancou a casa e suas mulheres, se meteu na rede tentando dormir. Arai aflita, esperando, esperando que os velhos adormecessem para correr ao encontro de Vicentão. Lá pelas tantas, estavam todos bêbados, faltava índia e sobrava homem, era uma disputa danada. Vicentão agoniava que a menina não saía, não lhe sinalizava o caminho desimpedido. [...] Sem ela ele não ia que tinha o coração flechado, não era mais dono de si, sua vida estava trançada junto com a dela.

De repente, espoca um bate boca, um é minha eu vi primeiro, a coisa esquenta, vira troca de soco e sem mais nem menos um dos homens, cambaleando e metido na briga, tira o revólver da cinta e mete meia dúzia de tiro a esmo.

Um gemido e um silêncio. (VAL, 2007, p. 163).

O gemido veio da maloca. A cunhã foi alvejada. Vicentão logo deduz o acontecido. “Corre alucinado, tropeça, dispara, vai na busca do ai, da premonição, da desgraça. Estaca ao deparar com Araí, toda mel e delicadeza, caída em touceira de mato, com o sangue borbotando no peito e o adeus tremendo nos olhos” (VAL, 2007, p. 164). Nesse lampejo final, o susto do pescador é contraposto ao silêncio de Karaó, que olha a cena, impassível, sem palavras e “com o rosto espelhando centenas e centenas de anos de dor e resignação [...]” (VAL, 2007, p. 164). Os dois mundos, personificados nesses dois personagens, encaram-se. Mas não há o que dizer. A cena é apenas uma mera versão de uma história centenas de vezes já contada.

Conforme anuncia a premissa marxista: “A história se repete, a primeira vez como tragédia e a segunda como farsa” (MARX, 2003). Em *Piabeiros*, no entanto, a história se repete, mas seu significado não é mais o mesmo. Se, em nosso passado distante, a “humanidade indígena ofereceu a mulher ao civilizador europeu, repetindo-se na Amazônia aquele processo de miscigenação comum às áreas onde o português se estabeleceu em obra de colonização” (TOCANTINS, 1969, p. 41), no contexto da Amazônia novecentista retratada por Vera do Val, isso já não se verifica mais. O ciclo da dádiva foi rompido pelo

conquistador, uma vez que as alianças matrimoniais interétnicas, que os indígenas do passado tentaram estabelecer, desdobraram-se – como recapitulado no conto – em violentos traumas. O impulso do velho Karaó de esconder Araí dos piabeiros e os olhares “mormaçados e opacos dos homens da aldeia” ao verem as mulheres da comunidade sendo disputadas pelos invasores estrangeiros, deixa expresso a subversão de sentidos tradicionalmente atribuídos a tais práticas.

Mais do que uma tragédia romântica, *Piabeiros* versa sobre a permanente complexidade das relações interculturais de nosso tempo e seus consequentes impactos nos mecanismos formativos de significação que permeiam os sujeitos imbricados nesses dois cenários culturais.

Os conflitos entre as gerações de indígenas mais velhos (simbolizados através do personagem Karaó) e os pescadores (representantes da sociedade nacional) são marcados pelo trauma histórico que os dispõem em posições hierarquicamente antagônicas e desiguais. É assim que “vencedores” e “vencidos”, no espaço da cena cotidiana, interpretam papéis relativamente fixos e socialmente condicionados, ainda que ressignificados pelo novo contexto em que estão inseridos.

As cenas de inação de Karaó denunciam a condição de impotência diante das iniquidades que recobrem sua relação com os piabeiros invasores. Não há a quem recorrer em um lugar onde a arma de fogo é a única lei. De modo contrastante, se nos voltarmos para a trajetória da personagem Araí, é possível identificar os impactos dessa relação conflituosa sobre os processos de produção da subjetividade das figuras femininas presentes nesse cenário.

Conforme a narrativa, diferente de Karaó, que, de imediato, associa a chegada dos pescadores a uma ameaça, a sua jovem esposa está imersa em outra lógica. O drama da protagonista do conto não se reduz à simples indecisão entre o piabeiro Vicentão e o velho Karaó. Não é a ideia de amor romântico que move Araí. Sua angústia diz respeito, antes, à dificuldade de romper com a relativa sensação de estabilidade que a vida ordinária da aldeia oferecia. Ainda que sem luxos ou privilégios, viver ao lado de Karaó e Xipó proporcionava à cunhã uma existência sem privações e, portanto, digna de ser vivida. Frente a isso, impõe-se o desejo de cruzar o rio e seguir o sonho de aventura, o qual significava a possibilidade de conhecer o ideal de uma vida melhor. E Vicentão, como destacado anteriormente, seria o passaporte para esse outro mundo.

Nessa perspectiva, pode-se entrever que os dois homens representam duas cosmovisões destoantes e, portanto, ao menos duas possibilidades distintas de experienciar a

vida. Em face disso, é preciso insistir que, embora a virilidade do piabeiro atraísse Arai, eram as ideias de urbanidade e civilidade que, de fato, a seduziam. Como fica claro no conto, a menina já sonhava com isso bem antes da chegada de Vicentão. Ela tinha “fome de aventura” e queria conhecer o mundo no qual os passantes tanto falavam. Precisava saber o que havia além das águas profundas do Negro.

A esse respeito, Weigel (2003, p. 12) fornece importantes pistas para a compreensão dessa problemática. Ao tomar o pressuposto de que as conjunturas de crise potencializam, nos mais diversos contextos, a possibilidade de desaparecimento das formações sociais, a autora argumenta que os agrupamentos humanos concentram suas forças no sentido de impulsionarem modos de recriação e renovação da sociedade. No universo indígena, essa problemática ganha maior vulto quando se faz presente a relação dos indígenas com a sociedade nacional. Nesse contexto, as subjetividades são forjadas sob a rubrica dos regimes de verdade que orientam a modernidade ocidental. Apesar disso, é ingênua a perspectiva que encara a apropriação indígena (dos elementos da cultura dominante) como uma ação puramente receptora e inativa. Ainda que exista uma assimetria acentuada, as pressões, disputas e os conflitos que atravessam as relações interculturais entre esses segmentos operam mudanças que se orientam, sobretudo, pelos critérios e pelos paradigmas internos de suas próprias culturas, de forma que as transformações culturais (recriações e reelaborações), promovidas pelas interações entre indígenas e sociedade nacional, estão alicerçadas nas estruturas internas que dão sustentação a cada um desses grupos (cf. WEIGEL, 2003). Segundo Holanda (2014, p. 46), “a experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora em geral os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida”.

Assim, é possível compreender mais claramente que o fascínio de Arai pela vida que existia para além da aldeia não se trata de uma situação isolada. De modo geral, o imaginário sobre a cidade aparece como sendo extremamente sedutor aos mais jovens. Conforme sublinhado no conto, o sonho de aventura que findou na morte precoce da jovem menina, outrora, já havia levado embora vários “filhos da aldeia”, que, partilhando do mesmo sentimento, embrenharam-se no mundo e deles nunca mais se ouviu falar (cf. VAL, 2007, p. 158). Em outro trecho, o destino trágico dos jovens que partem para as metrópoles em busca de novas realizações é elucidado quando o narrador explica que “a aldeia, como tantas outras, mingudara. Uns morreram de doenças, outros de morte matada. Outros ainda, mais jovens, meteram-se rio abaixo, acabando por perambular na miséria das cidades, procurando nem eles

bem sabiam o que” (VAL, 2007, p. 157). É o que também fica claro no desdobramento dos contos *Águas* e *Rodamundo*, narrativas apresentadas no tópico a seguir.

5.2 A bússola de uma geração dividida

No universo mais propriamente ribeirinho, o sonho de aventurar-se pelo mundo é também problematizado por Vera do Val em dois outros contos complementares, *Águas* e *Rodamundo*. As narrativas trazem a história do jovem caboclo de nome Rodamundo, que vivia com o velho pai, não nomeado, e a mãe, Dona Maria do Socorro, num casebre escuro e úmido à beira d’água. Rodamundo era um jovem espadaúdo e de cabelos encaracolados, que crescera meio desordenado: “A professora desistira logo de enfiar alguma coisa na sua cabeça. Gostava era dos bichos, se perdia horas pelo igarapé arrulhando com sanhaço, conversando com mambuia e desvirando tartaruga” (VAL, 2007, p. 56).

Ele tinha três irmãos mais velhos, os quais foram levados pelo rio em noite escura e de ventania: “Quando o rio os levou, sem aviso e sem pena, ele viu a mãe estatelada, olhar perdido e a lágrima envergonhada do pai. Escondeu-se no mato, não queria que o vissem chorar e ali, sozinho, pranteou e enterrou os manos sem nunca mais falar disso” (VAL, 2007, p. 56). Essa tragédia, conforme se pode entrever no conto, é silenciada por Rodamundo e sua família, que resolvem seguir a vida e não abraçar o luto de forma declarada.

É nesse compasso que Rodamundo segue, então, sua rotina habitual, a qual se resume a acordar cedo para ir à escola e ajudar o pai no labor da pesca. Essa cena traz uma imagem da infância vivenciada pelas gentes ribeirinhas, semelhante à apresentada por André Araújo (2003), na obra *Introdução à Sociologia da Amazônia*. Segundo o autor, em meados do século XX,

No interior, a criança da Amazônia brinca pouco. Nota-se que ela é uma criança sem infância, sem adolescência. Forma com o pai e a mãe o tríptico da produção econômica da Amazônia. A criança nasce já, na Amazônia, com a responsabilidade na divisão do trabalho. Muito cedo é encarregada de entreter os irmãos mais novos, fazê-los dormir e, muitas vezes, faz cozinha, marisca, conduz água, lenha para o fogo, etc. (ARAÚJO, 2003, p. 574).

Situada na realidade desse tempo, o desdobrar da narrativa contística aponta as articulações entre as culturas (urbana e ribeirinha) e as subsequentes influências que permeiam a construção das subjetividades das crianças e dos jovens em meio a esse mundo

em transformação. Um exemplo disso é a cena em que Rodamundo, ainda curuminho, acompanha o pai em uma de suas idas à cidade:

Quando ia até a cidade olhava tudo curioso. Costumava acompanhar o pai até o mercado, mas o deslumbramento mesmo era a loja do velho Nabor, aquela lindeza cheia de prateleiras altas e escuras onde se achava de um tudo. Facas reluzentes, anzóis de peixe grande, canivetes, cordas e cordas que não acabavam mais. O menino encafuava pelos cantos, não queria nada, só olhar perdido aquelas quinquilharias todas. Se o pai não botasse tento ele ficaria por ali, esquecido, passando o dedo pelo fio de faca ou olhando abismado a bússola pequena, tremelicando em um estojo aveludado, que o Nabor exibia na vitrine central. Sonhava com aquilo noite e dia. Uma tarde, o velho, vendo o namorar do menino, resolveu lhe mostrar o que era. O curumim maravilhou. O ponteiro balançando siderou a cabeça dele. Ele olhava sem piscar e Nabor ia explicando das noites sem estrela guia, da floresta fechada e do ponteirinho ali, igual anjo da guarda mostrando o rumo e a sorte. (VAL, 2007, p. 56-57).

A partir desse dia, Rodamundo transforma a bússola em seu objeto de maior desejo. Ele abandona, então, a escola e passa a trabalhar duro para juntar o dinheiro necessário para comprar “aquela preciosidade”. Obstinado, “o menino andava estrada afora e ia dar no porto, aceitando qualquer tipo de trabalho. Gemia sob o peso das caixas enormes, levava recado para a casa das putas, fazia entrega no comércio da rua e juntava seus trocados” (VAL, 2007, p. 57). Até que

Depois de um bom tempo nessa vida ele já tinha o dinheiro. Foi até o velho Nabor e quase rezando, como quem pede a hóstia sagrada, pediu a coisa. Deixou as notas amassadas e saiu pisando leve como quem leva o Santo Graal. Tremia muito quando se embarafustou na mata e sob a árvore favorita abriu o estojo. Ela estava lá, brilhando igual estrela e tremulando como se tocada pela aragem. O dia foi curto para os sonhos dele. Andava por ali, seguindo o ponteiro, foi entendendo tudo, e foi bem aí, nessa hora, que a comichão no pé começou. Vontade de seguir andando, perfurar a floresta, subir o rio, domar o mundo. Já era uma latagão de quinze anos, estava na hora de decidir o caminho. Medo ele não tinha que bicho e peixe já eram amigos íntimos. (VAL, 2007, p. 57-58).

A ânsia de sair pelo mundo, porém, colide com sua atual condição de filho único. Seus pais já estavam velhos e não podiam perder mais um de seus rebentos. Embora relutasse, Rodamundo continuava ainda mais indeciso: “O tempo foi passando, o menino inquieto, mãe e pai, pai e mãe, aquela coisa que entranha na gente. Amor dividido, a cabeça voando mundo afora e o coração preso aos velhos” (VAL, 2007, p. 58).

Seu pai compreendia bem aquela angústia. Em sua juventude, também havia experimentado esse desejo de conhecer o mundo e, por isso, sabia que “era só uma questão de tempo, mais dia menos dia o filho ia voar e ele não podia fazer nada” (VAL, 2007, p. 58). O que segurara o velho foi “a Maria do Socorro, com seu requebro dengoso e a voz de corruíra”

(VAL, 2007, p. 58), mas não havia o que segurasse Rodamundo. Certa noite, então, ele finalmente se decidiu:

Naquela noite ficou mais calado que o costume. Olhava os pais com um olho manso, olho que abraçava sem saber, que ele não era dessas coisas, olho que pedia perdão e que dizia adeus. Antes de o sol aparecer ele já estava pondo seus trens na canoa, a bússola preciosa luzindo no estojo, enrolada em um plástico, enfiada no bolso mais escondido e seguro. Ali também estava uma foto da primeira comunhão, a única que ele tinha tirado nessa vida, onde a mãe aparecia vestida de domingo, toda enfatuada. Seus dois tesouros! Trazia a tralha de pesca ordenada, o pouco que tinha em um embornal surrado e era só.

Saiu mansinho, sem adeus, embora tivesse um nó no peito e um cisco no olho, mas lá se foi arredando os sustos e metendo a cara no mundo. Mundo grande, mundo do rio, mundo das águas negras, do sol amarelo luzindo e ardendo na pele, da floresta sombreada e acolhedora como corpo de mulher. Isso tudo entrou nas suas veias, pipocou pelo corpo, o acendendo todo, rodopiando na cabeça e lhe dando força no remo e fogo nas pernas. (VAL, 2007, p. 59-60).

Rodamundo passou, então, a viver sem pouso e sem destino, perambulando de vila em vila, pescando, vendo a vida passar e emprenhando as índias por onde andava. Viveu assim até o dia em que “perdeu a canoa no jogo e fez da floresta sua casa” (VAL, 2007, p. 55). Dele, seus pais nunca mais tiveram notícias. Dona Maria do Socorro acabou por se conformar, afinal “a gente tá aqui pra isso, um dia vai, um dia vem...” (VAL, 2007, p. 53). Tempos depois, ela foi levada pelo rio, assim como os filhos, “em uma noite de chuva, daquela que entra pela porta adentro, molhando o corpo e enxovalhando a alma” (VAL, 2007, p. 52). O pai de Rodamundo ficou sozinho e adoentado, esperando a morte chegar.

O drama de Rodamundo é emblemático por apresentar registros inéditos dos processos de construção e produção social das subjetividades juvenis no contexto de tantas tensões e contradições. Seguindo-se as pistas deixadas nesse conto, pode-se inferir que as relações entre Rodamundo e seus pais, assim como a de Araí e Karaó, desenvolvem-se de maneira interdependente, embora essas personagens pertençam a um mesmo contexto sociocultural. Isso se justifica, em parte, pelas distâncias geracionais que posicionam tais personagens em distintos pontos de vista. Nesse sentido, a questão geracional apresenta-se como central à apreensão dessa problemática, na medida em que novas formas de viver o presente desdobram-se na construção de novos passados, isto é, de novas concepções sobre a história e seus atores.

A partir da análise sobre as gerações, pode-se compreender como a cultura é transmitida e o contexto no qual se desenvolvem as rupturas, as ressignificações e as permanências. Conforme Vitale (1995, p. 95), as relações intergeracionais constituem um

terreno fecundo para se examinar o processo de transmissão cultural, uma vez que os conteúdos transmitidos podem ser tanto transformados quanto repetidos:

As relações intergeracionais compõem o tecido de transmissão, reprodução e transformação do mundo social. As gerações são portadoras de história, de ética e de representações peculiares do mundo. As gerações, no entanto, estão construídas umas em relação às outras. (VITALE, 1995, p. 91).

Isso significa dizer que a produção das subjetividades juvenis decorre, necessariamente, de um processo de negociação constante com os indivíduos de outras gerações. A esse respeito, é importante destacar que o conceito de *geração* deve ser visto de maneira relacional, pois, quando se fala de geração, fala-se da construção de disposições estáveis e partilhadas socialmente. Ou, para lembrar Mannheim (1928, p. 135-136), fala-se de uma posição comum na dimensão histórica do processo social que liga indivíduos pertencentes a uma mesma geração, os quais, por isso mesmo, desenvolvem um modo característico de pensamento, de experiência e de ação histórica. Em síntese, isso quer dizer que “o fenômeno social ‘geração’ nada mais representa do que um tipo particular de identidade de situação de ‘grupos de idade’ mergulhados num processo histórico social” (MANHEIM, 1928, p. 136). Entretanto, isso não implica, necessariamente, homogeneidade geracional, pois a apreensão do real, sua apreciação, nunca se dá de modo genérico. Como se pode compreender através dos contos supracitados, a geração é sempre variável, apresentando uma configuração resultante da combinação de fatores (como classe social, origem, gênero, idade etc.) que se reconhecem e se intercambiam em um quadro cultural determinado.

A problemática da geração corresponde a um processo ininterrupto, quer dizer, está em um movimento contínuo de construção simbólica, em virtude das mais variadas circunstâncias. Segundo Rodrigues (2010, p. 2), para além de um conjunto de indivíduos nascidos na mesma época, a geração implica a demarcação social de fases da vida humana. Assim, a complexidade que envolve os processos de transmissão de uma tradição, de uma determinada geração a outra, impede que a reprodução social seja concebida de forma mecânica. Mais do que o espelhamento de estruturas estanques de pensamentos e experiências que, em seu conjunto, culminam em predisposições comuns de ação e reação, a transmissão de uma cultura para uma nova geração é, como nos explica Burke (2000), um processo de criação contínua, o qual envolve a ininterrupta reconstrução de símbolos, valores e relações.

