

SERINGAIS DE HISTÓRIAS: TRAJETÓRIAS SOCIAIS, CONFLITOS, SOCIALIDADES E VIVÊNCIAS NO VALE DO JURUÁ

HISTORIES OF SERINGAIS: SOCIAL TRAJECTORIES, CONFLICTS, EXPERIENCES AND SOCIABILITY IN THE JURUÁ VALLEY

JORDEANES DO NASCIMENTO ARAÚJO ¹

¹ Professor da Universidade Federal do Amazonas; Mestre em Sociedade e Cultura (PPGSCA/UFAM); Pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazonia - PNCSA – Brasil. (e-mail: jordeanes.araujo@gmail.com)

Resumo

Este ensaio procura refletir a respeito da experiência social de ex-seringueiros enquanto contadores de histórias e “causos” no Vale do Juruá, uma vez que, para além de evocar uma identidade distinta, *o contador juruaense* marca uma *socialidade* – um imaginário e um “ver o mundo” – inextricavelmente marcado pela presença de uma memória rica e pela complexidade do imaginário amazônico.

Palavras-chave: experiências sociais, conflitos, socialidades, Juruá, narradores.

Abstract

This essay seeks to reflect on "tales" in Juruá Valley and on the social experience of the "narrator" as a storyteller, since, in addition to evoking a distinct identity, the juruaense storyteller marks a sociality – an imaginary and a "see the world" – inextricably marked by the presence of a rich memory rich and the complexity of the rich imagery of the Amazon.

Keywords: social experiences, conflicts, sociality, Juruá, narrators.

Breve Introdução

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

É para este espaço em que vidas são narradas e histórias são vividas, este narrar, às vezes disperso entre o cotidiano e "o mundo da vida", no dizer de Habermas (1996), que este ensaio se volta. Mais do que um mero enfoque no visível e no invisível, as narrativas revelam intrinsecamente o mundo simbólico dos seus narradores.

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

Enfim, tenta-se condensar como os "contadores de histórias" redimensionam suas vivências e, ao mesmo tempo, como os contos orais emergem como estratégias de socialidades presentes no cotidiano de cada contador. Nessa perspectiva, autores como Victor Turner (2008) e Michel Mafessoli (1998) serão interlocutores extremamente importantes na compreensão das estratégias de socialidade e, ao mesmo tempo, nas experiências sociais concebidas em diversos espaços do seringal.

O narrar, o lembrar e o vivenciar: lembranças e memórias dos narradores do Juruá

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

Primeiro diálogo

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

Minha mãe contava essas histórias, mas eu via isso tudo como um sonho, sabe... Eu tinha medo das histórias que ela contava. Olhe, eu não vi, mas minha irmã viu, foi aqui na "praia

do caboco”, ela vinha subindo de canoa o rio quando deu fé, era aquele monte de boto perto de um bauceiro. E quando ela deu fé apareceu aquele homem no meio dos botos, mas ela só viu ele dos peitos pra cima, sabe, e ele vinha nadando à procura da canoa e ela remava com força e ele encostava na canoa. Sei que ela chegou na ponta da praia, deixou a canoa e foi embora.

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

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

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

Eu contava, mas às vezes eles ficavam com muito medo, principalmente o Nicolau meu filho mais velho. Sim, ainda conto, mas eles também têm medo. Mas quando eu ainda era jovem eu tinha medo também, mas via isso tudo como sonho, até hoje ainda vejo como um sonho tudo isso...

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

Segundo diálogo

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

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

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

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

Terceiro diálogo

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

Passámos um ano em Cruzeiro do Sul, a mãe teve o Barzin, meu irmão mais novo, e nós baixamos e fomos morar no seringal do Lago Verde e lá passamos um verão, lá completei cinco anos de idade. Quando fomos mesmo para o Guajará, já tinha seis anos completos e agora estou com 67 anos.

