



Contadores de histórias da Amazônia Ribeirinha

Suzi Frankl Sperber // LUME

Os atores do Lume têm uma metodologia de criação de ator não-interpretativo. Esta, parte da coleta, catalogação e codificação de ações físicas e vocais pode ser efetuada de várias formas e com diferentes métodos: coleta de material através de manipulação de objetos, através de memorização e codificações de ações improvisadas, através da codificação das ações da Dança Pessoal (termo cunhado por Luís Otávio Burnier que explica a dinamização de energias potenciais do ator) e, finalmente, através da *Mimesis Corpórea*, ou seja, a memorização e codificação de ações físicas e vocais encontradas no cotidiano. Mesmo a *Mimesis Corpórea* tem variações, podendo partir do exame e observação de fotos ou mesmo de textos literários em prosa ou verso. Assim como pode partir da observação e registro do mundo e das pessoas de um universo a ser estudado. Quem conhece o LUME sabe disto tudo.

A mimesis corpórea foi levada a um desenvolvimento particular, porque não foi proposta a “imitação do outro”, mas a imitação das corporeidades de outros, mais precisamente, a in-corporação das ações físicas e vocais do cotidiano do outro, no próprio corpo. Estas ações físicas e vocais são registradas, para servir mais tarde na composição de uma figura feita de partes de diferentes referentes, digamos humanos, mas mais exatamente, corpóreos.

A metodologia da Mimesis Corpórea foi criada por Luís Otávio Burnier para a montagem da peça “Macário”, de Juan Rulfo, em 1985, aprimorada quando da montagem da peça “Wolzen”, livre adaptação do texto “Valsa Nº 6”, de Nelson Rodrigues, dirigida por Luís Otávio Burnier e representada pelas atrizes Luciene Pascolat e Valéria de Seta. Testada a sua validade e viabilidade, começou a ser delineado sistematicamente um método para uma elaboração técnica a partir da imitação, método que foi sendo refinado em diferentes experiências: as peças “Taucoauaa Panhé Mondo Pé”, “Contadores de Estórias”, “Café com Queijo”, “Um dia”. O método continua a ser usado, teorizado, difundido, aproveitado por diversos outros grupos, sempre com pontos comuns e pontos de fuga do próprio método, com variações de aplicação, de entendimento, de experimentação e de resultados.

A fim de realizar o projeto “Taucoauaa Panhé Mondo Pé”, Burnier enviou os atores que participariam da futura encenação (isto em 1993), para diferentes lugares do interior do país. Resultaram registros e transcrição de trechos, aproveitados pelos atores tanto em “Taucoauaa Panhé Mondo Pé”, como em “Contadores de Estórias”, e, mais tarde, em “Café com Queijo”. Outro projeto também exigiu pesquisa junto a moradores de regiões perdidas do Brasil. Foi “Cem Anos de Solidão”, em que a *Mimesis Corpórea* levaria em conta aspectos do romance homônimo de Gabriel García Márquez, a partir da observação de velhos da região amazônica. O produto foi “Afastem-se vacas, que a vida é curta”, que aproveitou livremente alguns motes de *Cem Anos de Solidão* e ações físicas e vocais vindas de suas pesquisas.

No momento anterior à encenação, os atores-pesquisadores do Lume definiram o seu objeto de pesquisa (velhos da região amazônica, abrangendo um espaço que ia desde Belém do Pará, até a fronteira com a Venezuela, região mais próxima da região fantástica onde estaria Macondo), dividiram-se em três grupos para poder abranger uma área tão vasta e passaram a fazer as suas entrevistas – conversas – com pessoas que lhes iam sendo recomendadas como interessantes contadores de estórias. Foram gravadas e transcritas algumas fitas destas viagens. O interesse maior estava voltado à coleta de causos, lendas, canções, mas interessava flagrar, também, modos de vida, gestualidades, expressões fisionômicas. Os últimos elementos a serem flagrados, ficaram na memória de cada pesquisador e foram elaborados, exercitados, revistos, montados logo após o retorno a Campinas, em sala de trabalho. Não houve o registro nas fitas de vídeo, portanto não aparecem referências a este material na transcrição. Algumas das fitas foram gravadas sem conhecimento dos entrevistados. Outras, com sua anuência, mas da forma a mais discreta possível. Um primeiro estudo desta transcrição é o que segue.

A oralidade das conversas transcritas corresponde à oralidade da fala cotidiana dos moradores ribeirinhos da região amazônica, não se tratando nem de poesia oral, nem de literatura oral – muito menos de literatura que insere recursos da oralidade. Nos relatos apareceram farrapos de lendas ou de cantigas,

repetidamente solicitados pelos atores-pesquisadores. Insisto: os entrevistados não tinham estatuto de cantadores, poetas, repentistas... Estamos diante da oralidade mais comezinha, cotidiana – e, por isto, a mais verdadeira, porque sem nenhuma regra de elaboração. Estudos como os de Paul Zumthor falam da oralidade poética, que inclui corpo e instrumento, obedecendo a padrões ancestrais, locais ou não; a oralidade de cantadores e repentistas tem tradição de enunciação e de escuta. A oralidade das páginas transcritas na pesquisa, arquivadas na biblioteca do Lume, é uma oralidade primária, ainda que adulta. Trata-se, além do mais, de adultos velhos, com uma vida já mais longa vivida, carregando, nos episódios relatados, conhecimento, sabedoria, dores, lembrança de mortes, frustrações, derrotas e alegrias. A alegria é fator de sobrevivência e índice da capacidade de vencer as frustrações, perdas, derrotas.

A mimesis da fala cabocla aproveitada pelos atores-pesquisadores do Lume faz parte da composição da personagem e não leva a uma imagem desqualificada do ribeirinho, graças à manutenção do lirismo, à exclusão de qualquer laivo de ironia ou sarcasmo na re-presentificação das personagens em si mesmas. Ao falarem seus textos, nos espetáculos, usam a dicção local. Como as falas aproveitadas nas cenas foram efetivamente ouvidas, sua enunciação não carrega em certas marcas que apenas se aproximam – sem clareza de enunciação, ou de forma levemente desviada – da fala local. A transcrição por escrito é mais complicada, esta que deve ficar arquivada, porque os códigos da norma culta são bastante rígidos e é preciso mostrar que a fala dos ribeirinhos é contagiante e levava os pesquisadores a falarem mais à sua maneira. O resultado é que a transcrição feita pelos pesquisadores guarda os fonemas, dicção da fala:

Pra esfregá e tumá banho lá no porto. A folha de alho: sete; e a folha de mucuracá e folha de araticumum: sete; todos sete. A gente esfrega, rala bem, esfrega; leva pro boto, toma banho. Joga onde tá, pro danado do boto. Mandava rezá: rezá em mim, pra podê mi guardá. Quando cai alguma coisa, fica assim. Cai abacate em cima da casa: ficô assim.

O texto transcrito terá ‘correções’, para que não se desqualifique os entrevistados. Mesmo porque, mesmo usando a norma culta, engolimos um pouco (ou muito) os -r- finais. Nossos -os- se transformam em -us- e nossos -es- se ouvem como -is-. E a nossa escrita não corresponde a esta prática cotidiana.

Ao ler e rever as transcrições, procurei pontuar as falas dentro das normas gramaticais e obedecendo também a critérios de enunciação, de respiração. Foram colocados mais pontos finais, ponto e vírgula, pontos de exclamação e de interrogação do que na transcrição inicial e mesmo após a primeira revisão. O resultado é uma escrita que lembra a de João Guimarães Rosa – esta última mais rica e elaborada, com um léxico de neologismos e arcaísmos não encontrável na fala cabocla. Mas esta oralidade propriamente é a matriz de Rosa. Além da dicção cabocla – oral – roseana, encontramos temas aproveitados por João Guimarães Rosa:

Seu Manduquinha: A gente não entrou nesse buraco. Porque tinha ocasião, não tinha um boto. Cê atravessava naquele rio: não tinha boto nenhum. De repente, aparecia tanto boto que dava até medo de atravessar. Diziam que ele entrava daqui do Paranã, por baixo e saía lá. Eu concordo que às vezes... Teve um senhor que parece que matou um e sumiu, e veio sair no Amazonas. Porque tem saída.

Ronald: Porque o senhor acha que dava tempo dele vir de lá pelo igarapé pra ele sair no Amazonas, assim? Demorava.¹

Seu Avelino Pedrosa tem uma dicção que parece roseana, inclusive tematicamente:

Pedrosa: Tem muita gente que tem medo do boto. O próprio amazonense daqui mesmo. [...] Respeita o boto. [...]. Mas teve um tempo que diz que teve um boto assassino que comeu um caboclo. Alagou, invadiram, calcularam e devoraram ele. Desapareceu. Era um boto conhecido na região. Vinha pra baixo, pra cima... O maior de todos, bem vermelho, respeitado, depois acusado, que esse boto alagou o caboclo, lá onde tem um rio pra atravessar pra Betânia, numa parte larga.²

A trajetória feita pelos atores-pesquisadores foi comentada nas dissertações de Raquel Scotti Hirson e Ana Cristina Colla. O começo da viagem está claramente descrito em artigo de Raquel Scotti Hirson, publicado na Revista do Lume. Em dado momento ela transcreve a fala do Sr. Borges:

Nosso primeiro encontro foi com o Sr. Borges França; fomos até a casa dele através de algumas indicações. Essas indicações costumam surgir de maneira tranqüila, pois normalmente as pessoas já se mostram muito curiosas com aquelas presenças estranhas na cidade. No mais, basta demonstrar confiança e simpatia e dizer a que fomos. No caso, dizíamos que éramos pesquisadores da UNICAMP na área de Teatro e que gostaríamos de ouvir histórias de pessoas idosas. Encontramos o Sr. Borges em pleno cochilo após o almoço, mas ele nos recebeu.

Esse fato me fez lembrar que, no decorrer da viagem, fomos aprendendo muitas coisas relativas aos hábitos da região. Uma delas é que, por causa do forte calor, as pessoas costumam dormir após o almoço, gerando uma total falta de sucesso nas visitas que programávamos para esse horário. Então, resolvemos aproveitar esses momentos para descansar ou para colocarmos em dia nossas anotações.

O Sr. Borges é um índio da tribo Baré, já extinta. Ele não sabe falar sua língua nativa e conserva pouquíssimos dos hábitos de sua infância, pois foi educado em uma escola católica, em regime de internato. Posso dizer que hoje ele é um descrente. Sua educação fez com que ele acreditasse que a cultura dos brancos era muito

¹ (Fita R 20) A ação impossível lembra a segunda página de *Grande Sertão: Veredas*:

"Um Mõço de fora, teria aparecido, e lá se louvou que, para aqui vir – normal, a cavalo, dum dia-e-meio – êle era capaz que só com uns vinte minutos bastava... porque costeava o Rio do Chico pelas cabeceiras! [...] Pois, hem, que, despontar o Rio pelas nascentes, será a mesma coisa que um se redobrar nos internos dêste nosso Estado nosso, custante viagem de uns três meses..." (Rosa 1963: 10).

² Fita SL 01.

melhor que a dos índios e que ele deveria seguir a doutrina católica. No entanto, quando se tornou adulto, percebeu que os padres não seguiam os ensinamentos que pregavam, principalmente em relação à castidade. Esse tipo de decepção, provavelmente seguida de muitas outras, fez com que ele se tornasse uma pessoa muito desconfiada e distante.

Durante toda a nossa conversa ele falou muito baixo, com ar de segredo. Optamos por gravar sua voz sem pedir autorização, pois percebemos que ele ficaria ainda mais resabiado. Dias mais tarde ficamos sabendo, através de uma família da tribo dos índios Tukanos, que durante vários anos a família do Sr. Borges negou totalmente a sua raça, exaltando a cultura branca. No entanto, como no momento atual existem muitas frentes de resgate e valorização da cultura indígena, os filhos do Sr. Borges resolveram se auto-denominar índios.

O site <http://www.socioambiental.org/website/pib/portugues/indenos/bare.htm> acessado em 06/08/03, conta que os Baré, ao longo dos séculos, foram, juntamente com outros grupos indígenas, reunidos em diversas fortalezas e vilas, onde eram submetidos ao trabalho servil. Sua língua vernacular foi gradativamente substituída pela língua geral e pelo português, assim como suas crenças, costumes e tradições foram adaptados, aos poucos, ao modelo português e cristão. Até recentemente eram considerados brancos pela Funai, mas atualmente estão em um processo de reivindicação de sua identidade étnica e de revitalização da cultura ancestral. A narrativa do Baré Braz de Oliveira França (Rio Negro/ AM - 1999): "Nós não éramos índios", que termina com esta asserção que serve de explicação hipotética sobre o porque os Baré eram livres e felizes há 500 anos e estavam no fim do séc. XX traumatizados pelos séculos de escravização, foi coletada e editada por Geraldo Andrello (antropólogo, ISA/ Unicamp). O narrador, o Baré Braz de Oliveira França, foi presidente da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirm) entre 1990 a 1997. Em 1999 era o administrador-adjunto da Administração Regional da Fundação Nacional do Índio (Funai) de São Gabriel da Cachoeira.

Mediante estas informações, notamos que o comentário de Raquel Scotti Hirson sobre seu Borges não corresponde a um caso isolado, particular, mas antes revela a realidade vivida pela comunidade Baré, escravizada e desqualificada a ponto de ser espoliada totalmente de sua identidade de linguagem, étnica, cultural, espiritual, religiosa, cosmológica e cosmogônica. O vazio espiritual e cultural foi substituído fortemente pela bebida, pela língua portuguesa mesclada com o nheengatu, levando a uma língua híbrida, imperfeitamente dominada. E o mundo espiritual e cosmogônico foi preenchido por híbridos de mitos com elementos que meramente infundiam medo, ou explicavam o medo a que foram submetidos pela violência da escravidão.

Um dado é curioso: a origem dos Baré. Conforme a narrativa de Braz de Oliveira França, eles descendem de uma tribo indígena de mulheres guerreiras que tinham o costume de aceitar apenas mulheres em seu grupo. Quando tinham

necessidade de ter filhos, aprisionavam machos de outras tribos e dessa relação, se nascesse uma mulher, elas criavam, e se viesse um homem, elas o matavam. Do ponto de vista do mito, o grupo de mulheres guerreiras com as características acima são as Amazonas.

O conjunto de fitas transcritas que tenho em mãos não corresponde à memória de Raquel, salvo o trecho acima. As transcrições, que estarão impressas e disponíveis na biblioteca do Lume (aliás, seguramente deve haver mais fitas, ou mesmo transcrições de cada ator, não incluídas no conjunto que foi trabalhado), contêm muito mais informações e interesse do que apenas o material aproveitado para as encenações já apresentadas pelo grupo. Uma pequena amostragem do seu valor está abaixo, indiciando a força significativa da memória do cotidiano, da oralidade da fala desprezível.

A 1ª fita do grupo formado por Ana Cristina Colla, Jessor de Souza e Raquel Scotti Hirson gravou justamente a conversa com o Sr. Borges. Mesmo que ele tenha renegado a cultura de origem, indígena, em alguma conversa anterior com Raquel, chama a atenção o tema inicial da sua conversa gravada e transcrita, em que ele faz uma análise dos limites impostos à educação e dos seus efeitos, interpretados por ele como estratégia do poder.

Seu Borges: Os habitantes daqui eram, eram como hoje ainda é, né? Só que hoje já estão civilizado, não é? Mas não é mais como antigamente, pouca educação, naqueles tempo, né? Agora não. O povo já está mais evoluído, mais desenvolvido. E que naquelas alturas, digamos assim, que os padres que foram os primeiros educadores daqui, nos ensinava até o 5º ano. Era nesse nível de estudo que eles dominavam o povo, sabe? Aí com facilidade, o padre dominava, o padre dizia, eles iam se confessar...

O padre: não olha pra mulher que é pecado, essas coisas. Então, nesse nível de estudo que eles dominavam o povo. Ainda hoje ainda tem, ainda domina muito. Especialmente [...] se por exemplo, digamos, tivermos temos um prefeito novo, ele foi eleito mais pelas missões, né? Aí que que, que que acontece com isso? O eleitor: o nosso candidato é esse. Se você não votar nesse, seu filho não terá direito à escola, não terá direito à comunhão, não terá direito a sacramento nenhum, direito a hospital. Sabe? Então é isso aí. Aí eles votam assim, sabe? Coagido. É. Ainda existe isso! Não aqui. E outra coisa, eles são, por exemplo. Esse novo prefeito, igualmente junto com os padre, junto com os padre, eles são contra, por exemplo, é contrário, por exemplo, à criação de um território. Aí eles dizem: não, vão trazer mal, traz isso, traz doença. Mas realmente tudo, tudo o Estado, assim, onde existe progresso, tem a parte negativa e a parte positiva, né?

Consideremos que entrevistas, conversas encaminhadas por pesquisadores, sejam os do Lume, sejam outros, abrem um espaço inaudito para os esquecidos e humilhados: o espaço da audição. Em geral, o universo só momentaneamente abordado e aberto por estas interlocuções permanece silenciado, até por falta de oportunidade.

O Sr. Borges revela consciência histórica - marca de resistência - ao relacionar

aspectos de uma política educacional implantada pelos padres franciscanos e salesianos a uma política do poder religioso e civil. Denuncia a estrutura e as artimanhas da dominação. Fala sobre a espoliação cultural dos índios. Não só ele trata do tema. Outros entrevistados também se referem a isto, até mais extensamente. Sabe-se que a relação inicial dos indígenas com os missionários foi difícil, sendo capazes, os missionários, de desvalorizar a cosmovisão indígena, através da ridicularização dos objetos sagrados, dos rituais, dos costumes. A consciência e o conhecimento - ainda que lacunares - pôde ser registrada nas falas com os moradores ribeirinhos amazonenses, indígenas ou de origem indígena.

Raquel: Se os Tucanos sempre viveram na região, aqui, do Rio Negro? Como foi feita a colonização? Como chegaram os missionários? Essa região, os Tucanos já viviam aqui?

Seu Casimiro: Já. Como nós ontem falamos, a nossa origem, ele veio de lá. Deu, deu uma (?) cidade por cidade, por exemplo: São Paulo, Rio de Janeiro, Belém, Pará, Manaus. Ele botou geração por geração dele, né? E aí chegaram lá. [...] Eles formaram outra forma de origem. Aí, de novo, estava aparecendo nome de cachoeira, né? Nome de cachoeira. Como a pessoa que conhece a origem antigo. Os todos os tribo era Tucano. Não há a misturação de... Não tinha o tribo que misturava entre Desano com Tucano. Todos os tribo Tucano falava uma língua só. Falava o, como nós falamos hoje. Aí o primeiro homem que formou a humanidade, o humano era Panoré³. Panoré. Das freira. Aí, outro turma, geração por geração, deixou lá. Foi lá no cachoeira de Caruru⁴. Aí, naquele canoa, deu origem de gerações. Desceu pra Caté e Ipanoré⁵. Ipanoré direita e Ipanoré desceu e a canoa voltou para [...] Aí todos brancos. Eu sou paulista. Era antigamente. São tribos Tucanos. É isso. E agora eu, vieram os portugueses e ensinaram a língua dele. Agora todos os brasileiros que mora em toda a cidade, especialmente em São Paulo, Belém, todos esses tucano agora tão virando tudo branco, né?

Raquel: E os outros? Os ianomâmis? Os Barés?

³ Há uma reserva indígena chamada Panoré. Mas parece referir-se, no caso, a figura mítica.

⁴ O rio Caruru fica no Pará. Haveria a cachoeira de Caruru?

⁵ Cachoeira de Ipanoré. A referência pode ter valor mítico: "Há um mito de origem chave nesse repertório que explica como uma Anaconda-ancestral penetrou o universo/casa através da "porta da água" no leste e subiu os rios Negro e Uaupés com os ancestrais de toda humanidade dentro de seu corpo. Inicialmente, esses ancestrais-espíritos tiveram a forma de ornamentos de pena, mas foram transformados em seres humanos no curso da sua viagem. Quando alcançaram a cachoeira de Ipanoré, o centro do universo, eles emergiram de um buraco nas rochas e se deslocaram para os seus respectivos territórios. Essas narrativas compartilhadas entre os povos do Uaupés expressam uma compreensão comum do cosmos, do lugar dos seres humanos nele e das relações que deveriam existir entre diferentes povos, bem como entre eles e outros seres".

<http://www.socioambiental.org/website/pib/epi/uaupes/miss.shtm>

⁶ Nome de árvore. Não localizei a região em que é encontrada.

Seu Casimiro: Os Ianomâmis, Desano, por exemplo. Grande história, aí, tem um lugar. Lugar chama, esse, Uriri⁶. Quer dizer uma que faça uma assusteira, né? Tem gente que fica tremendo por causa de bebida que nós falamos ontem, capi⁷ Ele bebera para distribuir a linguagem do tribal. Aí começaram a falar a língua do Desano. E o com o seu língua Desano, com sua língua, e Piratapuia⁸, Turuca⁹. Aí foi uma destruição, né? E como acontecia na história bíblica, como Torre de Babel, não é? Aí que foi. [...] Da língua. Por isso o, os tribos Desano ficaram na sua parte. Os Desanos é [...] É. Essa é nossa história de origem. É. E Baré, naquele, pessoas que formou o Estado, principalmente em São Gabriel da Cachoeira, que tem naquela serra. A cachoeira chama-se de Iapã. Iapã é um sapo, né? Aí o tribo Baré formaram naquela cachoeira. Por isso que existia a tribo Baré. Agora só alguns que existe.

Raquel: São Gabriel, por exemplo, era de Baré?

Seu Casimiro: Era de Baré...

Raquel: Aí vieram os brancos e praticamente os brancos que dominam?

Seu Casimiro: Os brancos vieram, encontraram os tribo Baré e levaram pra estrada os, e, levaram tudo, né? E alguns Baré foi colonizado por, do português. Aí começaram a falar português e esqueceram a língua própria de nheengatu. Tupi.

Raquel: Agora: os missionários vieram bem depois...

Seu Casimiro: Aí, depois desse português da colonização. A parte do português foi grande exploração da parte do tribal. É. Escravizava. É. Escravizava e matava e batia também. Flagelação. Flagelava pessoa. Botava pra escravizar. Pegava crianças, moças, a parte dele, né. Aí, entre eles ia. Alguns dos índios daqui foi mortos. (Toca uma galinha) E morreram, muitas pessoas morreram naquela época! E o resto...

Raquel: Os que moravam em outros Estados, muitos se acabaram...

Seu Casimiro: Nesse barco, que chamava antigamente de o garité, grande o barco dele, né? Voga. Dizia, filho de papai me contava, trazia muito armamento do exército e matava. E o seu branco também morria dentro da parte dos índios, né. Índio matava o branco. É! É. Que pessoal do português, é. Naquela época, bisavô morava na cabeceira do rio Papuri¹⁰ Tem um igarapé como maior que esse igarapé, que chama esse igarapé de Pupunha.

⁷ Não consegui definir.

⁸ Nome de grupo indígena.

⁹ Existe a comunidade de Taracua, próxima de São Gabriel da Cachoeira, às margens do rio Uaupés. Seria uma corruptela?

¹⁰ Rio da fronteira Brasil-Colômbia. Ver anexo.

¹¹ Trata-se do rio Uaupés, também conhecido como Caiari.