Nesse cenário, os sujeitos enredados nessa teia histórica de conflitos não são, como vimos antes, coadjuvantes da cena social. Ao contrário, eles aparecem como sujeitos e produtores ativos da dinâmica social. Embora o texto literário deixe claro a presença de

marcadores geracionais que sinalizam a emergência de representações sociais específicas sobre os indivíduos desse contexto, a recusa das personagens quanto aos destinos pré-estabelecidos e a tentativa, no caso de Rodamundo e Araí, de assumirem as rédeas da própria história figuram como importantes traços distintivos que lastreiam as subjetividades forjadas à margem das normativas eugênicas de produção dos sujeitos.

Compreende-se, com isso, que, mesmo ocupando uma posição mais vulnerável, os jovens dos segmentos subalternizados da sociedade tendem a adotar uma postura mais ativa em relação às demandas e às pressões sociais desse tempo. Os contos demonstram que, frente à impossibilidade de assumirem as prescrições normativas da lógica familiar burguesa, essas personagens assumem o controle e o governo de suas próprias vidas. Tornam-se, portanto, protagonistas de sua história ao darem novos contornos a sua condição no mundo, na medida em que recusam o papel de reprodutores da lógica na qual estão submersos.

Em linhas gerais, a análise desses contos mostra que, tanto na Amazônia ribeirinha como na citadina, o processo de transmissão intergeracional desenvolve-se sob a égide das marcas que a colonização deixou como herança social e cultural. No contexto das mudanças e das inovações instauradas pela modernidade nos vários cenários da Amazônia apresentados por Vera do Val, a relação entre o espaço ribeirinho e o espaço urbano é atravessada por conflitos e tensões que colaboram para a construção de novos saberes, subjetividades, práticas e dinâmicas, os quais perfazem os universos dos sujeitos imbricados nessa cena social. Nesse sentido, os contos *A praça* e *O jogo* oferecem valiosas pistas que convergem para o entendimento dos referenciais simbólicos transversais à vida das personagens nos diferentes espaços e tempos apresentados nas narrativas de Vera do Val. É sobre isso que falaremos a seguir.

5.3 Espaço, sociabilidade e conflito do “outro lado do rio”

A praça e *O jogo* emergem como uma síntese do microcosmo que ordena as relações entre as personagens dos contos de *Histórias do Rio Negro*. *A praça*, em particular, apresenta ao leitor um ponto de encontro entre personagens pertencentes aos mais diversos segmentos sociais no contexto do processo permanente de transformação da cidade. A paisagem urbana é acionada por Vera do Val como uma grande metáfora do choque cultural que perfaz o hiato entre o velho e o novo nas imediações das relações cotidianas.

Diferente das narrativas que o precedem, esse conto estabelece um diálogo intertextual com o poema *O povo ao poder* (1997), do escritor Castro Alves:

A praça é do povo/ Como o céu é do condor/ É o antro onde a liberdade
Cria águas em seu calor/ Senhor! pois quereis a prece?/ Desgraçada a população
Só tem a rua de seu/ Ninguém nos roube os castelos/ Tendes palácios tão belos
Deixai a terra ao Anteu. (ALVES, 1997).

Essa estrofe, tal como sublinhada por Vera do Val, dá uma ideia de suas intenções ao escrever *A praça*. Assim como em *Histórias do Rio Negro*, *O povo ao poder* fala sobre a simbiose entre o espaço urbano, as gentes que compõem a cidade e os consequentes conflitos que se instalam na esteira do processo de urbanização. “A praça é do povo”, assim “Como o céu é do condor” são versos que aludem ao sentimento de pertencimento e liberdade que permeava as campanhas abolicionistas e republicanas do Brasil oitocentista. Em meio ao clima efervescente de 1864, ano em que é publicado o poema, Castro Alves apresenta o contexto social do século XIX brasileiro, no qual a opressão se dá, sobretudo, através da negação da “voz do povo”, de sua liberdade. A praça é, nesse contexto, o espaço do encontro, da sociabilidade, do fazer político e social.

Ao retomar Castro Alves, Vera do Val elucida como essa problemática se renova no contexto social do século XX. A praça apresentada em *Histórias do Rio Negro* localiza-se no bairro do mercado e existe desde que o mundo era mundo (VAL, 2007, p. 165):

Era uma praça daquelas abandonadas, que já viveram melhores tempos, bancos ainda antigos, doados pelo comércio local, traziam dizeres que contavam a história da cidade. Os canteiros de há muito que não viam um trato mantinham-se com umas touceiras esparsas, graças a uma meia dúzia de moradores; sobreviviam árvores enormes que dessas a natureza se encarregava, o calçamento com uns buracos mal remendados, concerto de amador com boa vontade, um aparato no centro que antigamente fora uma fonte e era então um alagado, berço de cascudos e bagres. (VAL, 2007, p. 165).

O trecho deixa transparecer dois importantes aspectos. O primeiro aspecto relaciona-se às marcas de sociabilidade que o espaço comporta. Os bancos doados por comerciantes, os canteiros mantidos por moradores e o calçamento remendado por populares sinalizam a presença do sentimento de pertencimento e uma forte identificação da sociedade com o lugar. O segundo aspecto, por sua vez, evidencia a questão do abandono da praça pelo poder público. O espaço, que “fora inaugurada com fanfarra e discurso de autoridade” (VAL, 2007, p. 165), foi sendo deixado de lado conforme a cidade crescia. A mudança dos “granfinos”

para outra área da cidade reduz o interesse das autoridades públicas pela praça, a qual passa a ter sua manutenção garantida pelos moradores locais.

Assim, com o abandono do local pelo poder público,

Ficaram os casarões assobradados, uns viraram lojas, outros botequins, outras pensões, outros ainda acabaram subdivididos e para ali se mudou uma arraia miúda que trabalhava no porto, funcionários públicos, donos de bancas no mercado, algumas mulheres da vida, gente simples que acorda cedo e pega no serviço pesado pelas redondezas.

A praça vivia cheia. Era camelô de chinelo de dedo e sem dente na boca, um bando de velhos aposentados, rixentos e mal paridos, na disputa do dominó embaixo do oitizeiro grande, moleque zanzando e vendendo cocada, mulher procurando freguês, outras empurrando carrinho de bebê, enquanto trocavam as notícias, menino gazeteando aula e jogando abafa, tinha de um tudo nessa vida. Mas todo mundo se conhecia e convivia bem. Dona de casa com puta, vigário com bicheiro, o turco da loja de armarinho com o judeu da casa de linhas. Respeitavam-se, davam-se bom dia e boa tarde, que se a vida é dura as quizumbas desaparecem. (VAL, 2007, p. 166).

Esse cenário ganha novos contornos numa manhã em que a praça é invadida por caminhões da prefeitura e por um “bando de engenheiros jovens e cabeludos”. Era a modernidade, o progresso, que chegara até ali. De um lado, os comerciantes mais progressistas exultavam; de outro lado, a população que frequentava a praça se indignava com o projeto de reforma. Tal projeto envolvia a redução dos bancos pela metade – pois “aquela bancaria toda só servia para juntar desocupado” – e a derrubada do oitizeiro, que seria substituído por “umas árvores importadas lá do Sul Maravilha, coisa elegante e sofisticada”. As calçadas e os canteiros também seriam substituídos, “tudo coberto de uma pedra bonita, de Minas, que quem gostava de mato era índio” (VAL, 2007, p. 166).

Em meio a isso, a população ficou desconfiada, até que o seu Jeru chamou o filho, moço estudado, para explicar como seriam as mudanças que a prefeitura pretendia fazer na praça:

Reuniram-se nos fundos da loja, quem soube foi entrando, até que não cabia mais ninguém. Suspense geral, e o moço olhando daqui e dali destrinchando garrancho. Aí ele explicou a história. Foi uma gritaria geral. O povo das redondezas era gente simples, sem muitas iluminuras, mas burro não era não. E a praça era deles, isso ninguém tascava. Praça tem que ter cara de praça, o oitizal era deles, velho igual, e velho a gente respeita. Não vai botando abaixo por dá lá aquela palha. Dona Dora até contou que namorou embaixo daquelas árvores, isso uns cinquenta anos atrás, onde já se viu boto cuspiendo água, que boto não se dá a esses luxos. Seu Antenor disse da rosa roubada do canteiro da esquina, roubada para conquistar seu primeiro amor. Canteiro é coisa sagrada, coisa de florir a vida, e meter cimento em cima era crime. Até as putas que viviam por ali deram para chiar, que os bancos eram da freguesia, como ganhar a vida nesse mundão de Deus? Eram a sala de espera delas e disso não abriam mão. A molecada, curumim de tudo que é idade, fazia coro no griteiro, bulia, ajudava a confusão, até o filho do seu Jeru, acertando os óculos na cara, perder a paciência e resolver pôr ordem na barafunda. Vai daqui e dali, acalmou o povaréu, nesse país a coisa não é mais assim não, a gente tem que se

manifestar, mas com ordem e juízo. Está certo que a praça seja arrumada, mas arrumada nos conformes, do nosso jeito, que praça é praça e essa é nossa. Até o padre da igreja do bairro fechou os olhos para as putas e meteu-se no falatório. Deus é pai, não é padrasto, o doutor tem toda razão. Fizeram petição para o juiz, meteram papel bem escrito explicando a história toda, na esperança que o bom senso do mundo falasse mais alto e acordasse autoridade. (VAL, 2007, p. 167-168).

Esse trecho escancara, dentre outras coisas, como os limites entre o tradicional e o moderno se processam no cotidiano das pessoas simples. A reforma da praça não era indesejada pelos moradores; por isso, a primeira reação é somente de desconfiança com a chegada das motosserras e dos engenheiros. A curiosidade em relação ao modo como seria realizada a reforma é o primeiro indicador de que a ideia se desenvolveu sem levar em conta os anseios dos que, de fato, frequentavam o espaço. Como em um drama kafkiano, ninguém compreendia o projeto. Foi preciso chamar um “intérprete”, alguém que circulasse nos dois mundos. O advogado, filho de seu Jeru, foi quem explicou a história e tornou o plano inteligível. Foi ele quem fez a ponte discursiva entre a “linguagem da modernidade” e a forma de conceber local. A partir daí, os moradores passam a compreender que o projeto descaracterizava completamente o lugar. “Praça tem que ter cara de praça” é a fala de um morador que resume bem a compreensão de que a reforma transformaria o espaço drasticamente, acometendo a intimidade que se havia construído com o local e apagando a memória coletiva tatuada pelos moradores na “pele” e na “alma” da praça.

Diante da gritaria e da algazarra geral dos moradores das redondezas, o filho de seu Jeru ressalta que “nesse país a coisa não é mais assim não, a gente tem que se manifestar, mas com ordem e juízo” (VAL, 2007, p. 168). É feita, então, uma petição para o juiz: “meteram papel bem escrito explicando a história toda, na esperança que o bom senso do mundo falasse mais alto e acordasse autoridade” (VAL, 2007, p. 168). Como resultado dessa petição, as obras foram suspensas por dois meses, até que, em “uma bela manhã[,] lá estava tudo de volta, que mundo não tem bom senso e autoridade é tudo meio surda” (VAL, 2007, p. 169). O estardalhaço dos caminhões foi o que bastou para acordar o povo, que “meteu-se praça adentro na correria”:

Era velho de pijama, ainda estremunhando, dona de casa com mãos esfarinhadas, as putas de olho fundo, que a noite tinha sido movimentada, marinheiro de passagem, moleque saltitando que escapava da escola, um ou outro bêbado tresnoitado, camelô já nervoso, onde isso vai parar, chefe de família pego de surpresa no ponto de ônibus, e até o padre, depois de pendurar-se no sino e repicar a urgência, tangeu o batalhão de beatas para a praça. O povo foi chegando sem pedir licença, foi rodeando caminhão, com cara de enfezado. Em volta das árvores os velhos se deram as mãos, as putas ocuparam os bancos e seu Antenor plantou-se no alagado, encharcando o chinelo, mas de peito estufado. O filho do seu Jeru, chamado às pressas, chegou espantado, apareceu um caixote, o doutor subiu e derramou

palavreado empolgado, povo unido jamais será vencido, a praça é do povo como o céu é do condor, e por aí vai. (VAL, 2007, p. 169).

Por volta do meio-dia, ocorre o desfecho da narrativa. O povo todo ainda estava lá, quando um corre-corre anuncia a morte de Seu Jeru, que, “no auge da empolgação[,] virou os olhos e estatelou-se na calçada” (VAL, 2007, p. 171). Enquanto todos se concentravam em torno do defunto, o homem da motosserra, “sem pensar duas vezes ligou a máquina e começou a rasgar sem dó a carne do oitizeiro”. No findar do dia, “na casa do Seu Jeru se velava o defunto” e no “meio da praça, sentado em cima da galharia do oiti decepado, Seu Antenor chorava” (VAL, 2007, p. 171).

O conto versa sobre os sentimentos conflitantes que movem perspectivas contrárias de mundo. De uma parte, estão os “novos engenheiros”, em companhia do Estado, trazendo a racionalidade da visão desenvolvimentista e economicista que pensa a cidade como empresa. Nesse ponto de vista, a cidade é reduzida a uma mercadoria, de modo que o que se problematiza é “como eu posso ‘vender’ minha cidade para o mundo?” (VAINER, 2011). De outra parte, na perspectiva dos moradores, a praça é pensada enquanto lugar do vivido, que comporta memórias e que permite formas de sociabilidade e interação.

Ao colocar em paralelo, no arremate do conto, a morte de Seu Jeru e a do oitizeiro, Vera do Val deixa entrever que a tensão entre o tradicional e o moderno redundava em um desfecho sempre violento. Não é mais, todavia, a violência dos escravos que eram castigados ao tentar se expressar, como nos conta Castro Alves. Trata-se de um novo cenário no qual o povo pode falar, mas sua voz continua sem forças para produzir efeitos práticos. A tomada da praça representa a instalação de uma nova ordem social, na qual não há espaço para o modo de vida dos “desvalidos” que frequentavam o local. A ordem e o progresso que se anunciam caminham lado a lado com as ideias higienistas do período e com o processo de desumanização da cidade, no qual os espaços públicos são produzidos à revelia dos anseios e das necessidades populares.

É por conta disso que a morte do oitizeiro afeta profundamente seu Antenor. O estado de consternação em que esse personagem se encontra diante do oiti decepado pode ser mais bem compreendido ao confrontarmos os fatos de *A praça* com os de *O Jogo*, conto que apresenta o velho Antenor como protagonista, como veremos a seguir.

5.4 O jogo de forças e a produção da subjetividade

O jogo descreve o personagem Antenor como um viúvo inconsolável, que perdeu cedo Dona Arminda, seu primeiro e único amor. Na juventude, ele ganhou a vida como sapateiro, até que a profissão ficou “fora de moda” e não aparecia mais serviço. Quando velho, porém, foi convencido pela filha, Teresa, a ir morar em seu apartamento na rua lateral da praça. “Onde já se viu morar sozinho nessa idade? [...]” (VAL, 2007, p. 147), argumentou a filha de Antenor. A mudança acarretou ainda mais frustração ao velho, que, além de ter de aguentar o falatório de Teresa, também foi constrangido a abdicar de seu cachorro vira-lata – companheiro das suas lidas diárias –, dado que levar consigo o animal seria um aborrecimento muito grande para a filha:

Em pouco tempo Antenor arrependeu-se que não era homem de gaiola. A filha começou a tutelá-lo, vomitar regra, era hora disso e hora daquilo, olha a sujeira na cozinha, roupa suja é no balaio, não deixa a luz acesa, pai, as coisas estão pela hora da morte. Tanto certo e errado que a cabeça dele zoava (VAL, 2007, p. 148).

Teresa impunha ao pai o seu modo de vida. A nova dinâmica cotidiana que a filha exigia do pai fez desenvolver nele o sentimento de angústia em relação à casa em que viviam. Antenor, que já havia perdido a profissão para os novos tempos e a esposa para a morte, sentia-se, agora, encarcerado. Imbuído desses sentimentos, ele passou a frequentar a praça e fez dela uma válvula de escape para os problemas que surgiram. Contudo, quando era encontrado no local por Teresa, tinha que aturar a cantilena:

Onde já se viu um velho nessa idade passar o dia vadiando, metido com essa gentinha que não tem onde cair morta? Ele que se desse ao respeito que ela não estava ali para passar vergonha, Dona Arminda se soubesse disso sentava na cova e haveria de sofrer e chorar, tinha sido uma mulher séria a vida toda e não estava agora para o marido se comportar assim. A praça era lugar de vadio, de gente amalucada que não tinha para onde ir e nem sabia de onde vinha. Um bando de sem eira nem beira, nada a fazer nessa vida. Pai dela não era para isso, ele que achasse serviço, limpasse alguma coisa, fosse passear na beira do rio, fizesse umas amizades decentes, a casa estava cheia de revista, a televisão, porque ele não se acomodava? Antenor ia diminuindo na cadeira até se transformar em pó de traque. Duas ou três vezes ela achou a caixa de dominó do pai e deu fim rapidinho. Ele nem suspirou que sabia que ia ser pior, abaixava a cabeça calado, fechava-se como caramujo, que ela nunca ia entender mesmo. Sentavam-se no sofá e lá iam os dois, ela vendo as novelas ele cabeceando de sono. (VAL, 2007, p. 150).

Para sorte do velho, Teresa trabalhava o dia todo e “ele ficava solto, livre da apoquentação” (VAL, 2007, p. 148). Assim, “mal Teresa saía, o velho ia para baixo do oitizeiro grande”, armava a mesa que havia ganhado de um admirador e iniciava a jogatina

com os amigos. Na praça, ele imperava. “Era rei sem coroa, herói de pobre, não tinha pedrisco naquelas bandas que não soubesse que seu Antenor era o grande campeão de dominó. Era respeitado” (VAL, 2007, p. 148).

Antenor, que não encontrava alento dentro de casa, era considerado pelos amigos como “o campeão da praça”. A praça, além de proporcionar a construção de uma autoimagem mais positiva, era um ambiente no qual o protagonista de *O jogo* podia compartilhar as angústias e as experiências que marcavam a nova posição social que assumia com a chegada da velhice. É assim que ele

Cantava de galo na roda de velhos, cada um tão mal arrumado na vida quanto ele, bando de mal paridos que nada mais tinham a fazer do que ficar ali ao sol, vigiando o mundo. Um dia brigavam entre si, era ciúme, outro dia, irmanados nessa desesperança de velho, acabavam por se abraçar, um sabia da agrura do outro, o que lhe doía na alma e chorava nos ossos. (VAL, 2007, p. 148-149).