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

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

E nós fomos morar pro centro, o pai que pediu pra lá. E disseram que era longe, era ali onde morava a Bastiana (parteira), nós morava ali naquela descida da mata. Então lá o pai fez nossa casa, fez plantação de arroz, feijão e milho. Quando nós mudámos pra lá eu já tinha sete

anos completos. No verão, o pai cortava seringa lá pro alto Juruá lá no Belo Horizonte, pra cá ele só cortou dois anos no Príncipe e fazia plantação. Depois de um ano morando aqui já, o papai morreu.

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

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

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

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

Aí o finado Milton Jerônimo queria tomar as nossas coisas e formar um pé de briga. A mamãe foi lá com o finado Said que ele era o delegado, ele disse pra ela ficar sossegada que “ele num tinha o diabo plantado no coração, não, que o Jerônimo não ia mexer com a gente”. Conta ela, a mamãe, que ele queria tomar nós pra ficar no lugar da conta do pai, né, então ainda bem, que graças ao finado Said e Deus, ele aquietou-se e num mexeu mais com nós.

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

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

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

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

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

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

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

O papai disse que ele não comeu nem a metade da carne e já deu uma dor nele. E o papai falou pra ele: “Eu disse que você não comesse”, ele era gago, ele abandonou o prato de comida, aí começou a andar pelos cantos da casa e começou a gritar e gritava com dor e não agüentou mais, arriou, e a noite foi chegando e não demorou muito ele logo morreu, era umas seis horas quando ele morreu só no poder do papai. E ele disse: “Agora, sim” o papai disse que ele fazia umas caretas de dor quando ele tava morrendo, e ele botava a vela na mão dele e girava a cabeça pra acolá, diz ele que era uma careta feia aí o que ele fez rudiou ele de vela, pegou o rifle, encheu de bala e foi na outra colocação chamar o pessoal, eram três ou quatro homens que cortavam lá.

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

Aí o pessoal foi embora, passou a noite; aí deu uma semana, aí quando ele tava no defumador, lá derrubaram as coisas pra cá, aí ele chegava na cozinha, tudo arrumado, lá batia pro difumador e ele disse: ah esse negócio num ta certo não”. Aí quando foi de noite, um camarada

foi no punho da rede dele, deu um soco que derrubou ele da rede. Ele disse: não, agora num dá mais, aí foi só pegar o terçado, cortou a corda da rede, nem desatou, enrolou botou dentro de um alqueire e botou num jamaxim, botou nas costas, pegou a poronga, encheu o rifle de bala, diz ele que quando pulou, que a casa de seringueiro é baixinha né, o cara pulou atrás, ele escutou quando bateu a pisada.

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

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

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

Quando eu era pequena eu sempre escutava dos mais velhos, minha mãe, minha avó, essas estórias de encantados, acabei aprendendo algumas, aquela do Pedro Malazarte, da Cobra grande e do Gigante Aranól. Bom, hoje, ainda conto para os meus netos né, eles gostam de ouvir.

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

Quarto diálogo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Rapaz, uma vez, eu cheguei a ver nessa pesca que a gente fazia uma cobra muito grande, eu até pensei que era um pau, saí assim pra olhar, porque eu ia derrubar pra fazer lenha né,

era uma cobra medonha. Era muito grande rapaz, corri, fui buscar a espingarda, mas quando cheguei ela tava descendo pro rumo da água, é aquela cobra da água, uma jibóia.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Passámos um ano em Cruzeiro do sul, aí a mãe teve o Barzin, meu irmão mais novo, ai nós baixamos e fomos morar no seringal do Lago Verde e lá passemos um verão, lá completei cinco anos de idade. E aí quando fomo mesmo

para o Guajará, mesmo de uma vez, eu já tinha seis anos completos, e agora estou com 67 anos. [...] E nos fomos morar pro centro, o pai que pediu pra lá. E disseram que era longe, era ali onde morava a Bastiana (parteira), nós morava ali naquela descida da mata. Então lá o pai fez nossa casa, fez plantação de arroz, milho, feijão, quando nós mudamos pra lá eu já tinha sete anos completos. No verão o pai cortava seringa lá pro alto Juruá, lá no Belo Horizonte, e pra cá ele só cortou dois anos no Príncipe e fazia plantação. Depois de um ano morando aqui já, o papai morreu. Quando chegamos aqui, o pessoal vivia da seringa e da agricultura e isso era a vida. (Dona Lili, 2009).