[...]

Seu Casimiro (cont.): O futuro do branco tem é respeitar pr'aquela pessoa, né? Outro resto, por exemplo: lá, rio Tiqué, rio do Castanha. Aí estava cinco tribos. O Eruri, tribo Eruri, moradores de lá. Eruri, né? E Cacuruá, Vazená, Tritumaçã, Bufumaçã, seis tribo, né? Por essas seis tribo, os portugueses acabaram. Mataram. Por isso finado papai, meu pai me contava. Lá na cabeceira do rio Castanha, né? Tem... Tem dois barcos afundado, porque, porque os índio pressaram (?). Porque o branco, porque ali. Ele... Ele que precisava, ele que procurava a morte, né? A pancada, uma guerra né? Afundaram dois barcos. Todo mundo, todo branco português morreram. Índios mataram tudo, né?

Cris: E o que aconteceu com os índios tupi-guarani?

Seu Casimiro: Tupi-guarani não existia pra cá. Tupi-guarani existia lá no Estado de São Paulo.

Cris: Foi exterminado também?

Cris: Mas morreram todos?

Seu Casimiro: Não, não, não. Eles estava... Antigamente ele já ficava lá. Morria tudo porque pessoa de lá, pessoa escravizava isso todo, parte e, e, e, tupi-guarani.

Cris: E hoje não tem mais nenhum?!

Seu Casimiro: Tem alguma pessoa, tem alguns, sim...

Cris: E mesmo a língua tupi-guarani, já ninguém mais fala?

Seu Casimiro: É. Isso, caso foi isso, né? E agora, depois desse português chegaram os missionários. Antes de chegaram outros português... O nome dele é Manduca, né? Manduca chegava aqui - São Gabriel - e botava aldeia lá no rio Uaupés, rio Negro. Rio Caiari¹¹, rio Caiari. Ai preparô uma aldeia. Uma aldeia, botava uma coluna pra fazer prisão pra índio, no rio Tiquié¹². Pegaram moça. Vivia com ela, transando até a moça, novinha, até português só [...] pessoa. Aí, muito tempo, muito tempo, muito tempo e ele, em nome dele, o irmão mais velho dele era Chico: Chico Albuquerque. E o irmão dele era [...] Albuquerque, e outro Manduca Albuquerque e o outro Floriano Albuquerque. Floriano, depois de. Tem o outro irmão, último dele, né? Aí, naquele tempo, o último irmão dele morava lá. Tinha uma barraca, na boca do rio Tiquié. Aí ia fazer uma barraca e, e, mandaram trabalhar o seringa¹³ pra pessoal do índio. [...] Índio, né? E aqui, os índio que fazia uma pequena bola de seringa levava surra. Até que ele matava. Pra pagar a conta da mercadoria dele. Só que ele consegue bolar assim. Ele

¹² O rio Tiquié é afluente do rio Uaupés.

¹³ Verbete: seringa. 5. Bras., Amaz. Designação da goma-elástica extraída de várias espécies de Hevea [V. borracha (2), caucho, cernambi (5), etc.]

¹⁴ Luiz Dantas fez estudo em que analisa texto do séc. XIX que fala de índios de rabo, tal como é referido por seu

copiava. Pequena, assim, pronto: era surra. Aborrecido até esse ponto. Então fizeram uma turma e combinaram matar, pra matar aquele cara. Um certo dia, eles combinaram: “como vamos fazer isso?” É Calistro o nome dele. Calistrato. Era brabo, aquele, aquele português, antigamente em São Gabriel. Ele que escravizou também aqui – rio, rio, rio Caiari, toda a pessoa aqui do rio Uaupés, rio Papuri, rio Castanha é empregado dele. Só ele que mandava. Aí, finalmente, Calistrato foi assassinado pelos índios. Na hora de, na hora do almoço, ele aborrecia, assim, desse jeito. Então, naquele tempo, não tinha arma de rifle, né? Usava aquele grande rifle que tinha 12 bala. Ele pegara e dera tiro bem aqui, no peito daquele malandro. E aí morreu. Morreu e queimaram a barraca dele e mataram a filha dele e transaram o índio e mataram. A única esposa que foi, escaparam, porque morava outra na região.

Cris: Que ano, mais ou menos, que isso aconteceu?

Seu Casimiro: Em esse ano que foi, por aí de 1910, por aí.

Raquel: E os missionários?...

Seu Casimiro: Aí, depois do Manduca, chegaram os missionário em São Gabriel. Um homem em 1917, por aí.

Cris: Já existia São Gabriel, só que era só algumas casas?

Seu Casimiro: Algumas casinhas, sim. Só os portugueses que moravam... Os parentes de Manduca que mandavam aqui.

Cris: Os índios não moravam em São Gabriel?

Seu Casimiro: Moravam só algum, algum pessoal de Baré.

Raquel: Mas os índios só começaram a falar português depois que os missionários vieram, ou não?

Seu Casimiro: Não. Antes de chegar os missionários, todos os índios da tribo do rio Caiari, e do rio Tiquié, Papui e Iauaretê e nossos pais e avós nunca falavam a língua português. Nunca falaram. Ninguém entendia nada. Alguns velho falava só a língua tupi, a língua geral.

Cris: Tupi-guarani é igual o nheengatu?

Seu Casimiro: É. Aí os missionário chegava e trouxeram a grande instrução, né? Naquele tempo estava o Manduca também. Não deixava os missionários trazer [...] Alto Uaupés. Nem [...] Só habitante dele, né? Aí, acho que muita pessoa que deve estar em Manaus é da regional, nunca fez pra nós. “Ah, perigosos índios! Índio tem a boca aqui no peito. Índio tem rabo¹⁴. Se você vai lá ele vai comer...” Ele diz mentira pra missionário¹⁵. Aí missionário pensaram, pensaram,

Casimiro.

¹⁵ Viveiros de Castro fala em canibalismo ritual. A fala de seu Casimiro me reafirma a hipótese de que o canibalismo real não corresponde à realidade das etnias indígenas do Brasil. Teria sido uma das mentiras que “autorizaram” os genocídios no Brasil.

¹⁶ Verbetes: baiá. Bras. S. 2 g. 1. Indivíduo dos baiás, tribo indígena que habitava em MT. Mas o próprio

pensaram e em 1917 chegou o padre Lázaro que fundou a missão em São Gabriel. 1917. Depois chegou, chegaram outro missionário: padre João Marques. Agora que tem a escola Marques. Fundaram aí: mandaram missão em São Gabriel e começaram a instruir e abrir uma escola e começaram a ensinar, escrever e falar português.

Raquel: E os índios aceitaram bem os missionários?

Seu Casimiro: Aceitaram. Os missionários tinha obrigação de, de confiar com os índios, né? Assim mesmo tinha pequeno erro, né? É. É. E alguns missionários respeitavam para índio. E alguns o, o, os missionário não respeitavam para, para índio. Por exemplo, pajé, baiá¹⁶ e comom, sábios. Pajé é o médico do tribo do índio, né? E baiá é o cantor. O chefe dele é comom, benzedor, como médico. Aí os missionários ficaram contra pajé e contra baiá e contra comom. É. Assim mesmo missionários trabalhava no meio dele e depois, logo depois, não sei. 1926 abriu, abriu outra missão em Campo. Aquele padre Marques, né? Depois de Taraquá, mesmo ano, em 1926 abriu outra missão em Iauaretê. Mesmo ano abriram outra missão em Pari-Cachoeira¹⁷. Aí, naquele tempo, no ano de 1926 e o Manduca foi, foi diminuindo o poder política dele. Aí o padre, como é ministro de Deus, aí botaram fora pra ele. Então Manduca que matava as pessoas continuamente, aí foi na cadeia. E depois, em nome do Manduca, matou outro [...] era do venezuelano. Então foi na cadeia em Manaus: 20 anos de cadeia. Aí missionário chegava, naquele tempo, e mataram. [...] Que queria aquele cabeça. Graças a Deus até hoje não existe mais a, o, matar pessoa.

Cris: O senhor acha que a vida melhorou, depois que chegaram os missionários?

Seu Casimiro: Mas melhorou do que era antes com o Manduca. Mas o que era antes do Manduca chegaram?

Raquel: Antes dos brancos chegarem?

Seu Casimiro: Se, o, antes do branco chega seria bom, né? Seria bom mesmo. É. Origem, né?

Raquel: E os missionários proibiam também as danças? Essas coisas?

Cris: Que andavam sem as roupas? ...

Seu Casimiro: Não, não. Essa aqui: os missionários, em 1935, nossas missões estavam trabalhando no meio do povo indígena. Abriam a missão dando uma instrução, escola, assim, agrícola, e ensinaram a ler e escrever, né? Aí, pouco, pouco, naquele tempo em 1935, o [...] não existia ainda. Existia maloca. Não existia palhoça, não! Aí os missionários ficaram contra maloca, contra

Casimiro define o que é baiá e comom.

¹⁷ Comunidade de Pari-Cachoeira, Município de São Gabriel da Cachoeira.

¹⁸ Deve ser corruptela de Pari Cachoeira.

dança, contra enfeite, contra instrumento dos índio. Então ele pensa que era tudo do diabo. Era só enfeite do diabo, casa do diabo. É onde tem maloca, né? Quem sabe o uso, tribo daqui, os tribo daqui e o maloca não é casa de índio, não. É uma casa consagradaíssima, a casa, né? Donde a gente vive, né? A comunidade. Onde a gente vive, fora de guerra. É uma: é conselho executivo... Aí os velhos, então eles ficaram descontentes a males instrução, a males desses instrumentos, de por exemplo em uma histórias das música, todo tipo. Então, ele entristeceu. Triste, assim, morria. Morria e mesmo foi sepultado com os obras, com sua sabedoria. Por causa do missionário, agora, e a pessoa, que estou vivendo eu. 1935 já era 15 anos, já, né? Eu aprendi, comecei. Aprendi na escola das missões salesianas em Paricaçu¹⁸ em 1941. Naquele tempo eu estava, porque o missão que fazia já sabia...

Cris: Quando que o senhor nasceu?

Seu Casimiro: Em 1935 eu já tinha idade de 15 anos.

Cris: Então o senhor nasceu em 1920?

Seu Casimiro: Em 1920, e 35, né? Em 35 já tinha 15 anos... 1941 começaram a aprender, na missão. Aí, o costume, a história, tava diminuindo, né? Dança acabou. Cerimônia acabou. Benzimento acabou. Maloca acabou. Tudo! Tudo instrumento dos, dos, tribo da região. Levaram esses materiais e puseram em Manaus. Tá no museu. Nós pensávamos que. O velho pensava que eles atiraram. Estava jogado, né? Mas ele não tava atirado: tava roubado, né? Fizeram uma grande depósito em Manaus.

Cris: E os índios não faziam nada contra isso?

Seu Casimiro: Não. Eles tinha, ele tinha medo com os missionário. Missionário falava em cima dele. Falava em nome de Deus e tirava. Então o velho dizia que não sabia e até mesmo, nós [...]. É outra coisa, né? Então ele pensa que a vida vai melhor ou vai piorar, né? Agora, em 17, em 17 tem a parte do [...] antropólogo, que agora que ele levantara tudo as tradições do passado e a música das maloca. Tudo instrução, cadê? Porque está dando grande confusão comigo! Grande confusão porque missionário mesmo que jogara. Ele mesmo que, que fizeram volta a essa cultura e todo. Os, os, as pessoas sábios tão enterrado. No túmulo, quem que vai informar a história toda?

Raquel: Os que sabiam mesmo já se foi... e agora?

Seu Casimiro: Agora tem muita pessoa, está pensando. Graças a Deus tem alguma tribo que conhecia que aprendia com seu pai, com avô, parente... Exatamente que eles está fazendo. Exatamente o que ele está fazendo. É verdade! Então ele dança, ele conta uma história, tudo isso. E a pessoa vai, a pessoa que perdera. Isso é uma confusão. E pra nossa confusão, pra minha confusão. Onde

que tu me viu viver com meu pai, com meu parente? Cadê meu pai, meu avô, meu bisavô? Cadê a história dele? Não tem! Foi enterrado. Por causa do missionário. É! Até hoje tem aquele padre missionário lá da Itália, né?¹⁹ Estrangeiro. Até chegava no Brasil evangelizar as tribo, o, o, daqui, né? Na hora da morte dele, ele pagou. Ele morreu seco. É. Depois dele tem um outro padre italiano também, o outro padre...

Raquel: Eles poderiam ter trazido a instrução sem tirar o que vocês tinham, né?

Seu Casimiro: Olha, se fosse, se de novo fosse assim e eu tivesse coragem meu, eu podia ir no museu lá, em Manaus, e retirar as coisa, lá, os instrumento meu. Olha: lá tem flauta, tem enfeite, tem [...] dos índios vários. É! (Pessoa interfere na conversa em língua geral. Indígena) (Fita 13)

O relato registra a surpresa inicial dos indígenas no confronto com os colonizadores. Sua ingenuidade consistiu em não temer o diferente e a diferença. Foi confiar no diferente, atribuindo-lhe, quiçá, estatuto superior. O mais provável, contudo, e que corresponde a uma ética mais madura e trabalhada, é que não pertencia ao cosmos indígena temer este tipo de diferença. Os indígenas temiam as forças da natureza, incluindo os animais selvagens e as tribos inimigas. Mas estas não se enquadravam propriamente como diferentes. É no confronto com os colonizadores que eles aprenderão a reagir, depois de terem sido aprisionados, torturados, escravizados, assassinados. Os relatos do seu Borges e do seu Casimiro correspondem à reconquista da memória, da história, mesmo que truncada e incompleta. E apesar dos traumas, das humilhações, da matança. A retomada da consciência e da cultura própria, ainda que sobretudo anunciada e desejada e num trabalho de formiguinha, nos dá confiança de que a restauração – relativa, empobrecida – é possível. Neste sentido, as entrevistas tiveram um papel importante

Os estudos sobre a oralidade (vide Ong, Cerina, Lavinio, Mulas, Corti, Fritschi) divulgam um grande interesse em marcas de linguagem. Provavelmente por terem sido empreendidos por linguistas. Outros levam em conta a diferença entre oralidade e escrita. Outros, ainda, pensam na produção artística, seja a dos repentistas, seja a dos cantadores ou brincantes, que têm algumas diretrizes criativas (Zumthor). Propp estuda os rituais, mitos, contos a partir dos relatos maravilhosos (contos de fadas) russos. No caso da presente pesquisa, estudaremos tanto o conteúdo da fala de seu Borges, como a maneira como opera a relação entre mitos, realidade, a própria existência, a da comunidade, como trabalha com imagens, motivos, memória. “O enunciado é o produto de um agenciamento, sempre coletivo, que põe em jogo, em nós e fora de nós, as

¹⁹ Ele talvez se refira a D. Bosco, fundador da ordem dos salesianos, intolerantes padres com os indígenas nos primeiros decênios do séc. XX.

²⁰ Extratos de Gilles Deleuze e Claire Parnet: *Diálogos*. Paris, Flammarion, 1996. Trad. CMF. <http://www.eca.usp.br/nucleos/filocom/traducao3.html> Acessado em 20/10/04 12:27.

populações, as multiplicidades, os territórios, os devires, os afetos, os acontecimentos.”²⁰ Os conteúdos das falas e o tratamento conferido a diferentes referências são aspectos relevantes no estudo da oralidade. Interessam sobremaneira a memória suscitada e os conhecimentos denotados pelos temas e seu tratamento.

Temas das falas – a memória reveladora e a validação da experiência

Sr. Borges fala sobre o poder dos padres e sobre os poderes correlatos. Não o encontrei pessoalmente e não sei que outras falas foram as suas, mas o que está transcrito é forte. Ele fala em coação, supressão de direitos, manipulação.

Então é isso que os padre não quer, especialmente porque, aí, tem muitos índios, que eles usam muito índio que a mão (de obra) do índio é barata, né? Obra de mão barata é do índio, não? Onde artesanato, essas coisas, ele vende, já com a, por exemplo, a presença de certos militares, do branco, né? Aí já valoriza trabalho, né?

Não conheço a escolarização do Sr. Borges. No trecho acima aparece referência à mais-valia. Logo adiante, tendo como parâmetro a comparação de ações em tempos diferentes, ele julga o comportamento dos religiosos com relação à noção de pecado.

Como o Sr. Borges prossegue julgando, avaliando, pesando, (“[...] o nosso candidato é esse. Se você não votar nesse, seu filho não terá direito à escola, não terá direito à comunhão, não terá direito a sacramento nenhum, direito a hospital. Sabe? Então é isso aí. Aí eles votam assim, sabe? Coagido. É. Ainda existe isso!”). A memória atribui valor à própria experiência. O sentido dos acontecimentos precisa ser apreendido a partir de parâmetros constituídos por valores éticos, morais, filosóficos, políticos. O valor maior, para o Sr. Borges, é a liberdade. As críticas apontam restrições para a liberdade. Ao fazer as suas pesagens, ele constrói sua enunciação segundo esta função, de modo que sua fala acaba tendo as marcas de uma forma simples cuja função é avaliar. Trata-se do *Kasus*, que segundo André Jolles representa um

universo como objeto suscetível de ser avaliado e julgado segundo normas; [...] não se tem por limite medir ações segundo normas, por quanto se chega ao ponto de julgar as normas em si.²¹

Trata-se

de interpretar o peso da lei numa ocasião única e tais aditamentos, supérfluos em si mesmos, servem para aumentar o sentimento dessa unicidade, na medida em que aumentam a força de impacto do caso.²²

²¹ Jolles 1976:151.

²² Jolles 1976:151/152.

²³ Jolles 1976:160.

A forma do caso tem a peculiaridade de formular a pergunta sem poder dar-lhe resposta; de nos impor a obrigação de decidir sem conter ela mesma a decisão: é o lugar onde se faz a pesagem, mas não se indica o resultado.²³

Verificamos este conjunto de características no trecho abaixo:

“Seu Borges: Hoje eu já distanciei, não quero mais saber disso. Então, pelo seguinte, eu achei que tudo o que eles fizeram foi uma hipocrisia. Hipocrisia bem feita, mesmo. Então eu achei que tudo aquilo era mentira, né? Por que que eles continua? Porque eu acho que uma religião deve seguir a, a, os ditames da Igreja, os mandamentos, seja o que for. Porque aquilo não muda, né? Mas eles mudaram. Na Igreja, pelo menos, [...] os meninos pra frente e as meninas pra trás; qualquer um barulho pra trás. A gente, assim, se por uma simples curiosidade olhava pra trás, saía de lá. A gente era tudo internado, interno, né? Saía de lá, já ia tudo pro castigo, só porque olhou pra trás. Então, quer dizer que... Se é que isso é pecado ou maldade, eles, os padres, são os primeiros maldosos, pecadores, do que a gente que por uma simples curiosidade, a gente vem e eles já...[...]”

O Sr. Borges compara a sua postura no passado com a sua consciência do presente. Ao usar este parâmetro, ele fecha a forma *Kasus*, já que o acontecimento é apresentado e julgado por ele próprio, sem deixar espaço de avaliação para seu interlocutor. Sem dúvida ele aproveita o raro momento de audição a fim de emitir o seu juízo. Por isto a enunciação é mais longa – ainda que pudesse sê-lo mais ainda. Este tipo de atitude, e a análise decorrente, explicam o valor e sentido do recurso em outros textos, por exemplo em Grande Sertão: Veredas, aí referente à postura de Riobaldo que conta a sua vida, seus temores e juízos ao seu interlocutor, que se mantém em silêncio. O espaço aberto pela presença do entrevistador-ouvinte (no caso das transcrições estudadas, atores do Lume), seu silêncio e audição rompem o silêncio antigo do enunciatador que, por viver em ambiente e situação periféricos – e por ser discriminado – sofreu o silenciamento de suas avaliações e consciência dos acontecidos, o que, em certa medida, é equivalente a uma ainda mais notável desqualificação do intelecto e da capacidade de análise do recém e instado falante. O preenchimento do silêncio ressignifica a memória, validando-a como experiência. Os pesquisadores, que fizeram as entrevistas, registraram vozes e gestos, atitudes e expressões, ouviram todas as conversas transcritas, preocupando-se menos em atribuir um sentido claro às falas, até àquelas recortadas e usadas em “Café com Queijo”, do que em acolher as corporeidades, vocalidades, cantos, alguns temas. A colagem e montagem, da qual falaremos depois, neutralizou a diferença cultural existente entre entrevistador e entrevistado – isto é, ao valorizar o outro, apresentou-o como semelhante. Esta forma de enaltecimento discreto, sem perder o bom-humor e a poesia, corresponde ao extraordinário mérito e versatilidade da

²⁴ Verbete: caaitu [Do tupi kaiti'tu.] S. m. Bras.: 1. Mamífero da ordem dos artiodáctilos, família dos talaquídeos (Tayassu tajacu (L)), da região cisandina da América do Sul. Pelagem anelada de branco, ou amarelo e negro,

mímesis corpórea.

A enunciação do Sr. Borges é por momentos fragmentada, elidida, ou interrompida por uma expressão de valor fático: “né”. A fragmentação faz parte tanto da fala do cidadão inculto, como do culto também. A entonação e a gesticulação são suficientes para suturar as falas cindidas. O ouvinte entende a parte enunciada como metonímia de um todo que está contido na expressão do corpo, da entonação, da voz. Como existe a metonímia e a apreensão do todo pelas vias enunciadas, o interlocutor preenche o espaço intervalar, fundamentalmente quando sua disposição, diante do interlocutor, é de boa vontade, de acolhimento e de atribuição de sentido. Não importa que o sentido atribuído não corresponda exata ou inteiramente ao sentido imprimido pelo enunciador, porque o sentido último, mesmo de uma enunciação menos fracionada, mais conectada, é apenas e sempre virtual, cabendo uma imensa (para não dizer infinita) possibilidade de diferentes apreensões, sentidos atribuídos a este agenciamento particular de imagens, palavras, signos, referências.

Seria ilusório pressupor um sentido tão estruturado e claro, que permitisse uma única e absoluta forma de recepção – mesmo em um discurso elaborado. Todas as teorias contemporâneas do discurso, ou filosóficas, falam sobre isto. Apesar das teorias, as falas se diferenciam também pelo domínio mais ou menos fluente do idioma, assim como pela mais consistente articulação entre uso da palavra e expressão da informação.

A aparente dificuldade da fala parcialmente truncada do Sr. Borges pode tanto advir do conhecimento imperfeito da língua portuguesa, como da hesitação associativa ao procurar os temas e o modo de organizá-los ao narrar. A procura, na memória, das justificativas para os episódios narrados, pode ser a causa das pausas, do esquecimento do sentido de palavras em baré (tribo da qual fazia parte), do esclarecimento das causas do cadinho cultural e de linguagem vivido por ele e seu grupo.

A hegemonia do Português é estabelecida pela escolarização. Nas escolas fala-se Português. A discriminação não se dá apenas pelo modo de tratar o índio com qualificativos depreciativos. (“Seu Borges: Então esse nome, ele... Sabe... Ele arrasa com essa turma desse índio, de buapé. A palavra buapé quer dizer que é um tipo de índio maratuino (?), sabe? Mais baixo do que cu de arraia, sabe? Então aí, o, sabe? O que tornava-se assim um pouco assim, sabe, discriminando esse homem, esse nome, pra eles, sabe? Tanto que se eu chamo um índio tucano de buapé, é chamar ele de filha de puta!”). A discriminação das autoridades advém da inexistência de escolas em que se fale a língua da tribo local, do desconhecimento da língua por parte das populações locais não indígenas. O índio ainda é muito pouco conhecido. Os estudos antropológicos e etnológicos tendem a re-criar seus modos de vida cotidiana, mas não pressupõem, por exemplo, práticas e mesmo necessidades culturais artísticas, o

riso, o humor.