A posição de destaque do personagem se dá por suas habilidades na jogatina, uma vez que, com uma memória privilegiada e as mãos rápidas, ele não perdia uma:

Quando algum desconhecido aparecia e se atrevia a desafiar o velho eles se cutucavam, se juntavam em risinhos e olhares cúmplices tangendo o desinfeliz para o oitizeiro grande e lá esperavam Seu Antenor. Era uma sentada só. No silêncio até voar de besouro se ouvia, o homem se concentrava, olhava firme para o desafiante e lia nele escrito na cara a pedra guardada, o segredo escondido. E não dava outra, em menos de dez minutos, coroados pelos aplausos da sua corte desdentada, ganhava a partida, sem lero nem meio termo. Aí se ufanava! Era importante! Sob aplausos discutia as jogadas, levava palmadinhas nas costas, parabéns, impava de orgulho. Nessa hora ele crescia, virava gente, tinha nome e sobrenome Antenor da Silva, se destacava, era grande, campeão. Naquele batalhão de desvalido ele era o rei, recolhia os louros e respingava sua importância em todos eles que se sentiam como fossem reinventados. (VAL, 2007, p. 149).

As relações que Antenor estabeleceu na praça lhe oportunizavam a possibilidade de vivenciar um outro modo de ser e estar no mundo. O espaço operava como um meio de transformação subjetiva que permitia ao personagem a ressignificação de seu “eu”. Nesse contexto, a cena que retrata o duelo entre Antenor e Zé, personagem que o desafia ao afirmar que o velho “não lhe dava nem para o cheiro” (VAL, 2007, p. 149), é esclarecedora. O embate entre os dois foi tenso. Antenor sabia que “era independência ou morte, via o olhar dos amigos, esperança e o medo, tudo misturado, uma mixórdia de sentimentos” (p. 149). O que estava em jogo era a sua honra de jogador invicto perante a comunidade local. A derrota significaria perder o prestígio e a admiração que conferia a ele e a seus amigos a possibilidade de reinventar a vida e a velhice de forma mais positiva. Era preciso mostrar ao seu oponente

que “no império dele ninguém triscava”, afinal “velho não era lixo, nem carta fora do baralho” (VAL, 2007, p. 153).

O jogo acaba com a vitória de Antenor, que foi carregado nas costas, “igual jogador de bola”. Mas aquilo era mais forte, diz o narrador, “era uma risadona de alma, uma lavada de honra, um botar prumo no mundo” (VAL, 2007, p. 153). A comemoração, no fundo do armazém de seu Jeru, representou um momento de virada em sua relação com Teresa:

Seu Antenor viu a filha chegando e já abrindo a boca pra romper na cantilena. O velho ainda teve um titubeio, pelo rabo do olho percebeu que todos o olhavam. Foi então que se levantou impávido colosso, engrossou a voz e, antes dela dizer um a, soltou um bravo e heroico grito retumbante:

– Teresa, foda-se. (VAL, 2007, p. 154).

A cena pode ser lida como um momento de suspensão da ordem cotidiana no qual o protagonista reelabora suas possibilidades de relação com a filha e ressignifica seu lugar social, em virtude da experiência cultivada na relação com a comunidade. A narrativa finda anunciando um novo recomeço. Não há contrapartida de Teresa, só o mistério das linhas não escritas e o silêncio da folha em branco.

A trajetória do personagem Antenor permite compreender melhor a cena final de *A praça*. A comoção do personagem com a derrubada do oitizeiro deriva do entendimento de que a reforma do local significaria o fim do conjunto de atividades e práticas que só tinham condições de emergir no contexto de sociabilidade que a praça propiciava. Onde mais iria se reunir aquele conjunto tão heterogêneo de “desvalidos”?

A praça, como fica claro, não constitui apenas um espaço físico delimitado. É, sobretudo, um “lugar de memória”, no qual Antenor conheceu seu grande amor, fez amigos e viveu muitas aventuras. Se ele é rei, a praça é o seu castelo. Um castelo de símbolos, histórias e significados que condensa a visão de mundo dos moradores das redondezas, suas lembranças e, até mesmo, sua identidade social. Nas palavras de Furlanetto e Kozel (2013, p. 8), “o sentimento de pertencimento que liga uma pessoa a um lugar resulta de uma história, um vínculo construído a partir das relações que se estabelecem com o agrupamento humano e com o espaço ocupado por esse grupo”.

As perspectivas antagônicas de Teresa e Antenor nos permitem compreender que a praça é, fundamentalmente, um espaço moral – o que também se aplica para a aldeia onde vivem Karaó e Araí. Seja no coração da cidade ou nos confins da Amazônia profunda, a construção dos espaços desenvolve-se mediante os sentidos e os significados atribuídos a eles por seus diferentes grupos e sujeitos. Nessa direção, apreender a praça e a aldeia significa

contextualizar o escopo de relações interpessoais que se estabelecem naquele microcosmo social. De acordo com Moreira e Hespanhol (2008, p. 49), para se compreender um lugar, é preciso “considerá-lo não como uma soma de objetos, mas como um sistema de relações (subjetivo-objetivo, aparência-essência, mediato-imediato, real e simbólico)”. A dimensão simbólica, forjada no espaço das transformações sociais, econômicas, culturais e políticas, é o que dá novos contornos a esses espaços enquanto realidades sociais que encerram interesses e visões de mundo conflitantes.

Nessa perspectiva, se concordarmos que a cultura opera por meio de símbolos, podemos concluir que a cultura pode ser lida, isto é, interpretada. Assim, a moral familiar, enquanto instância inerente à cultura, deve ser interpretada por meio do mergulho nas profundezas do chão histórico, social e espacial que lhe dá sustentação. Isso porque a moral é culturalmente delineada e socialmente construída. Não se pode, pois, apartá-la de seu contexto, haja vista que cada sistema moral tem significações culturais próprias. A simbiose entre cultura e moral implica que essas duas dimensões não podem ser compreendidas separadamente.

A esse propósito, a premissa do filósofo grego Heráclito (2012, p. 141) de que “não se entra duas vezes no mesmo rio” é também plausível nos termos em que conduziremos essa discussão, pois, assim como as águas do rio, as culturas se renovam constantemente, seja na interação entre os grupos que as compõem, seja na interação com outras culturas.

No universo ribeirinho, como no contexto citadino, o homem, ao mergulhar nas profundezas da cultura, modifica-se constantemente. Cada nova experiência, acontecimento ou etapa da vida pode significar uma mudança em sua subjetividade, uma virada de percepção e, conseqüentemente, uma ressignificação de discursos, práticas e ações. Pode-se, com isso, afirmar que as representações que delineiam o nosso “eu” são constituídas de elementos múltiplos, os quais se desdobram em uma pluralidade de camadas de sentido, que, por sua vez, ressignificam-se continuamente. Embora não haja dúvidas quanto ao processo de constante ressignificação do sujeito, é preciso ressaltar que a multiplicidade de camadas que forjam as subjetividades dos indivíduos está vinculada à uma referência cultural hegemônica, que agencia nossa percepção sobre o mundo. Logo, ainda que exista uma pluralidade de horizontes possíveis, nossas ações são subordinadas aos esquemas mentais disponíveis em cada contexto sociocultural.

Geertz (2008) situa melhor essa discussão ao afirmar que somos pessoas contextualizadas, isto é, definimos nossa identidade no curso das relações associativas com a sociedade. Assim, o conceito de cultura pode ser tomado como essencialmente semiótico,

uma vez que diz respeito à semântica e não à síntese dos acontecimentos. Partindo da premissa weberiana de que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, Geertz argumenta que a cultura corresponde a essa teia de significados a partir da qual o homem olha o mundo e onde ele se encontra preso (GEERTZ, 2008, p. 4). Dessa forma, é a dimensão simbólica que dá sentido e cimenta as nossas ações no mundo. Investigar a cultura implica, conseqüentemente, interpretar os significados das categorias simbólicas que movem os diferentes grupos humanos.

Concordando com isso, Sahlins (1997, p. 48) explica que as pessoas organizam sua “experiência segundo suas tradições, suas visões de mundo, as quais carregam a moralidade e as emoções inerentes ao seu próprio processo de transmissão. As pessoas não descobrem simplesmente o mundo: ele lhes é ensinado”. A cultura, em seu entender, corresponde à organização da experiência e das ações humanas por meios simbólicos, na medida em que “as pessoas, relações e coisas que povoam a existência humana manifestam-se essencialmente como valores e significados – significados que não podem ser determinados a partir de propriedades biológicas ou físicas” (SAHLINS, 1997, p. 48).

CAPÍTULO VI

O LUGAR DA MULHER NA MICROFÍSICA DAS RELAÇÕES FAMILIARES

Numa perspectiva que foge às representações clássicas da “mulher disciplinada” – isto é, aquela se adequa aos padrões sociais pré-estabelecidos –, geralmente apresentada como sem agência e sem escolha, Vera do Val contrapõe a essa realidade contos que apresentam visões da mulher em suas mais variadas versões: a pobretona, a ribeirinha, a beata, a apaixonada, a sonhadora, a sedutora, a solitária etc. Em todos os casos, tais personagens estão envoltas pelo véu da microfísica das relações familiares, amparado pela lógica dos paradigmas morais vigentes. No entanto, ao contrário do que se pode pensar, as dinâmicas intrafamiliares presentes nessas narrativas não expõem representações de mulheres atreladas à lógica das “famílias disciplinadas”, tampouco à figuração do “lar doce lar”. Distanciando-se disso, *Histórias do Rio Negro* oportuniza a problematização das representações do lugar da mulher frente aos conflitos e às tensões que constituem as dinâmicas de vida regional em suas mais variadas dimensões, possibilidades e contextos. É sobre isso que discutiremos a seguir.

6.1 As “amantes do Boto” e o desejo de ser feliz

A saga de jovens pobres, sobretudo meninas e mulheres, entregues à própria sorte no contexto do mundo ribeirinho ou nas malhas marginalizadas da cidade, é retratada por Vera do Val a partir dos dramas de personagens que ajudam a compreender os processos de produção de novas subjetividades ante a emergência da modernidade no mundo contemporâneo. Uma das narrativas que traz à tona essa problemática é *Tocaia*, conto que versa sobre a tragédia amorosa de Teresa e José, um casal de crianças ribeirinhas que cresceu junto e, brincando de cabra-cega pelos barrancos do rio, estreitaram o laço, apertaram o afeto e descobriram o bem-querer: “José não vivia sem Teresa, e Teresa não vivia sem José” (VAL, 2007, p. 65). Apesar do sentimento recíproco, Teresa não estava feliz. Ela sonhava com fartura, “queria brinco na orelha, queria saia rodada, sandália de salto alto, balangandã no pescoço, jogo de louça na mesa, lençol branco de linho, perfume de alfazemas” (VAL, 2007, p. 65). Devido a isso, só restou a José partir para a cidade. Foi então que ele

Meteu a cara no mundo, procurou de alto a baixo, revirou toca de onça, enfiou-se na cidade, procurou nos escondidos e meteu a mão em cumbuca. De quando em quando escrevia a Teresa, ia caprichando na letra, cartas em papel cor-de-rosa, coração

entrelaçado, selo de amor sem fim. Teresa lia e guardava embaixo do travesseiro e quando a noite chegava as palavras bailavam no escuro, o coração batucava, José crescia na distância e ela molhava os lençóis.

Entra dia e sai dia, Teresa faz como o rio, um dia sobe outro desce. De esperar também se cansa, quando o amor é demorado o corpo fala mais alto, a pele gosta de dedos, toda a pele de Teresaurgia naquela demora. E Teresa cansava. (VAL, 2007, p. 66-67).

Na cidade, José viveu por anos uma vida que não desejava, na marginalidade social, com todas as consequências disso. Sustentava-se com “moedas de sangue, amealhando defunto matado, não enjeitando serviço, tudo isso ele fazia só atinando com Teresa, [...] perdida no fim do mundo” (VAL, 2007, p. 67).

Após um longo período na cidade, José foi ao resgate de Teresa, sendo surpreendido por uma tocaia: “Os tiros rasgaram o escuro, o inimigo chegou primeiro. Estrebuchando no chão, babando a vida em soluço, o corpo crivado de balas, dos buracos de José o sangue esguichava forte” (VAL, 2007, p. 67). No arremate da cena, diante da morte de José, “Teresa balançou a cabeça, tremeu o brinco de prata, arfou o colar no peito, arredou o vestido do sangue, tanta noite gemendo sozinha, tanta carta de amor cor-de-rosa, tanto coração partido” (VAL, 2007, p. 68). Essa cena, que sela o desenrolar da narrativa, deixa claro que o amor de Teresa por José vai “esfriando” com o passar do tempo. Ainda assim, não se pode ignorar a aparente frustração da personagem ao enxergar, na morte de José, o fim do sonho de permear a realidade inacessível que se materializava no anel de pedrinhas, no calar de ouro, na sandália de salto alto e no jogo de louça que ela tanto desejava.

Tal narrativa deixa entrever que o ideal de amor romântico se constitui, no contexto desse tempo-espço, intimamente atrelado ao estilo de vida preconizado pelos ventos da modernidade, os quais chegam cada dia com mais força aos rincões da Amazônia.

Na esteira dessa discussão, o conto *Velho Nabor* oferece outras perspectivas de análise ao apresentar a trajetória da menina Irerê, que “nascera em noite sem lua, à beira do Negro, e fora criada pela gente da vila, sem léu nem créu” (VAL, 2007, p. 77). Conforme a narrativa, a menina era órfã, pois do pai nunca tivera notícia e a mãe, “cunhã sacudida”, sumira rio abaixo, aninhada em um barquinho de pesca.

Ainda curuminha, Irerê “apareceu embuchada”, mas a sua criança não durou muito, e ela ficou por ali, “indo e vindo sem rumo certo; pelas manhãs se banhava no Negro, nua como um anjo, toda dourada; às noites, endemoninhada, se molhava com saliva de macho, se espojando no balanço das redes; um dia presente, em outro um prato de comida” (VAL, 2007, p. 77-78). Por volta dos quinze anos, ela viveu uma virada em sua vida, ao conhecer o velho Nabor:

Quando a caboclinha começou a rondar, Nabor se eriçou todo. Primeiro lhe deu um espelhinho já carcomido pela umidade, depois vendo que a coisa funcionava começou a agradá-la com alguns colares de contas, e quando viu ela já vivia pelo barco atrás dele, cheia de denço, espiando os baús repletos e apalpando os tecidos cheirosos. Até o dia em que ela encontrou, perdida entre as caixas, uma revista daquelas de capa brilhante, cheia de fotografias de mulheres lindas e loiras com sorrisos em que não faltava dente, vestidos cintilantes e pernas compridas. Foi uma festa. A menina até tremia, alisava o papel sedoso com os dedos, nem respirava direito. O velho não perdeu a chance, começou a contar da cidade grande, dos cafés, das lojas e da vida fervilhante que se esparramava embaixo daquela quentura do Equador. [...]

Dono a menina não tinha, nem pai, nem mãe, nem cabresto. Então, esperta, se agarrou na rede do velho, que não queria perder o ninho. [...]

A viagem de volta foi um mel; Nabor mal acreditava na sorte. E nesse sonho ele foi navegando e desfrutando a cunhã noite e dia, que estava velho, mas não estava morto. [...] e Irerê não fazia tempo quente. Estava ali, prestimosa, cumprindo sua parte atenciosa e dedicada. (VAL, 2007, p. 79-80).

Nabor levou Irerê para morar na capital, na casa que dividia com o irmão solteirão. Com isso, a rotina da menina ganhou uma pitada generosa de leveza e, quando pôde, ela logo foi se apossando da casa (VAL, 2007, p. 82). Contudo, a posição subalterna da personagem, que a princípio parece ganhar novos contornos, é retomada através do “pacto” que Nabor estabelece com o irmão, que veio a demonstrar desejo pela menina:

Isso durou uns tempos, até que uma noite em que, se achando seguro, espreitava a moça pela porta entreaberta. Nessa hora Nabor chegou de supetão, viu o mano ali estatelado, e entendeu tudo. [...] Entendeu e riu por dentro. Sempre tinha dividido tudo, desde o primeiro rolemã até os carinhos da mãe; desde os negócios da loja até os favores no puteiro. [...]

Dessa noite em diante eles se revezaram. Um ia para a cama de dossel e outro para o quartinho dos fundos. Tinha dia certo para cada um, e aos domingos e dias santos Irerê tinha sossego. (VAL, 2007, p. 83-84).

Não houve alternativa para Irerê. Seu conforto e sua estabilidade tinham um preço bem definido. A oferta de favores sexuais aparece na narrativa como a única via de acesso ao mundo social, aos colares de contas, aos tecidos cheirosos e, sobretudo, ao universo das mulheres lindas e loiras, com sorrisos em que não faltavam dentes, que um dia ela descobriu em uma revista de capa cintilante.

Assim como com muitas outras filhas órfãs e desvalidas da Amazônia, a sina de ser mais uma “filha de ninguém”, “filha do Negro” e “amante do Boto” é destacada a partir do drama apresentado no conto *As meninas*, que traz a história de Suélem, “uma curuminha magriça, cheia de pernas e dentes”, que morava em um barraco e trabalhava em uma recém-inaugurada sorveteria de uma cidade que era pouco maior do que uma vila.

Jucélia, a dona da loja, comandava a sorveteria melhor do que um general em quartel: “o dia inteiro era um limpa daqui, esfrega dali, lava copo, lava taça, recolhe o lixo, passa pano, dá um brilho no balcão, que aquilo era coisa moderna e tinha que ficar nos trinques” (VAL, 2007, p. 122). E Suélem, que se pelava de medo, submetia-se a essa rígida rotina de trabalho por uns poucos trocados e por um sorvete ao fim do dia.

A rotina da menina, que era impregnada de tensão e composta por uma carga excessiva de trabalho, sofre uma rápida e dramática mudança quando entra em cena o motorista de caminhão, um “homem de lá seus quarenta anos”, que chega à sorveteria acompanhado de uma

[...] guriazinha de corpo já formado, metida em uma saia rota e malfeita, uma blusa de pano fino que lhe marcava os bicos dos peitinhos púberes, um tremer, e um olhar de bicho do mato. O seu jeito anunciava a infância assustada ainda lhe cheirando o leite no corpo, o riso tímido. Porejava constrangimento: o suor frio das mãos, o medo e a primeira vez. (VAL, 2007, p. 123).

A exemplo de Suélem, a guriazinha que adentrava a loja estava lá pelo sorvete, que despertava em todos da cidadezinha o desejo de consumir os produtos e os bens transformados em necessidades essenciais pela ideologia da modernidade. Já as intenções do motorista vão se revelando na sequência do texto, quando o narrador destaca que a guria, desacostumada com aquele dengue, emudeceu diante daqueles luxos:

Ficou arfante o peitinho pulando na blusa, o olho do homem brilhando, sua boca quase babava. Ele oferecia e ria, insistia mais, gesticulava no ar. – Vai minha linda... Pega tudo o que quiser... Escolhe... É tudo teu... – e lhe alisava os braços, mãos afoitas e quentes. A cabeça da menina girou, pouco olho para tanta delícia, a fartura e a cor, todas essas bonitezas lhe subiam à cabeça, e lhe punham a rodopiar o juízo.