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

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

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

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

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

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

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

O “centro” representa o espaço da produção familiar, “a beira” metaforicamente representaria o lugar das relações sociais, das trocas, das alianças e dos conflitos. Na argumentação de Velho, “a beira era compreendida como sendo o lugar onde se situavam os povoados maiores e mais antigos, o que se poderia referir como civilização” (Velho, 1979, p.204). Por outro lado, no “centro” há uma alternância sazonal da agricultura, da coleta, da caça, da extração, da pesca, ou seja, permeia-se um significado múltiplo do tempo dentro da estrutura social, e isto é recorrente nos discursos.

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

A metáfora do “centro” e da “beira” pode ser parafraseada para entendermos a ideia de “barracão” e “tapiri¹” no seringal. O barracão, representando a beira como o espaço das trocas e dos conflitos, e o tapiri, representando o centro como o lugar isolado, próximo da natureza, convivendo e adaptando-se a ela. Porém, era no tapiri, ou no centro, que o conto oral, a narrativa surgia com mais força, sendo uma estratégia de socialidade. Dessa forma, o centro era e é o lugar em que o seringueiro produzia e se reproduzia socialmente e biologicamente. Partindo desse pressuposto, o centro não era mais o lugar do isolamento, e sim o lugar do convívio social, das trocas e da produção do imaginário.

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

A lembrança de um “trabalho árduo” aparece em quase todas as narrativas: o transformar o látex em borracha, a presença do “defumador”, do “paiol”, a longa jornada de trabalho do seringueiro. Do mesmo modo, o casamento marca fortemente a memória dos narradores. No seringal, o casamento tornava-se um fato antecipado nas comunidades do Juruá, visto que havia um pequeno número de mulheres e também pela urgência das famílias em diminuir as responsabilidades do chefe da casa. Desta forma, o ato de casar contribuía para o aumento das redes sociais. Na maioria das falas o casamento aparece como um dos aspectos socializadores, que denota vivência e construção de uma nova família, pois criava redes de obrigações e deveres.

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

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

¹ Um formato de casa coberto com palha vegetal. Lugar de transformação do látex em borracha.

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

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

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

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

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

Isto significa reconhecer a vivência cotidiana, consoante pensado por Michel Maffesoli, como “a dimensão comunitária da vida social, aquilo que une os iniciados, aquilo que conforta, de modo misterioso, o vínculo, ao mesmo tempo tênue e sólido” (Maffesoli, 1998, p. 176) que faz com que uma “comunidade” seja causa e efeito de um sentimento de pertença, longe das diversas racionalizações pelas quais, na maioria das vezes, se explica a existência das diversas agregações sociais.

Na segunda cena, as falas estão direcionadas para as relações sociais que, ora conflituosas ora teatralizadas, encenam a estrutura de poder que se construiu na imagem do

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

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

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

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

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

Nesse sentido, diferentes conflitos compõem as experiências sociais dos sujeitos-narradores e ganham forma e sentido através das narrativas. Portanto, a

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

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

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

Nessa perspectiva, são as brigas, as discussões, as doenças, os ritos de passagem que tomam formas dramáticas, segundo as quais os atores tentam demonstrar suas soluções ou ideias aos outros para a resolução dos conflitos. Turner (2008) aponta para duas alternativas de resolução dessas situações desarmônicas: uma acomodação à situação antiga ou uma ruptura definitiva, que pode significar, como vamos perceber em algumas narrativas do Vale, a eliminação de uma das partes.