O estatuto do índio, salvo engano, transformou o indígena em um não civilizado, não adulto, nem criança, habitando um não lugar, que vai mudando conforme interesses e usurpações de territórios. Este não-ser que dificulta a existência do indígena, afeta também seus descendentes, habitantes de lugares fora de reservas indígenas, em localidades ribeirinhas da Amazônia, por exemplo.

Como comentado, a fala truncada, entendida como típica da oralidade dos menos instruídos, vale também para os mais instruídos. Ao ler as enunciações dos atores, brancos, letrados e instruídos – pesquisadores que já haviam concluído o 3º grau e já tinham alguma experiência de abordagem e conversas com um universo humano semelhante, surpreende observar que organizam a sua enunciação bastante freqüentemente à maneira do interlocutor. Raquel diz, por exemplo:

“Raquel: E na época que o senhor trabalhava no sítio do senhor, lá, extrativismo, com os animais... Tinha muito animal naquela região?”

Reconheçamos a possibilidade de contaminação das práticas discursivas do outro, do menos instruído no mais instruído, na relação enunciativa entre os seres humanos, sobretudo quando existe desejo, no ato da interlocução, de integração com e acolhimento do outro. A oralidade não implica obrigatoriamente contenda, desafio, sendo marcada por diferentes tipos de acolhimento.

Uma hipótese para a relação mais igualitária entre interlocutores, rompendo o silêncio do silenciado e silenciando aquele que normalmente detém a palavra, poderia residir no simples interesse em conhecer o universo do outro, conhecimento necessário para a pesquisa empreendida. O Sr. Borges não só responde à pergunta formulada por um dos atores do Lume, como também apresenta a sua hipótese para o fenômeno comentado. E isto interessa o interlocutor – sem preocupação de avaliação da fala do outro.

“Seu Borges: É. Uma vez eu estava no mato em Santa Isabel e fui caçar, sabe? Peguei um calibre 28. Assim, andando, uns seis caititu²⁴. Aí vinha chegando um avião. Aí não deu tempo, o avião anda mais ligeiro! Quando ela passou assim, os caititu saíram na maior carreira, assustado. Então isso afugenta, não é? Porque acaba, dizem que a (fauna?)... está se acabando. Não é isso, não! É porque se afugenta do barulho!”

Apesar de haver interesse na fala do sexa-heptagenário, nem sempre a reação

ou castanho-claro, resultando numa coloração rosada; linha de longos pêlos no pescoço, e patas pretas, com faixa característica em forma de colar branco cingindo o pescoço até os ombros. [Var.: caitatu, taititu. Sin.: cateto, tateto, pecari, e (impr.) porco-do-mato.]

²⁵ Cardoso, Maria Tereza Pereira. *Oralidade, memória e tradição camponesa*

do interlocutor é de acolhimento. No caso acima, a interlocutora (Ana Cristina Colla) reage fazendo uma pergunta, a fim de entender o que é um caititu. O Sr. Borges havia enunciado sua hipótese sobre o extermínio das espécies animais na região, o que é interessante por mais de um motivo. Em primeiro lugar, porque a sua hipótese difere da veiculada pela mídia e por pesquisadores. Em segundo, porque a possibilidade de dissensão por parte de um não estudioso com relação à opinião do estudioso revela que o excluído é capaz de raciocínio independente, de construir suas hipóteses, e que ele observa com cuidado o mundo em que vive – mesmo quando estabelece uma relação de causalidade imediata e ingênua. Isto indica que certas hipóteses apocalípticas sobre o papel da mídia, sobre o desaparecimento de certo potencial do povo poderiam ser relativizadas através de reconhecimento da capacidade de resistência das mentes humanas. Mas a reação da interlocutora faz passar batido o comentário. Depois da pergunta sobre o sentido da palavra, há mudança de assunto. De fato, o domínio de léxico semelhante por parte de ambos interlocutores é fundamental para o bom entendimento. Que decorre também de tolerância para com a diferença de expectativas.

A memória solicitada do Sr. Borges serve para informar a respeito de economia, costumes, política ambiental e civil. As dificuldades narradas não correspondem exatamente a um trauma: dizem respeito ao dia-a-dia difícil do morador do campo (ou sertão) e são dificuldades que só foram enunciadas por terem sido requeridas. Como este dia-a-dia é compartilhado pelos de sua comunidade, provavelmente não é tema de conversa – correspondendo ao campo do silêncio.

“Seu Borges: Não, agora é pouco. E outra coisa, desde o tempo da revolução, como eu acabei de dizer... nós, sabe? Acabou, acabamos, por exemplo de... de caçar. Por haver dificuldade em adquirir uma arma... Precisa licença da polícia, precisa num sei o quê. Menino do sítio, coitado, como é que ele vai adquirir uma arma? O patrão mesmo, digamos, como é que ele vai comprar a arma? Precisa do nome do fulano, num sei o que com carteira, não sei o que e tal. Então pra não dar trabalho, ele não compra, então acabou. E o peixe também. O peixe está... está se acabando, é pouco. Por quê? Porque peixe só se consome; ninguém cria, não é? Tem que acabar. Agora os animais, não. Não se vê por causa disso: primeiro porque se afasta com o barulho; e segundo porque ninguém mais caça por causa disso. É. Quando é coisa pior que fizeram, esse pessoal de Brasília, essa lei do IBAMA. É. Podia matar paca, caititu, veado, jacaré, onça. Tinha uma porção de coisa. Então o povo daqui, não só daqui, do rio Negro, a nossa sobrevivência é peixe, é animal, né? Aqui a gente, quer dizer a gente no sítio não vivia, nunca vivia de frango e de carne de boi. A nossa sobrevivência é bicho animal: paca, veado, caititu, essas coisas toda, bicho de casco. Isso que era nossa sobrevivência. Então, com essa lei, ele protege a vida do animal e não a da gente. Porque a onça pode te comer, mas você não pode matar a onça. O jacaré

pode te pegar, mas você não pode matar um jacaré. Você sabe que a onça é um animal como se diz, sanguinário e feroz. Se ele te encontrar por aí, conforme... ele te avança e te mata. Agora pra você cumprir a lei, você vai deixar a onça te comer? Não vai! Isso é uma coisa muito mal feita. Essa lei serve pro Rio Grande do Norte, pro Rio de Janeiro, São Paulo, pra todos estes Estados. Pra nós, aqui no Amazonas, no Amazonas... num serve. A nossa realidade aqui é outra. É que quem faz essas leis, não vive aqui...”

O Sr. Borges se sente estimulado a apresentar todo o universo de seu conhecimento. As análises feitas por ele não são teóricas. Todas elas passam pela experiência – de roça, de plantação (“de sítio”, como diz ele) da vida na Amazônia.

A fala dos homens entrevistados tendeu a girar em torno do conhecimento da produção, ou da coleta, visto que a cultura local era sobretudo de coleta. A das mulheres abrangeu fortemente o próprio corpo, portanto sua prole, suas dores. Em ambos os casos, contudo, o conhecimento do mundo e da vida passa pelo corpo. No caso masculino, a ameaça ao corpo e vida vem dos animais selvagens, da natureza, dos acidentes. A dor física é a da agressão do outro, animais, ou outro ser humano. No caso feminino, os confrontos são com a natureza do corpo: gravidez, parto e as eventuais seqüelas disto. Como ambos os corpos são mortais e frágeis, homens e mulheres são atingidos por doenças, quedas, ferimentos – e pela passagem do tempo, isto é, a velhice e a solidão, o tema comum foi a saúde.

“Dona Zulmira: [...] e quando não tem quem me carregue pra me fazer em pé, eu passo o dia inteiro caído.[...] E não sei o que [...] o médico. Ligeirinho, [...] remédio.

Ana Elvira: E a senhora reza, então?

Dona Zulmira: Já rezei muito. Rezo 2 vezes, de manhã e de noite. De noite, às vezes, quando tem a luz acesa, eu rezo de noite. Nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Opa, faz tempo! (Fita R-15 Mata-Onça)”

Os pontos de revelação e acionamento da enunciação dos registros da memória, que contextualizam a criatura, passam pelo corpo, pela dor vivida, seja ela decorrente de doença, seja outro o motivo (penso nos casos de torturas as mais diferentes). A memória está marcada pelo estar no mundo. Mesmo o cansaço, as diferentes precariedades, a fome, as ameaças fazem parte do corpus da memória. Ou antes, o corpus da memória passa e depende do corpo físico.

“Dona Zulmira: [...] Minha mão tá fria, fria, fria. Que nem [...] tá cortado esse dedo. Dói, dói, dói! Não há com que curar.”

Existe uma diferença entre a constatação da relação memória-corpo e a aceitação desta modalidade de comunicação. Não é infrequente a impaciência diante deste tipo de fala. E a sua implícita desqualificação como proveniente de um ser espiritual e ideologicamente pobre. A memória que se expressa nas

conversas registradas e transcritas a rigor não corresponde exatamente à comunicação cotidiana, visto que ela foi requerida pelos interlocutores que vieram de longe e de fora. Assemelha-se muito à conversa que poderemos ter com pessoas da classe trabalhadora, seja ela operária, seja outra, nas mais diferentes atividades e instituições, portanto também nas cidades, dependendo do grau de acolhimento do ouvinte. Costuma dizer-se, sobre as narrativas populares, algo equivalente ao que se diz sobre o pensamento indígena: “Através dessas narrativas realiza-se a restauração dos valores fundamentais: a posse da terra, as relações de parentesco e a manutenção dos padrões tradicionais de reciprocidade”²⁵. Os relatos dos moradores ribeirinhos amazônicos não configuram narrativas completas, porque foram sendo enunciadas como relatos de experiência de vida; porque não falam sobre, mas falam diretamente o evento. As falas podem até refletir problemas sobre a posse da terra, parentes e suas relações ou modelos tradicionais de reciprocidade, mas se reduzirmos estas falas a um protótipo definido de informação, empobreceremos a enunciação, esvaziando-a da relação com o interlocutor e com o processo de interlocução, fundamentais para configurar e valorizar a experiência e a memória. A valorização da experiência e memória das personagens criadas pelos atores-pesquisadores do Lume obviou o problema, na medida em que eliminou o receptor diferente na cena. A cena se apresenta igualitária, simétrica, já que só foram apresentados os ‘outros’. Do outro lado da cena estão os interlocutores: o público. O intervalo entre ambos existe, mas a cena é tão intensa de emoções que mesclam lirismo, drama, humor, alegria, tristeza, que não há espaço nem tempo para marcar uma diferença. E a diferença em verdade é uma construção que recobre os signos, as imagens e cada um do público. Cada um tem na memória alguém, ou algum gesto ou situação de traços paralelos. Não havendo tempo e espaço para recorrer à construção – ideológica – desqualificadora, só é possível o encontro e confronto com um sentir que é paralelo, mesmo na diferença. A diferença a rigor é ideologia. Ao mesmo tempo, justamente porque somos todos diferentes, a diferença é a norma. Somos homens humanos. Ser igual é que é assustador.

A fala com os ribeirinhos amazônicos só difere da comunicação entre os que têm outros temas prioritários, de alguma forma já preestabelecidos, seja a política interna (da instituição ou empresa em que trabalham), seja a política externa (municipal, estadual, nacional, internacional). Este último tipo de comunicação tem um tema que aponta para os riscos mais ou menos próximos para o corpo social, econômico – e, mais longinquamente, físico dos interlocutores. Portanto, em certa medida, a comunicação oral cotidiana, mesmo que resumida e reduzida, guarda algo da experiência, que se dizia ameaçada de perda ou de declínio. Refiro-me ao *Verfall der Erfahrung*, conforme observara Walter Benjamin tanto em *Experiência e pobreza*, de 1933, como em *O narrador*,

²⁵ Gagnebin, Jeanne-Marie. “Memória, história, testemunho” In *Memória e (res)sentimento. Indagações sobre uma questão sensível*, orgs. Stella Bresciani e Márcia Naxara, Ed. Unicamp, 2001.

escrito entre 1928 e 1935. O conceito de experiência benjaminiano é entendido como uma tradição compartilhada por uma comunidade humana, tradição retomada e transformada, em cada geração, capaz de dar continuidade ao conhecimento transmitido de pai para filho. No caso da comunicação cotidiana, em que o repositório da memória está referido ao corpo, este precisa ser entendido como alfa e ômega da memória, como receptáculo da experiência, que terá as marcas diferenciais inscritas no corpo. Mesmo que não tenha a dimensão esperada da tradição compartilhada pela comunidade humana, as marcas do corpo lembradas revelam uma espécie de consciência imediata sem objeto nem eu, ou uma consciência tão forte do corpo e do acontecimento que estes revelam o eu como objeto, num entrelaçamento que libera a memória da subjetividade e da objetividade daquilo que acontece.

A memória viva não só se revela no limiar da morte (como a lenda do vinhateiro relatada por Walter Benjamin), mas cotidianamente. Quando alguém relata a dor vivida, a aprendizagem a partir da própria experiência, também se encontra em um limiar. A todo momento se está diante de uma encruzilhada, entre morte e vida, entendimento e desentendimento. Basta que ouçamos. A mensagem do vinhateiro a seus filhos é sucinta: há um tesouro escondido nas terras do vinhedo. O que sinaliza uma narrativa curta. O resultado das escavações é positivo, rendendo dividendos. Não toda narrativa de experiência pessoal é mesmo familiar apresenta produtos garantidos e bons. Os médicos, que lutam permanentemente contra as narrativas da experiência familiar referentes a medicamentos naturais, “garrafadas” e quejandos, previnem contra estas narrativas de experiência. Desautorizam-nas. Tanto há casos que confirmam seu temor do desastre, ou tragédia, quando o medicamento proposto decorre de fantasia, tradição equivocada, errada, como há os bons conhecimentos, em que o remédio natural conhecido produz bons efeitos.

Nas conversas transcritas há diferentes conhecimentos transmitidos:

Isaura: Dói a perna, dói. É feitiço, enfeitiçada. Uma colega, colega, conhece a dona Lua. Ela mora na casa da dona Lua. Morava. “Ele tira terra de cemitério. Teu marido, feitiço, andar”. Vou procurar remédio pra tirar do seu corpo.

Alice K: O que que aconteceu?

Isaura: São 9 de malagueta, 9 folha de pião, 9 folha d’Angola, 3 de [...], 3 folha de, de, de [...] d’Angola, mistura tuda, de, [...] É. [...] É. Ainda tá doendo o meu corpo que eu não posso andar. [...] Ah, tira! [...]” (Fita 15)

Para o estudo da memória pouco interessa que a imprecisa beberagem relatada acima seja perigosa ou não. O seu valor está na narrativa de experiência; na forma de conhecimento, cuja validade é referendada pelo corpo: “Ah, tira!” O próprio corpo foi a cobaia da informação. Portanto também comprova a eficácia do conhecimento e valida a memória e o ego do enunciador.

A memória evocada e transmitida, neste e em tantos casos da comunicação cotidiana, é a da pequena memória. Não é residual, nem fragmentária. É metonímica: é a parte que está para o todo do ser que fala. Metonímia que dignifica.

A comunicação apresenta pontos de desencontro, de desvio. O interlocutor urbano e culto (os atores-pesquisadores do Lume) procuravam lendas, cantos, matéria para arte. O interlocutor pobre, rural, o mais das vezes de etnia indígena, falou de seu corpo, de sua vida, de seus conhecimentos. Aliás, para os índios, sobretudo, o valor da transmissão oral, conforme a etnia e a situação em que vivem, está preservada. Daí seguirem ainda, quando possível, mesmo que contaminados pela desqualificação do branco, as normas que caracterizam os Códigos do Xamanismo Indígena:

- não mentir
- não ser preguiçoso
- não ser ladrão
- ser leal constantemente
- amar a justiça
- proteger a natureza
- ser limpos de corpo e espírito

A experiência – portanto a expressão da memória – tem a marca da verdade e da lealdade.

A desqualificação da cultura indígena levou à perda de auto-estima a ponto de comprometer a ética indígena. Assim, há índios que, desambientados, desaculturados, poderão ter-se tornado alcoólatras, levando-os à inação – isto é, à preguiça. A fome poderá levá-los ao roubo. Outros, em meio a brancos que não preservam a natureza, poderão ter perdido este princípio como valor. Mas os pontos acima referidos correspondem à ética indígena.

Ao ouvir o relato da experiência do entrevistado, o pesquisador torna-se testemunha. Esta testemunha corresponde ao conceito assim expresso:

[...] testemunha não seria somente aquele que viu com seus próprios olhos, o “histor” de Heródoto, o testemunha direto. Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras revezam a história do outro: não por culpabilidade ou por compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente esta retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente.²⁶

Em diversos momentos o interlocutor culto não se prestou completamente

para ser testemunha da dor sinalizada pelo conhecimento revelado, por falta de paciência ou por decepção, visto que às vezes a experiência narrada não correspondeu ao tema em verdade esperado. Nas narrativas do cotidiano, como o sofrimento é singular, particular, pessoal e aparentemente não compartilhado por uma comunidade, como no caso do Shoá, ou nos casos de torturas infligidas por órgãos de repressão em quaisquer circunstâncias (políticas, ou policiais), isto é, como nestes outros casos o sofrimento é anônimo e miúdo, faz parte da existência e condição humana. Portanto, esta experiência não se caracteriza como infração aos direitos humanos, não correspondendo a uma lição ideológica, cuja finalidade seria evitar que a barbárie se repetisse. Nestes casos a audição tem, aparentemente, papel ideológica e politicamente menor. Seu papel seria meramente humano – da sym-pathos – ou psicológico ou psíquico. E não é infrequente que o ouvinte desta enunciação menor não tenha muita disposição, espaço de acolhimento para o sofrimento singular²⁷. Observamos isto na conversa com Dona Isaura, transcrita acima (“Isaura: São 9 de malagueta, 9 folha de pião, 9 folha d’Angola, 3 de [...], 3 folha de, de, de [...] d’Angola, mistura tuda, de, [...] É. [...] É. Ainda tá doendo o meu corpo que eu não posso andar. [...] Ah, tira! [...]”) (Fita 15)

A receita de Dona Isaura contra feitiço não interessa para o interlocutor, porque não se encaixaria na expectativa de relato de lenda. Ela é cortada pela mudança de tema – até, mais curioso, pelo aceno de uma isca: oferecer um alimento desejável, apetecível e difícil, naquele momento e lugar.

Alice K: A senhora quer bolacha agora?

Ana Elvira: A senhora consegue comer? Tá dura! Vou quebrar pra senhora.

Isaura: Eu quebro.

O tema de Dona Isaura não interessou Alice K, por diferentes razões por mim desconhecidas. De qualquer maneira, indiciou, pela mudança de tema, na falta de interesse seguramente inconsciente, a desvalorização da informação dada.

Às vezes o relato tem caráter cultural: revela consciência e conhecimento de uma tradição por parte do interlocutor amazônico. É o caso de:

“Evandro: Ela tá dizendo que ela teve a experiência de viver essa cerimônia. É uma cerimônia - da primeira menstruação de uma moça indígena. Então, antigamente, assim que a moça, era visto que ela tava na sua primeira menstruação, ela ficava reservado num lugar isolado. Não isolado por desprezo, mas para por ela pra cuidar, pra vigiar ela: água, comida. Só entrava pai e mãe. Água e comida, em relação à alimentação. Só coisa benzida. Nesse período da

²⁶ Eu diria que a atitude diante de testemunhos poderia ou deveria depender de sua grandiosidade política e social. O acolhimento em princípio sempre seria possível...

²⁷ Familiar, íntimo e sagrado. Há séculos, o parto é assim na comunidade indígena de lauretê, na região do alto rio Negro, no noroeste do Amazonas. “Apesar da forte presença da missão católica e das agências

menstruação, a moça, pelavam a cabeça dela. Ela ficava com o corpo nu e passavam jenipapo no corpo dela todinho, em todo o corpo.

Jesser: O jenipapo é o preto?

Evandro: É o preto. Os pelo púbicos, cabelos, tudo era raspado. Nada de pelo no corpo. Então, depois disso, eles benziam novamente pra preparar a moça para ela sair daquele lugar e tomar o seu primeiro banho. O material usado para benzer era o breu. Era não, é ainda. Hoje. Ainda tem essa prática.

Então, assim, pra ela não ser encantada por algum, por algum, - porque pra gente, o peixe é gente, a cobra é gente. Vocês devem saber das lendas. Então ela tem que ser protegida. Então antes da saída do lugar em que estava isolada e tomar o seu primeiro banho, os velhos benziam o breu e ela só saía de casa com a cabeça tapada com uma peneira. Ninguém podia ver o rosto dela, a não ser o pai, a mãe e o velho que benzia. Então, chegava lá, eles iam na frente, enfumaçando com o breu benzido. Antes dela cair na água, jogavam aquele breu na água pra espantar os maus espíritos, ou seja, os encantados. Aí, somente depois que ela tomava banho. De lá subia e ela ainda não tava livre. Continuava alguns dias assim, até o final da menstruação e aí ela saía acompanhada da mãe pra ir pra roça.

Quando vinha a sua segunda menstruação, era o mesmo procedimento. Minha avó está dizendo que os homens atacavam mesmo porque ela estava no cio, como se fosse um cachorro ou animal. Os homens vinham mesmo atacar a moça.

Jesser: Os da mesma tribo, inclusive?"

Evandro: Só a tribo de tucanos.

Jesser: Ah! Só a tribo inimiga.

Evandro: Por isso que era o maior cuidado quando ela ia pra roça, porque era nesse período de caminhada que se esperava o ataque. Então somente depois da segunda vez que terminava o processo de benzimento e a moça estava preparada pra ser entregue à pessoa.

Minha avó estava contando que ela foi raptada três vezes. Ela estava contando a própria experiência que ela teve".

(Falam em desano)

"Evandro: Ela tá dizendo que antes, no período da menstruação, a comida era a maniua - era uma espécie de uma saúva - era a maniua e o biju. Só isso. Ela não podia comer mais nada.

A comida que ela comia era toda benzida.

Para ela não virar uma rebelde, eles prendem com uma outra cerimônia, outro ritual, pra que ela não, como a gente conhece, como uma mulher da vida, ou seja, uma mulher que quando for atacada se entregue pra ele. Que ela seja mais reservada. Se não fizer isso, ela vai virar mulher da vida."

(Falam em desano)

"É só não seguir, de acordo com a orientação. Segue uma ordem: primeira vez faz o ritual; segunda vez faz o ritual; depois, antes de terminar, se ela desobedecer, ela pode ter enxaqueca, dores de ouvido com barulho da cabeça que só ela ouve. Se ela não seguir as normas de benzimento ela pode ficar com isso."

(Falam em desano)

"Então, ela tá dizendo, pra terminar, pelo mesmo processo da primeira menstruação todas essas fases passam uma mulher que teve parto recentemente, porque se não fizer isso, a criança nasce com defeito e vira, como a gente conhece hoje em dia, debilóide. Então, ela tem que ficar muito resguardada.