A boca encheu de água, ela tremia, ia de um pote a outro, não se decidia. Tudo era cor de desejo, desejo no confeito encarnado, na calda escura que escorregava devagar, desejo cortando o ar, ardendo na boca salivosa do homem, em suas mãos sôfregas, desejo no arfar de Dona Jucélia que quase gozava com isso, desejo de doce, de menina-criança, desejo de Suélem de fugir desse mundo. (VAL, 2007, p. 124-125).

Atenta, Suélem entende o jogo de olhares entre Jucélia e o caminhoneiro, decifrando o que está em jogo na oferta aparentemente gratuita do sorvete. A guria, embora ainda deslumbrada com a brilharia, o colorido e o perfume do sorvete, demonstra também estar ciente da situação, como fica expresso no desfecho do conto:

A guria olhou para Suélem e Suélem olhou para a menina. Bem devagarinho, uma presa no olho da outra, quase se escutava, vindo lá do fundo das duas almas, um fio, um piar de passarinho, asa de beija-flor, borboleta. Vinha

subindo um suspiro, um gorgolejo, um entendimento, uma aceitação do que as esperava, da vida e da sina. Os olhos das duas brilharam no entendimento e um sorriso cúmplice lhes chegou à boca.

A guria, tímida, encheu a taça. Todas as cores se misturaram, derreteram, derramaram pelas bordas, pingaram pelo chão e se lambuzaram.

A registradora tilintou e o homem riu.

O caminhão partiu chiando e Suélem, de olho comprido, pegou o pano de chão e foi limpando.

Limpando e esperando a sua vez. (VAL, 2007, p. 125).

As muitas camadas desse conto, de modo semelhante ao que é tematizado em *Tocaia* e *Velho Nabor*, apresentam um elemento importante para pensarmos o papel da mulher no contexto dos grupos populares: trata-se do “desejo de ser feliz”. Nesse mundo em transformação, a busca pela felicidade aparece como um fato intimamente atrelado aos mecanismos de produção dos desejos forjados na égide do capitalismo industrial, que se populariza em meados do século XX nos mais variados quadrantes geográficos brasileiros e, através dos novos significados atribuídos à realidade pelos produtos e pelos bens de consumo, passa a fazer parte da dinâmica social e cultural regional.

A região, que, em fins do século XIX e início do XX, vivia seu primeiro surto de urbanização, incorpora rapidamente as noções de *modernidade* importadas do mundo europeu. Conforme Dias (2019, p. 30), a ideia de modernidade traz aos trópicos “um novo estilo de vida e grandes transformações, não só materiais, como também espirituais e culturais”. Nessa perspectiva, o apagamento do até então vigente estilo de vida cultivado na Amazônia oitocentista é seguido pela imposição de um modelo de civilização estreitamente articulado com uma poderosa lógica de consumo, modelo que atravessa, de forma avassaladora, o modo de ser, pensar e agir dos viventes da região.

Enquanto as narrativas de *O crime do Tapuio*, *Velas. Por quem?* e *Rosalva* – discutidas nos capítulos anteriores – apontam a questão da sobrevivência como matéria de primeira ordem para as crias de família, nos contos *Piabeiros*, *Rodamundo*, *Águas*, *Tocaia*, *As meninas* e *Velho Nabor*, o advento da modernidade apresenta-se como fio condutor do processo de produção de novas necessidades e subjetividades. Imposta como paradigma da sociabilidade capitalista, a nova lógica de consumo passa a organizar a vida social e a orientar a reconstrução dos padrões socioculturais.

É justamente isso que podemos observar através das trajetórias de Suelém e da guriazinha do conto *As meninas*. Como explicitado na narrativa, elas são atraídas pelo sorvete, que as deixava extasiadas e as fazia se sentir no céu (VAL, 2007, p. 124). No conto, a modernidade é anunciada através da descrição da sorveteria, a qual sinaliza a chegada do

progresso: “A brancura do chão e das paredes era fulgurante, parecia um templo, um disco voador despencado naquela miséria toda. Do pisca-pisca na fachada então nem se fala. De longe não se podia deixar de ver”. O lugar, que parecia um paraíso na terra, era um sucesso e seduzia a vizinhança, que “não tinha para a farinha, mas achava para o sorvete” (VAL, 2007, p. 122).

A esse propósito, em *Velho Nabor*, o que atrai Irerê são os largos sorrisos cheios de dentes e as roupas cintilantes vestidas pelas mulheres louras e lindas que estampavam as revistas por ela encontradas, certo dia, perdidas entre as caixas no barco. Além disso, “as histórias da cidade grande, dos cafés, das lojas e da vida fervilhante que se esparramava embaixo daquela quentura do Equador” (VAL, 2007, p. 79-80) também ajudaram a menina a fundamentar a sua decisão de partir com o velho. Do mesmo modo, percebe-se, em *Tocaia*, o anseio da personagem Teresa pelos brincos, pelos perfumes, pelas roupas e por tudo aquilo que a sua realidade socioeconômica não podia comprar.

Uma leitura mais atenta permite entrever que, em ambos os contos (*Velho Nabor* e *Tocaia*), a ambição das personagens não reside fundamentalmente na busca por maneiras de “se dar bem na vida” através de um cálculo racional e interesseiro utilizado para garantir, sem o mínimo esforço, uma melhoria financeira. Distanciando-se disso, as narrativas conduzem à problematização da busca, por parte dessas protagonistas, por uma inclusão no processo de modernização, que apresenta a felicidade como uma mercadoria acessível a todos. “Ser feliz”, nesse sentido, está estreitamente relacionado à possibilidade de consumir não apenas bens e serviços ofertados pelo mercado, mas, sobretudo, o estilo de vida moderno, que faz da felicidade o alvo de todos os seus investimentos. É em razão disso que os personagens Rodamundo e José caem no mundo, ao passo que as protagonistas dos mencionados contos cedem às investidas dos homens que se apresentam como um passaporte ou uma via intermediária de acesso à “felicidade”.

É o que parece se confirmar no conto *Giselle*, que, através da narrativa sobre a vivência da curuminha Janete, oferece importantes contribuições para a compreensão dessa problemática. Janete, de codinome Giselle, é apresentada no texto como uma menina que, nascida na beira do rio, veio para cidade ainda curuminha e logo foi colocada pela mãe, dona Orozimba, para trabalhar em uma casa de família. Na opinião de Orozimba, não havia lugar melhor para a filha aprender as coisas: “Fica de olho, filha, espreita e escuta. E com essa recomendação a menina se meteu nos conformes e afundou-se no aprendizado” (VAL, 2007, p. 34).

Assim como é sublinhado nos contos *O crime do Tapuio*, *Velas. Por quem?* e *Rosalva*, o processo de domesticação das crias requer não apenas a obediência cega e a presteza na execução de tarefas, mas também a higienização dos hábitos e a adequação tanto da linguagem quanto dos comportamentos. Contudo, ao contrário das protagonistas apresentadas nos capítulos anteriores, Janete não consegue adaptar-se à condição de cria, pois seu falatório e sua risada incomodam as “patroas casmurrentas”. Ela vivia no mundo da lua e, em função disso,

Não havia patroa que aguentasse. Quando se pensava que ela estava aqui no arear das panelas, ela já estava no portão arengando com o menino da venda. E a risada lá, se espalhando e invadindo as orelhas da patroa casmurrenta, não dada a esses desfrutes. Em parte por inveja, em parte por assanhamento mesmo, ela sempre acabava despedida. (VAL, 2007, p. 34).

Seguindo o rastro do conto, podemos inferir que a tentativa de Dona Orozimba de colocar a filha em casa de família tem, antes de tudo, a intenção de oferecer a Janete uma oportunidade para assimilar os comportamentos e os padrões considerados adequados a sua realidade social, pois, como dito, não haveria lugar melhor para aprender as coisas.

A trajetória dessa personagem é importante por revelar o destino das meninas e das mulheres que não se adequavam à rotina de trabalho, humilhações, castigos e opressão nas casas de família. O desdobramento da história mostra que, fora das casas de família, essas personagens tornam-se ainda mais vulneráveis às intempéries da vida. Isso é exposto na passagem do texto que sinaliza que Janete,

Quando estava pelos seus treze anos, conheceu homem. Foi seu Anésio, o do bar da esquina quem abusou da menina. E ela gostou. Em troca de um guaraná gelado, meia dúzia de balas de goma, ele fazia a festa. Quando o tempo foi passando e ela se aperfeiçoando na aprendizagem, começou então a entender o seu poder. Era ambiciosa. Viu que no meio das pernas estava o seu futuro. E o futuro para Janete era um guarda-roupa bem posto, sandálias de plataforma, umas quinquilharias, uns perfumes e uma televisão. Mas ela não queria uma televisãozinha qualquer não. Queria das grandonas, daquelas que parecem cinema, como a que tinha visto na casa da última patroa. (VAL, 2007, p. 34-35).

As quinquilharias e a televisão grandona são alvos da ambição de Janete, a qual enxerga, na aquisição desses bens, uma possibilidade promissora de futuro. Atenta a isso, Dona Orozimba resolve investir na menina, pois “de bens no mundo ela só tinha a filha e pelo que estava vendo era um bem que podia lhe render bons frutos” (VAL, 2007, p. 35):

Chamou Janete, sondou a moça e resolveu apostar nela. A guria, que já andava esperta, viu o rosto da mãe luzindo e entendeu depressa a cartilha toda. A primeira providência foi ir fazer uma novena para o santo dos impossíveis. Janete se

emperiquitou e abriu para a igreja. Levou vela, livro de reza e mantilha na cabeça. Na dúvida, também levou uma farofa bem temperada na bolsa, vai que o santo é disso, nunca se sabe. Rezou, implorou, fez bico, estonteou o santo. Até chantagem ela fez, ou ele se decidisse ou ia passar uns tempos de cabeça pra baixo.

Em seguida trataram de ir fazer uns cuidados no Duda, cabeleireiro da rua, que fez fiado, afinal investimento é investimento. Janete agradou o baitola, prometeu mundos e fundos. Tanto fez que ele resolveu ajudar: banho de óleo, manicura, pedicura, um capricho nos cabelos, uma descoloradinha aqui, uma mecha vermelha ali e ela estava pronta. Uma deusa... Com seus salamaleques de praxe ele ainda emprestou uns cobres para compra de umas roupas novas, ensinou a puxar o decote, o perfume atrás da orelha e virar os olhos na hora certa. Fez mais. Fez o mais importante: rebatizou Janete de Giselle. ... Ora se Janete é nome de gente bem... Claro que não. Tu precisas é de nome fino, sofisticado. Com dois eles ... dizia ele fazendo bico... Gi sélllle ...

Os outros truques Janete ia aprendendo na vida, aqui e ali, que a carne, afinal, é fraca, e ela boa experimentadora. Aprendeu a coisa de trás e de frente, de brços e só na cantoria. Virou perita. Quando D Orozimba viu que a filha já estava perfeita foi só um pouco de rímel na pestana e mais um requebro nas ancas e pronto. Era só escolher a mira. Fica esperta Giselle o tiro tem que ser certo... Nada de desperdiçar água em cano furado. (VAL, 2007, p. 35-36).

A inaptidão de Janete ao mundo da servidão doméstica a conduz a buscar um casamento com um homem que pudesse oferecer a ela um “futuro melhor”. O alvo foi o Doutor Raimundo, um dentista cinquentão, tristonho e de pouca conversa, que era casado com uma megera e morava no centro da cidade. Assim, “enquanto Janete ia fazendo pós-graduação nas suas especialidades, a mãe ia organizando o cerco e traçando os planos de guerra” (VAL, 2007, p. 36-37). O “investimento” é feito, portanto, no sentido de uma adequação da menina aos padrões de comportamento minimamente aceitáveis. A disciplinarização do corpo e dos hábitos da personagem é marca do próprio processo de capitalização da vida, o qual se instala paulatinamente através dos regimes de verdade que modelam as relações sociais no mundo moderno.

É assim que, com a tocaia armada, Giselle passou a frequentar o consultório do Doutor Raimundo todos os dias: “O pobre não teve chance de escapar. Ela foi chegando mansinha, cara de menina safada, o velho perdendo a fala, acuado, ela achando os predicados dele e quando se viu o tapete da saleta estava uma barafunda. Era roupa voando e gemido afogando para todo lado” (VAL, 2007, p. 37-38).

Quando viu que o peixe estava preso na isca foi a vez de dona Oró entrar em cena. Uma noite o velho sai do consultório já animado achando que ia encontrar sua deusa e depara-se com dona Oró na sala de espera. Ela vestia uma roupa preta de viúva, gola fechada no pescoço, cara séria, cenho franzido... – Isso não está certo, minha menina é moça de bem... A rua toda está falando, o senhor que tome tenência... Vou mandar Giselle para a família no interior, isso não pode ficar assim... Doutor Raimundo sentiu um frio na espinha que sem Giselle ele não ficava mais, ela lhe estava entranhada na carne, corria no sangue dele. Vai que a velha despachasse a menina, metesse a pobre no cafundó do Judas, quem lhe faria as vontades? Meio tatibitate ele foi se deixando levar, dona Oró botando os pingos nos is, ele respirando

fundo, e quando se viu o velho estava se compromissando, já estava arrumando casa, bem ali no fim da rua, com varanda e tudo. (VAL, 2007, p. 38).

Como se observa, tudo é conduzido de forma bastante calculada. A sequência do conto mostra que dona Orozimba usa a fachada de viúva para pressionar Raimundo a assumir o compromisso com Giselle, que supostamente estaria difamada e, em razão disso, seria enviada para a casa dos parentes no interior.

A estratégia de conduzir a situação por essa via sinaliza que – embora muito comum nos grupos que se orientam sob a égide dos valores morais da sociedade burguesa no século XX – essa prática não aparece como um determinante moral do comportamento e das ações dos segmentos sociais empobrecidos. Ainda assim, é visível que tais segmentos não ignoram o poder dos ditames e dos padrões morais culturalmente estabelecidos. Ao contrário, é justamente a compreensão da legitimidade dessa lógica que permite à personagem planejar e obter êxito na estratégia adotada. Logo, é possível conceber essa prática como uma renovação do ato de simular²⁴.

Nesse sentido, o desenrolar da narrativa demonstra a cumplicidade social no projeto de formulação desse tipo de estratégia tácita que envolveu Giselle, sua mãe, o cabelereiro Duda, a recepcionista do consultório e, até mesmo, o “santo dos impossíveis”, a quem a menina fez promessa e implorou para ter o pedido atendido. Não há qualquer objeção à conduta da protagonista por parte de seu grupo social de origem. Longe disso, todos encaram a situação como um investimento necessário, sobretudo Orozimba, que logo “percebeu que devia se mexer para também ter sua parte nesse futuro” (VAL, 2007, p. 35).

Assim, salta aos olhos o fato de não haver sinais de constrangimento por parte de dona Orozimba em relação às ações que contrariam os valores dominantes sobre o seu papel de mãe. Tal como nos contos de José Veríssimo e Maria Lúcia Medeiros, a figura da mulher-mãe não está vinculada necessariamente aos cuidados infantis. A imagem da “mãe distante”, que entrega a própria filha para ser criada nas casas de família, tampouco é problematizada. Além disso, as leituras desses textos sinalizam que, tanto nas narrativas que evocam o lugar das crias como no conto *Giselle*, o que está em causa é muito mais a condição subalterna das personagens do que o caráter histórico do papel de mãe. Nos dois casos, temos o marco da diferenciação e da classificação dos indivíduos como paradigma norteador das relações sociais entre os sujeitos. Conforme anteriormente sublinhado, a superexploração do trabalho nas casas de família ou em subempregos marginalizados contribui para esse desnivelamento

²⁴ tal como problematizado ao longo do Capítulo III.

das personagens femininas. Estas, quando crianças, têm sua infância negada e, na vida adulta, são objetificadas, o que, muitas vezes, pode redundar no não reconhecimento do próprio estatuto de humanidade desses indivíduos.

A complexidade dessa questão, contudo, desafia explicações simples. Embora as trajetórias das personagens elencadas até aqui estejam intrinsecamente permeadas por marcadores sociais (de classe, geração, gênero, raça/etnia etc.), as narrativas de *As meninas*, *Tocaia*, *Piabeiros* e *Giselle* deixam entrever que suprir as necessidades materiais não é o único objetivo das protagonistas dessas narrativas. Mais do que sobreviver, elas almejam pertencer a uma sociedade que as encanta e as fascina através dos vestidos cintilantes, da brilharia e de todo o colorido que o mundo moderno anuncia. Assim sendo, ainda que o recorte de classe seja uma dimensão fundamental para se compreender essa problemática, não se pode perder de vista o impacto do advento da modernidade na dimensão subjetiva, tal como discutiremos no tópico a seguir.

6.2 Subjetividade, tensões e afetos nas novas configurações familiares

A subjetividade, na perspectiva de Foucault (2004, p. 326), pode ser concebida “como a maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade, no qual ele se relaciona consigo mesmo”. A subjetividade situa-se, portanto, no campo das práticas, dos saberes e das experiências em que estão imersos os sujeitos de determinados tempo e espaço. A família, aqui tomada enquanto um dispositivo de governamentalidade, opera poderosamente sobre a fabricação de corpos, saberes, práticas e poderes que atravessam a constituição dos sujeitos e forjam, a partir de múltiplos processos de sujeição, subjetividades coletivas, as quais se desdobram em micropolíticas presentes em todas as esferas da vida cotidiana.

É através da família que os aparelhos de disciplinamento do Estado são inculcados nos indivíduos. O processo histórico de formação social e cultural da Amazônia mostra que a família sempre teve lugar de destaque nas políticas de higienização racial, comportamental e moral das massas empobrecidas e socialmente marginalizadas. Nesse cenário, o modelo nuclear-burguês de família (monogâmico, salubre e cristão) figura como referencial simbólico de ampla eficácia no que diz respeito ao processo de controle e produção dos sujeitos disciplinados. Contudo, embora largamente incentivado pelas políticas coloniais e, posteriormente, republicanas, as condições para se alcançar esse modelo familiar sempre

foram negadas aos grupos populares, que, por sua vez, ressignificaram as visões sobre a família, por meio de uma lógica interpretativa própria, qual se desdobra em agenciamentos práticos e redesenha as dinâmicas das relações de poder intrafamiliar.