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

O trabalho no seringal

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

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

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

A fala dos sujeitos-narradores revela que é o “patrão” quem determina “um bom freguês e um mau freguês”, o mesmo equaciona o valor a ser pago pela borracha produzida pelo seringueiro. As relações sociais concretas coexistem entre patrão e freguês apenas no momento da compra da borracha. O conflito se deflagra dentro da própria relação de força, por não haver um acordo sobre o preço a ser pago pela borracha. Dessa forma, os dramas surgem provocando um estado de passagem liminar: ora extrativista, ora agricultor, ora pescador, ora coletor.

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

No entanto, um estudo profícuo respeitante às relações sociais estabelecidas nos seringais pode emergir a partir de um outro viés que não aquele que coloca em

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

Portanto, os sujeitos narradores, ainda que não na totalidade, conseguiam fazer a passagem da existência atomizada e serial para uma existência coletiva, concretizada na organização social e numa diversificação de produção que permitia aos mesmos se desvincularem da condição de simples extrativistas, posicionando-se fora da estrutura (sistema de barracão), construindo uma antiestrutura, a “*communitas*”² (Turner, 2008).

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

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

Conflito na infância/juventude

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

Quando o papai morreu, de lá pra cá, ficamos só no poder de Deus e de nossa mãe, e aí os irmãos já eram grande. O

² O conceito de “*communitas*” de Turner (2008, p. 253) nos permite perceber que os laços da *communitas* são antiestruturais no sentido que são indiferenciados, igualitários, não-rationais, relacionais e diretos. Assim, a *communitas* é concreta, espontânea - não configurada por normas, não é institucionalizada. Já a estrutura, para o autor, seria o inverso da *communitas*, seria um arranjo mais ou pelo menos peculiar de instituições mutuamente dependentes e a organização institucional de posições sociais e/ou atores sociais que elas implicam.

‘cumpade’ João e ‘cumade’ Chiquinha já tinha 12 anos e nós já trabalhava com a mamãe.

Aí o finado Milton Jerônimo queria tomar as nossas coisa e formar um pé de briga. Aí a mamãe foi lá com o finado Said, que ele era o delegado, ele disse pra ela ficar sossegada que “ele num tinha o diabo plantado no coração não”, que o Jerônimo não ia mexer com a gente. Conta ela a mamãe que ele queria tomar nós pra ficar no lugar da conta do pai né, então ainda bem que graças ao finado Said e Deus ele acietou-se e num mexeu mais com nós (Dona Lili, 2009).

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

Morrendo o pai, um homem (Milton Jerônimo) reivindica uma dívida deixada pelo falecido. Em a família não podendo pagar, Jerônimo obstina-se em transformar toda a família do morto em “escravos” ao seu serviço, de modo a receber o pagamento da dívida. Para uma compreensão mais acurada desta questão, vejamos quem era este “Milton Jerônimo”.

Milton Jerônimo percorria o Juruá num pequeno barco carregado de mantimentos (roupa, comida, utensílios de pesca e outros), vendendo e trocando seus produtos por borracha. Executava, portanto, o papel do “aviador”. Jerônimo era primo de Juvenal de Paula, que também comercializava borracha nas extremidades de Ipixuna e Guajará. Com a decadência da produção do látex, Jerônimo tornou-se comerciante e dono dos chamados barcos “recreios”, responsáveis pelo transporte de pessoas entre Guajará e Cruzeiro do Sul, tendo-se dedicado a esta atividade até 1996 quando, com 79 anos, falece³.

A resolução de um conflito no seringal está repleta de ações, estratégias de rompimento ou acomodação frente a uma relação de força dentro de uma estrutura social na qual o poder está centralizado nas ordens de um possível “patrão”. Diante disso, a mãe de Dona Lili precisava contar com a ajuda do dono do seringal aonde morava a família, Said Almeida, coisa que a principio parecia improvável, visto que Milton Jerônimo mantinha relações amigáveis com este. Mas o conflito acaba, pois o “patrão”

³ Relato de Francisco Milton de Paula Gondin, filho de Milton Jerônimo de Paula Gondin (março de 2009).

transforma-se em o arquétipo do herói e ordena, como “delegado”, que o aviador esqueça a dívida e não importe mais a família.