Raquel: Antes de parir?

Evandro: No período de gestação ela tem todo esse tratamento preventivo. Logo depois que ela teve o parto, só entra o pai, a parteira e o pajé. Ninguém pode ver a criança logo, porque a pessoa pode levar todo o mau espírito que tem e depositar na criança. Logo que ela nasce quem dá o primeiro banho é o pajé.²⁸

Jesser: E hoje em dia, na tua família, como é?

Evandro: Pra gente, a gente faz esse processo. Até a minha irmã, que está com dezessete anos, a gente fez esse processo."

militares no local e de todo contato com as cidades próximas, o parto parece ser protegido pelas mulheres e pelos homens", conta a antropóloga Marta Azevedo (pesquisadora do Núcleo de Estudos da População da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) que desenvolve, no local, um projeto de saúde reprodutiva com as mulheres indígenas falantes de línguas da família tucano oriental.

lauaretê é uma das 450 comunidades que vivem no alto rio Negro, divididas entre três famílias lingüísticas. Com importantes diferenças culturais, todas vivem uma realidade parecida, morando em aldeias ribeirinhas e sobrevivendo da pesca, da caça e da roça. O valor do parto, apesar das tradições específicas de cada grupo, também pode ser considerado um ponto em comum "não só entre os índios do rio Negro, mas de todo o Brasil", diz Marta.

"Em lauaetê, os índios já procuram o hospital da missão em caso de doenças comuns. Mas com o parto é diferente." Marta conta que, mesmo depois de vários anos trabalhando em uma comunidade, ela nunca pode entrar em casa de mulher com filho recém-nascido. A intimidade e a magia do momento merecem proteção.

O antes, o durante e o depois formam um todo essencial para a vida da criança e da família. Durante a gravidez, a mãe e o marido devem, por exemplo, deixar de comer alguns alimentos para preservar a saúde da criança. Isso porque, nas palavras da antropóloga, "mãe, pai e criança formam um núcleo energético único".

Chegada a hora do nascimento, outra mulher, geralmente a sogra, vem ajudar no parto. "Algumas mulheres são mais experientes", diz Marta, "mas na verdade não existe a figura da parteira. É como se todas fossem parteiras."

Com a mudança dos tempos, algumas orientações externas são hoje bem-vindas. A tesoura, por exemplo, precisa ser desinfetada, pois não é como a antiga taquara afiada, preparada na hora e depois jogada fora. "Mas as tradições essenciais seguem vivas", observa a antropóloga.

A mulher anda, recebe massagem, toma chás. Pode ficar de cócoras, apoiar-se na rede. O marido fica por perto, rezando. Se a situação se complicar, pode chamar um benzedor. A criança nasce, assim, seguindo o tempo da natureza. O cordão umbilical é cortado só ao parar de pulsar. A criança vai, então, se embalar tranqüila com a mãe, na rede.

²⁸ Não localizei.

(Falamos em desano)

“Evandro: Ela tá dizendo que, naquele livro, conta. A primeira parte, Antes do mundo não existe e como surgiram as espécies. Como vocês vão lá pra Ieretê (? Seria Iauaretê?) tem um local chamado Iparoré²⁹. Tem um buraco onde saíram os povos.”

(Falamos ao mesmo tempo - não dá pra compreender)

“Inclusive, isso aqui faz parte da lenda da Cobra Grande. Esta parte que entra aqui, a lenda da Cobra Grande na qual os deuses perseguindo ele, matou e o dividiu em várias partes.

Cris: Ela está contando as três vezes que ela foi raptada?

(Falamos em desano)

“Evandro: Ela está dizendo que foram maus momentos.”

(Falamos em desano).

“Evandro: Logo depois da menstruação ela ainda estava careca e preta do jenipapo, porque o jenipapo leva três semanas para sair. Ela ainda estava nesse estado. Ela tinha acabado esse processo. Ela não sabe nem como é que souberam dela, porque naquele lugar só tinha a casa do pai e da mãe e a roça deles. Foi lá que eles tentaram seqüestrar ela e ela teve que fugir. Foi durante a noite. Teve que fugir, durante a noite, sozinha. Foi para roça e se escondeu. O pai não pode fazer nada porque eram num grande número.”

(Falamos em desano)

“Quando retornou, já era o amanhecer, mas ainda tava um alvoroço na casa dela, porque tinha duas idosas que foram contra a fugida dela e estavam na maior bronca com o pai e mãe. Porque ela tá dizendo o seguinte: Chega um grupo enorme de uma outra tribo e vão atrás da pessoa. Mas não chegavam a abusar dela. Pegam a pessoa pra levar ao indicado que está esperando ela lá na aldeia dele. Primeira vez foi assim.”

(Falamos em desano)

“Evandro: A segunda vez eles conseguiram pegar ela. Levaram ela da casa dela. Foi rio abaixo: duas localidades, ela passou. Isso à noite, também. Então chegou na segunda localidade, ao amanhecer e caminharam por uma hora pra chegar no local. Era na casa da futura dela. Quem foram raptar ela, foram os netos da futura sogra dela. Depois que os homens saíram, a futura sogra levou ela pra roça. Quando ela ia passando, ela ia memorizando onde era, por onde ia e por onde vinha. Quando estavam fazendo a limpeza da roça, quando a velha se adentrou mais pela roça, ela fugiu mato adentro e chegou numa outra localidade. É fácil, porque eles seguem o curso do rio. Então ela encontrou uma

canoa. Com essa canoa ela veio até uma localidade. Da outra, ela chegou ao anoitecer. Ela, sozinha. Mas ela vinha se escondendo. Chegou na casa das tias dela. Quando ela chegou lá, já sabiam que ela tinha fugido e estavam esperando ela. Ela teve que se esconder de novo. Foi quando chegou a mãe dela, na casa dessa tia. Aí levou ela, sem que eles soubesse. Quando a tia escondeu ela na roça e voltou: deixou lá fora. Foi quando a mãe chegou e trouxe de volta. Quando ela chega na casa dela, ela tinha outras tias que queriam que ela ficasse com o primo dela, um outro pretendente. Aí foi uma outra história e foi uma briga de novo. Essa foi a segunda tentativa.”

(Falamos em desano (Fita 06 – Sr. Teotônio, Dona Maria Fernandes))

A memória de Evandro, ajudada pela de sua mãe, que vai narrando em desano, transmite preciosas informações sobre a cultura Desana. Esta não deve perder-se. Ao mesmo tempo, o costume é cruel para nossos hábitos, indicando violência contra a mulher. Para quem não estava presente e não viu os gestos e expressões da mãe de Evandro, torna-se difícil saber se o relato contém uma crítica e uma queixa, ou a mera informação de costumes da tribo.

A interpretação (leitura) do registro do relato da memória de um interlocutor depende, portanto, da presença, da convivência, da proximidade física do enunciatador. Na oralidade artística, i.e., naquela de cantos, rituais, cerimônias, festas, como a oralidade estudada por Paul Zumthor, o estudioso pode conhecer regras de composição, que indiciam nuances de sentido. À distância de tempo e espaço e sem as referências de normas e modelos, a leitura da oralidade cotidiana transcrita dependerá de informações adicionais, extra narrativa. Daí a dificuldade das transcrições – e das interpretações da oralidade. Mesmo quando existe uma informação de movimento (Frederico Augusto Garcia Fernandes, em seu livro *Entre histórias e tererês: O ouvir da literatura pantaneira*³⁰, dá algumas informações ocasionais sobre gestos, como “Aí, teve sete companheiro, também, né? Então, lá é assim que é [pega um graveto e desenha na terra uma encruzilhada], um rumo pra cá, uma encruzilhada, pra saber que já passou, você deixa uma marca, uma cruzeta aqui [finca o graveto no meio da encruzilhada que desenhou no chão]”³¹) este tem valor fundamentalmente dêitico. Seria necessário que as impressões de emoções, tensões, energias pudessem ser registradas, mesmo que precisando ser revistas, ou repensadas. O conteúdo ideológico das enunciações passa também pela firmeza, pelo tom e timbre da voz, pela expressão fisionômica, pela força – ou não – da expressão, pelo olhar, seu brilho de emoções diferentes e outras manifestações do corpo, com e por ele. Passa por linhas de expressão, pelo tremor das mãos, por cacoetes etc. O estudo da corporeidade feito pelos atores do Lume, em última instância apreende sobretudo isto, de valor

³⁰ São Paulo: Editora Unesp, 2002.

³¹ Fernandes 2002: 202-3.

³² “Nesta terra, em se plantando, tudo dá.” Foi o que escreveu Pero Vaz de Caminha na carta que enviou ao rei de Portugal anunciando a descoberta do Brasil.

inestimável: a fala do corpo, que levará a uma dramaturgia que também difere da habitual, porque é a do corpo, também. A transcrição disto tudo é que apresenta as suas dificuldades.

O Sr. Borges tem uma filosofia pessoal, não acadêmica, mas com pontos de semelhança a certas noções contemporâneas, como a da diferença, da interculturalidade, da pluralidade de aspectos constituintes do mundo, apesar de ter sido doutrinado por padres que passavam uma visão dicotômica do mundo. Para ele cada coisa, ação, circunstância é plural:

“Sr. Borges: [...] Esse novo prefeito, igualmente junto com os padre, junto com os padre, eles são contra, por exemplo, é contrário por exemplo, à criação de um território. Aí eles dizem: não, vão trazer mal, traz isso, traz doença. Mas realmente tudo, tudo o Estado, assim, onde existe progresso, tem a parte negativa e a parte positiva, né?”

Jesser: Certo.

Seu Borges: Então, isso tem que ser assim mesmo. Digamos, considerando a cidade assim como uma máquina, como funciona um motor, né? Então ela tem que compor de todas as peças pra compor a cidade. Tem que ter ladrão, tem que ter-se bandido, tem que ter isso, né? Senão, não; deixa de ser cidade. Então é isso que os padre não quer, especialmente porque, aí, tem muitos índios, que eles usam muito índio que a mão (de obra) do índio é barata, né? Obra de mão barata é do índio, não? Onde artesanato, essas coisas, ele vende, já com a, por exemplo, a presença de certos militares, do branco, né? Aí já valoriza trabalho, né? Te dou isso, te dou aquilo, né? Então, aí vai: é isso que eles não querem porque vai tirando das mãos deles certas coisas, né? Certo? E trazendo isso mais esclarecimento à verdade, né? Pelo menos, hoje eu sou uma pessoa que distanciei da Igreja, porque tudo aquilo que eles disseram que era pecado antigamente, hoje diz que [...] (não?) é pecado.

Jesser: O senhor já fez parte da igreja, ia, tudo?

Seu Borges: Hoje eu já distanciei, não quero mais saber disso. Então, pelo seguinte, eu achei que tudo o que eles fizeram foi uma hipocrisia. Hipocrisia bem feita, mesmo. Então eu achei que tudo aquilo era mentira. Né. Porque que eles continua... Porque eu acho que uma religião deve seguir a, a, os ditames da igreja, os mandamentos, seja o que for. Porque aquilo não muda, né? Mas eles mudaram. Na igreja, pelo menos, [...] os meninos pra frente e as meninas pra trás, qualquer um barulho pra trás, a gente assim, se por uma simples curiosidade olhava pra trás, saía de lá, a gente era tudo internado, interno, né? Saía de lá já ia tudo pro castigo, só porque olhou pra trás. Então, quer dizer que... Se é que isso é pecado ou maldade, eles os padres são os primeiros maldoso, pecadores do que a gente que por uma simples curiosidade, a gente vem e eles já. [...]”

O conhecimento se forma espontaneamente, por associações, comparações

e informações – as da realidade ideológica, política, religiosa da prática cotidiana, dos seres humanos e de suas relações. Algumas frases ecoam textos mais antigos, que viraram lugar comum, como “em se plantando tudo dá”³². O Sr. Borges relativiza a frase, passando algumas informações provenientes de sua experiência e observação – existentes, verdadeiras e não desvalorizadas porque necessárias para a sobrevivência. Experiência e observação são fatores da memória e estas, do conhecimento:

“Seu Borges: Porque nós temos, assim, hospital, em termos de saúde. Agora, em termos de educação, também melhorou muito, né? Muito mesmo. Agora, em termos de alimentação, quase nada. Também não se vê incentivo, aqui, pra agricultura, né? Não tem incentivo. Porque essa terra aqui, tudo dá, independentemente de a gente plantar na época certa. Porque, digamos assim, um tempo, aqui, o Banco do Brasil abriu: “Plante sem medo”. Tava assim, na porta. Plante sem medo. Se você não pagar, o governo paga. O sujeito emprestava dinheiro, assim, sem aval de ninguém, sem avalista. Aí, então, a turma tinha mais fé nesse nordestino, né? Aí esse nordestino se encheram, né? Empréstimo... Sabe o que fizeram? Fizeram, foram fazer... roças, nesse caatinga. Vocês sabem o que é caatinga³³?”

Jesser: Aquela parte seca do, do... serrado?

Seu Borges: Não: caatinga é a mata baixa que existe. É o que é mais difícil por aqui, sabe? Caatinga. Terra firme é pouco, onde tem esses matos grande, né? Caatinga é sempre menor, assim a... ao invés de ser terra, é mais areia do que terra...

Raquel: Ah, arenosa...

Seu Borges: Arenosa, exatamente. Como aqui indo na estrada pra cá, Manaus passa muita parte de areia. Aí, né? Então fizeram essas roças; setembro, justamente, onde a [...] pode que [...] bonito. Aí vamos plantar. Planta milho, planta o [...], planta esse, pe, pe, pe, pe. No fim, não dá nada. Aí, vão dizer pro, pro patrão que não deu. A terra não dá. Pode ver minha roça. Aí o fiscal vai ver, e realmente não deu nada. Mas como é que vai dar, na roça? Então não tinha um analisador de terra também, né, era assim. Aí, como é que vai dar qualquer produção no caatinga? O caatinga pode dá até arroz. Plantar arroz no caatinga. Mas também tem época para se plantar o arroz. Não é queimar uma roça e plantar. Não senhor: tem época de se plantar o arroz. O arroz se planta mais ou menos assim no começo do, do inverno. Nós estamos em abril, quando começa a chover, pode plantar arroz. Pode plantar até no caatinga que ele dá. Tem época

³² Verbete: caatinga: 3. Bras., Amaz. Formação vegetal rarefeita, constituída por árvores de porte reduzido. / Caatinga do rio Negro. Bras. 1. Tipo de vegetação própria de certas áreas da floresta amazônica, caracterizado por pequenas árvores perenifólias que possuem folhas rígidas. Vivem sobre areia rica em água.

³⁴ Mais nous touchons là du doigt le clivage du plan de l'imaginaire, ou de l'intuitif - où fonctionne en effet la réminiscence, c'est-à-dire le type, la forme éternelle, ce qu'on peut appeler aussi les intuitions a priori - et de

de plantar melancia, tem época de se plantar... afinal de tudo tem sua época de se plantar: então a terra dá. Mas não querer plantar, queimo a roça, então vai se plantar tudo. Não pode não.”

Como o conhecimento foi construído a partir da experiência – e esta tem registros espaciais, a localização dos eventos e a descrição de detalhes se apresentam como importante contextualização de horário, data, momento, origem, gestualidade, diálogos, fontes culturais, aspectos históricos, localização geográfica.

“Seu Borges: Aí ele achou bom matar gente e... Ele andava: era comerciante. Ia pra [...] Aí, um cara chamado Gavini, filho de um... Gavini era um francês, sabe? Aí o francês comprou umas coisas do Virgínio, do tempo [...]. Era uma importância até, até vultosa, sabe? Aí o Gavini achava que o Gino não queria pagar. Disse: eu vou cobrar ele. Então ele desceu, entrou no rio Ropé (Uaupés) e chegou até a Bela Vista. Bela Vista é nome de sítio. Aí, ele chegou à noite, mas não saíram. Aí o Eugênio se preparou logo na porta da casa dele, atrás, e ele deixou ver. Ele já tava de cócoras. Aí já vinha o Gavini saindo, sabe? Quando já tá... Ele se aproximou mais perto. Ele disse: eu sei que o senhor veio receber, né? Disse: É. Então, vai receber e atirou. Diz finado papai que ele tinha seis perfuração de bala no peito, mas inda não caiu. É que o outro veio desarmado, porque se tivesse armado, tinha matado.”

O relato prossegue. O caso do Seu Borges se constrói em cima de uma diretriz narrativa que examina crime e castigo. Ele termina o relato informando a punição do culpado:

“Seu Borges: Aí ele já caiu. Aí mataram ele. Eugênio matou. Então através já da, do embaixador francês aí prenderam os [...] levaram ele para a penitenciária em Manaus, confiscaram todos os bens que ele tinha, é... e ele morreu na miséria, sabe? Pobre. Tudo [...] desconhecido. Assim foi o final deles, dos Albuquerque. Mas matou muita gente, sabe?”

O caso não correspondia, pelo menos inicialmente, ao projeto de pesquisa do grupo de atores-pesquisadores. Por isto o assunto é interrompido por uma pergunta do Jesser: “E aqui: o senhor já ouviu falar em estória de, de curupira?”

A resposta de Seu Borges explicita algo importante: a passagem do imaginário (e intuitivo) ao simbólico³⁴?

A palavra **representa** o real para o seu emissor. Mesmo que o discurso em que se encontra **pretenda** representar a realidade externa, o emissor indicia moral, ética, ideologia, emoções, intuição, subconsciente, inconsciente. Os indícios, assim como a própria palavra, poderão ser silenciados, desviados,

la fonction symbolique que n'y est absolument pas homogène, et dont l'introduction dans la réalité constitue un forçage. (Lacan 1978:II, 28).

³⁴ Não encontrei referência mais precisa sobre o rio Marié: só a confirmação de sua existência. (http://scisun.nybg.org:8890/searchdb/owa/wwwspecimen.search_list?taxon=Voyria&projcode=SEBC)

transgredidos pela recepção. Mas isto não é controlável pelo emissor. Ele quer garantir pelo menos a melhor recepção possível de seu discurso. Como ele passará da não ficção para a ficção, como a não ficção tinha cunho de verdade, de sua verdade, história e memória, o interlocutor procura caracterizar o caráter ficcional do relato a seguir, informando que o curupira não existe.

“Seu Borges: Não, essas coisas, sabe? Eu acho que num existe, sabe? Porque...”

Jesser: Num existe.

Seu Borges: Pode existir também, porque eu não vou dizer que não existe. Porque eu trabalhei muito no mato com piaçaba, cipó, tudo, né?

Jesser: Por isso que eu perguntei: porque o senhor falô que...

Seu Borges: Já trabalhei, mas nunca vi.

Jesser: Nunca viu?”

Mesmo tendo aspectos comuns com a não ficção, algumas características dominantes diferenciam o texto ficcional do não-ficcional:

- maior tendência para a manifestação da função poética;
- estruturação que tende a ser mais elaborada;
- informação metalingüística empregada a fim de orientar o leitor de que o texto é persona, máscara;
- explicitação da fantasia ficcional: a história se apresenta e é ‘vendida’ como ficção, mesmo quando assegura ser documental, como diversos textos românticos repetidamente afirmaram.

Seu Borges asseverou nunca ter visto o curupira. Em seguida modaliza sua asserção, informando que outros dizem que existe. Portanto, a passagem da não ficção para a ficção precisa de uma mediação, de uma moldura que sirva para marcá-la. Ao entrar, finalmente, na ficção, seu Borges retoma a 1ª pessoa e passa a narrar como o fez ao narrar suas experiências. Qual a diferença entre a experiência e a pura ficção? Ou antes, quais serão as aprendizagens possíveis a partir da ficção? A primeira é que a ficção depende de uma crença: crença no além, no invisível. A segunda é que há poderes independentes da força, saber, ou domínio humanos. A importância deste detalhe reside em que uma enunciação de lenda, ou a crença nela, estão relacionados a uma cosmovisão – uma cosmogonia. O estudioso das lendas precisaria apreender esta cosmogonia, o que só será possível a partir do estudo das referências culturais dos entrevistados. Pelo momento registramos a relação feita por Seu Borges entre uma cosmovisão (crença), a experiência (“nós fomos uma vez pro Marié”) e ficção e realidade (o que existe e não existe):

“Seu Borges: Mas, dizem que existe. Mas aí eu não sei se vocês têm essa crença. Dizem que tem deus do mato, tem deus da água, tem deus do sertão... Tem uma porção de deus. Então pode ser que existe estas coisas. Porque o que

existe é o seguinte. Então, nós fomos uma vez pro Marié³⁵, sabe? Aí meu irmão dizia: Olha, vamos jantar aqui? Nossa janta era mutum³⁶. Não vai deixar a panela boiá porque aí vem bicho. Num sei o que. Aí eu era incrédulo nestas coisas e eu digo: tá bom, então eu vou tomá conta da panela. Aí, sentei aí, sabe? Aí digo, vou deixar a panela sair...

Jesser: Pra ver o que acontece...

Seu Borges: Que que vai acontecer? Aí [...] era pra janta, sabe? [...] Janta tá pronta!! Sabe? Nós na paragem, cada qual [...] mais ou menos a... Escureceu. Aí, lá de baixo vem aquele: tro, tro, tro. Parece um bando de mulher remando canoa, sabe? Batendo. Chegava assim perto e parava. Aí pulava aqueles inúmeros boto, sabe?"

Jesser: Boto?

Seu Borges: Aí sumia. Daqui a pouco já vinha de cima, a mesma coisa. Isso foi até cinco horas. Aí meu irmão, meu irmão com raiva disse: mas você deixou? Digo: não, rapaz, a panela... Eu não sei porque, os botos é que querem vir. Ele não podia dormir, sabe? Porque ele tava dentro do motor e o motor balançava pra cá e pra lá. Cinco hora da manhã, aí eles foram embora. Mas a gente tinha a impressão que já tavam pulando até da paragem pra água.

Jesser: E não via nada?

Seu Borges: Não se via nada. Não, mas era boto mesmo. Mas a gente não via, sabe? [...] Então até assim, amanhecer. Então aí o resultado do que eles roubam, né. E sendo de dia, por exemplo, assim, inda eu tinha uma irmã que andava com nós. A gente dizia pra ela: cuidado, é assim, assim, assim. Ela, por descuido, deixou também a panela descer. Aí acabou... Ela desceu... como se diz, a panela pra dentro do motor. Era numa praia que tinha feito. Desceu. Aí ela escutô: parece avião: hum, hum, hum, hum, hum. Ela olhou, assim. Rapaz: Diz que tava o céu entolgado³⁷ só de caba, assim sabe? Descendo...

Jesser: Que animal que era? Caba³⁸?

Seu Borges: Esses sabe? Esses moribundo... Como é que é em português? Um que tem ferrão...

Jesser: Ah, marimbondo!

Seu Borges: Pegou nela, aqui. Ela fechou toda a janela e foi correr. Assim

³⁶ Verbete: mutum. [Do tupi mi'tu.] S. m. Bras. 1. Designação comum a várias aves galiformes da família dos cracídeos, gênero Crax L., de penas da crista curvas na extremidade, e com seis espécies no Brasil, e Mitu Less., de penas retas e com apenas duas espécies.