Mesmo nos grupos economicamente mais favorecidos, a adequação das representações hegemônicas de família apresenta-se como um desafio. A análise de *Histórias do Rio Negro* permite compreender que, no contexto social do século XX, a produção de uma nova sensibilidade em torno das relações afetivo-conjugais passa a operar como vetor de ressignificação do jogo de força social, o qual paulatinamente vai se configurando. O lugar da mulher, nesse cenário, reproduz-se ante uma multiplicidade de deslocamentos, diferenciações e combinações que perfazem o diagrama de poder das relações sociais e familiares. Nesse viés, as representações de amor romântico ganham o palco das narrativas de Vera do Val, as quais apresentam um conjunto amplo de subjetividades e afetos, delineados pelo emergente desejo de “ser feliz”. Tal desejo, por sua vez, impõe uma nova economia das relações de poder. Ao lado da busca pela felicidade, a representação da solidão, sobretudo a das personagens femininas, aparece nos contos como um desdobramento da compreensão das percepções afetivas que orbitam ao redor das dinâmicas familiares, conforme é possível inferir a partir da rede de significados que permeia as diferentes configurações familiares apresentadas nos contos até aqui discutidos.

Nesse quadro interpretativo, os contos *Ifigênia* e *Dorvalice* desempenham um papel-chave para a compreensão dos mecanismos de produção das subjetividades. Estas permeiam as dissidências entre os processos de constituição do sujeito feminino frente às prescrições do poder normatizador. Tal poder impõe limites e, ao mesmo tempo, desenvolve-se como possibilidade de produção de novas subjetividades. Nessas duas narrativas, pode-se entrever que as representações sobre amor e solidão ganham o centro das cenas, uma vez que sinalizam uma virada nas regras do jogo social, no que tange ao conjunto amplo de percepções afetivas e, conseqüentemente, à insurgência de uma nova sensibilidade. Pode-se perceber isso no trecho a seguir:

Quando D. Ifigênia morreu a família levou um susto. A pobre Ifigênia, como todos a chamavam, na verdade lhes fez uma surpresa. Passara os últimos quarenta anos de vida de casa para a igreja e da igreja para casa. Beata das mais respeitadas, quem chegasse, fosse que hora fosse, a encontrava vestida de preto e de terço na mão, com aquele sorriso iluminado dos que vivem em conversa constante com o mundo lá do céu. (VAL, 2007, p. 115).

Ifigênia é o título do conto que dá chão à personagem de codinome Fifi, uma mulher bela, prendada, que colecionava imagens de santos e, mesmo tendo uma vida abastada, não demonstrava apego ao supérfluo. Sua trajetória de vida seria perfeita, não fosse pelo detalhe de que, apesar de todos os seus dotes pessoais, ela recusava casar-se com todos os pretendentes que surgiram em seu caminho: “pobre ou rico, bonito ou feio, alto ou baixo, moreno ou louro” (VAL, 2007, p. 116). Ela rejeitou um a um e, com a morte do pai, no alto de seus trinta anos, “a cidade estranhou, que aquilo de moça solteira, sem família, largada ao Deus dará não era coisa muito nos conformes”. Mas ela conseguiu calar a boca de todo mundo ao adotar um comportamento ordeiro, pio e exemplar:

Depois de um tempo a vizinhança só lhe tinha elogios, dava esmola, prato de sopa, e vivia metida em casa que ninguém jamais a tivesse visto de riso solto ou olho mais corredeiro. Vestia-se discretamente, gola fechada no pescoço, saia no meio da canela. É moça pia, – dizia a vizinha da frente, – a noite a casa escurece cedo. Não perde missa, e toda tarde está na reza. (VAL, 2007, p. 117).

No entanto, o desdobramento da narrativa mostra que nem tudo é o que parece. A morte de Ifigênia trouxe à tona os seus segredos. A sua história secreta estava registrada em um diário carcomido, trancafiado a sete chaves em um baú no quarto dos fundos de sua casa:

Ali estava tudo escrito, tim tim por tim tim. A vida de uma mulher fogosa que saia embuçada todas as noites e ia dançar no cabaré mais distante. Fifi era o nome de guerra. Fifi, a dançarina mascarada. Nos antigamente Fifi era famosa, a cidade toda a conhecia. Dera muito o que falar à boca pequena, tornara-se uma lenda. Dizia-se que entre as coxas roliças de Fifi morava o paraíso. Muito homem de família, muito coronel, muita autoridade importante passou por ali e ela sempre misteriosa, se vestindo de encarnado e usando máscara de veludo negro. A lista de nomes no diário era infindável. (VAL, 2007, p. 119).

Ainda mais surpreendente é a revelação dada no enlace final do conto a respeito de um possível envolvimento da personagem Ifigênia com o seu cunhado Odorico, que, além de fotos com Fifi, também enviou a ela muitas cartas de amor (VAL, 2007, p. 119).

A trajetória de Ifigênia dá luz a uma cena típica do cotidiano de uma mulher comum, a qual, embora recoberta por uma condição econômica cheia de privilégios, percebe-se enredada por uma moral familiar forjada sob os ditames dos valores patriarcais. O desdobramento dessa narrativa demonstra que, ao não conseguir atender às expectativas sociais, Ifigênia cede aos seus impulsos de forma sigilosa e, em razão disso, adota uma outra *persona*, a Fifi, que lhe dá a possibilidade de vivenciar uma lógica de mundo completamente oposta à moral sexual dominante. Nesse contexto, Ifigênia travestia-se com uma mulher

fogosa e misteriosa que frequentava todas as noites os cabarés da cidade e, durante o dia, apresentava-se como uma respeitosa beata.

6.3 A família e a fabricação da solidão

Em contraponto ao conto *Ifigênia*, Vera do Val assina outra narrativa, interessante para a compreensão da lógica de produção da “mulher virtuosa” no espaço do lar doméstico. Trata-se do conto *Dorvalice*, cujo título é o nome da personagem-protagonista. Nessa narrativa, ao contrário das inesperadas viradas de acontecimentos que permeiam a narrativa de *Ifigênia*, apresenta-se a trajetória de vida de uma mulher ordinária, uma senhora de quarenta anos, que “trazia sempre o cabelo amarrado em um coque que lhe despencava da nuca, magra como um cabide vestido, a pele curtida e seca de sol, tinha aquela cor que a gente nunca sabe qual é, cor de burro quando foge, meio cinzenta, sem brilho” (VAL, 2007, p. 43-44). Apesar do ar de desvanecimento, Dorvalice tinha uma vida social ativa. Vivia proseando com amigas e estava sempre presente nos eventos da vizinhança, fazendo os seus mexericos. Seu drama maior foi perder o marido Raimundo para uma cunhã das bandas do Alagado (VAL, 2007, p. 45):

Queria Raimundo de volta, não que lhe fizesse falta na vida ou na cama, disso já tinha até esquecido. Mas era o orgulho ferido, posse dela era dela e não estava pra andar distribuindo suas coisas assim, sem mais nem menos, para qualquer quenga esperta. E pensando bem ele lhe fazia falta na vida sim, ao menos tinha a quem atazanar, um outro prato à mesa, uma solidão dividida. (VAL, 2007, p. 47).

Embora estivesse bastante envolvida na parolagem da vizinhança, a solidão da casa vazia ecoava no barulho dos seus pensamentos, os quais remoíam os eventos de seu passado sem “glórias”. Um dos fatos marcantes de sua biografia é a perda dos filhos, os “anjinhos” que não vingaram, pois “quem sabe ela fosse estorricada também por dentro” e, por conta disso, “os pobrezinhos não tiveram onde se segurar” (VAL, 2007, p. 47).

Ainda que aparentemente esse conto apresente as cenas de um cotidiano comum a muitas mulheres, ele nos permite observar as várias camadas de sentido presentes na construção das representações sobre a mulher e a família desse espaço-tempo. A trajetória de Dorvalice, aparentemente trivial, elucida a gama de implicações da vida familiar cotidiana e fornece explicações sobre as profundas repercussões à realidade de todos os envolvidos na cena enunciativa que se apresenta. Pode-se observar, nas linhas do conto, que Dorvalice parece vivenciar uma crise existencial que é fruto de seu percurso de múltiplas perdas (da

juventude, dos filhos e do marido). Além disso, tal crise decorre do sofrimento provocado pela solidão que se instala numa etapa da vida na qual ela já não se vê mais em condições de disputar uma posição no inatingível ideal burguês. Esse ideal aglutina, no temário da mulher, o papel da esposa-mãe, respeitada e feliz. É o que se pode notar através do trecho a seguir:

De vez em quando um aperto no peito, uma falta do quê, não sabia. E quando vinha esse afogar punha-se a lustrar a casa, engomar as toalhinhas, ou ia para a vizinhança tomar das amigas um pouco daquilo que lhes sobrava, uma história de família, uma conversa de filho, uma reclamação de marido. Tomava emprestado um pouquinho da vida delas e isso era a água com que regava o roçado seco e estorricado que tinha dentro do peito. Quem sabe até Raimundo estava certo, foi buscar alento novo, nessa vida a gente procura e nem sempre se tem a sorte de achar. Que seria dela ali, Dorvalice, que não tinha onde se encaixar, sentia a falta de prumo, o mundo corria adoidado e ela só espiava nas frestas. A agulha zunia, bota ponto, tira laçada, puxa fio e estica a vida. E a colcha já lhe caía pelas pernas, ia envolvendo, trançado cheio de vazios e pontos soltos. Fresta era isso o que lhe sobrara. Nem rede de espera ela botava mais porque lá bem no fundo sabia que não havia nem mesmo o que esperar, as coisas tinham passado, um dia quem sabe, caminho errado, agonia de escolha. Raimundo, Raimundo, quem diria, fora mais esperto que ela. (VAL, 2007, p. 48).

Essa passagem aponta para a angústia da personagem em meio ao seu fracasso em formar uma família à luz dos padrões vigentes. Seu sofrimento gira em torno de seu insucesso na tarefa de tornar-se mãe e no súbito abandono de seu marido Raimundo. Tal abandono mudou a sua condição social e a transformou em uma mulher “desencaixada”, sozinha em um contexto no qual a família era o motor latente de todas as vivências, experiências e práticas do fazer e do ser feminino.

Dorvalice, assim como Ifigênia, figura nesse conto como uma mulher que tem o seu impulso de vida sufocado em razão das imposições sociais e, sobretudo, da internalização dos critérios de normalidade instituídos. Atender às expectativas da sociedade tem um alto preço, de forma que é o próprio fôlego de vida dessas personagens que é suplantado.

No conto *Vida de Santo*, o desespero de Dorvalice é retomado na cena icônica em que ela vai à igreja rogar pelo retorno de Raimundo. Em sua oração, a personagem tenta convencer o santo a interceder por ela: “Ai santinho, dói as junta, dói o coração, dói a dor de ter o corpo passando da hora, dói Raimundo que escafedeu, tem tempo, com aquela quenga... Não sou mais eu, me perdi pelos cantos, cai o peito, cai a bunda, cai a vida no buraco do não sei” (VAL, 2007, p. 39-40).

Há uma reviravolta na narrativa quando, após a saída de Dorvalice, entra em cena Janete, que, por sua vez, visita a casa de Deus para agradecer ao santo por ele ter “dado um jeito na velha do Raimundo”, pois agora ele estava comendo na mesa dela: “Montou casa, comprou uns trem... Até a TV, santinho, uma beleza. Acertou minha vida” (VAL, 2007, p.

41). Ao contrário de Dorvalice, a personagem Janete é descrita como uma jovem deslumbrante que chega à igreja

Metida em um vestido com metade do seu tamanho, sobrando peitos e bundas para todo lado, equilibrando-se nas plataformas das sandálias altíssimas, um perfume de atrair Satanás, lá está Janete, agora de nome Giselle com a boca vermelha murmurando preces. Santinho... E ela pisca os olhos cheios de pestanas ... Santinho... Não está me reconhecendo? Sou a Janete lembra? A que veio pedir pra melhorar de vida... Agora vim agradecer. (VAL, 2007, p. 41).

Os dramas de Dorvalice e Ifigênia desnudam as consequências de experienciar uma existência apartada dos papéis sociais instituídos. A solidão aparece, nesses contos, como um desdobramento do novo modo de viver que se estabelece na sociedade fragmentada em que vivem as personagens. A fragilidade dos laços conjugais que se apresenta não tem como consequência instantânea a emancipação da mulher em relação ao seu papel de dona de casa, esposa e mãe. Ao contrário, as mulheres continuam amarradas à ordem das obrigações e das implicações morais atribuídas pela rede de relações estabelecidas pela família e pela sociedade. As cenas que apontam para as “cartas de amor” recebidas pela personagem Ifigênia e o seu consequente enclausuramento em razão da impossibilidade de empreender um romance com o seu cunhado versam sobre o processo de subjetivação de uma forma específica de sensibilidade, a qual se desdobra na angústia de uma vida solitária.

A adoção de um “comportamento sexual decente” é a via que possibilita uma existência digna aos sujeitos pertencentes aos grupos mais bem abastados, uma vez que a família emerge como instância moralizadora das relações sociais. Nesse contexto, as representações sobre amor, solidão e sexualidade guardam as chaves para a compreensão das novas dinâmicas sociais engendradas em tal cenário. Em *Dorvalice*, por exemplo, isso fica claro quando é problematizada a angústia da protagonista após a sua separação de Raimundo, seu marido. O que parece estar em jogo, para a personagem, não é a traição em si, mas sim a condição na qual ela é posta em razão do novo lugar social que ela ocupa. Ela passaria a ser uma mulher que, no alto de seus quarenta anos, estaria sozinha, sem filhos e família. Ela não se via mais em condições de se aventurar, como faziam a sua vizinha solteirona, a personagem Carlinda, que se afogava na cama com o moço da venda, e a Dona Violeta, que se espojava na “cama do Seu Jeru quando a mulher dele ia rio abaixo visitar as filhas. Disso ela podia se gabar, mantinha as pernas fechadas, de pecado não podia ser acusada” (VAL, 2007, p. 49).

O lugar social de Dorvalice dependia de sua honra e, em consequência disso, aventurar-se amorosamente não constituía uma opção. O mesmo pode ser compreendido em

relação à Ifigênia, que vivencia em segredo a sua sexualidade. Nas duas narrativas, no entanto, a solidão comparece como uma consequência da impossibilidade de viver sob a égide da normativa familiar instituída. Uma outra dimensão dessa problemática pode ser compreendida através da análise dos contos *Das Dores* e *A cunhã que amava Bread Pitt*, abordados no tópico seguinte.

6.4 Amor, família e subjetividade

O cultivo de uma nova sensibilidade amorosa apresenta-se em *Histórias do Rio Negro* de um modo bastante específico, se levarmos em consideração as representações dominantes sobre as conjugalidades forjadas em torno dos valores burgueses de organização doméstica e familiar. O conto *Das Dores*, por exemplo, tem como protagonista Saúva, “uma puta séria, não dada a gracejos fora de hora” (VAL, 2007, p. 18). Assim como as demais personagens de *Histórias do Rio Negro*, o seu nome tem uma história:

O nome, Saúva, nascera já na zona, devia à bunda grande; deixara de ser Das Dores, nome de filha de Deus e virara Saúva, nome de filha da puta. Muitas estórias corriam a respeito dela. Diziam que vinha da mata fechada, para além do Urubupitanga, filha de seringueiro perdido e índia cinta larga. Da mãe, herdara o segredo das ervas, o andar macio de jaguatirica no cio, os cabelos de juriti. Do pai, a coragem nômade e o sangue esquentado. (VAL, 2007, p. 17-18).

Saúva trabalhava no cabaré de Joana, a Sarará, uma cafetina da boca do rio. Era conhecida na região e, com o tempo, tornou-se a garota mais disputada do salão. Apesar do sucesso, ela “sabia se dar ao respeito e respeitar pai de família” (VAL, 2007, p. 18). No desenrolar da trama, Saúva casou-se com Chico, um de seus clientes assíduos. Ele era “um bom homem, lhe fazia os gostos, lhe dava conforto, mas era só”. Ela gostava da vida no cabaré, “do cheiro da casa e da putaria” (VAL, 2007, p. 18). Chico, ao se dar conta disso, aceitou dividi-la. Exigiu, porém, “que ela não se dedicasse a um só, que distribuísse os cheiros e os carinhos” (VAL, 2007, p. 18). O acordo estava selado e eles seguiram vivendo:

[...] ela topou e ia levando a vida como gostava. Cuidava do seu homem. Pelas manhãs lhe preparava a tapioca à gosto e as noites eram puro deleite. Mas nas tardes calorentas e suadas a Saúva atendia os que tinham mais sorte lá na casa da Sarará. Quando Chico andava pela rua ninguém ousava olhar duas vezes. Era de poucas falas, cada um sabe onde lhe aperta o couro. [...] Da sua mulher não queria ouvir palavra e ai de quem se metesse a besta. Para ele era Das Dores, Saúva ele não conhecia não. E vivia assim, feliz da vida, estranhando o que não queria e rindo contente da parte que lhe cabia. (VAL, 2007, p. 19).

Embora ciumento, Chico se submeteu às condições de Saúva. Ele aceitou o estilo de vida dela e os dois seguiram o referido acordo. Os trechos iniciais demonstram que, mesmo a protagonista adotando um comportamento que subvertia o modelo de comportamento sexual tido como decente, ela se inseria numa lógica na qual os padrões morais se estabeleciam mediante outros critérios de respeito, honra e privacidade. Isso fica claro no desdobramento da narrativa, quando Saúva conhece o personagem Frederico:

Aquele dia, quando já estava perto da praça, percebeu entrando no hotel do Pedrosa, um moço claro, com jeito de gringo, cheio de sacolas, que quando viu a cabocla, toda ela uma deusa, carregando o balaio na cabeça, perdeu o rumo, deixou cair as malas e ficou de olho estatelado. A Saúva riu por dentro, de novo fingiu que não era com ela, passou a mão nos cabelos, coçou o decote, se esmerou no gingado, deu um balanço de ombro e desfilou altaneira, quase roçando o corpo suado naquela loirice estrangeira. De rabo de olho percebeu que o dito cujo ficou ali, pasmado e tremendo, comendo-a com os olhos até ela desaparecer na curva da esquina. (VAL, 2007, p. 20).

A partir desse dia, Saúva entrou num jogo de sedução com o gringo, o “diabo louro” por quem ela se apaixonou. Mesmo interessada, ela resiste: “Nada de intimidade maior que ela não era disso. Palavra era palavra. De manhã Das Dores, de tarde Saúva” (p. 21). O pacto com Chico vigorou até o dia em que o estrangeiro foi até o cabaré de Joana. Ao vê-lo,

Saúva se eriçou toda, chamou a negrinha que anotava os pedidos. “Tá vendo lá, o loiro aguado no canto? O de camisa azul? Esse é meu e não quero enxerida”. A garota assentiu, surpresa. Saúva não era desses arroubos e exigências, não gastava tempo com conversa, topava o que vinha e ainda se divertia. Lá pelas tantas a menina foi até a mesa e ofereceu as putas. Cada um abraçou uma e se escafedeu no rumo das redes, mas para o gringo a negrinha segredou que havia um presente especial da casa. Levou o homem, aturdido, pela mão até o quarto principal que pra gringo não existe rede que preste quando se trata de alegrar o corpo. (VAL, 2007, p. 21).