³⁷ Quereria ele dizer entojado? O sentido não caberia. Ou enevoado? Empolgado?

³⁸ Verbete: caba. [Do tupi kawa.] S. f. Bras., Amaz. 1. Designação dada aos insetos himenópteros da família dos vespídeos [v. marimbondo (1)] [...].

³⁹ Verbete: mapinguari. S. m. Bras. Amaz. Folcl. 1. Gigante lendário semelhante ao homem, porém coberto de pêlos, e que usa uma armadura de cascos de tartaruga: "O mapinguari é o duende mais poderoso, considera-

ficou, ele ficou arrodando o motor dela até... num sei... três hora, mais ou menos. Aí desapareceu. E quando o marido chegou da praia ela estava, olha...

Jesser: Inchada...

Seu Borges: Toda inchada e com febre. Então todo... Então tudo indica que foi aquilo que ela fez...

Jesser: Deixou a comida...

Seu Borges: Então dizem que quando o sujeito sai pro mato, pro, [...] é que quando aparece esses curupira. Eu (es)tive em Santa Isabel. Tinha um tal de Prexé, um pernambucano e um paraibano também. Eles trabalhavam no... piaçaval, dentro do rio Preto. Aí eles não chegaram a cortar nenhuma ripa. Da seguinte maneira: Era um comerciante chamado Raimundo... Rodrigues. Trouxeram eles de Manaus. Disseram: Seu barracão é aqui. Aqui tem o varadouro, tem o varadouro do pessoal de toda a região, varadouro de vocês é aqui nesse varadouro. Tudo aqui tem piaçava. Aí o pessoal da região esquentava a comida logo de manhã pra comer e os, e os homens, não, frio mesmo. Aí eles disseram: rapaz, não come assim não. Cuidado com curupira, disseram pra eles. Que curupira!! É isso mesmo que a gente quer ver. Eles, os dois, aí foram embora. Diz ele que o dia é bonito, o Prexé [...] Aí, começou a escurecer. Eles escutou grito, na frente deles. Disse pro companheiro: podes crer que esses caboclos já foram cercar nós, pra gente não tirá piaçava. Já vão cortá na nossa frente. Aí ele respondeu: Aí ele respondeu: rapaz, [...] ele gritava e respondia grito cada vez mais feio.

Jesser: Nossa! E eles falaram como era o grito, ou não?

Seu Borges: É um grito feio. Aí, ele disse o último grito que ele deu foi de estremecer a terra! De estremecer a terra! Diz o paraibano: quase que eu caí. Tremia a terra. Aí ele disse: esse que é o tal curupira. Vamo embora, que é melhor. Aí eles pegaram a espingarda deles e correram, sabe? Aí o bicho gritô, eles já estavam longe. Chegaram no barracão, desmancharam a rede deles, pegaram a cama deles, desceram o rio Preto, vieram pra Santa Isabel, onde morava o patrão deles. Aí disseram pro patrão assim: bem ocê... Nós vamos ficá aqui e vamos ser seu escravo pra pagar nossa conta, mas pro mato, nunca mais. Pro mato, só pro diabo. Aí, não foram mais. Aí, eles que contaram. Mas eles eram valente. Não, porque eu quero que apareça, que eu enfio a faca...

Jesser: E na hora agá...

Seu Borges: Quando gritô o bicho, estremecia a terra!... Aí o ser, eles não viram, mas os dois confirma: existe! Existe de amedrontar a gente! A gente já fica quase sem, sem, como se diz, quase louco, tonto, sabe? Sem sabê o que fazê. Mas deu ainda pra nós corrê."

Quando seu Borges fala do Curupira, não relata a lenda, mas uma experiência vivida. Ele parte do pressuposto de que o interlocutor conheça a lenda e saiba

perfeitamente como é e o que faz o Curupira. Apesar de seu relato tratar, agora, de uma entidade a rigor ficcional, a partir do uso da 1ª pessoa e do mergulho no acontecido a ser narrado, seu Borges apresentará o caso como acontecido, como fazendo parte de uma experiência. O conhecimento a ser transmitido – e aí, sem dúvida, como noção a ser transmitida de geração a geração – encontra-se em uma narrativa que servirá para confirmar a experiência. Ela advém e foi testada e registrada por todos os órgãos de percepção. Ele se refere ao olfato (implícito na referência à comida), audição (o irmão fala), visão (escurece), audição de novo, realçada pelo uso de onomatopéia: “Aí, lá de baixo vem aquele: tro, tro, tro. Parece um bando de mulher remando canoa, sabe? Batendo”. Ao erigir a percepção como modo de apreensão do mundo, o relato – que se sabe ficcional – poderá ser mais poético e mais vivo. O fluxo da percepção sensorial só pode ser narrado na medida em que coincide com o fluxo de criação de pequenas narrativas.

Ao informar que o alimento será de mutuns, ave da floresta, pode estar sendo indiciada agressão contra a natureza. Ou simplesmente a velha prática da coleta. Mas que quer dizer que a panela não deve boiar? A panela com alimento indiciaria festa, ou trapiche? Porque os botos são atraídos pelas festas. “Nas festas ou à beira de trapiches, sempre haverá, segundo a credence popular, um boto a espreitar alguma moça ingênua e, de preferência, virgem ou menstruada”. Antes de relatar sua narrativa sobre o curupira, seu Borges faz emergir o boto, provavelmente figura muito mais presente e conspícua, visto explicar as gravidezes inexplicáveis oficialmente. A narrativa de seu Borges, sobre o boto, está mal contada: fruto de desconfiança? Então seu Borges faz entrarem em cena cabas, nome de origem tupi, cujo sinônimo, usado pelos portugueses (marimbondos), ele conhece mal e transforma em palavra cujo sentido poderia ser sobre-interpretado: moribundos. A mordida das vespas parece ser mais verossímil, para seu Borges, que o efeito da presença dos botos, para explicar um inchaço – que vem a ser uma gravidez.

Só depois do relato do encanto (encantamento) dos botos – ou picada de marimbondo – seu Borges irá contar a sua experiência com o curupira, que ele pressupõe, como já disse, que o interlocutor conheça (sua figura, seus traços e características, sua função). A contextualização mínima é que um grupo de homens foi contratado para cortar árvores, portanto, agredir a natureza. E aí se manifesta o curupira. Nos relatos da lenda do curupira não constam gritos assustadores. O x da questão é infundir medo – ou explicar o medo vivido por quem se confronta com o curupira. Que é capaz de transformar valentes em covardes, chorões e até em escravos. A escravidão como fruto do medo: “Nós vamos ficá aqui e vamos ser seu escravo pra pagar nossa conta, mas pro mato, nunca mais. Pro mato, só pro diabo. Aí, não foram mais. Aí, eles que contaram. Mas eles eram valente”.

Já foi dito que Seu Borges é baré, tribo que foi escravizada. A reação ao medo do desconhecido, anormal e extraordinário reproduz a explicação de por que os Barés se deixaram escravizar. Terá valor histórico, antropológico e psíquico. O confronto com o estranho – e o diferente – é produtor de medo, de ficção e de reações que incluem a exploração do medo do outro, e a submissão ao outro, contrapartida óbvia.

As aparições do curupira, na fala dos moradores ribeirinhos entrevistados, variam.

“Maria Luiza: Esse curupira, sabe o que ele fazia? Uma vez, o finado meu pai me contou, coisa do antigo. Uma vez, um homem foi pro mato com um cachorro. (Fita 11)

Jesser: E visagem? Lá na sua terra tem muito curupira? [...]

Agenor: Por aqui, não existe, não. Uma vez eu andei quinze dias no mato, só eu: eu com uma espingarda e faca e farinha. Tem nada não. Só cobra, mesmo.

Jesser: Nunca viu?

Agenor: Nunca vi.

Jesser: Existe ou não existe?

Agenor: Não existe não. A pessoa que tem medo e diz isso. Mas é mentira. Não é de verdade. Eu gosto de caçar no mato. Nós trabalha é mais caçando no mato. (Fita 12)

Simioni: Eu fico imaginando, assim, dentro da selva deve ter tanta coisa!

Sildomar: Na selva tem outras lendas, outras histórias fantásticas: de curupira, de rastro de mapinguari³⁹, rastro do pé bola – um bicho que anda no mato e tem um pé redondo. (Fita SL 03)

Renato: Mas ele sabe que é boto?

Contador: Ele sabe, mas ele vai no sonho. É no sonho. O cara não é, não vai ao vivo e coisa. É uma coisa que, que vai sem saber. Então essas coisas, eu não acredito, mas acontece. Acontece muito. Tem muita coisa que é curupira. Por exemplo, a história do curupira. Você não vê aquele animal, você não vê. Ele canta pertinho de você e e você não enxerga. Se eu vou contar! Você é de lá do sul. Se eu contar, o quê? Você nunca andou no mato, você nunca viu, você não acredita. Mas vá um dia: tire e vá que você vai vê. E aí você vai acreditar como eu vi muitos doutores, inclusive um doutor lá de Minas Gerais. Era... Como era o nome dele? Vicente. Ele dormiu no mato. Ele viu um outro nosso colega. Eles vieram de lá. Eles trabalhavam na bauxita, que hoje é Mineração Rio do Norte, no Porto de Trombetas. Eles foram buscá rancho. Tinham acabado e

se o dono da mata.” (Tiago de Melo, Mormaço na Floresta, p. 90.) (Dicionário do Aurélio).

³⁹ Existe o Verbetes: taconhapé. S. 2 g. Bras. 1. Indivíduo dos taconhapés, tribo indígena tupi do rio Iriri, afluente do Xingu. Adj. 2 g. 2. Pertencente ou relativo a essa tribo. [Sin. ger.: tacunapéua, péua.]

nada de chegar. Saíram 6 horas da manhã e às 6 horas da tarde não chegavam, e nada deles chegarem: - Estão perdidos, rapaz! Alguma coisa aconteceu!! Ou uma cobra picou, ou... Vamos buscá-los. Aí saiu uma turma e eu fiquei. Saí no paladinho (?), e coisa. Aí tinha uma parte, umas mais ou menos uns 500 metros, uma baixa e depois subia uma ladeira. [...] No acampamento, né? Quando chegaram lá, pertinho da ladeira, eles estavam se vendo com um cara que nós chama aqui tacoquira⁴⁰, sabe? Branquinho, inclusive parece que ele, ele quando está coisa, ele, ele transmissor a febre amarela. É uma coisinha pequenininha assim. Ele cai na gente. A gente chama também de escangalhado, porque quando ele cai na gente, cai tudinho. Ele ferrua, ele ferroa doído e faz uma mancha, sabe? E chegamo lá, eles eram 3, parece. Aí gritô assim: - Uh, estamos aqui, e coisa. Só que eles não se perderam mais, porque eles tiveram a noção de um fica aqui e outro vai, vê a estrada. Eles fizeram isso aqui, oh! E não achavam a estrada. E eles estavam na estrada. A estrada larga, viu? Mas eles gritaram: - Eh!! Nós estamos aqui!! Já com medo, sabe? Já quase perdido, né? Aí: - O que foi rapaz? O filho da puta, disse um montão, disse que uma curupira cantô e foi mexer com ela. E foram vê a estrada, cadê a estrada? Agora, você (barulho de motor) você acredita nisso?

Renato: Olha, eu já ouvi tanta história aí, que eu tô até acreditando já. (Risos)

Contador: Essas coisa a gente fica. Ele trabalhava conosco, esse aqui, lá. Lá no, no Jamari⁴¹. [...] Lembra quando o Vicente se perdeu com o Doca?! E o Amaro? E depois o Amaro mandou aquele sabá⁴² [...]? Foi buscá-los na estrada. Agora cê vai ouvir uma coisa que é um meio pornográfico, mas tem que contá como é. Chega um caboclo lá, primeiro chega um cachorro. Eles não estão. Parece que estão pro mato. Eles estão trabalhando em poço. Chega um cachorro, o cachorro cor creme. Aí, fiquei olhando o cachorro. Foi lá na beira, tomou

⁴¹ O rio Jamari situa-se no estado de Rondônia e tem sua bacia delimitada pelas coordenadas geográficas 8 28' 11 07' de latitude sul e 62 36' 63 57' de longitude oeste. Nasce no sudoeste da Serra dos Pacaás Novos e desenvolve-se no sentido geral norte, desembocando na margem direita do rio Madeira, após um percurso de aproximadamente 560km. Sua bacia possui um desenvolvimento geral no sentido sul-norte, com comprimento total da ordem de 300km e largura máxima de 100 km. A declividade longitudinal do rio Jamari apresenta valores muito baixos desde a foz até as proximidades de Santa Cruz (0,17 m/km), tornando-se gradativamente mais elevada a partir deste local até o sul da bacia (> 3,0m/km). O rio Jamari drena uma área de aproximadamente 29.700 km². Seus principais afluentes pela margem direita são o rio Branco, Preto do Crespo e Quatro Cachoeiras, e pela margem esquerda, Massangana e Candeias (principal afluente). A área de drenagem do rio Jamari no local do barramento é de 15.280 km². A montante de Ariquemes é considerado um rio de planalto, com inúmeras cachoeiras. A jusante, torna-se um rio típico de planície. Na foz, sua área de drenagem é de 30.430 km². A vazão média de longo termo do rio Jamari, para o período de 1931 a 1991, situa-se em torno de 345m³/s. As vazões máximas ocorrem de fevereiro a abril, e as vazões mínimas de setembro a novembro. (<http://www.eln.gov.br/meiosam7.htm>)

⁴² Verbete: sabá 2. Conciliábulo de bruxos e bruxas que, segundo superstição medieval, se reunia no sábado, à meia-noite, sob a presidência do Diabo.

⁴³ Não localizei. Há patão.

água e voltou. Aí, deitô lá no beiral, lá, e deitô. Uma hora depois de chegar o cachorro, chega um camarada. Eh! Isso não tá bom, não! O cachorro chega e aí todo mundo... Chegô um cachorro aqui. Mostraram o cachorro pra ele. Aí eu me aproximei: - Tá perdido, amigo? Tô perdido, mas agora eu sei onde estou, disse. Lá era uma baixa, tinha muito patãozeiro⁴³ [...] e lá cantava a curupira que o pessoal diz. Cantava fino e grosso. Ela tem dois tipo de canto. Um diz que a fêmea canta fino e o macho canta grosso. Aí surgiu: era de tardinha. Era umas 4 horas. Só que não dava tempo de ele chegar na casa dele. Aí, nós tinha desde sempre, assim, a distribuir sobre saliência, né? Ele, deram comida pra ele. Ele comeu e uma hora dessa cantô curupira. Ele disse: - Cê sabe quando isso canta? Ele disse assim: passa o cu, filho da puta!! Que ele vai embora. Aí, disse que eu tô perdido, quiseram aventurar (risos) passa o cu. Aí cantô lá: passa o cu, filho da puta!!! Calô. Num cantô mais. Durante nós tamô lá, num cantô mais. Agora veja. Essa história foi contada lá no Trombetas e depois um caboclo contô aqui, mas outra história, que bateu certo com ela, não mais da coisa. Um caçador, tava caçando e aí ele deu vontade de ler os pés e aí ele sentou, baixou as calças. Quando ele viu um remorso(?) atrás dele, ele viu: era um pretinho. A história sempre conta assim: um pretinho. E o pretinho tá certo, assim, na bunda dele, né? O pretinho olhando pra ele. Aí ele disse: - O que é? Faz um favor pra mim?! Aí ele pegou um pau, apontô pra mim, meteu, né? No neguinho. E foi embora. Passou o tempo, passou um bocado de meses, ele volta a caçar na cana, o pretinho tava lá. Do mesmo jeito que ele deixou. Seco, né, o pretinho. Isso é a história, num é... é pra ver como a coisa dá certo. Como inventaram essa história. Aí duas pra bater, né? Aí ele chega por cima do preto, o preto assim, ele tira o pau do neguinho, e ele diz: - Muito obrigado por tirar do cu pra mim. Agora veja, ele mandou o rapaz primeiro, mandou ele gritar assim: passa o cu, por causa que não tem cu. Agora, quem disse pra ele que ela não tem cu? Hein, quem disse pro caboclo isso? Porque esse caboclo vem contar a história que bateu!! A coisa que a curupira pediu pra ele fazer um cu nela e ele botou o pau e depois de muito tempo ele passou lá e tirou. Agora, isso é uma história né? Agora, (risos) como, a gente às vezes no mato, ele andando no mato, a gente vai andando, a gente corta, corta aqui junto da gente. Num é o eco, não. Porque o eco é propalado à distância, né? Por exemplo, eu grito: Ehhh!!! Lá longe, né? Aqui, quando solta foguete aqui, aqui faz ooooo!!! Mas o eco perto, não pode. Ele não tem, coisa de se propalar. Se você grita: oi!!! Ele grita lá na frente: ui!!! Agora que é aquilo. Quem é essa coisa. Aí cê tá no mato. Ce tá sentado numa coisa, cê tá assim, com uma coisa que está perdido. Aí você ouve bater pau, pau, pau. Tá batendo assim, aí. Porque gente, ninguém. Viu? Você se perde no mato, cê vai embora no mesmo lugar, cê vai e vai naquele mesmo lugar. Que negócio é esse? Aí cê pega, faz um [...] de palha, de palha e deixa lá, e vai embora. E você não volta mais pro lugar. Não passa mais lá. Dizem que ela pega e fica brincando

⁴⁴ Tacaraca foi um centro administrativo e religioso muito importante na costa sul da região de Ica, Peru, durante o governo do Inca Pachacutec. (Parece que também é palavra do vocabulário Paricurú: Enxota a

com aquilo. Desmancha e quer fazer de novo, ou quer acertar. Ela fica entretida. Aí, né? E nós vai embora. Isso já aconteceu com nossos caboclos aqui. Não são contos assim de querer. Isso é verdade. (Fita R 05)

Renato: O senhor nunca viu essas coisas que falam de curupira?

Seu Marcos: 'Cabei quase me criando no meio delas. Fui pro mato com 15 anos. Sai com 25, 35.

Renato: Por que? O senhor ia fazer fronteira?

Seu Marcos: Ia pra lá mesmo.

Mulher: Tinha umas que fazia perdê o caminho, né, papai?

Renato: Como que era?

Seu Marcos: Ela mandinga a pessoa e se a pessoa der confiança, que ela. Se eu tô passando aqui e dô confiança, ela começa a jogar até beijo. Ela começa: - Psiu!! Se você dá confiança, cê perde o caminho. Sai fora da estrada e perde a cabeça.

Mulher: Mesmo que seja limpo o teu caminho, mas ...

Seu Marcos: Com ocê passando ali... [...] pode prestar atenção na bicicleta, ela levanta atrás...

Renato: E como é que é ele? Pequeninho?

Seu Marcos: Os velhos contavam que pegaram um, por intermédio de espelho e cachaça. [...] Deixaram a cachaça e deixaram um espelho. Quer dizer que é como eles pegaram ele. É um menino, um garoto. Deram a bebida. Depois de porre, ele ficou se admirando no espelho e aí pegaram. [...] Antigamente tinha o barão. Levaram! Levaram tudo. Agora, enxergá, assim, eu nunca enxerguei.

Renato: Ah, o senhor só ouviu os assobios...

Seu Marcos: Eu já vi ela mexer comigo, jogar beijo, mas nunca vi. Mas eu não dava confiança pra ele, que eu não tinha medo dela. Tem em grande quantidade, esse bicho. Se você der confiança, cada pé da estrada limpa e sai pro mato.

Renato: E o que que ele faz? Vai levando você pra outros lugares?

Seu Marcos: Judia da pessoa. Se você não dá confiança, vai embora. Ela está mexendo, você sai fora, vai caçar. [...] Mãe de porco. Que ela é mãe de porco mesmo! Às vezes o cara dá sorte, vai direito no mato. Se dé confiança, ah... Deus o livre. É o mesmo que uma moça que tá só com o rapaz. Ela num quer largar, mesmo, mais dele.

Homem: Como que é que ela atrai?

Mulher: A curupira judia a pessoa. Cê pensa que se tá conversando e seguindo pra trás, cê tá acompanhando a coisa. Quando aquilo pega muito longe, aí não tem condições de voltá, não. Perde o sentido, perde a atenção da pessoa. Tem que saber voltar. Ela assobia pra pessoa. Ela se torna em forma de pessoa... [...] Assim doida pra [...] Ela atura. Ela é muito boa. [...] Dona Joana, mas essa

aqui é em primeiro lugar.

Homem: Isso daí às vezes a gente conta pras pessoas e as pessoas não acreditam. Mas que pode existir essa coisa do boto, pode. Pode não ser até o próprio boto, sabe? Mas eu creio, assim, que seja um espírito imundo gerado num animal como o boto. Porque você sabe. Você, não, seu. Se você lê a bíblia, eu leio muito a bíblia e quando Deus jogou Satanás, diz a bíblia que uns ficaram no ar, uns caíram na terra e outros na água. Então eu creio que esses animais como os botos, são espíritos imundos. Se você for ler a Bíblia, o capítulo de Gênese, o primeiro livro da Bíblia, diz assim: Quando os filhos dos homens, quando os homens era filhas belas, os filhos de Deus tomaram como suas esposas e fizeram delas suas mulheres. A gente pergunta. Quem são esses homens? Hein? Quem são esses filhos de Deus que tomaram as filhas dos homens como suas esposas? A bíblia não explica isso, mas se você for ler, for ver, você vai entender. Os próprios anjos se materializaram e co-habitaram com as filhas dos homens. Quando eles voltaram pro céu, Deus jogou-os de lá e botou no lugar separado até o dia do julgamento. Então, eu creio que essas coisas como a curupira, é pra mim, a curupira é um desses, desses, desses espíritos imundos que foi jogado de lá e tão aí vagando. Porque lá como eu ia contando, lá, lá na bauxita, nós trabalhávamos lá. Então tinha uma senhora lá, que dizia que o boto andava com ela. E ela mora aqui, essa senhora. Sabe? Mas ela não sabe, não. Eu vou explicar o que aconteceu. A pessoa que está sendo vítima da (?) não sabe. E tinha outra senhora, lá adiante dela, que o pessoal andava querendo, como dizê, agora, nha-nhá com ela e sempre (?) um camarada... (Fita R 06 - Fim do lado B)

Ana Elvira: E nas roça que o senhor trabalha o senhor já ouviu falar no curupira, no boto?

Jaciro: No curupira já ouvi falar.

Ana Elvira: Mas o senhor nunca viu?

Jaciro: Nunca. Só o assobio dela. Um assobio fino.

Ana Elvira: Como é que é o assobio?

(Alguém assobia)

Ela começa e vai dobrando a (?) dela...

Ana Elvira: Sei... (Fita R 09)

Evandro e dona Maria Luiza falam ao mesmo tempo. Raquel pergunta alguma coisa pra Evandro, ao fundo, e Maria Luiza conversa mais perto. Fica confuso.

Cris: Falaram de um rapaz, lá de Tacaracá⁴⁵, que desapareceu. Ele ficou doente à noite e no dia seguinte ele desapareceu. Mas a canoa dele continuou

galinha... (pocu-tacaracá)

⁴⁵ DELEUZE / Cours Vincennes: SPINOZA 24/01/1978. Acessado em 06/10/04 <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=194&groupe=Spinoza&langue=5>

no lugar. E que o rapaz, ele foi, mas na verdade...

(Interrompe a conversa e Evandro e Maria Luiza conversam sobre uma pessoa que deve chegar);

Cris: Isso que a senhora falou do curupira, ele é igual ao lobisomem?

Maria Luiza: Esse curupira, sabe o que ele fazia? Uma vez, o finado meu pai me contou, coisa do antigo. Uma vez, um homem foi pro mato com um cachorro. (Fita 11)

As histórias sobre o curupira, todas truncadas, relatam sempre um acontecimento "vivido". Isto é, o narrador primeiramente se exime de responsabilidade, dizendo que não viu, só ouviu – contar, ou o assobio – mas afinal conta como tendo acontecido com ele, ou com pessoa conhecida. Atribuir o estatuto da concreção, da veracidade ao que se conta, característica apresentada por Jolles como relativa ao memorável, corresponderia, de perto, ao que Coleridge chama de *willing suspension of disbelief*. A idéia da *willing suspension of disbelief* implica a suspensão da consciência de que aquilo de que se fala pertence ao imaginário, à fantasia. No caso caboclo, existe distinção entre o acontecimento que marcou o corpo e o outro, que afetou o espírito. A introdução do relato é sempre diferenciada, discernindo por um lado a verdade, a pura concreção e, por outro, o relato de lenda. Como todo relato pode ser visto como ficcional – diz Lacan – podemos inferir que todo relato – mesmo o ficcional – conta com a força de concretização da palavra para suspender a desconfiança diante da veracidade do relatado. A suspensão da descrença leva à assimilação, por parte do espectador, ouvinte, ou leitor – entre vida e personagem. Daí a aceitação do relato enquanto verdade e da personagem enquanto existente e verdadeira. Automaticamente, os valores subjacentes passam a corresponder à verdade aceita e estabelecida. O procedimento dos ribeirinhos, do ponto de vista da construção de suas falas, é bem marcado pelo ponto de vista do narrador. Ao contar uma lenda, o narrador se distancia inicialmente, para só depois, à medida em que se envolve com o relato, se inserir nele como partícipe. A fala da experiência sempre tem caráter testimonial.

Em "Café com Queijo" os atores-dramaturgos decidiram apagar a duplicidade de experiência e ficção, imaginário e realidade. A cena mistura ambos regularmente. Em princípio a cena de per si é ficção e o público que entra em uma sala de espetáculo já suspendeu a sua descrença. Em "Café com Queijo" os objetos, concretos, próximos do público, fazem as vezes da experiência, da realidade. Até a música participa de um jogo de duplos que intercambiam e variam, e, como fita de Moebius, se retorce entre a realidade de sua execução e o imaginário suscitado. Este entrelaçamento diuturno na cena também ajuda o público a girar em torno de seu imaginário, memória, realidade externa e interna, pessoal, familiar, coletiva, incansavelmente, sem tempo para ideologias. Faz parte ser solicitado a participar da cena com algum poema, história, canção, ou simplesmente bebendo da pinga coletiva, ou comendo da vasilha de pipoca que

passa de mão em mão. A relação com o vizinho de banco e depois com as personagens, apaga a diferença entre público e personagens, rompe a quarta parede, instaurando – via suspensão da descrença – algo inusual no quotidiano, que é a mais completa aceitação do outro, suspendendo a noção de diferença como empecilho. Ela faz parte da oralidade cotidiana – não artística – baseada na simetria, na confiança e no respeito. A partir desta reflexão, creio que se pode considerar que a ruptura da quarta parede corresponde à ruptura da diferença como empecilho, abrindo para uma pluralidade e diversidade de trocas de intensidades. Porque, na oralidade, afora os sentidos das palavras, existe um das intensidades emitidas pelos corpos. Lembremos que a arte de ator exercitada pelo Lume trabalha também com intensidades. A comunicação se dá através da recepção de sentidos e de intensidades. O bloqueio da recepção das intensidades corresponde a bloqueios na relação – cotidiana ou cênica – (mas mais fortemente ainda a cotidiana, visto que aí é mais difícil que funcione a suspensão da descrença). Para que melhor se entenda o que pretendo dizer com a relação criada pela recepção e emissão de intensidades, *conditio sine qua non* da verdadeira comunicação, i.e., da possibilidade de que um testemunho seja acolhido e faça algum sentido, diferente para cada receptor, para que a memória se apresente como campo de intensidades, citarei Deleuze:

Meu corpo é composto, ao infinito, de uma infinidade de partes extensas, e essas partes entram sob determinadas relações que correspondem à minha essência. As relações que me caracterizam correspondem à minha essência mas não se confundem com minha essência, pois as relações que me caracterizam são ainda regras sob as quais se associam, em movimento e em repouso, as partes extensas de meu corpo; ao passo que a essência singular é um grau de potência, ou seja, são meus limiares de intensidade. Entre o mais baixo e o mais alto, entre meu nascimento e minha morte, são meus limiares intensivos.

[...] a essência singular de cada um [é] essa espécie de intensidade, ou de limite de intensidade. Ela é singular porque, qualquer que seja nossa comunidade de gênero ou de espécie – por exemplo, todos nós somos homens – nenhum de nós tem limiares de intensidade iguais aos de outro.

[...] se é verdade que nem todos os corpos convêm uns aos outros, se é verdade que, do ponto de vista das relações que regem as partes extensas de um corpo ou de uma alma, as partes extensivas, nem todos os corpos convêm uns aos outros, todos eles serão concebidos como convenientes uns aos outros se vocês chegarem a um mundo de puras intensidades.⁴⁵

Se por uma lado a oralidade cotidiana precisa do reconhecimento e acolhimento das intensidades dos corpos, o uso ético da suspensão da quarta parede, i.e., a relação forte, verdadeira e não manipulada com o público também

⁴⁵ Horkheimer e Adorno 1980: 98.

decorre da emissão forte de intensidades – e ao mesmo tempo da abertura de um espaço em si e no outro – de recepção de intensidades. A qualidade de uma encenação, assim como da comunicação, depende, então, de uma forte e contínua mobilidade de emissão e recepção de intensidades. Isto ocorre em “Café com Queijo”.

Lenda ou mito?

Em geral tem-se entendido lenda e mito como formas narrativas idênticas. Eu mesma, em trabalho anterior, à espera de publicação, usei a palavra lenda empregada para lendas indígenas – inclusive por procurar entender melhor esta forma na versão de alguns de nossos indígenas.

A forma mito revela a economia do universo, em seu processo de transformações, de mudanças, ao mesmo tempo em que capta o desejo incedível do ser humano de superar os limites criados por Tanatos, através da inteligência, isto é, da criação. Esta ultrapassa os limites da vida humana, perpetuando o que é mortal, fugaz. Veja-se Narciso, Eco e outros semi-deuses tratados por Ovídio.

No mito, a morte predomina; mas a vida é representada pela transformação, pela mudança de estado. Neste sentido, entendo algo diferente de Horkheimer e Adorno:

O mundo dominado pelo mana e mesmo ainda o mundo do mito hindu e grego são eternamente iguais e sem saída. Cada nascimento é pago com a morte, cada felicidade, com a infelicidade.⁴⁶

Em cada personagem mítica, ainda que advenha a morte, a personagem tem uma espécie de prêmio de consolação – de modo a cumprir outro papel do mito, que é o de explicar um fenômeno da natureza. Eco desaparece como figura de carne e osso, digamos assim, transforma-se em pedra, mas permanece a voz. Narciso morre, mas ao metamorfosear-se em flor, permanece a beleza do corpo e dos olhos. A vida do corpo de forma humana não é dominante (é mortal), mas algo desta vida se mantém. Esta característica é cíclica e representa aquilo que também no conto de fadas aparece como cíclico: a esperança na transformação, na continuidade do ciclo vital. No mito, esta “renovação” é recessiva.

A doutrina dos sacerdotes era simbólica, no sentido em que nela coincidiam signo e imagem. Como testemunham os hieróglifos, a palavra desempenhava originariamente também a função de imagem. Essa função passou para os mitos. Tanto os mitos quanto os ritos mágicos visam à natureza que se repete. Ela é a essência do simbólico: um ser ou um processo que é representado como eterno, por dever sempre converter-se novamente em acontecimento, no perfazer-se do símbolo. Inesgotabilidade, renovação sem fim, permanência do significado, não são apenas atributos de todos os símbolos, mas seu verdadeiro teor.⁴⁷

Sendo recessiva, mas recorrente, ela revela que também a esperança na transformação é cíclica – eterna só na medida em que independe de vontade política ou social. Em cada personagem mítico, ela só ocorre uma vez: aquela, que leva à explicação da existência daquele elemento ou fenômeno da natureza. Segundo os dois autores referidos, “o mito pretendia relatar, denominar, dizer a origem; e, assim, expor, fixar, explicar. Com a escrita e a compilação dos mitos, essa tendência se fortaleceu”. O mito, de relato teria ido para doutrina.

O mito mantém-se como substrato virtual de estruturação de qualquer relato, isolado ou misturado com outras formas, isto é, como outros modos de associação dos dados, que não são só os da natureza física, mas também da natureza humana, portanto psíquica – e com diferentes funções. Não é substrato de dominação. Ele participa da idéia de relação direta, imediata, entre enunciação (manifestação, mas até pensamento) e ação, evento, acontecimento. A característica do mito de participar da idéia de onipotência do ser humano, inata, se repete a cada vida humana, e não vem da estrutura do mito, mas das características do indivíduo em sua fase inicial de vida. O indivíduo atribui valor imediatista à palavra e ao pensamento e estabelece uma relação de causalidade direta, sem intermediários, entre pensamento, palavra (enunciação) e acontecimento. É uma ilusão de onipotência, que leva facilmente ao sentimento de culpa. Esta culpa costuma ser alimentada por figuras cujos modos de vida correspondem àqueles caracterizados por Spinoza (e estudados por Nietzsche e Deleuze) como impotentes, ou fracos: os tiranos, escravos e sacerdotes, que alimentam o remorso, a má-consciência, o sentimento de submissão. Provocam culpa – e medo.

A onipotência não é característica específica de personagem mítica – e muito menos de toda a forma mito. Em cada uma e todas as manifestações de onipotência, que se apresenta como *hybris*, ela e elas são punidas, moderadas, consistindo, este, no aspecto mais fortemente delimitado e restrito para aquele que o revela e pratica. As maneiras de controle da *hybris* são diferentes em cada forma simples – ou nos gêneros textuais que a empregam. Mas, em todas, esta é a ferida maior.

O mito tematiza os limites da ação humana em sociedade. Para além deles sobrevém a punição. Esta constatação já foi feita por outros autores. Por Vernant também:

Solidaire du rite - récit oral et pratique gestuelle constituant les deux faces inséparables d'une seule et même expression symbolique - il a pour rôle de renforcer la cohésion sociale, l'unité fonctionnelle du groupe, en présentant et justifiant, dans une forme codifiée, plaisante à entendre, facile à retenir et à transmettre de génération à génération, l'ordre traditionnel des institutions et des conduites. Le mythe répond ainsi, sur un double plan aux exigences de la vie collective; il satisfait le besoin général de régularité, de stabilité et de pérennité des formes d'existence qui

⁴⁷ Horkheimer e Adorno 1980: 99.

⁴⁸ Vernant 1982: 231.

caractérisent la socialité humaine; il permet aussi aux individus, au sein d'une société particulière, d'ajuster, en accord avec les procédures et les règles d'usage, leurs réactions les uns aux autres, de se soumettre aux mêmes normes, de respecter les hiérarchies.⁴⁹

Para Vernant, o mito cumpre um papel de controle social (imutável ao longo dos tempos) e de ajuste às "regras de uso, as relações mútuas dos seres humanos de se submeterem às mesmas normas, de respeitar as hierarquias". Para mim, os limites definidos pelos mitos dizem menos respeito à coesão social, à unidade funcional do grupo, do que aos riscos do excesso, da desmesura, da arrogância, do auto-centramento, da ambição desmedida em cada vida humana no seu trato com a comunidade. A desmesura se apresenta como limite para a ação humana porque o ser humano vive em sociedade. Não é tanto uma questão de sociabilidade, nem é uma questão de hierarquias, a não ser que as instâncias divinas sejam assim entendidas. Refere-se a leis cósmicas. Limitam o indivíduo na sua ação. Examinam, avaliam, pesam a ação humana. (E registram aspectos da história da humanidade, como a substituição da matrilinearidade pela patrilinearidade, ou a trajetória de busca de bronze pelos gregos, ou a referência a uma geografia imprecisa, mas existente).

Como o limite imposto ao indivíduo, nos mitos gregos, apresenta riscos, e estes são de morte, eles reafirmam, em cada um e em todos os mitos, o risco de - ou mesmo a atração pela - morte. Por isto a dominante do mito é a pulsão de morte, impulso da psique humana de todos os tempos.

O mito se insere numa temporalidade abrangente e variada. Pode explicar a origem de elemento da natureza, um comportamento humano, assim como a de controladores ancestrais da psique. Em todos os casos aventados a projeção se dá para o passado. A metamorfose que ocorre abre ainda para um passado, que chega até o presente.

O mito, em que vence Tanatos, limite de linha de vida, limite de trajetória, se só contivesse este aspecto, não esclareceria o passado. Como incluí a metamorfose, repõe, mesmo que discreta, ou subsidiariamente, a noção de vida, de positividade. O mito contempla, em suas explicações, a vida das espécies vegetais, ou princípios vitais (como o fogo de Prometeu) que permanecem apesar da morte. Ele também coloca a palavra e a produção artística como remanescências da pulsão de vida.

E a lenda?

Tomarei o primeiro resumo-definição da lenda do Curupira, que citei anteriormente. O Curupira é o protetor da floresta e de seus habitantes, tanto animais irracionais, como o ser humano, caso a sua 'agressão' seja só para a sua mera sobrevivência. Comparando a personagem Curupira com Narciso, por

⁴⁹ Uma outra hipótese para o uso de Curupira no feminino seria a de que representam o ente que será dominado pelo homem.

exemplo, vemos que existe praticamente inversão de funções. No mito, a personagem principal é punida caso se extra-limite em sociedade. Como o Curupira é o punidor e não o punido, diria que a lenda explica os temores dos habitantes do sertão ou da floresta. É a personagem que infunde medo, ameaçando com a punição. Portanto, este outro tipo de relato não adverte que o ser humano deve cuidar dos limites impostos, que não deve transgredir, mas diretamente infunde medo. Num caso (o mito), o ouvinte tem a opção do arbítrio e, mesmo punido, se beneficia com a metamorfose. No outro caso, o relato da lenda não oferece alternativas, nem compensações. A infelicidade é punição por descuido e a punição é com a morte e pronto. As lendas explicam as intercorrências que atingem o ser humano como se não fossem transgressões, mas uma *hybris* da natureza. Ou de uma alteridade. Estritamente explicam porque e de que existe o medo. Para proteger-se, vale a pena até mesmo ser escravizado:

"Seu Borges: Então dizem que quando o sujeito sai pro mato, pro, [...] é que quando aparece esses curupira. Eu (es)tive em Santa Isabel. Tinha um tal de Prexé, um pernambucano e um paraibano também. Eles trabalhavam no... piaçaval, dentro do rio Preto. Aí eles não chegaram a cortar nenhuma ripa. Da seguinte maneira: Era um comerciante chamado Raimundo... Rodrigues. Trouxeram eles de Manaus. Disseram: Seu barracão é aqui. Aqui tem o varadouro, tem o varadouro do pessoal de toda a região, varadouro de vocês é aqui nesse varadouro. Tudo aqui tem piaçava. Aí o pessoal da região esquentava a comida logo de manhã pra comer e os, e os homens, não, frio mesmo. Aí eles disseram: rapaz, não come assim não. Cuidado com curupira, disseram pra eles. Que curupira!! É isso mesmo que a gente quer ver. Eles, os dois, aí foram embora. Diz ele que o dia é bonito, o Prexé [...] Aí, começou a escurecer. Eles escutou grito, na frente deles. Disse pro companheiro: podes crer que esses caboclos já foram cercar nós, pra gente não tirá piaçava. Já vão cortá na nossa frente. Aí ele respondeu: Aí ele respondeu: rapaz, [...] ele gritava e respondia grito cada vez mais feio.

Jesser: Nossa! E eles falaram como era o grito, ou não?

Seu Borges: É um grito feio. Aí, ele disse o último grito que ele deu foi de estremecer a terra! De estremecer a terra! Diz o paraibano: quase que eu caí. Tremia a terra. Aí ele disse: esse que é o tal curupira. Vamo embora, que é melhor. Aí eles pegaram a espingarda deles e correram, sabe? Aí o bicho gritô, eles já estavam longe. Chegaram no barracão, desmancharam a rede deles, pegaram a cama deles, desceram o rio Preto, vieram pra Santa Isabel, onde morava o patrão deles. Aí disseram pro patrão assim: bem ocê... Nós vamos ficá aqui e vamos ser seu escravo pra pagar nossa conta, mas pro mato, nunca mais. Pro mato, só pro diabo. Aí, não foram mais. Aí, eles que contaram. Mas eles eram valente. Não, porque eu quero que apareça, que eu enfio a faca...

Jesser: E na hora agá...

Seu Borges: Quando gritô o bicho, estremeceu a terra!... Aí o ser, eles não viram, mas os dois confirma: existe! Existe de amedrontar a gente! A gente já fica quase sem, sem, como se diz, quase louco, tonto, sabe? Sem sabê o que fazê. Mas deu ainda pra nós corrê."

Retomo um dos relatos de entrevistado, a fala de Seu Sildomar, para analisar, ainda, a forma lenda:

"Sildomar: Agora tem uma história que diz assim. Eu tenho uma história fantástica pra contar pra vocês sobre o negócio da curupira. Agora é uma história gaiata, uma história que aconteceu no seringal. É uma estória que eu tenho contado quando tô dormindo, por aí, com meus amigos. Às vezes, quando eu tô por aí, com meus amigos, eles pedem pra eu contar histórias fantásticas e sempre que eu tô por aí, no mato. Eu gosto de contar histórias antes de dormir, pro pessoal ficar rindo. Tem essa história da curupira, que o cara pegou duas. Mas pegou como?

Simioni: O que é curupira?

Sildomar: Curupira é uma velha macaca que eu já vi no circo, uma velha macaca desconfiada. Tem uns óio, tudo, [...] um cabelão assim e tem só três dedos. É tipo uma macaca, mas é uma velha que assombra e encanta as pessoas. Ela faz as pessoas... Ela faz a pessoa rodar no mesmo local vários tempos e pode levar pro mato. Assim diz a história. Mas aqui, eu já vi curupira uma vez, anos atrás. Passou duas que pegaram e eu conheço essa história que o camarada contou... Tá gravando aí?

Luê: Tá gravando!

Sildomar: Tinha um seringal. Isso, muitos anos atrás. Uma história que vem de muito tempo que eu aprendi com alguém. Tinha um seringal muito virgem, com muitos meios de produção e o proprietário não podia colocar gente lá, porque todas as pessoas que iam lá se assombravam e não podiam trabalhar porque tinha algum bicho que punham eles pra correr. E como muitos deles eram medrosos, eles não procuravam enfrentar pra saber o que era aquilo. E aquele homem tinha os fregueses dele e não podia produzir mais borracha porque era um rio assim, muito denso e com muita borracha virgem, tudo. E ele não podia explorar que todos que ele mandava pra lá trabalhar voltava assombrado. Quando foi um dia, veio um cearense desses meio amarelinho. Veio pro Amazonas pra ganhar dinheiro e queria ir pra terra dele, mas não tinha dinheiro. O cearense topou ir pra lá. Chegou nesse barracão, perguntaram se não tinha trabalho pra ele. Aí o patrão disse pra ele: - Olha, meu amigo: tem trabalho aqui, mas é só de seringa. Mas eu tô com minhas colocações todas cheias e não posso lhe colocar. Tem um rio, aqui, mas está mal assombrado. Ninguém pode colocar gente lá. Mas se tivesse, aí tinha lugar pro senhor trabalhar. Mas só que aí não vai ninguém. Aí ele disse porque: - Porque lá tem um bicho que bota

todo mundo pra correr e eu não posso botar gente pra lá. Que o rio não vai ninguém. Só anda daqui pra ali e volta todo mundo. Lá pra frente não vai ninguém, porque já veio muita gente, de lá, assombrada. Aí o cearense disse: - Eu quero ir pra lá. Ah, não! Mais um prejuízo pra mim! Não posso arranjar pro senhor. Olhou pro cara: esse amarelinho vai correr mais cedo que os outros. Cearense: - Não, o senhor me dê a colocação, que eu quero trabalhar pra ir pra minha terra e não tenho dinheiro. Quero trabalhar uns dois anos. Patrão: - Dois anos! O senhor vai voltar com uma semana, corrido! Cearense: Não! Eu vou trabalhar uns dois anos. Dependendo que o senhor disse que tem muita seringa, eu vou cortar seringa de boi. Vou produzir. Aí insistiu tanto, até que o homem. Ele tinha necessidade de alguém descobrir o que tinha ali, pra ele poder botar o pessoal dele. Então ele arriscava às vezes. Aí ele ficou pensando e disse: - Eu não sei não. Sei não, meu amigo. Fique aí. Amanhã eu vou ver o seu caso. Ficou pensando e disse: - Rapaz, eu vou experimentar esse cara. Quem sabe ele não vai descobrir esse negócio. Tanta gente já fugiu de lá! Patrão: Eu resolvi deixar o senhor trabalhar no rio. Agora tem uma coisa. O senhor só vai me dar prejuízo, porque o senhor vai se aviar, vai voltar corrido e eu não vou ter nada de borracha, nem coisa nenhuma. Cearense: Não! O senhor pode confiar, que eu vou trabalhar. Aí ele ficou olhando! O bicho era assim, meio magrelinho, cara de quem não tem muita coragem. Aí ele tinha uma canoinha, lá a mulher dele e um filhinho, uma filhinha. Patrão: - O que o senhor quer? Cearense: Eu quero rancho pra seis meses. Eu não quero que o senhor mande o motor lá antes de seis meses. O patrão ainda achou graça, mas tá certo. Despachou mercadoria pra seis meses. Aí o cearense falou: - Só quero que o senhor mande o motor me levar até onde eu quiser ficar. Aí o patrão mandou. O motor subiu mais ou menos uns 5 dias, rio a cima, e o pessoal, doido pra deixar o cara e voltar logo. Não: mais pra frente e cada vez mais lugares bonitos, seringas e muita caça, muita fartura. Não entrava ninguém lá. Ele disse: Aqui eu enrico. Quando foi num determinado dia, passou numa ponta bonita e ele disse: - Pare aqui! Saltou, olhou a terra e disse: - Aqui está bom pra eu fazer o meu acampamento. Agora só quero que me esperem, que eu vou tirar umas palhas, fazer um taperizote aqui para alojar meu rancho e minha família. Aí, depois, vocês voltam, que aí eu já vou trabalhar no meu taperi já maior. O... ainda ficou lá. No outro dia vieram embora rindo: - Esse daí, não damos quatro dias, ele tá lá no patrão assombrado. E vieram embora. Resultado. No outro dia ele foi tirar pau e fez a casa dele. Quando tava tudo bacana, ele foi abrir as estradas pra entrar na casa dele. E aí começou trabalhar e não tava vendo nada. Aí, quando deu um mês, o patrão disse: - Rapaz, o homem não voltou! Ou já morreu, os bichos comeram ele, ou ele vai dar um jeito no seringal. Porque o homem não voltou e onde vocês deixaram ele? Deixamos com 5 dias de viagem. Té longe. Os dias se passaram, esqueceu do cara. Aí, tal dia se lembrava. Rapaz, o homem passou 2 meses! O homem tá lá. Morreu ou... Queria mandar lá pra verificar, mas... - Não! Ele disse 6 meses pra mandar lá, portanto só mando motor quando

inteirar 6 meses. Bom... (Fita SL 03)