Essa cena marcou o primeiro encontro daqueles dois mundos. A partir de então, Saúva só tinha olhos para o gringo e não queria saber dos demais clientes. Apenas o azul dos olhos e a alvura da pele do gringo interessava a ela, que, a cada dia, descobria “um caminho novo a percorrer naquela pele clara, tão diferente da sua, e ele se emaranhava mais no dourado escuro dela, redemoinhava no grito e no gemido de bicho que ela soltava quase esgarçando a tarde em farrapos” (VAL, 2007, p. 23). As tardes de Saúva tornaram-se dele, mas, apesar disso, eles não conversavam. Ele até tentava,

Mas percebia que se apertasse muito a passarinha lhe fugiria pela janela. Longe disso, ele queria mais, queria se perder, encafuar nela, lhe entrar poros a dentro, engolir o corpo e o gemido, e se ela queria assim, assim seria. Nada de falas, amor

mudo, feito de grunhido e gozo, uivar do bicho e lacerar de alma. (VAL, 2007, p. 23).

Os rumos da vida de Saúva começaram a mudar quando Chico passou a desconfiar de sua mudança de comportamento. O caso da mulher foi revelado pela vizinha, Alzerinda, que entregou o fuxico que já vinha correndo solto:

Esquentado, ele procurou as mulheres da Sarará, que depois de uns agrados completaram o caso. – “Saúva não é mais a mesma, está de cliente fixo, não aceita mais convites. Enlouxou. Agora a casa treme com a algazarra deles, amor de grito e gemido, que atravessa as portas e faz inveja às mulheres.” – Chico não tugiou e nem mugiu, sentiu um frio na barriga. Voltou pra casa, afiou a adaga e esperou o dia seguinte. (VAL, 2007, p. 24).

O desfecho da cena é trágico. Chico vai ao encontro do rival e crava uma adaga em seu peito. Ele estrebucha em um chamariz de sangue e em seu último ato revela para Saúva o seu nome nunca dito: “Frederico”.

A tragédia de Das Dores emerge, em *Histórias do Rio Negro*, como uma dentre tantas outras versões do drama que é viver um amor perigoso, quase proibido, que marca o encontro intercultural da cunhã amazônida e do estrangeiro de olhos azuis. Como fica claro, Saúva não é uma heroína típica e não precisa ser salva. Gosta da vida que leva, mas, ainda assim, não recusa a arriscada proposta de Chico, um homem conhecido por ser rápido na faca e que “carregava meia dúzia de riscos no cabo da adaga e para cada risco uma alma que ele tinha despachado para o outro mundo” (VAL, 2007, p. 19). Pela manhã, ela servia o marido como uma “esposa comum”: lavava a sua roupa no rio, cozinhava de dar gosto e cuidava dos afazeres da casa. Ao fim da tarde, em contrapartida, ela debandava-se para a casa da Sarará. Ainda que a vida no cabaré não fosse um problema, ela aceita se submeter às regras impostas por Chico e é exatamente isso que faz dela uma “puta séria”. Ela estava acostumada com os olhares, mas ninguém “piava”, afinal “todos sabiam da faca afiada do Chico e do ciúme dele” (VAL, 2007, p. 20). A proteção de Chico aparece como valiosa para Das Dores, pois, mesmo sendo dona de si, ela ainda era uma mulher órfã que vivia à margem da normatividade em uma sociedade cheia de perigos.

Além disso, o silêncio do casal de amantes nos leva a compreender a aventura existencial que é viver o amor como uma prática subjetiva, dotada de sentido próprio, que emerge com a promessa de felicidade. As relações e as atitudes de Das Dores, aparentemente sempre fincadas na exatidão de um cálculo racional, cedem lugar à experiência subjetiva de amar. O vazio do discurso que permeia a relação de Saúva e Frederico sugere que o silêncio é a única via possível de realização desse encontro entre culturas, metaforicamente simbolizado

pela união dos corpos e dos afetos desses personagens, os quais, em sua triste sina, enredam-se pelos laços da morte.

Integrada à sociedade capitalista, a experiência de amar, assentada no mito do amor romântico, figura nas narrativas de Vera do Val como uma variável potencializadora dos processos de produção de corpos, subjetividades e afetos. Nesse viés, a presença do homem gringo anuncia os impactos do raiar da modernidade ocidental, em suas diferentes frentes de expressão, no contexto das microrrelações regionais. Embora tal homem traga novas possibilidades para os sujeitos da trama, a presença dele implica, necessariamente, novos conflitos e velhas tragédias.

Um desdobramento disso é apresentado no conto *A cunhã que amava Brad Pitt*, por meio da trajetória da cabocla Luzilene, talvez a mais emblemática das personagens de *Histórias do Rio Negro*. Assim como *Das Dores*, essa narrativa dá pistas de como a problemática da produção da subjetividade é socialmente equacionada no campo das lutas coletivas.

Embora “mulher feita”, a meninice da cunhã não estava longe (cf. VAL, 2007, p. 107). Ela morava num pequeno flutuante no Tarumã, com a mãe e com um irmão pequeno, e trabalhava em uma banca da praça, vendendo panos de prato, toalhinhas de crochê, tapetinhos de banheiro e outras quinquilharias. O objetivo era ajudar com as despesas da família, já que sua mãe, costureira, estava velha e tinha “diminuído o ritmo dos pedais” (VAL, 2007, p. 107).

Ainda que vivesse em condições precárias, as questões de ordem econômica não aparecem como uma dimensão central na vida de Luzilene. Seu drama era de outra ordem: tratava-se do desejo obsessivo de encontrar Brad Pitt, o homem que ela tomava como objeto de amor e devoção. Ela havia conhecido o ídolo numa tarde em que foi ao cinema com a amiga Silvelena:

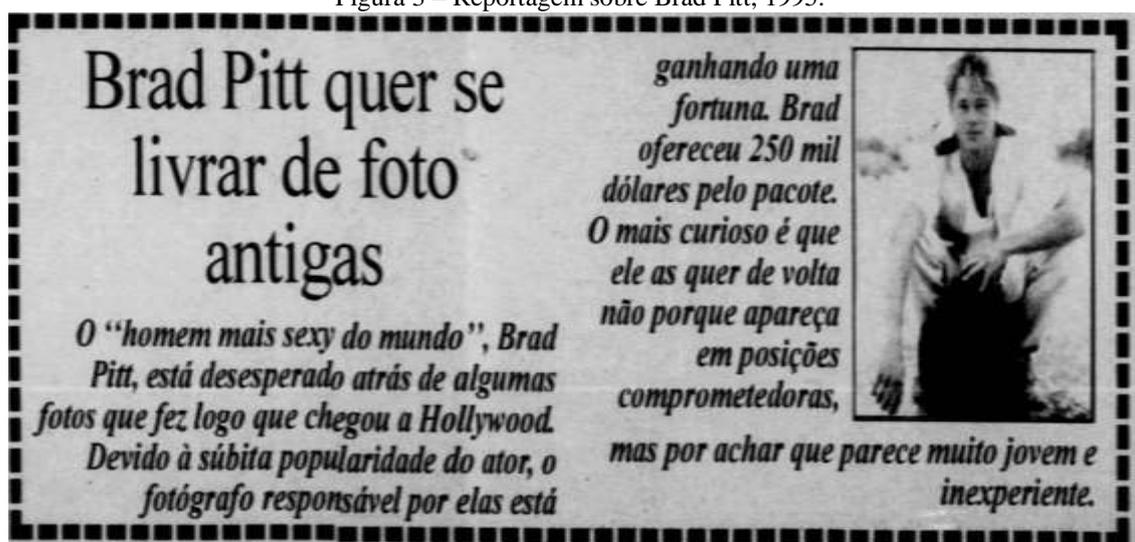
Foi e se deslumbrou. Quando bateu o olho. No escuro, na belezura do Brad, foi tiro e queda. Ali mesmo ela pasmou, chorou de amor. Achou lindo igual anjo de igreja, e quando aparecia de pertinho, com aqueles olhos da cor do céu, parecia que olhava para ela. E ela se desmanchava. Por uns dias Luzilene grudou no cinema. Enquanto o filme não foi embora, ela não saiu de lá. E, quando foi, chorou descabelada, ai que o amante lhe fugia. Juntou todas as fotos que conseguia, cobriu as paredes da casa, e nessa vida ela ia. (VAL, 2007, p. 108-109).

Com os olhos azuis da cor do céu, a pele branca como o leite e uma boca de fartura, Brad Pitt – o pivô da tragédia de Luzilene – era comparado a um anjo de igreja. Assim como no conto *Das Dores*, a construção arquetípica do “homem ideal”, na figura de um jovem branco, forte e de olhos claros, era exatamente o oposto do perfil fenotípico regional. Longe

disso, Brad Pitt personificava os ideais norte-americanos (culturais, sociais e econômicos), a partir do modo como o discurso sobre o corpo – nesse caso, o destaque de suas características físicas – revelava-se como medida de valor estético que se pretendia hegemônico.

Tal referência não é acidental. Em 1995, por exemplo, o Jornal do Commercio publicou uma reportagem que corroborava o entendimento de que esse perfil já era difundido pelos meios de comunicação em massa como o padrão estético de beleza dominante e, portanto, o mais desejado e desejável, conforme é possível verificar no recorte abaixo:

Figura 3 – Reportagem sobre Brad Pitt, 1995.



FONTE: Jornal do Commercio (1995).

A representação do corpo, nessa perspectiva, emerge como uma realidade biopolítica que constitui relações de poder e, conseqüentemente, investe na subjetividade dos sujeitos, como sugere Vera do Val mediante as representações que atravessam a construção das personagens Saúva e Luzilene.

O corpo é, para Foucault (1979), aquilo que está em jogo numa luta. Nessas circunstâncias, a construção e a reprodução dos referenciais de beleza sublinhados nos contos expressa o regime de verdade que forja as subjetividades postas em jogo no exercício das relações de poder, como se observa na cena a seguir:

Luzilene guardava o amor como um tesouro. Nada de enredar coração, trocar juras, sofrer de amor e dor por dá-me lá aquela palha. Nada disso. Em tudo o mais ela se divertia; homem não lhe faltava, a oferta era grande, que o olhar pidão da moça incendiava a praça toda. Mas amor não, amor verdadeiro, daqueles de deixar o mundo revirado, esse era para o Brad Pitt que ela amalhava. [...]
Enjeitou muito moço bom, podia amaridar-se fácil. A mãe dava conselho, mas de nada adiantava. Naquele apoucado de vida o que viesse era lucro, dizia ela. Luzilene

aperreava, que a mãe não entendia. Com gente desse quilatar ela não se enredava. Não que fosse desmerecimento, longe disso essa ideia, mas não conseguia gostar, aquilo era coisa dela. Coisa de coração. E em coração não se manda. (VAL, 2007, p. 110).

Esse trecho permite entrever o jogo complexo de relações de poder que, por um lado, se apresenta a partir da reprodução do discurso normalizador que busca enquadrar a subjetividade de Luzilene segundo os saberes que constituem o microcosmo local e familiar e que, por outro lado, emerge como um discurso de verdade que se pretende hegemônico ao impor os padrões e as referências estéticas da narrativa cinematográfica como modelos universais a serem perseguidos. No desenrolar da narrativa, esse embate torna-se mais visível quando a mãe de Luzilene critica a devoção da filha ao ator norte-americano:

Isso é sandice de lesa; você bote tento nessa vida, essas coisas não existem. Luzilene batia o pé. Existem sim, você que não entende de amor. E saía de casa muito tesa, de cabeça alta em uma suspiração danada. A velha ficava a esbravejar e escarafunchar a cabeça para descobrir de onde a filha tirara aquilo. (VAL, 2007, p. 110-111).

A mãe, que desejava que a filha pudesse logo “amaridar-se”, não aceitava a devoção de Luzilene a Brad Pitt. Além dos apelos da mãe, a cunhã também era provocada por suas amigas, que não compreendiam as suas motivações:

As amigas riam dela; paixão era coisa boa, um tremilicar das pernas, um estrebuchar de coração. Mas paixão ali, no duro, olho no olho, mão na pele, cheiro a cheiro, uma gostosura. Mas Luzilene nem ouvia e também não explicava. Dava de ombros e saía, ia vender seus bordados e sabia que mais dia menos dia a coisa ia acontecer. (VAL, 2007, p. 110).

Os apelos da mãe e as provocações das amigas não surtiavam efeito. Luzilene, que no pouco espaço do flutuante onde morava já tinha as paredes cobertas de fotos do ídolo (VAL, 2007, p. 108), fica extasiada quando é presenteada com um enorme pôster em que o loiro de seus sonhos aparecia de corpo todo (p. 122). O decorrer dessa cena anuncia a tragédia da protagonista, que “passara toda a tarde derreada na rede e não via o mundo estrondando” com as chuvas que vieram com tudo: “O Negro subia e estrugia, torvelinhava endoidecido, era água que não acabava mais” (p. 111-112). Luzilene “embebedava-se de amor” e não percebia que o flutuante que a abrigava era carregado pelas águas e galopeava rio abaixo.

O que está em jogo, em *Das Dores* e *A cunhã que amava Brad Pitt*, é o embate de poderes e saberes que concorrem para a formação do discurso de verdade que engendra os processos de objetivação das personagens. Por conseguinte, forjam-se distintos processos de subjetivação, os quais se desdobram em modos de ser e pensar específicos e divergentes. No

primeiro caso, temos o conflito em que a personagem Saúva se envolve ao aceitar a proposta de Chico, que fazia dela uma puta de respeito e, conseqüentemente, a recobria de certa proteção social. Apesar disso, o imaginário sobre o amor claramente é construído mediante representações que estão distantes dos referenciais familiares e conjugais disponíveis no mercado de relações sociais local. No segundo caso, o cinema surge na narrativa *A cunhã que amava Brad Pitt* como vetor desse processo de subjetivação das representações sobre o amor. É nesse local que Luzilene conhece o ator e passa a nutrir por ele uma forte e profunda paixão. Os discursos veiculados pela narrativa hollywoodiana, personificados na figura de Brad Pitt, produzem um “efeito de subjetivação”, o qual sujeita, adentra e disciplina a personagem, enquadrando-a nos modelos e nos padrões sociais promovidos pelo discurso da indústria cultural norte-americana. Esta, por sua vez, opera na narrativa como um dispositivo produtor de valores, comportamentos e desejos.

A esse respeito, Coelho (1986, p. 73-74) chama a atenção para o fato de que a consciência, que se forja através dos veículos de comunicação da indústria cultural, forma-se como um mosaico de retalhos de coisas vistas rapidamente e que, em função da multiplicação de trechos soltos de informações, trazem ao receptor a impressão de conhecê-lo, quando, na verdade, essa propriedade é quase sempre accidental. Outro fator que também deve ser levado em consideração, segundo Coelho, refere-se ao público da indústria cultural, o qual, no Brasil de meados do século XX, consistia numa pequena parcela da população:

Embora os grupos consumidores sejam em pequena proporção diante da população nacional e embora os produtos da indústria cultural sejam dirigidos diretamente a eles, sobre eles e a partir deles é gerada uma produção cultural que acaba por firmar-se e estender-se, embora não homogeneamente, a todos os demais grupos sociais não consumidores. E estes grupos acabam por consumir *simbolicamente* aqueles produtos dirigidos à pequena minoria. E isto quer através da atividade imaginária de participação naqueles produtos e naquela cultura, quer através da participação ilusória, porque excepcional e passageira [...]. (COELHO, 1986, p. 85).

No que concerne à análise em foco, pode-se concluir que, ao mesmo tempo em que produz o assujeitamento da personagem Luzilene, o dispositivo da família, agora acionado pelos veículos de comunicação em massa, torna-se responsável por possibilitar que ela experimente o sentimento do “amor romântico” nos moldes estabelecidos pelos valores e pelos preceitos da moral familiar burguesa. É em razão disso que a própria concepção de amor de Luzilene se afasta das concepções de sua mãe e de suas amigas. Para a mãe da cunhã, “o que viesse era lucro”, isto é, o casamento (ou amasiamento) representaria um alívio à situação de privação financeira em que elas se encontravam. As amigas dela, por sua vez, chamavam a atenção para a necessidade da presença física daquele por quem se

enamoramam²⁵. Para elas, paixão era “olho no olho” e “mão na pele”. Luzilene, porém, desvia dessa lógica ao instituir o amor romântico como porta de entrada para a conquista da felicidade.

Nesse ponto, interessa-nos o movimento de sentido estabelecido em torno das concepções de família definidora das representações de amor e felicidade que permeiam as personagens de Vera do Val. Sob essa perspectiva, Bandeira (2007, p. 175) defende que a paixão de Luzilene por Brad Pitt está relacionada ao desejo da jovem de fugir do cotidiano opressor. Segundo a autora, “Brad é, ao mesmo tempo, a realidade do sonho impossível de fugir e o amor idealizado das adolescentes” (BANDEIRA, 2007, p. 175). Embora essa seja uma leitura tentadora, é importante lembrar que a própria narrativa de *A cunhã que amava Brad Pitt* fornece respostas que escapam a essa lógica, pois não era objetivo de Luzilene fugir em busca de seu amado e escapar à dura realidade que enfrentava. Ao contrário, ela estava à espera de seu amado e acreditava que “um dia ele viria. Disso ela não duvidava. Tinha fé. Claro que viria. E ela estaria ali, e ele haveria de gostar” (p. 175):

O tempo passava, e Luzilene na espera. Que o dia ia chegar ela não duvidava, mas vez em quando batia uma desesperança, um medo que a mãe pudesse ter razão. No entanto, pelo sim pelo não, o amor estava lá, entocado. O que era da onça ninguém ia comer. (VAL, 2007, p. 111).

Distanciando-se dessa linha de interpretação (que atrela as condições materiais às motivações para determinadas condutas e práticas), é possível acessar camadas mais profundas do tecido social da narrativa. A partir do reconhecimento do impacto simbólico do consumo de produtos e serviços da cultura de massa que invadiam os grandes centros brasileiros em meados do século XX, pode-se inferir que Luzilene não buscava o sonho americano de sucesso econômico ou as promessas de enriquecimento fácil. O que ela perseguia era a sensibilidade amorosa que se estabelecia como discurso de verdade orientador das condutas, das inclinações morais e dos desejos dos indivíduos. Não é à toa que ela segue na contramão do comportamento esperado para as pessoas de sua idade e de seu círculo social, o que se constata na crítica das amigas e da mãe da protagonista à sua idolatria ao ator americano. Isso deixa entrever que tais representações não se constituem de forma isolada, mas sim de forma difusa, haja vista o jogo de forças, poder e dominação socialmente estabelecido.