Sildomar: Com um mês de trabalho, coisa e tal, ele chegou numa seringueira que tava embutida a tigela e tinham derramado o leite da seringa dele. Lá não tinha ninguém. Só tinha ele e a mulher, que tava no taperi. Que troço esquisito! Derramar o meu leite aqui! Pegou, colheu as outras madeiras e voltou. Aí, tinha uma estrada que ele fechava o corte, como eles chamam, e ele fazia hora, lá, pra depois voltar colhendo. Ele cortava, dava a volta assim e depois ele levava uma panelinha de comida pra ele comer quando terminava de cortar. Ele pendurava a comida na árvore e levava um vidro de cachaça. Ele matava o bicho antes de almoçar, pra abrir o apetite. Quando foi um dia, ele chegou lá pra comer e cadê a comida? Tinham comido a comida e bebido a cachaça. Aí ele disse: - Já começou o negócio! O negócio vai esquentar. O cara era de coragem e não estava com medo. Quando foi um dia, ele foi pra outra estrada, botou a comida dele lá de novo e quando chegou, nem comida e nem cachaça. Ele viu uns rastros estranhos ali por perto. Eu sei que comeu mais umas três vezes a comida dele. Aí ele decidiu que ia ficar vigiando pra ver quem era. Subiu na árvore e ficou esperando. Lá se veio duas macacas, duas curupiras. Foi nas panelas e comeram e beberam a cachaça. Aí se deitaram, fizeram uma sestinha por ali. E ele olhando de lá. Depois levantaram e foram embora, como quem diz: o homem já vem. Aí ele disse: - Ah, é vocês né, 'per' aí. No outro dia ele foi e botou de novo a cachaça. Elas voltaram e ele marcou o horário que elas dormiam. Tantos minutos. Aí ele teve a idéia. No outro dia ele aumentou a cachaça. Levou uma garrafinha maior e a comida também. Aí as bichas comeram e aumentou o sono. E assim ele foi aumentando. E assim ele foi durante uns dias aumentando a cachaça e a comida. Aí, um dia, a mulher, um dia, perguntou se ele tava com muito apetite, porque ele tava levando muita comida. Aí ele disse: - Não, é porque eu tô com apetite mesmo agora, eu não sei o que deu... Ele não quis dizer nada pra mulher. Tava levando de uma garrafa cheia de cana. Depois já levou um litro. Aí as bichas já dormiam uma hora de sesta. [...] Bebiã, dançavam lá e deitavam e dormiam. O tempo foi passando e ele acostumou as curupiras a comer e beber cachaça. Quando deu seis meses, tava lá o motor, de novo. Ele tava lá, com borracha e tudo. O patrão fez questão de ir pra ver se o cabra tava morto e ainda levou mais gente de testemunha. Chegou lá, ele já tinha feito um roçadão bonito, um taperazão bacana. Patrão: - Rapaz, taí o homem! Graças a Deus! Parece que agora o negócio vai prestar. Chegou e perguntou: Patrão: - Tudo bem? Cearense: - Tudo bem, chefe. Aí a borracha, aí. Borracha pra burro, e couro e [...] Patrão: - Que tal? Tá vendo alguma coisa? Cearense: - Não. Até agora não vi nada, não. Aí, por ali conversando. Patrão: - Quer dizer que o senhor vai continuar? Cearense: - Claro! O senhor trouxe rancho pra mim? Vou continuar trabalhando. Patrão: - Então quer dizer que eu posso botar gente pra cá? Cearense: - Não, por enquanto não. Eu apenas ainda tô trabalhando aqui. Depois a gente vai conversar. Olha só a astúcia do [...] Aí o patrão embarcou de novo, cheio de borracha e alegre pra dar a notícia pra

freguesia. Que o homem tava lá e não tinha assombração coisa nenhuma. Mas ele ainda não (ia) botar gente, porque o homem tinha pedido pra esperar mais um pouco. Aí, o cabra passou lá outros seis meses e motor voltou e levou muita borracha. E comprou mais cachaça. Puxa! O senhor bebe muito! Eu quero mais quatro frascadeiras. É que agora eu tô bebendo, mesmo! Passo o dia tomando, na estrada. Não quis dizer que era pra alimentar a curupira. Comida, ele matava mutum. Tinha muito porco. Ele cozinhava. Tinha muita comida. Aí, foi passando. Com foi 2 anos o patrão mandou a última vez que veio. Aí ele baixou, na terceira viagem. Aí disse: - Eu quero ir com o senhor lá no barracão. Depois o senhor me manda deixar de novo. O patrão levou. O homem tava cheio de saldo. Tinha libertado o seringal. O homem tava alegre, doido pra botar gente lá. O que o senhor vai querer? O senhor tem corrente. Pois eu quero 10 metros de corrente e 3 cadeados grandes. Despachou. Depois ele perguntou do homem: - O senhor compra curupira? Aí ele disse: - Que negócio é esse? - Não. Eu quero saber se o senhor compra curupira. A conversa é essa. Nada mais. Compra ou não? Naquele tempo curupira pra vender pro governo dava muito dinheiro. Patrão: Rapaz, curupira, você tem alguma? Cearense: - Não! Quero saber se você compra! Não tô perguntando nada. O senhor compra curupira? O patrão teve que dizer que comprava. Cearense: - E quanto vale cada uma? Negociaram em 500 mil réis. Aí o patrão ficou com aquela coisa de compra de curupira. Ele levou a corrente, os cadeados e foi embora de novo, pra lá. Bom. Daqui tantos meses o senhor manda buscar e o senhor vá também e se o senhor tiver empregados, maior quantidade de pessoal, leve também, que é pra embarcar borracha. Que agora eu vou dar os últimos... Aí ele foi embora. Ele chegou lá e aí era cachaça na curupira e faca na seringa. As curupira dançavam lá. Já estavam domesticadas pra burro! Até que já tava perto do motor chegar. Ele já sabia a hora que as bichas dormiam. Já tinha levado a corrente. Deixou lá perto. Aí, quando as curupiras comeram e foram dormir, ele foi lá, pegou a perna de uma curupira, trancou no cadeado e passou no pauzão desses grandes. Assim amarrou uma. Depois amarrou outra. Trancou tudinho com cadeado bem apertado. Aí deixou as bichas lá. Quando as bichas viram ele, queriam ir embora. Mas não podiam. Aí, ele disse: - Eram vocês que andavam assombrando aqui, né, suas bichinhas? Vocês, agora, vão ver o que é bom. Aí ficou lá, alimentou elas. Não deu mais cachaça: Vocês não vão mais beber, não. Só comer pra não morrerem. Quando foi na data, o patrão veio. Trouxe gente. Parece que agora o seringal tá liberado, porque o homem tá há quase dois anos lá. Chegou. Lá tava ele, lá, cheio da borracha e tudo. Pode mandar embarcar a borracha, porque eu vou também. Vou me embora, agora, já, pra eu ir pro meu Ceará. Embarcou a bagagem da família. E agora é o seguinte patrão: traga seu pessoal e venha buscar suas encomendas aqui. Pegou o patrão, levou lá pro fim da estrada, chegou e disse: - Tem duas amarradas. Pode desamarrar e levar pra bordo, que eu só fiz prender. Agora o resto é com você. Aí pegaram as curupiras, levaram pra bordo, faturou mais mil contos de réis, pegou o dinheiro mais o saldo da borracha e

tudinho ele embarcou pra o Ceará. E aí libertou o seringal e o patrão botou gente ali. Quer dizer, o cara não tinha coragem de verificar o que é que fazia a malinagem e vinha embora assombrado. E ele, não! Quero ver que diabo é que tá derrubando meu leite e comendo minha comida. E aí pegou as bichas. Aí termina a história. Libertou o seringal e o homem ficou ganhando, com isso, que aí meteu gente pra lá e acabou a assombração. (Fita SL 04)

O relato de Seu Sildomar é gaiato, como ele adjetivara. A “malinagem”, ou malandragem, pertence ao universo das lendas de Macunaíma. A personagem principal não é o Curupira (que, talvez por ser nome terminado em vogal -a-, é usado no feminino⁴⁹), mas o Cearense. O debate fica em torno do direito à acumulação, ao enriquecimento, exatamente o que é criticado pela lenda do Curupira. A destruição da mata e de seus animais é possível por astúcia – e uma astúcia que vale a pena. Basta “libertar o seringal”, isto é, acabar com a lenda do Curupira. O prêmio é ganhar muito dinheiro. Com esta solução, o relato de Seu Sildomar dá a volta à lenda. A desmitificação – procedimento de racionalização do ideal iluminista – acaba por esvaziar o sentido e função dos mitos e lendas (que é definir limites para a ação humana em sociedade). Porque isto mito e lenda têm em comum, ainda que com discursividades diferentes.

Se o relato de Seu Sildomar já não é lenda, mas apenas se aproveita do tema da lenda do Curupira para contar outra coisa e chegar a um desfecho tão diferente, que recursos discursivos usa ele?

Provisoriamente, considero que o relato de Seu Sildomar aproveita a lenda da Curupira e conta um caso (que grafarei sem aspas, porque entendo que se trata de uma forma tão importante quanto o *Kasus*). O caso - forma brasileira - também implica uma pergunta, visto que apresenta um mistério, ou assombro, mas o motor gerador é o medo, o espanto, a surpresa; portanto, o caso é motivado pelo diferente, outro, pelo desconhecido. O caso tende a exigir que seja atribuída culpa aos envolvidos no relato, adotando o tom de recriminação e esperando dos ouvintes do relato o arrependimento e o propósito de não cair em tentação.

O caso narrado por Seu Sildomar relata um acontecimento. O episódio precisa conter um tema que valha a pena ser contado: no presente exemplo, o tema é o medo⁵⁰. As informações relativas ao episódio são úteis para a caracterização do fenômeno, mas também para a sua identificação por terceiros: a gula e embriaguez das curupiras. Outra característica do caso é a narração do vivido. Seu Sildomar fala das fantasias criadas pelo medo – e sua superação. O caso, enquanto relato, corresponde à verdade vivida. Só assim o relato tem valor e só por isto ele precisa ser contado. A narração do medo se encaixaria na

⁴⁹ Também encontramos outros temas nas letras de música sertaneja: o amor e suas variações - inveja, ciúme, traição, abandono, engano - e a morte.

⁵¹ Auerbach 1971: 69-70.

apresentação das curupiras enquanto validação da lenda. Este relato, contudo, como já dito, apresenta a superação do medo. O artifício usado é a astúcia do seringueiro. A graça do relato está nesta astúcia, cuja função também é a de desfazer o nó do medo, da ameaça da curupira, provocando o riso.

Uma outra hipótese de análise do caso de Seu Sildomar seria analisá-lo a partir das noções de lugar e tempo, que atribuem valor de verdade ao narrado. Portanto, a memória do acontecido garante sua legitimidade.

A memória não aparece como mera descrição. Ela se apresenta como forma de conhecimento garantida pela vida. Sem que haja consciência disto, o contador do caso descreve uma cultura, pontuada por costumes que retratam as razões para uma reunião de amigos, o espaço em que isto ocorria, o tipo de povoação e de propriedade, assim como indica marcos que delimitam ao mesmo tempo a narrativa, o acontecido e a história. Com isto é atribuída concreção ao relato, o que caracteriza a ficção em geral (cf. Forster), e o memorável em particular (cf. Jolles). Assim, o caso traz recursos literários – discursivos – e de outra forma simples (o memorável), diferente do *Kasus*.

Os relatos deste caso têm uma forma mista, que reúne lenda (por extensão, alguma fimbria de mito), *Kasus*, e até mesmo algo dos contos de fadas na medida em que suspende o limite para a ação humana proposto pela lenda do Curupira e introduz um elemento de vitória, de superação da dificuldade: Eros. As personagens criadas representam tensões e interdições internas e externas.

O narrador acaba sendo um elemento de fatura importante e diferenciador, com suas dúvidas com relação ao que ouviu, sua perspectiva, sua seleção temática de assombros e temores – e, no caso de Seu Sildomar, com seu humor, que aproveita o veio das lendas de Macunaíma, sua personagem de malandro.

Enquanto estrutura e linguagem, os casos não diferem muito das características encontradas por Erich Auerbach em relatos medievais, especificamente na história de Sicário e Cramnesindo⁵¹. A narrativa poderá ser confusa por diversas razões: por causa da enunciação imprecisa, ou com as marcas da linguagem cabocla, com terminações flexionais irregulares, ou com a regularidade da gramática caipira (o plural é indicado fundamentalmente pelo artigo) e com referências que tendem a sinalizar a pré-história da narrativa, em vez de esclarecer a causalidade dos acontecimentos.

O tipo de linguagem, a sintaxe, os temas, não têm a ver com a oralidade apenas, mas com o acesso ao conhecimento possível àquele entrevistado em um dado momento sócio-político-econômico, em uma dada geografia.

Os limites da consciência histórica dos relatos residem também na sua formulação fundamentalmente episódica. Não aparece sempre um contexto

⁵² “Esta consideração evidencia a estreiteza do horizonte de Gregório, a sua pouca visão de um todo amplo e estruturado, a sua pouca capacidade de ordenar o seu assunto segundo os pontos de vista outrora válidos. O

14

95

mais amplo, que insira os eventos num quadro maior da história de uma nação. Ainda assim, às vezes o entrevistado revela consciência de dados históricos de sua região, dados que afetaram os acontecimentos referidos, mesmo que indiretamente. Os entrevistados apresentam o cotidiano, com um sorriso, contido na mistura de formas e no questionamento do estatuto tanto da realidade como da ficção. O cotidiano do trabalhador rural desamparado, confrontado com a escuridão, com o ermo, com animais e natureza selvagens, aparece nas falas, mesmo que canhestramente, e lá apresentam “circunstâncias espirituais e econômicas da vida cotidiana” onde se manifestam “as forças que se encontram na base dos movimentos históricos”, conforme diz Auerbach⁵².

Afora a lenda do/da curupira, foram tratadas, nas entrevistas, figuras como o boto, o mapiquari, o pé-bola, o lobisomem, a mãe-d’água, o Honorato (Cobra-Norato), a cobra-grande. Afora o lobisomem, as figuras lendárias referidas se relacionam ao universo da água (próprio da região amazônica) e ao medo. Será necessário estudar os mitos (ou lendas?) de bichos recolhidos por Koch-Grünberg, a fim de ver se existe alguma relação entre estes e o imaginário indígena. O boto explica as gravidezes inexplicáveis: de moças solteiras, de casadas de marido ausente. É lenda de defesa da integridade da mulher. O lobisomem, infrequente na região, só aparecendo por insistência dos entrevistadores, é lenda provavelmente de vertente cristã. Não que haja relação entre o lobisomem e figuras do Velho ou Novo Testamento. Mas é uma invenção – de origem européia⁵³ – aproveitada pelos padres para intimidar os moradores locais.

Uma história, apenas delineada na conversa com Seu Manuel, é a do rio que dorme:

Império não mais existe; Gregório não mais está num lugar para onde confluem todas as informações do orbis terrarum, selecionadas e classificadas segundo a sua importância para a nação. Ele não dispõe das fontes de informações com as quais se contava anteriormente, nem da disposição segundo a qual eram redigidas tais informações. O seu olhar apenas abrange a Gália; grande parte da sua obra, sem dúvida a mais valiosa, consiste naquilo que ele próprio viveu na sua diocese, ou naquilo de que tem notícia das regiões circunvizinhas. O seu material limita-se essencialmente àquilo que ele próprio viu. Ele não possui um ponto de vista político no sentido antigo, e se se quiser falar de algo semelhante na sua obra, tal ponto de vista seria o dos interesses da Igreja. Mas também isto ele só enxerga num campo limitado; não é capaz de pensar no todo da Igreja de tal forma que isso surja da sua obra com intensidade; tudo fica circunscrito localmente, tanto material como mentalmente. Em compensação, e em contraste com os seus antigos predecessores, que trabalhavam freqüentemente com informações mediatas ou racionalizadas, Gregório viu ele próprio, ou obteve de relatos orais imediatos a maior parte do que narra na sua história dos francos. Isto vai ao encontro do seu instinto natural, pois ele se interessa imediatamente pelo que os homens fazem”. Auerbach 1971: 29.

⁵³ Há diferentes relatos sobre os lobisomens na Grécia antiga. Resumidamente, os deuses transformaram todos os cinquenta filhos de Licaon em lobos e os amaldiçoaram, banindo a região inteira da face da Terra. Os dezessete filhos de Licaon com ninfas possuíam sangue imortal, e tornaram-se os primeiros de uma raça de vampiros chamados de Vrikolakas (em grego, “Aquele que veste pele de lobo”). Os outros filhos deram origem às diversas famílias de lobisomens, que se espalharam pela Europa através dos exploradores gregos e posteriormente pelos ciganos. Apesar de certos relatos falarem em diversidade de lobisomens, foram definidos dois tipos de lobisomens diferentes: um é o Garou (Filho de Gaia), o outro é o Licantropo (Filho de Licaon). O nosso lobisomem estaria mais para o Licantropo.

Renato: A mãe d’água, o senhor já viu?

Homem: Nunca vi. [...] Na flor da ema viu ela num galho de manga, assim, deitada. Quando ele mudou a vista e olhou, não tava mais.

Renato: Tem uma história que o rio dorme.

Seu Manuel: A água dorme. 12 horas. Pode vir nessa cachoeira e pode prestar atenção. Deu 12 horas, ela pára. Pode ser a maior correnteza. 12 horas é silêncio.

Renato: E fica muito tempo, assim?

Seu Manuel: Não. É o prazo de 12 horas, mas é só 15 minutos.

Renato: Tem algum problema pra pescar nessa hora?

Seu Manuel: Não, não tem problema. Mas tem uma coisa, se o senhor pesca, nessa hora, não pega nada. Agora, depois de uma hora e meia, eles começam a movimentar de novo.

Renato: Qual o nome do senhor?

Seu Bartolomeu: Bartolomeu Amorim, seu criado.

Renato: E o do senhor?

Seu Manuel: Manuel Cardoso dos Santos. Há 63 anos. (Fita SL 04)

Renato: As pessoas mais antigas tinham a consciência daquilo que o senhor falou, que a terra tem vida?

Homem: Tudo tem vida. A água tem vida. A terra tem vida. O fogo tem vida. Tudo tem vida.

Renato: A história de sexta-feira santa, como é?

Homem: Na sexta-feira santa [...] a não ser se eu for mexer nela sem ter um proveito, um significado. Mas qualquer pessoa que for abrir um buraco na terra, na sexta-feira da Paixão, pra tirar uma raiz, uma coisa, a terra geme. [...] Vai colher uma semente de [...] na sexta-feira, pra você ver! Hoje em dia não tem mais esse negócio, não usa mais essas coisas.

D. Amélia: Boa sorte na margem do Paraçatú⁵⁴. Ele fazia bramura⁵⁵, lá, terrível! Até com a mulher mudou, porque não tinha condições de viver, lá. Foi padre lá, celebrar missa. Mas não teve jeito.

Renato: O que fazia? A senhora viu?

D. Amélia: Nós fomos lá, mas o padre celebrar a missa e ele não deixava.

⁵⁴ Só conheço a cidade, o rio, a bacia hidrográfica do rio Paracatu, em Minas Gerais.

⁵⁵ Parece ser neologismo, construído a partir do verbo bramar: Verbete: bramar. 1. Dar bramidos (o veado, o tigre, o boi, etc.); berrar, bramir, rugir.

⁵⁶ In Lendas do Rio São Francisco. <http://www.terrabrasileira.net/folclore/regioes/3contos/lendas.html>

⁵⁷ Na região do Salgado, no nordeste paraense, a história do rei D. Sebastião, que foi filho de D. Manoel (rei

Ele jogava. [...] Ia fazer comida, ele puxa bosta de galinha, bosta de vaca dentro da comida. Ela tinha um caixote onde ela puxa [...] Máquina de costurar, quando ele via, [...] jogava lá fora. Ele era terrível!

Renato: A senhora conhece a história do por que ele é assim? Como ele é?

D. Amélia: Eu nunca vi ele, não.

Renato: O povo fala que ele tem alguma forma, ou não?

D. Amélia: Fala que é preto de um pé só. Mais eu nunca vi, não. Depois, com muito custo, ele veio [...].

Diz que ele falava que tinha vontade de entrar aqui, mas aqui tinha dois garranchos - que era a cruz né? Aqui tem um cruzeiro grande, perto da igreja e outro ali em cima. Aí ele ficou no cercado [...] Uma menina, até que ela matou ela.

Renato: Matou!

D. Amélia: Matou! Ela falava no lugar dele. E dizem que ele ficou fazendo bramura, lá, como ele fazia lá em baixo. Aí, depois que ela morreu, ele desapareceu.

Renato: E nunca mais?

D. Amélia: Nunca mais. Ninguém sabe pra onde ele foi. Ela morreu suicida. Eles falaram que foi a tentação dele. (Fita SL 04)

Comparemos com a lenda da Mãe-d'Água:

Mãe-d'Água.

Espécie de sereia que vive no Rio São Francisco. Para os barqueiros, o rio dorme quando é meia-noite, permanecendo adormecido por dois ou três minutos. Neste momento, o rio pára de correr e as cachoeiras de cair. Os peixes deitam-se no fundo do rio, as cobras perdem o veneno e a Mãe-d'Água vem para fora, procurando uma canoa para ela sentar-se e pentear seus longos cabelos. As pessoas que morreram afogadas saem do fundo das águas e seguem para as estrelas.

Os barqueiros que se acham no rio, à meia-noite, tomam todo o cuidado para não acordá-lo. Se um barqueiro sente sede, antes de pegar a água do rio, joga nela um pedacinho de madeira. Se ele fica parado, o barqueiro espera, porque não convém acordar o rio: quem o fizer, poderá ser castigado pela Mãe-d'Água, pelo Caboclo-d'Água, pelos peixes, pelas cobras e pelos afogados, que não podem alcançar as estrelas.

Um barqueiro muito moço não acreditava em nada do que diziam sobre o rio. Certa vez, ele estava numa venda bebendo com os companheiros, quando a conversa pendeu para tais mistérios. Ele ria de tudo. Ao ouvir, então, que era perigoso despertar o rio à meia-noite, quase se engasgou de tanta risada.

- Vocês são todos uns medrosos! Parecem crianças! Como é que uma pessoa sensata pode acreditar nessas coisas?

- Acho que não se deve brincar com o que não se conhece! - disse um deles.

O moço olhou para os companheiros com ar de superioridade: - Escutem aqui. Não acredito nessas bobagens e não é só conversa, não. Se quiserem apostar comigo, tomo banho no rio à meia-noite, quando ele estiver dormindo. Os outros ficaram horrorizados. Como era possível fazer tal aposta?