²⁵ Isso é também destacado no conto *Tocaia* a partir do drama das personagens Teresa e José, conforme discutido no início deste capítulo.

A busca de Luzilene pelo “amor verdadeiro” diz respeito à incorporação de uma concepção de amor fabricada pela indústria cultural e vendida como um produto pelas mídias de massa. Como vemos, esse imaginário amoroso é imbuído na protagonista do conto através de seu contato com a narrativa cinematográfica americana, que, conforme Mary Del Priore (2012, p. 354), surge no século XX como uma “máquina de difusão do amor.”

Pelo prisma do conto, pode-se constatar que, fincada nos valores burgueses, a sensibilidade amorosa veiculada pelo cinema não tem uma correspondência imediata no contexto dos segmentos mais empobrecidos da população. Afinal, para adotar esse modelo, é necessário acessar privilégios não disponíveis a todas as camadas sociais. Um exemplo disso é a dificuldade de homens pobres se fazerem, como os burgueses, os únicos mantenedores da família (PRIORE, 2012, p. 343). O imaginário amoroso figura, nesse contexto, como uma camisa de força que, quase impossivelmente, pode ser desatada por aqueles que já tinham o enorme desafio de sobreviver em condições tão árduas como as da Amazônia do início do século XX (cf. PRIORE, 2012, p. 340).

Assim, é possível inferir que tais discursos sobre a sensibilidade amorosa são responsáveis por fazerem emergir o desejo de estabelecer novos tipos de relações sociais e, no caso da personagem Luzilene, destacam-se por apresentarem uma ideia de amor distinta daquela que o seu cotidiano encerra, visto não ser uma representação difundida em seu meio social. Não é uma idealização de amor que faz parte de seu grupo de referência. Ao contrário, tal representação diz respeito a um imaginário orientado pelo padrão de moral e civilidade legitimado pelas camadas dominantes, mas pouco difundido entre os pobres urbanos, que, por sua vez, orientam suas jornadas afetivas e amorosas mediante outros valores, práticas e saberes.

A subjetivação dessa concepção de amor pela personagem informa sobre um momento de transição no qual os elementos da cultura dominante, forjados no seio da indústria cinematográfica, passam a ser consumidos pelas camadas baixas da sociedade. Na prática, a difusão desse imaginário traduziu-se no estabelecimento do ideal burguês de “amor romântico” como norma reguladora das relações dos segmentos sociais mais pobres.

O desejo de Luzilene é, portanto, fruto das relações de poder que fundamentam a sociabilidade local. Não se trata, todavia, da ausência de representações sobre o amor entre os segmentos mais empobrecidos, mas sim do encontro de maneiras distintas de encarar o amor, que redundam no confronto entre uma miríade de realidades em jogo. É justamente isso que impossibilita a personagem de encontrar uma correspondência entre as representações de

amor expressas pelo império da produção cinematográfica americana e as fornecidas pelo contexto em que ela se insere.

Ao figurar no conto como porta-voz dos valores americanos, Brad Pitt pode ser visto enquanto símbolo cultural das características e dos valores socialmente desejados. Ele é o modelo ideal a ser consumido e perseguido pelo público e encarna o típico herói americano que povoa os corações, as mentes e os sonhos da juventude novecentista brasileira. A associação dessas referências românticas à imagem de Brad Pitt é um fator que afunila os limites simbólicos dessas duas formas de concepção, já que não é apenas um padrão estético (branco, jovem, forte e heterossexual) que se impõe através da narrativa cinematográfica, mas, sobretudo, um modelo moral, higienista, carregado dos valores e das regras culturais próprias.

Os dramas das personagens Saúva e Luzilene nos oferecem elementos para avaliarmos os impactos da difusão do imaginário amoroso burguês no mercado social dos grupos empobrecidos da Amazônia do século XX. O amor aparece nas tramas como uma mercadoria a serviço do processo de colonização cultural americana. Enquanto produto da indústria cultural, os valores, os modelos e os padrões de comportamento envolvidos na construção dessa sensibilidade amorosa são vendidos sutilmente através das imagens e dos discursos que compõem as narrativas. No plano prático, o efeito disso na subjetividade dos indivíduos é avassalador e promove um lento, mas significativo reordenamento das relações sociais.

A cunhã que amava Brad Pitt fala sobre a dificuldade de nos olharmos no espelho sem enxergar uma imagem distorcida de nós mesmos. A narrativa diz respeito às nossas contradições internas, fabricadas mediante representações sociais elaboradas em um universo referencial distinto da realidade local. Trata-se de um conflito que não se anuncia, constituindo-se na ordem do invisível, de modo que só pode ser apreendido nas entrelinhas dos discursos e nas sutilezas das práticas dos indivíduos.

A incorporação das representações sociais, oriundas do paradigma ideológico dominante que abordamos até aqui, desenvolve-se concomitantemente ao segundo aspecto das dinâmicas culturais que envolvem e constituem as personagens de Vera do Val: o processo de subjetivação das referências simbólicas assimiladas no espaço do encontro entre culturas.

Sob essa perspectiva, é possível afirmar que subjetivação e ressignificação estão articuladas em um sistema de forças complexo que opera mediante um duplo movimento: se, de um lado, incorporam-se referências culturais externas, de outro lado, a agência dos indivíduos e a dinâmica interna do grupo possibilitam a ressignificação do universo simbólico adotado. A relação entre o “eu” e o “outro”, portanto, instaura-se no contexto da experiência

cotidiana e abarca a apropriação dessas referências simbólicas externas por meio de um processo de tradução específico. Nesse jogo de negociações, os sujeitos históricos encarnados nas narrativas de *Histórias do Rio Negro* comparecem como protagonistas da cena social, uma vez que o seu processo de formação social os constitui como sujeitos mais abertos e suscetíveis ao novo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar a família através das representações sociais presentes na literatura significa interpretar as relações familiares mediante a reunião de peças de um quebra-cabeças fragmentado em múltiplas partes e áreas do conhecimento. Nessa perspectiva, esta tese se amparou em um diálogo eminentemente interdisciplinar, haja vista sua interlocução com as abordagens histórica, sociológica, antropológica e literária. Através desses diferentes paradigmas de interpretação da realidade, buscou-se analisar as representações da vida familiar enquanto um saber histórico que se forja no contexto de um jogo de forças e lutas sociais travadas na arena das microrrelações cotidianas.

Na tentativa de compreender-se essa problemática, enfocou-se a microanálise das relações familiares, na esteira das pistas deixadas nos contos de Vera do Val. Além disso, buscou-se estabelecer correlações com a dinâmica mais ampla da sociedade, sobretudo no que diz respeito à intervenção constante das mais diversas instâncias de poder do Estado. Tais instâncias adotam um regime de verdade que articula interesses e disputas políticas, econômicas e sociais, os quais visam disciplinar os sujeitos conforme uma dada ordem de moralidade familiar.

Nessa direção, a recuperação dos acontecimentos históricos que atravessam o processo de formação social e cultural da Amazônia desempenhou um papel importante no que tange à demonstração do conjunto de acasos, acidentes e disparidades que dão chão à complexidade da vida social amazônica e contribuem para a produção de representações sociais plurais a respeito do papel da família na sociedade. Por conseguinte, foi possível traçar um paralelo entre, de uma parte, as representações familiares que fogem aos padrões morais instituídos (cristão e burguês) e, de outra parte, o contexto histórico no qual emergem as práticas de resistência à colonialidade. Tal perspectiva se revelou primordial à compreensão dos desdobramentos resultantes das relações interculturais encerradas no espaço das dinâmicas domésticas, conjugais e afetivas que se desenvolvem no contexto de formação social e cultural da região. A partir dessa premissa, conduziu-se a análise com a compreensão de que, embora o corolário de referenciais simbólicos acerca da família não esteja visível ao primeiro olhar, ele se mostra relevante quando confrontado com outros dados e documentos que põem em causa os significados da família na sociedade. Nesse cenário, chamou-se a atenção para o ato de simular, comportamento que emerge como uma forma de burlar os mecanismos de assujeitamento que se impõem através do poder disciplinar e das tentativas de inculcação dos padrões de normalidade instituídos.

A mulher indígena surge, nesse contexto, como a principal protagonista do ato de resistir através da simulação, uma vez que as políticas de incentivo ao casamento interétnico tomavam a figura feminina como alvo basilar do projeto de dominação. A análise dessa problemática permitiu inferir que a adesão à família, sob os moldes do cristianismo jesuítico, é um dos fatores que possibilitou à mulher indígena a sua sobrevivência física, cultural e espiritual. Nega-se, portanto, a teoria do “fim da mãe”, pois se entende que a adesão da mulher indígena à cultura dos conquistadores, sobretudo pela via dos casamentos mistos, não significou a mera assimilação dos paradigmas europeus, mas antes uma busca pela inclusão na nova ordem social que se impõem aos viventes da região.

Os desdobramentos disso são anunciados na narrativa literária de Vera do Val. Ao tomar-se a condição da criança como fio condutor da análise, verificou-se a lógica complexa que rege as representações da família e da infância no contexto social e cultural regional. A análise das representações da criança presentes nos contos de *Histórias do Rio Negro* – e, reiteradas, em narrativas de autores como José Veríssimo e Maria Lucia Medeiros – fornecem subsídios enriquecedores à compreensão do fenômeno da simulação, que se ressignifica na dinâmica social do último século.

Por fim, a microfísica das relações familiares é apresentada mediante a análise das dinâmicas intergeracionais de sociabilidade que emergem nas narrativas das personagens de Vera do Val. O eixo central dessa discussão é a problematização acerca do processo de produção da subjetividade e os seus consequentes impactos no contexto da formatação de novas configurações culturais e familiares. Nessa discussão, foi possível perceber o movimento de ruptura com os paradigmas dominantes que dão sustentação às representações sociais hegemônicas sobre família. A impossibilidade de aderir à disciplina da família burguesa é o motor que impulsiona a elaboração de novas significações em torno das dinâmicas familiares, sobretudo entre os sujeitos pertencentes aos grupos populares.

Seguindo-se as pistas deixadas por Vera do Val, traçou-se uma rota que situou, no centro das discussões, personagens femininas representantes de mulheres e crianças à margem da sociedade. Sob pontos de vista diversos, tais personagens veiculam representações formatadas a partir de uma lógica totalmente destoante do imaginário convencional. A família aparece, nos contos de *Histórias do Rio Negro*, como um alvo a ser alcançado, um alento aos dias difíceis dos sujeitos imbricados numa trama que mobiliza, em um mesmo palco social, pobreza, exclusão e violência. Todavia, ante os perigos e as angústias que esse cenário encerra, tais personagens não são apenas vítimas. Ao contrário, são também protagonistas de seu próprio destino. Junto de incertezas e infortúnios, personagens como Das Dores,

Dorvalice, Giselle e Teresa alçam voos sobre o mar de múltiplas perspectivas, as quais se desdobram em imprevisíveis rotas. Nesse contexto, são forjados sonhos, desejos e anseios, que só podem ser interpretados quando confrontados aos acidentes, aos acasos e aos deslocamentos históricos que confluem para a emergência da modernidade nos trópicos. Na seara de tramas e dramas expostos nos contos, é possível identificar que a vivência das personagens é marcada pela eclosão das subjetividades socialmente negociadas no espaço da arena de lutas, conflitos e interesses que esse contexto social encerra.

Com a ajuda dessas personagens, verificou-se que o modelo burguês de família ainda é um referencial simbólico perseguido. Ele representa segurança àqueles que caminham rumo a um futuro incerto, na medida que agrega um valor moral aos sujeitos que conseguem se enquadrar na lógica familiar socialmente desejável. Contudo, a lógica burguesa de família não é tomada como uma representação estanque. Longe disso, percebe-se que ela se forja através de múltiplos sistemas de valor, os quais, por sua vez, amparam-se em formas particulares de encarar a sociedade, a família e a própria vida.

Logo, diante o exposto, a análise realizada confirma a tese de que as representações sociais sobre a família – tais como presentes na narrativa literária de Vera do Val – são reveladoras dos processos de resistência vivenciados pelos grupos populares ante as imposições dos padrões dominantes, que, embora invistam na subjetividade dos indivíduos, não os impede de exercer influência e contribuir para a produção de sentido e de representações sociais específicas a respeito do papel da família na sociedade.

Por meio de um conjunto complexo de imagens, cenas e personagens – distribuídas nos mais diferentes espaços, tempos e dramas dos contos analisados –, *Histórias do Rio Negro* ajuda a desvendar uma possível teoria social sobre a família na Amazônia. As raízes de tal teoria estão fincadas no passado colonial e têm repercussões importantes no desenrolar dos últimos séculos, haja vista o seu histórico marcado por diferentes conflitos e contrastes. Nessa teoria social, a prole perde a centralidade, as mulheres não estão necessariamente amarradas ao santuário augusto do lar doméstico, os laços com a parentela são flexíveis e as conjugalidades se estabelecem mediante critérios não convencionais. Com isso, Vera do Val oferece um retrato expressivo do mosaico de cenas que compõem a vida social amazônica nas múltiplas faces, dimensões e potencialidades que atravessam o cotidiano das gentes da região.

As histórias que o Rio Negro conta são, na verdade, histórias de famílias. Famílias despedaçadas pela ação colonizadora, que vagam perdidas pela floresta e que terminam por encontrar alento nas águas profundas do rio, que ora as guia para outras paragens, ora as devora por inteiro. São famílias destroçadas pela modernidade que se anuncia no rosto pálido

de um ator famoso, nos sorrisos largos das mulheres que estampam as capas das revistas e na brilharia de uma vitrine de sorvetes saborosos e coloridos que chegam aos mais distantes rincões da Amazônia. Na cidade e no mundo ribeirinho, os seus viventes estão perdidos, deslocados, marginalizados. Hoje, como ontem, são incluídos de um modo perverso no projeto civilizatório, urbanístico e humanitário que chega à região. Em meio a isso, um trauma histórico os assombra e os obriga a se reinventar. Nesse processo, eles forjam um novo “eu”, que, mais uma vez, encontra na família novas possibilidades de existir socialmente e de atravessar abismos antes intransponíveis.

Cumprir registrar, nessas linhas conclusivas, que analisar as representações sociais da família na Amazônia é trabalho para uma vida inteira, uma empreitada desafiadora, que só pode ser executada com o auxílio de muitas mãos. Apenas um olhar atento, treinado pela teoria, é capaz de desvendar o espetáculo surpreendente que as vivências cotidianas encerram. É preciso reconhecer, contudo, que as dinâmicas sociais jamais podem ser apreendidas em sua totalidade. Nesse sentido, a literatura se apresenta como um *lócus* privilegiado de interpretação, haja vista a multiplicidade de dimensões que o texto ficcional é capaz de abarcar. No conjunto de contos analisados, por exemplo, foi possível demonstrar cenas clássicas da vida burguesa ao lado de existências subterrâneas de uma variedade enorme de personagens *outsiders*, que vivem nos limites sempre tênues entre o público e o privado. Ainda assim, trata-se de uma perspectiva parcial, embora ampla, uma vez que as várias cenas dispostas em *Histórias do Rio Negro* permitem uma leitura bastante rica das muitas mentalidades, práticas e tipos sociais que compõem a dinâmica da vida cotidiana regional. Apesar disso, outros olhares, vozes e perspectivas precisam ser agrupados, equacionados e analisados para que, conjuntamente, proporcionem informações mais precisas e detalhadas sobre as diversas configurações familiares forjadas no contexto regional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, N. **Patriarcado, sociedade e patrimonialismo**. Soc.estado., Brasília, v.15, n.2, p.303-330, Dec. 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922000000200006&lng=en&nrm=iso>. Acessado em: 22.07.2019.
- ALBERGARIA, L. **Álbum de família**. São Paulo: Editora SM, 2015.
- ALMEIDA, A. N.. **Para uma sociologia da infância**: Jogos de olhares, pistas para a investigação. Lisboa: ICS, 2016. E-book **kindle**. **Não paginado**.
- ALTHUSSER, L. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. 3. ed. Lisboa: Presença, 1980.
- ALVES, C. O povo ao poder. In: MOISÉS, Massaud. **A literatura brasileira através dos textos**. São Paulo: Cultrix, 1997.
- AMAZONAS, L. **Simá**: Romance Histórico do Alto Amazonas. 3. ed. Manaus: Valer, 2011.
- ANDRADE, C. D. **Nova reunião**: 19 livros de poesia. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.
- ARAÚJO, A. V. **Introdução à Sociologia da Amazônia**. Manaus: Editora Valer, 2003.
- ARAÚJO, L. R. M. Meninice. **Introdução à Literatura no Pará**. Belém: Academia Paraense de Letras, 1990.
- ARIÉS, P. **História Social da Criança e da Família**. 2. ed. Tradução de Dora Flaksman. Rio de Janeiro: LTC Editora, 2012.
- ASSIS, M. **Dom Casmurro**. São Paulo: Ciranda Cultural, 2008.
- AZEVEDO, A. **O Cortiço**. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- AZEVEDO, G. C. A tutela e contrato de soldada: a reinvenção do trabalho compulsório infantil. In: **História Social**. Campinas, p. 11-36, 1996.
- AZEVEDO, K. S.; SANTOS, J. B. Leitura do livro 'Histórias do Rio Negro', de Vera do Val. In: OLIVEIRA, R. P. B.; SANTOS, J. B.; AZEVEDO, K. S. [Orgs.]. **A Literatura no Amazonas: 1954-2010 - Volume II**. 1ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2018, v.1, p. 212-225.
- AZIZE, E. **E Deus chorou sobre o rio**. 2. ed. Manaus: Valer, 2006.
- BANDEIRA, M. H. C. S. Tudo é o rio. In: VAL, V. **Histórias do Rio Negro**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- BARROSO, D. S. Por uma história da família e da população na Amazônia brasileira: percursos historiográficos. In: CICERCHIA, Ricardo et al. (ed.). **Estruturas, conjunturas e representações**: perspectivas de estudos das formas familiares. Múrcia, Espanha: Edit. Um, 2014, p. 51-66.

BASTOS, A. **Safra**. 2.ed. Rio de Janeiro: Conquista, 1937.

BELLONI, M. L. **O que é sociologia da infância**. Autores Associados, 2009.

BIBAS, E. **Rimas do coração**: poesias. Belém: H. Barra, 1958.

BÍBLIA, N. T. Lucas 5:1-11. In: **Bíblia**. Português. A Bíblia Sagrada: o velho e o novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 1995. P. 1106.

BILAC, E. D. Sobre as transformações nas estruturas familiares no Brasil: notas muito preliminares. In: RIBEIRO, A. C. (Org.). **Famílias em processos contemporâneos**: inovações culturais na sociedade brasileira. SP: Loyola, 1995. p. 43-61.

BILAC, E. D. Família: algumas inquietações. In: CARVALHO, M. C. B. (Org.). **A família contemporânea em debate**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1995.

BOURDIEU, P. **As regras da arte**: gênese e estrutura do campo literário. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BOURDIEU, P. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP, 2004.

BOURDIEU, P. **A Dominação Masculina**. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BRAD PITT quer se livrar de fotos antigas. **Jornal do Commercio**, Manaus, 26 março de 1995.

BRASIL. Constituição (1934). **Constituição dos Estados Unidos do Brasil**: promulgada em 16 de julho de 1934. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm. Acesso em: 29 jun. 2021.

BRASIL. **Figura 1 – Descobrimento do Brasil**, de Cândido Portinari, 1956. BC exhibe painel de Cândido Portinari. 2014. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/noticias/cultura/2014/12/painel-de-candido-portinari-sera-exposto-em-brasilia-no-sabado-3/painel-descobrimento-do-brasil/view>. Acessado em: 20.07.2019.

BRASIL. **Figura 2 – A primeira missa no Brasil**, de Victor Meirelles, 1861. Ministra da Cultura abre novas exposições no Museu Nacional de Belas Artes. 2012. Disponível em: <http://www.museus.gov.br/tag/primeira-missa/>. Acessado em: 20.07.2019.

BRASIL. **Lei nº 10.741, de 01 de outubro de 2003**. Dispõe sobre o Estatuto do Idoso e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 03 out. 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.741.htm. Acessado em: 30.11.2021.

BRASIL. **Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006**. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher. Diário Oficial da União, Brasília, 8 agosto. 2006. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm. Acessado em: 30.11.2021.

BRASIL. **Lei nº 13.104, de 9 de março de 2015**. Altera o Código Penal para prever o feminicídio como circunstância qualificadora do crime de homicídio. Diário Oficial da União, Brasília, 10 março. 2015. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113104.htm. Acessado em: 30.11.2021.

BRASIL. **Lei nº 4.121, de 27 de agosto de 1962**. Dispõe sobre o a situação jurídica da mulher casada. Diário Oficial da União, Brasília, 03 set. 1962. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/14121.htm. Acessado em: 30.11.2021.

BRASIL. **Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990**. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 16 julho. 1990. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18069.htm. Acessado em: 30.11.2021.

BRASIL. **Presidente (2019-2002: Jair Bolsonaro)**. Discurso do Presidente da República, Jair Bolsonaro, durante Cerimônia de Posse no Congresso Nacional. Congresso Nacional, 01 de janeiro de 2019 Disponível em: <http://www2.planalto.gov.br/acompanhe-o-planalto/discursos/2019/discurso-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-durante-cerimonia-de-posse-no-congresso-nacional>>. Acesso em: 09/04/2019.

BRUIT, H. H. Derrota e Simulação. Os Índios e a Conquista da América. **Resgate**: Revista Interdisciplinar de Cultura, Campinas, SP, v. 2, n. 1, p. 9–19, 2006.

BRUIT, H. H. **Bartolome de las Casas e a simulação dos vencidos**: ensaio sobre a conquista hispânica da América, 1993.

BURKE, P. Unidade e variedade na historia cultural. In_____. **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 233-267.

CANCELA, C. **Adoráveis e dissimuladas**: as relações amorosas das mulheres das camadas populares na Belém do final do século XIX e início do XX. 1997.

CANDIDO, A. **Literatura e Sociedade**. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2011.

CARVALHO, M. C. B. A priorização da família na agenda da política social. In: FALCÃO, Maria do Carmo (Org). **A família contemporânea em debate**. São Paulo: EDUC Cortez, 1995. p. 11-22.

COELHO, T. **O que é indústria Cultural**. SP: Brasiliense, 1986. P. 73-74.

CORREA, M. “Repensando a Família Patriarcal Brasileira”. In: **Colcha de Retalhos**. Estudos sobre a família no Brasil. 2. ed. SAO PAULO: BRASILIENSE (Segunda Edição - Editora da Unicamp), 1993.

COSTA, H. L. C. **No limite do possível**: as mulheres e o poder na Amazônia 1840-1930. 2000. 211 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/250924>>. Acesso em: 20 de novembro de 2020.

CUNHA, E. **Amazônia – Um paraíso perdido**. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas/Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.

DAHER, V. **Dicionário 'Houaiss' vai mudar verbete para não mais restringir o núcleo familiar a homem, mulher e filhos**. 2016. Disponível em: <https://projeto colabora.com.br/ods4/pela-minha-nova-familia/>. Acessado em: 14.07.2019.

DANIEL, J. Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas. Rio de Janeiro: **Contraponto**, 2004, p. 321, v. 1.

DE CASTRO, E. V. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, v. 14, n. 18, p. 225-254, 2004.

DE HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

DEL PRIORE, M. **História do amor no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2012.

DEL PRIORE, M. **História das crianças no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 2010. E-book kindle. Não paginado.

DIAS, E. **A ilusão do fausto: Manaus, 1890-1920**. Mascarenhas. Manaus: Valer, 2019.

DIAS, L. & GAMBINI, R. **Outros 500: uma conversa sobre a alma brasileira**. São Paulo: Editora Senac, 1999.

DIRETÓRIO, DOS ÍNDIOS. **Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário (1755-1757)**. Lisboa: Na Oficina de Miguel Rodrigues, 1757.

DURKHEIM, E. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulus, 2008.

DUTRA, C. A. S. Quando começa a nossa história, afinal?. **Perspectiva Teológica**, v. 26, n. 69, p. 235-235, 1994.

FERREIRA, B. **Dilma: mãe ou madrasta? Metáforas conceptuais que categorizam a presidente em charges**. (Tese) Doutorado em Linguística. 223f. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2015.

FIGUEIREDO, A. Memórias da infância na Amazônia. IN: PRIORI, M. **História das Crianças no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2010. E-book kindle, não paginado.

FIRMINO, F. H; PORCHAT, P. **Infâncias marginalizadas: um olhar sobre a sexualidade nos abrigos**. II Simpósio de Estudos de Gênero e Diversidade Sexual. 2016, p. 95-108.

FONSECA, C. Olhares antropológicos sobre a família contemporânea. In: ALTHOFF, Coleta Rinaldi; ELSEN, Ingrid, NITSCHKE, Rosane G. (Org.). **Pesquisando a família: olhares contemporâneos**. Florianópolis: Papa-livro Editora, 2004, p. 55-68.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade II, O Uso dos Prazeres**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1984.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. Poder e Saber – entrevista com S. Hasumi, 1977, In: **Ditos e Escritos**, Vol. IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p.221-240.

FOUCAULT, M. **Michel Foucault: Ética, sexualidade, política**. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**. Tradução de Eduardo Brandão. 2008.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão** 42ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

FREUD, S. O futuro de uma ilusão. In: **Obras completas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREYRE, G. **Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51. ed. rev. São Paulo: Global, 2006.

FURLANETTO, B. H.; KOZEL, S. Paisagem sonora do boi-de-mamão no litoral do Paraná. In: 14 EGAL – **Encontro de Geógrafos da América Latina**. 2013, Lima. Anais eletrônicos... Lima. 2013. Disponível em: <www.egal2013.pe/wp-content/uploads/2013/07/Tra_Beatriz-Salete.pdf>. Acesso em: 16.07.2019.

GAMBINI, R. **Espelho Índio: A formação da alma brasileira**. São Paulo: Editoras Axis Mundi e Terceiro Nome, 2000.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC Editora, 2008.

GONDIM, N. **A Invenção da Amazônia**. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 2007.

GOW, P. Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana. **Mana**, v. 9, n. 1, p. 57-79, 2003.

GUEDES, M. S. M. Fortuna crítica de Vera do Val e Histórias da Floresta. In: **A literatura no Amazonas: 1954-2010**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Letras Capital. 2018.

GUEDES, M. S.; SOUZA, R. Violência, abuso e exploração sexual em alguns contos da obra Histórias do Rio Negro. In: WIGGERS, R. & LIMA, N. **Abuso e exploração sexual: notas para um debate multidisciplinar**. Manaus: VALER/FAPEAM. 2014.

HATOUM, M. **Cinzas do Norte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HATOUM, M. **Dois irmãos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

HATOUM, M. **Órfãos do Eldorado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

HATOUM, M. **Relato de um certo oriente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

HERÁCLITO, E. **Heráclito: fragmentos contextualizados**. Tradução, apresentação e comentário de Alexandre Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.

JURANDIR, D. **Belém do Grão-Pará**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1960.

JURANDIR, D. **Chove nos campos de Cachoeira**. Rio de Janeiro: Vecchi, 1941.

KORNATZKI, L.; RIBEIRO, P. R. C. A produção da família no Brasil contemporâneo: uma análise de leis e decisões jurídicas. **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**, p. 1304-1320, 2019.

KRÜGER, M. F. As histórias de Vera do Val. **Revista Valer Cultural**, Manaus, Ano I, n. 6, ago. 2013.

LEANDRO, R. V. **Ensaio de história da literatura amazônica**. 1. ed. Brasília: RVL Editor, 2015. E-book kindle. Não paginado.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes Trópicos**. São Paulo, Anhembi, 1957.

LIMA, A. C. P. Mulheres, crianças e juízes de órfãos: família e trabalho infantil nos oitocentos. **Revista de História Bilros**. História(s), Sociedade(s) e Cultura(s), v. 7, n. 14, p. 67 - 84, maio 2019.

LIMA, L. C. **Teoria da literatura em suas fontes**. Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 2002.

LIMA, R. E. S. **Violência, abuso e exploração sexual em alguns contos da obra *Histórias do Rio Negro de Vera do Val***. Relatório de PIBIC/UFAM. 2014. Disponível em: <https://riu.ufam.edu.br/bitstream/prefix/4227/1/Raabe%20Emy%20Souza%20Lima.pdf>. Acessado em: 10/02/2021.

LISPECTOR, C. **Laços de família**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MANNHEIM, K. O problema das gerações. In: **Sociologia do conhecimento**. Tradução: Maria da Graça Barbedo. Vol. II, Porto, RES-Editora, p. 115-176. 1928.

MARX, K, ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Hucitec, 1999.

MARX, K. **O Dezoito Brumário de Louis Bonaparte**. São Paulo: Centauro, 2003.

MATOS, G. C. G. **PanAmazônia sob o viés do Processo Civilizador**. SOMANLU, v. 2, p. 8-22, 2016.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades. **Sociologia e antropologia**, v. 2, 1974.

MCGRATH, D. Parceiros no crime: o regatão e a resistência cabocla na Amazônia tradicional. **Novos Cadernos NAEA**, [S.l.], v. 2, n. 2, mar. 2009. ISSN 2179-7536. Disponível em: <<https://periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/109/163>>. Acesso em: 02 ago. 2021. doi:<http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v2i2.109>.

MEDEIROS, M. L. “Chuvvas e trovoadas”. In: **Zeus ou a menina e os óculos**. 2. ed. Belém: Maria Lúcia Medeiros, 1994. P. 75-79.

- MEDEIROS, M. L. **Velas. Por quem?** Belém: Cejup, 1990.
- MESQUITA, E. C. A família desmantelada: José Veríssimo e a família ribeirinha na Amazônia. In: TORRES, Iraildes (org.). **Entrelaçamento de gênero na Amazônia**. Manaus: Valer, 2015.
- MIRIM, A. **Familialística, a ciência da família**. Apiaí: Edição do Autor, 2015b.
- MIRIM, A. **O que é a família?**. APIAI: Edição do Autor, 2015a.
- MOREIRA, E. V.; HESPANHOL, R. A. M. **O lugar como uma construção social**. Formação (Presidente Prudente), v. 2, p. 48-60, 2008.
- MOREIRA, V. M. L. Casamentos indígenas, casamentos mistos e política na América portuguesa: amizade, negociação, capitulação e assimilação social. **Topoi** (Rio de Janeiro), v. 19, p. 29-52, 2018.
- MOTTA-MAUÉS, M. A. **Uma mãe leva a outra (?)**: Práticas informais (mas nem tanto) de “circulação de crianças” na Amazônia. Scripta Nova, Barcelona, p. 1-22, 2012.
- MOTTA-MAUÉS, M. A; Igreja, Daniele G. L; DANTAS, L. M. S. **De casa em casa, de rua em rua... Na cidade**: “Circulação de crianças”, hierarquias e espaços sociais em Belém. In: 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2008, Porto Seguro-BA. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2008. v. 1. p. 1-19
- MOURA JR., G. **Castanha do Pará**. São Paulo: SESI, 2016.
- MUYLAERT, A. **Que horas ela volta?** [longa-metragem]. São Paulo: Pandora Filmes; 2015. 114min., som, cor.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**: uma polêmica. São Paulo: Boitempo, 2009.
- OLIVEIRA, Newton Pessoa de. Monólogo de um órfão. In: OLIVEIRA, Newton Pessoa de. **Academia paraense de letras**: introdução à literatura no Pará. Belém: Cejup, 1990. vol. IV. p. 215- 218.
- OLIVEIRA, R. C. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37. 1996.
- PORTUGAL. **Decreto com força de lei de 27 de maio**, criando instituições de protecção às crianças e regulando a respectiva organização. Diário do Governo nº 137. Ministério da Justiça, Lisboa, 1911.
- QUEIROZ, J. M. **Amazônia: modernização e conflito (século XVIII e XIX)**. Belém: UFPA/NAEA; Macapá: UNIFAP, 2001. P. 57-79.
- RAMOS, J. S. **Enredando Famílias: Estado e Família no Povoamento do Solo Nacional**. Campos (UFPR), v. 5, p. 25-43, 2004.
- RIBEIRO, C. **Gostosa Belém de outrora**. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1966.

ROMANELLI, G. “Autoridade e poder na família”. In: CARVALHO, Maria do C. B. de (org.). **A família contemporânea em debate**. São Paulo: EDUC/ Cortez, 1995. p. 73-88.

SAHLINS, M. O “**pessimismo sentimental**” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.

SAMARA, E. M. **A família brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

SAMPAIO, P. M. M. **Os fios de Ariadne**: tipologia de fortunas e hierarquias sociais em Manaus, 1840-1880. Editora da Universidade do Amazonas, 1997.

SANTOS, C. D. O neoliberalismo arruinou o mundo e o fascismo arruinou o neoliberalismo?. **Lugar Comum—Estudos de mídia, cultura e democracia**, v. 1, n. 58, p. 387-395.

SARTI, C. A. **A Família como Espelho**: um estudo sobre a moral dos pobres. São Paulo: Cortez, 2011.

SARTI, C. A. A família como ordem simbólica. In: **Psicologia USP**. São Paulo, v. 15, n.3, p. 11-28, 2004.

SARTI, C. A. Contribuições da Antropologia para o Estudo da Família. In: **Psicologia USP**. S. Paulo, 1992a. p. 69 - 76.

SARTI, C. A. Família e individualidade: um problema moderno. In: FALCÃO, Maria do Carmo. **A família contemporânea em debate**. São Paulo: Cortez, 1995b.

SARTI, C. A. Família patriarcal entre os pobres urbanos. **Cadernos de Pesquisa** (Fundação Carlos Chagas), São Paulo, n.82, p. 37-41, 1992b.

SARTI, C. A. O valor da família para os pobres. In: **Família em processos contemporâneos**: inovações culturais na sociedade brasileira. São Paulo: Loyola, 1995a, p. 131-159.

SCHEINVAR, E. A família como dispositivo de privatização do social. **Arquivos brasileiros de psicologia**, v. 58, n. 1, p. 48-57, 2006.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. **Educação e Realidade**, v.20, n.2, jul/dez. 1995.

SILVA, J. B.; MATOS, GLÁUCI, C. G. Os piabeiros de Barcelos e as redes de interdependências. **SOMANLU**, v. 2, p. 82-99, 2016.

SOUZA, C. V.; BOTELHO, T. R. **Modelos nacionais e regionais de família no pensamento social brasileiro**. Revista Estudos Feministas, vol. 9 n°. 2 Florianópolis, 2001.

SOUZA, M. Amazônia, regional e universal. In: BASTOS, Elide Rugai; PINTO, Renan Freitas (Org.). **Vozes da Amazônia II**. Manaus. Ed. Valer e Edua, 2014. P. 27-37.

TAVARES, Z. R. **Jóias de família**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

TEIXEIRA, A. A. B. **O Juízo de Órfãos em Manaus: Infância, Direito e Cidadania**. Natal: ANPUH, 2013.

TOCANTINS, L. **Vida, cultura e ação**. Rio de Janeiro: Artenova, 1969.

TORRES, I. C. **As novas amazônidas**. Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005.

TORRES, I. C. **Entrelaçamento de gênero na Amazônia**. Manaus: Valer, 2015.

TORRES, I. C.; Oliveira, M. M. **Tráfico de Mulheres na Amazônia**. 1ª ed. Florianópolis: Editora Mulheres, 2012.

VAINER, C. **Carlos Vainer discute megaeventos e “Cidade de Exceção”**. Entrevista concedida a Guilherme Freitas. O Globo. 2011. Disponível em: <https://blogs.oglobo.globo.com/prosa/post/carlos-vainer-discute-megaeventos-cidade-de-excecao-396846.html>. Acessado em: 16.07.2019.

VAL, V. **A criação do mundo e outras lendas da Amazônia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VAL, V. **Batalha da Cachoeira do Cipó**. São Paulo: Editora Scipione, 2011.

VAL, V. **Entrevista a Vera do Val**, prêmio Jabuti 2008. Entrevista concedida a Carlos Pessoa Rosa. 2008. Disponível em: <http://rogeliocasado.blogspot.com/2008/11/entrevista-vera-do-val-prmio-jabuti.html>. Acessado em: 14.07.2019.

VAL, V. Entrevista com Vera do Val. Entrevista concedida a Allison Leão. **Revista ContraCorrente**, [S.l.], n. 3, p. 177-181, maio 2017. Disponível em: <http://periodicos.uea.edu.br/index.php/contracorrente/article/view/502>. Acessado em: 14.07.2019.

VAL, V. **Histórias da onça e do macaco**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VAL, V. **Histórias do Rio Negro**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

VAL, V. **Histórias dos bichos brasileiros**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VAL, V. **O imaginário da floresta**. Lendas e histórias da Amazônia. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VERÍSSIMO, J. **Cenas da vida amazônica**. São Paulo: Editora WMF, 2011.

VIEIRA, A. **Sermão do Espírito Santo**. Portal Domínio Público. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=16396. Acesso em: 20 jan. 2020.

VITALE, M. A. F. Socialização e família: uma análise intergeracional. In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant de (Org.). **A Família Contemporânea em Debate**. São Paulo: EDUC Cortez, 1995.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEIGEL, V. A. C. M. Os Baniwa e a escola: sentidos e repercussão. **Revista Brasileira de Educação**, Campinas/SP, v. 22, p. 5-13, 2003.