- Então? - continuou ele. Aceitam ou não aceitam? Já é hora de acabar com essas mentiras! Vamos!

Os companheiros reuniram-se numa roda e começaram a cochichar. Após alguns minutos, o mais velho dirigiu-se ao moço, que esperava, com ar zombeteiro: - Nós somos da opinião que você não deve ir procurar tal perigo. Agora, se você insiste, nós aceitamos a aposta. Como o moço insistiu, a aposta foi feita. O dinheiro ficou com o dono da venda e combinaram que o banho seria naquela noite.

A notícia correu depressa pelo lugar. Muitas pessoas procuraram o corajoso jovem, pedindo-lhe que desistisse de idéia tão perigosa; mas quem seria capaz de fazê-lo desistir?

Conforme o combinado, perto da meia-noite foram todos para o rio. Impressionados pela quietude do lugar, as pessoas mantinham-se quietas e mudas. O próprio desafiante sentia a influência do mistério que havia no ar, pois, estava calado e pensativo.

À meia-noite, um dos barqueiros pegou um pequeno pedaço de madeira e o atirou, com cuidado, às águas silenciosas. Todos os olhos estavam fixos no pedaço de pau que flutuavam mansamente, sem sair do lugar. - O rio está dormindo! - disse ele, num sussurro. O moço preparou-se para mergulhar, sem dizer uma palavra, já arrependido do compromisso que assumira. Respirou profundamente, como que procurando a coragem perdida. Sabia que não podia esperar mais, sem que seus companheiros percebessem o medo que o dominava. Corajoso, controlou-se e saltou, quebrando o cristal das águas paralisadas e desaparecendo nas profundezas misteriosas. Os barqueiros trocavam olhares de surpresa, pois acreditavam que ele desistiria no último instante. O tempo foi passando e o moço não retornou à superfície. Os barqueiros olhavam com ansiedade o lugar onde ele desaparecera. Quando julgavam confirmado o seu receio, as águas se abriram, deixando surgir a cabeça do corajoso mergulhador. - É ele! - disse um dos barqueiros. - Olhe que é algum afogado enraivecido, porque acordamos o rio! - avisou outro. Era mesmo o rapaz que voltava, não havia dúvidas. Entretanto, ele estava tão diferente, que seus amigos ficaram surpresos. Falaram com ele, gritaram, chamaram. Com o olhar vazio, ele ficou andando pelo barco, de um lado para outro, sem destino certo... De repente, com um salto, atirou-se nas águas do rio. Aconteceu tão depressa que ninguém pôde fazer nada e o moço desapareceu para nunca mais voltar.⁵⁶

O relato das águas que dormem às 24 horas foi aproveitado em "Café com Queijo". Mas fora do contexto da narrativa da Mãe-d'Água, sem referência,

de Portugal na época do descobrimento do Brasil) fala do desejo de um filho (Sebastião) que ao herdar o trono de seu pai, quer também, como seus ancestrais imediatos, realizar feitos grandiosos (como a conquista da navegação, as descobertas do mundo novo, do Brasil). D. Sebastião se aventura pelo norte da África numa

até, à figura da lenda, como apareceu na conversa com seu Manuel (Manuel Cardoso dos Santos). Descontextualizado, o episódio das águas que dormem parece credice solta, temor con-figurado, sem maiores especificações. Dentro da lenda, a água que dorme é associável à princesa, filha de D. Sebastião, rei de Portugal, que vive na corte encantada, existente no fundo do rio⁵⁷. A análise desta referência passa por diferentes associações. A simbologia conserva o mistério, preserva a fé e esperança de um retorno, de uma salvação, de uma revalorização do eu. O messianismo profético sebastianista construiu, no imaginário popular, figurações que associam marcos locais (o rio, a água, o medo, o mistério, vida e morte, a volta dos afogados em direção às estrelas) com características psíquicas e religiosas relacionadas ao messianismo. É erigida a

batalha infundada com os mouros. A batalha de Alcácer-Quibir que se realizou na segunda metade do século XVI e que teve como consequência, além da morte do próprio rei, a queda do domínio português para a coroa espanhola, que assim permaneceu por 60 anos. O trabalho de Maués e Villacorta (1998) nos diz que esta história gerou em Portugal uma lenda de caráter messiânico, onde o rei retornaria para salvar seu povo do domínio estrangeiro; esta lenda chega ao Brasil e continua exercendo influência. Na tradição da pajelança, o rei D. Sebastião não morreu, mas se "encantou", e habita um mundo sub-aquático de onde um dia sairá para salvar seu povo e reinar soberano. O encanto, lugar de morada do rei Sebastião no nordeste paraense, apresenta a idéia de um lugar que permanece aquém da superfície, como um universo soberano. A aparição da princesa, filha do rei e sua história de encantamento causa medo e fascínio aos habitantes da ilha de Maiandeuá; este sentimento parece manter o respeito pelo lugar do encanto, o lago da princesa, estabelecendo desta forma uma relação do homem com a natureza e o sobrenatural, herança de uma experiência primitiva". [...] O processo da migração determina um rompimento com o lugar de origem e a absoluta necessidade de elaboração da perda. A recusa em falar ou a necessidade de negar seu vínculo com qualquer experiência desta ordem parece-nos num primeiro momento estar ligada a algo como a castração. [...] A única forma de pensar esta idéia de um si próprio parece ser este arremesso para o futuro que encontra no processo de globalização um ideal identificatório (Souza 1997). A experiência migratória aponta para um passado impossível de ser dito; possivelmente este registro permanece aquém da experiência da linguagem, ao nível do sensível, do que não tem espaço de existência no universo da modernidade. [...] A desintegração dos referenciais a partir do fascínio mortífero do olhar do outro é um momento de ruptura. Porém, a impossibilidade de compreender suas atitudes e mesmo seus desejos agressivos, ainda encontram uma ancoragem na lembrança dos pais mortos que poderiam compreendê-la; referência a um outro mundo. Assim também é sua suposição de que quem está fazendo isto com ela é alguém que já morreu. A lembrança dos pais é o vínculo que a liga à possibilidade de ser compreendida a partir de um outro lugar. A elaboração da morte é o que tornaria possível a compreensão do domínio do olhar do outro sobre o corpo de Violeta. [...] A compreensão do sofrimento humano tem uma tradição na cultura popular; a passagem do interior para Belém exige um rompimento com esta tradição e a necessidade de erigir outros suportes identificatórios. O fenômeno do rompimento, a necessidade da recusa ou negação do passado constituem sintomas. [...] A significação da morte, por onde construímos um lugar de existência possível, aparece na ligação [...] aos pais mortos, neste pequeno fio que a liga à vida. O elemento que parece permanecer ausente de representação provém de uma herança antiga, onde os mortos encontram um lugar. O lugar de morada do rei D. Sebastião e sua filha princesa é o encanto, onde habitam aqueles que desapareceram, mas não morreram. A permanência viva dos mortos no encanto permite a construção de um sentido possível para o indivíduo amazônica [...]

⁵⁶ Pastori, Souza. "O Sintoma da Migração: pensando o rompimento com o lugar de origem" http://www.estadosgerais.org/historia/74-o_sintoma.shtml. Acessado em 02/06/04.

⁵⁷ Schiel, Juliana. *Tronco Velho. História e Memória nos Apurinã*. Tese de doutorado apresentada no Programa

esperança de resgate, de salvação, no futuro. A desobediência leva à punição presente. A lenda da Mãe-d'Água tem, nesta parte relacionada ao rio, vida e morte, a função e as características do mito. Estabelece um limite para a ação humana (é preciso respeitar o rio que dorme), para além do qual sobrevém a punição: morte. Sono, sonho e morte são simbologias associadas, no tratamento de mitos e contos maravilhosos. Leia-se Vladimir Propp a respeito. A existência dentro do rio figura a existência em outro mundo, ou no mundo de lá, ambos indiciadores do reino dos mortos.

Quando o narrador conta só uma parte do relato total, é conotada a preservação do mistério. Não se deve explicar detalhes, porque é preciso obedecer as normas restritivas, do segredo preservado, por ser matéria de iniciação – da qual o interlocutor não participou. Por isto também não se deve conhecê-las em todas as suas dimensões. Basta que se conheça a existência de uma interdição e que se obedeça ao interdito.

A análise que faz Pastori⁵⁸ sobre Maiandeuá leva a supor que a manutenção da tradição encontrável nos relatos populares, folclóricos, não é efeito intelectual da memória, mas necessidade de estabelecimento de vínculos, "de uma herança antiga, onde os mortos encontram um lugar". A memória teria um papel fundamental, não só de resgate do passado, do eu, da origem, da existência, mas de estabelecer um vínculo que ancoraria os gestos inexplicáveis, as ações e reações censuradas pela consciência – digamos pelo super-ego – em um espaço e grupo acolhedores, de parentesco, ou compadrio: os encantados, isto é, os mortos antigos, mortos eventualmente queridos.

"A permanência viva dos mortos no encanto permite a construção de um sentido possível para o indivíduo [...]". Frases assim, bem como a manutenção da idéia de encanto, já instaurada como palavra-símbolo, que resume em si toda uma teoria, relatos folclóricos, um pensamento, têm uma penetração maior do que possamos imaginar, pelo menos na literatura, pelo menos em um autor brasileiro – o maior ficcionista do séc. XX – João Guimarães Rosa, para quem "As pessoas não morrem, ficam encantadas." Esse encanto é o espaço da compreensão que os mortos têm pelos vivos – do reconhecimento de uma pertença, assim como a esperança de que os vivos continuem vivos no mundo de lá. O encanto, o encantado, cria uma linhagem, ou se filia a ela. O espaço do encanto, recorrente nas narrativas populares do ribeirão amazonense, revela que o caboclo amazonense não encontra uma pertença viva, uma filiação que o valorize. Na sua ausência, e na medida em que não tem heróis para apresentar como modelos, porque seu grupo foi desqualificado, rejeitado, excluído, ele cria uma terra – encantada – que justifica a sua existência. Esta, é terra de referência, com príncipes e princesas embutidos, mas silenciados. É um reinado do qual

de Doutorado em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas, 2004: pp. 159-160.

⁵⁸ "Kanhunharu. (Manoel)" Narrador: Manoel Carlos dos Santos Apurinã (Kawariuru). Transcrição: Camilo Manduca Apurinã (Matoma) e Marechal. Edição: Juliana Schiel (Itumarã).

provém e para o qual irá. Terra de dicotomias e alteridades, de transformações e de identidades.

MITOS, LENDAS E MUNDO INDÍGENA

À medida que fui trabalhando com as lendas eventualmente narradas pelos entrevistados, foi crescendo, em mim, a convicção de que estas estão fortemente ancoradas na mitologia indígena – ainda que certas referências se tenham perdido, ou se ocultem e apesar de o lobisomem ter origem européia. O que quer dizer, por exemplo, que as narrativas ouvidas e registradas pelos atores do Lume apresentam uma diversidade de posições enunciativas, contextos discursivos, gêneros de fala, recursos semânticos, registros epistêmicos, processos de textualização em verdade semelhantes às narrativas de índios de diferentes etnias indígenas do Brasil. Ao mesmo tempo que o narrador fala do ontem e faz projeções (poucas) para o futuro, ele se refere, em geral ocultamente, a um passado “imemorial”. Daí ser possível perceber-se vozes distantes e outras próximas. O maior desconforto, para a análise, vem do desaparecimento dos heróis, ou deuses, ou espíritos dos relatos míticos, substituídos por referências menos óbvias, ou até mesmo por lendas espalhadas por todo o território brasileiro, como é o caso do curupira.

Ao estudar a tese de Juliana Schiel sobre os índios da tribo Apurinã⁵⁹, deparei-me com mitos relatados pelos seus entrevistados, em que aparecem figuras dos relatos recolhidos pelos atores-pesquisadores do Lume, como a caba⁶⁰. Na narrativa recolhida por Schiel, a figura mítica é Kanhunharu, que encontra uma casa de caba, a desencanta e ao fazer isto vira gente. O marimbondo teria a propriedade da transformação de morto ou não gente em gente (daí explicar a gravidez, como no relato para Jesser), e seria ela mesma encantada. A idéia de encanto, encantamento é a chave da explicação de vida e morte, aparentemente. Ela é vizinha da idéia ovidiana de metamorfose. Os espíritos, forças, deuses, têm a capacidade da transformação, como Kanhunharu, que vira caba, ou vira gente. O segredo do conhecimento reside nesta potência, nesta capacidade.

A transformação está vinculada à “cascata de dicotomias reiteradas entre as posições de ‘si’ e de ‘outrem’ que flui pelo mito desde muito antes de 1500:

Ele morava, vivia sozinho.

“O que é que nós faz, nós lutemos muito pra matar ele. O que nós vamos fazer com Kanhunharu?” “Que é que nós vamos fazer?”

De onde ele morava é longe. Noite de escuro. “Vamos chamar Kanhunharu pra fazer xingané. Vamo chamar Kanhunharu para escutar xingané dele.”

“Nesta semana, no sábado, vai ter brincadeira.”

“Sim, eu vou.”

Kanhunharu achou casa de caba, desencantou casa de caba, aí virou gente. “Oo, lá vem Kanhunharu.” Aonde ele vinha achando caba, ele vinha transformando em gente. O acampamento é grande, assim mesmo encheu.

“Kanhunharu vem sozinho, porque sem parente, sem aderente, vem sozinho. Pobre do Kanhunharu, vem

criadores e criaturas, humanos e não-humanos, parentes e inimigos, e assim por diante”, como diz Viveiros de Castro. No caso dos mitos isto é mais evidente: Kanhunharu desencanta a casa da caba, vira gente, vive como gente e acaba virando caba, de novo, de barriga cheia. No relato feito a Jesser, o tema começou sendo o boto, depois a irmã e as cabas, depois o curupira. O que era transformação, esperteza de Kanhunharu, relação eu-outro, capacidade de superação das ações do outro (que torraram o milho, que então não brotaria, quando plantado), passa a revelar o outro como estranho, como perigoso, responsável pelo mal no relator, ou em quem era do conhecimento do relator, porque o outro do índio, o branco, foi usurpador, feroz, sanguinário, destrutivo.

Viveiros de Castro fala, então, em ‘má escolha’.

Os mitos que contam como os humanos perdemos nossa imortalidade originária, ou passamos a viver menos que as árvores, ou a não poder rejuvenescer como certos animais, giram em torno de um motivo central: uma ‘má escolha’ que fizemos, diante de uma prova proposta ou uma oportunidade oferecida por um demiurgo (ou personagem equivalente). Via de regra, essa má escolha resultou de algum erro ou descaso expresso em termos dos cinco sentidos: deixamos de ouvir, de ver, de tocar – em suma, de responder a algum estímulo; ou, alternativamente, vimos, ouvimos,

sozinho.”

Kanhunharu veio gritando “hee, hee.”

“Oo, tu já chegou.”

“Já cheguei!”

“Tanta de vinho, de macaxeira, Kanhunharu vai levar um bocado quando vai embora.”

“Tem muito vinho de macaxeira no camburão. Eu fiz essa brincadeira para ver meus parentes. Kanhunharu: ‘t’áí vinho.”

Eles estava combinando para matar Kanhunharu.

“Kanhunharu, pode beber vinho.” “Kanhunharu, pode sair logo no terreiro.” Para dançarem.

“Rapaz, vamos matar Kanhunharu hoje.” “Ta, vamos matar.”

Quando eles saíram “ee, ee.” “Vamos matar.”

“Agora, vamo reparar pobre do Kanhunharu. Pessoal vai matar hoje, vamos reparar. Kanhunharu não presta, não vale nada, marido de Eriana.” “Vocês não vai fazer assim com Kanhunharu! Ele não está só”, caba disse. Eles foram dançar.

“Kanhunharu, já chega de dançar, já está meia-noite.” “Kanhunharu, a gente vai.” Caba falou: “Pode ir.” Saíram meia noite. Todo mundo foi embora, ficaram pouca gente. Kanhunharu ficou só mais pouca gente. As outras cabas já foram embora. “Vamos embora.” Aí Kanhunharu foi deixando eles na casa deles. Aí já virou caba de novo. Vai deixando caba. Ele chegou na casa dele, sozinho. Não puderam matar ele. Ele foi embora com barriga cheia. Eles que passaram vergonha.

falamos, provamos o que não devíamos. Os que se comportaram apropriadamente, como as árvores, ou os répteis e artrópodes que mudam periodicamente de pele e assim rejuvenescem, obtiveram uma longa vida.

O motivo da má escolha tem uma nuance diferente da *hybris*, do excesso do mito grego – ou do mito em geral, a meu ver. Primeiro, as razões do excesso são éticas e psíquicas, obedecendo ao âmbito do arbítrio humano, enquanto que a ‘má escolha’ é aleatória. Por isto mesmo, o segundo aspecto é que não havendo excesso na ‘má escolha’, há antes má sorte. A má escolha não é predita, não tem caráter oracular. Portanto também exclui a noção de culpa, ou desvincula o futuro do passado. O olhar e o caminho para trás, para a tradição decorre de uma necessidade de definir a pertença, a identidade. Daí que os acontecimentos terríveis ou doloridos sejam absorvidos sem queixa, sem amargura – ou, no outro extremo, com desejo de vingança. A relação não se dá com, no dizer de Octavio Paz, “a legalidade imanente das coisas”, mas diretamente com o outro, que poderá sofrer a vingança.

A ‘má escolha’ não aparece na leitura de mitos desana e sim na de alguns relatos de indígenas ou de seus descendentes da região ribeirinha amazônica, sem preocupação com a recuperação da tradição. Isto é, quanto mais o relato mítico estiver ligado à tradição, quanto menos ele estiver contaminado com marcas do pensamento cristão impingido, através de narrativas, às populações indígenas, tanto mais ele terá episódios em que a *hybris*, o excesso, se manifesta. A “legalidade imanente das coisas” também comparece na ética indígena. Os mitos indígenas têm estrutura e função semelhantes ao mito grego, ao mito ancestral. As lendas, não. Estas, dentre as modificações sofridas com relação ao mito, perderam o sentido ético, o valor cosmogônico, a dimensão cósmica.

Os relatos ouvidos, transcritos e aproveitados em “Café com Queijo” não perderam inteiramente a sua dimensão cósmica, na medida em que refletem os limites da existência humana, por um lado, mas, mais forte que isto, a alegria apesar de tudo, apesar da vida dura e do sofrimento. Está no saldo das narrativas, de que valeu a pena ter vivido. Esta história do cotidiano revela o indivíduo que faz balanço da existência, e mostra que a vida merece ser vivida. A falta de sorte, esta, é tratada com humor, um humor que verdadeiramente, pela primeira vez, é estudado no artigo de Ricardo Puccetti, publicado neste mesmo número da Revista do Lume.



Bibliografia

- ADORNO, T.W. “Posição do narrador no romance contemporâneo”, In BENJAMIN, HORKHEIMER, ADORNO, HABERMAS. Textos escolhidos. São Paulo: Abril, 1980 (Os Pensadores).
- AUERBACH, Erich. Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental. Trad. George Bernard Sperber. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- BAKHTIN, Mikhail. Questões de Literatura e de Estética. (A teoria do Romance). 2ª ed. Equipe de tradução (do russo): Autora Fornoni Bernardini; José Pereira Júnior; Augusto Góes Júnior; Helena Spryndis Nazário; Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Fundação para o Desenvolvimento da UNESP - Hucitec, 1990.
- BALDUS, Herbert (ed.). Estórias e lendas dos índios. Intr. H. Baldus. Ilustração J. Lanzelotti. São Paulo: Literart, 1960.
- BASTOS, Abguar. “O mito amazônico das serpentes navegantes”. In Leitura. 10 (109).06.1991: 2.
- BENJAMIN, Walter. “Sobre alguns temas em Baudelaire”. In BENJAMIN, HORKHEIMER, Max e T.W. ADORNO. “Conceito de Iluminismo”. Trad. De Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. In Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas. Textos escolhidos. São Paulo: Abril, 1980 (Os Pensadores): pp. 89-116.
- BENJAMIN, Walter. “Über einige Motive bei Baudelaire”. In Gesammelte Schriften. Ed. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhauer. Frankfurt: Suhrkamp, 1978, vol. I - 1: 194-195.
- BENTES, Anna Christina. “A arte de narrar: sobre a constituição das estórias e dos saberes dos narradores da Amazônia paraense”. In Sínteses nº 6. Campinas: Revista dos Cursos de Pós-Graduação IEL-UNICAMP, 2001: 70-90.
- BURKERT, Walter. Structure and History in greek Mythology and Ritual. Berkeley: Univ. of California Press, 1979.
- CASCUDO, Luís Câmara. Contos Tradicionais do Brasil. Rio de Janeiro: Ediouro/Tecnoprint, 1967.

- CASSIRER, Ernst. Linguagem e mito. Uma contribuição ao problema dos nomes dos deuses. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- CERINA, Giovanna, LAVINIO, Cristina, MULAS, Luisa. (orgs.). Oralità e scrittura nel sistema letterario. (Atti del Convegno di studi su oralità e scrittura nel sistema letterario [Cagliari, Sardenia, 14-16 aprile 1980]). Roma: Bulzoni, 1982.
- CHEVALIER, Jean e Alain GHEERBRANT. Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coùtumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres. 4 vols. Paris: Seghers, 1975.
- DETIENNE, Marcel. A invenção da mitologia. Tradução de André Telles e Gilza Martins Saldanha da Gama. Revisão técnica Junito Brandão e Roberto Lacerda. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio e Brasília, D.F.: UnB, 1998.
- DIAKURU (Américo Castro Fernandes) e KISIBI (Dorvalino Moura Fernandes). A mitologia sagrada dos antigos Desana do Grupo Wari Dihputiro Põrã. Cucura do Igarapé Cucura - São Gabriel da Cachoeira (Amazonas): UNIRT (União das Nações Indígenas do Rio Tiquié)/FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), 1996.
- FERNANDES, Frederico Augusto Garcia. Entre histórias e tererés: O ouvir da literatura pantaneira. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- LÉVI-STRAUSS. História de Lince. Companhia das Letras, São Paulo, 1993.
- MAESTRI FILHO, M. J. O Escravo Gaúcho: resistência e trabalho. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- MAUÉS, R. H. & VILLACORTA, G. M. Pajelança e Encantaria Amazônica. São Paulo, set/1998 (trabalho apresentado na VIII Jornada sobre alternativas religiosas na América Latina).
- MAUÉS, R. H. A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1990.
- MAUÉS, R. H. Padres, Pajés, Santos e Festas; catolicismo popular e controle eclesiástico. Belém: Cejup, 1995.

- MELMAN, C. Imigrantes: incidências subjetivas das mudanças de língua e país. São Paulo: Escuta, 1992.
- PĀRŌKUMU, Umusí (Firmiano Arantes Lana) e KĒHĪRI, Tōrāmū (Luiz Gomes Lana). Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kêhripõrã. Desenhos de Luiz e Feliciano Lana. 2ª ed.. São João Batista do Rio Tiquié - São Gabriel da Cachoeira (Amazonas): UNIRT (União das Nações Indígenas do Rio Tiquié) / FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), 1995.
- SOUZA, M. A Globalização na Terra Brasilis: apontamentos sobre subjetividades no Brasil. Boletim de Novidades, ano X, n. 104, São Paulo: Escuta, 1997.