Sendo o herói que rompe com a estrutura do conflito entre aviador e seringueiro, o “patrão” reforça suas relações. Mais do que isso, torna-se dono e senhor, “só sabíamos das coisas que aconteciam no seringal. O seringalista era a lei, era o padre, o professor, era tudo, estávamos condicionados aos deveres e às ordens dadas pelo dono do seringal” (entrevista cedida por Ibianez Batista, março de 2008). Nesse sentido, a terceira fase do drama social, a “fase corretiva⁴” explicaria a tomada de posição do “patrão”. Esta fase representaria o momento em que se “é capaz de lidar com a crise de modo a restaurar relativamente, o *status quo ante*, ou ao menos restaurar a paz entre grupos contendores” (Turner, 2008, p. 36).

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

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

Sem dúvida, a estrutura está presente, mas aqui é vista e percebida por parte dos sujeitos-narradores como um meio ou um instrumento social, não como um fim em si mesma, tampouco como uma forma passível de competição ou dissidência. Dessa forma, os sujeitos-narradores estariam localizados num estado liminar, ou seja, na definição de Turner (2008) “betwixt and between”, nem lá nem cá, apenas sobrepondo suas estratégias de vivências dentro de uma estrutura e se recompondo dentro de uma antiestrutura (a *communitas*) (Turner, 2008: 155).

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

Por este viés, a figura ingênua do seringueiro vitimizado desfalece. Em oposição a essa visão muito exemplificada na literatura regional será preciso, então, colocar em questão o pré-construído, questionar o “senso comum *savant*” dos estudos amazônicos

⁴ Para Victor Turner (2008) o drama social divide-se em quatro fases: ruptura; crise crescente; a ação corretiva e fase da reintegração.

sobre seringueiros e seringais, que tenta reduzir o seringueiro à passividade, transformando-o em vítima do processo.

O conflito vivido por Dona Lili e por sua família reflete as estratégias possíveis de ruptura, bem como uma mudança nas trajetórias individuais dos membros da família. Dona Lili, após casar aos 14 anos de idade, constrói sua própria família. Seis meses depois rompe com a estrutura do casamento, só vindo a reconstruí-la anos mais tarde, quando se casa novamente. Nesse período aprende com uma amiga de infância (Bastiana) o ofício de parteira. É justamente este trabalho que a transforma em narradora do lugar, conhecedora de quase todas as pessoas que moram em Guajará.

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

O mesmo ocorre com o seu modo de rememoração, da montagem propriamente dita do teatro da memória. Pela força das circunstâncias, pelo menos para as mulheres de antigamente e pelo que resta das mulheres de antigamente nas mulheres de hoje (o que não é pouco) é uma memória do privado, voltada para a família e o íntimo, aos quais elas foram de alguma forma delegadas por convenção e posição. A memória das mulheres é o verbo. (Piscitelli, 1993: 14):

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

A doença como conflito

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

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

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

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

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

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

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

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

Talvez a multiplicidade de eventos ocorridos na vida de Zé Estevão (“a chata vinha pra cá e eu vim só sem amigo, sem conhecido, sem pai, sem mãe, sem irmão, sem ninguém, [...] eu queria ir, mas depois arrumei mulher e resolvi ficar”) tenha contribuído para a construção de um sujeito social. Nesse caso, Zé Estevão enquanto indivíduo encontrou uma forma de distinguir-se da coletividade.

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

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

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

Como relata Zé Estevão, durante o período de trabalho adquiriu uma doença, momento este em que outro drama se instaura. A notícia de que estava “leproso”, a certeza

de que a doença lhe provocaria desfigurações pelo corpo e as sanções sociais a que passou a ser submetido, estigmatizado que estava pelo caráter contagioso da doença, constituem-se as características mais evidentes da instituição deste drama.

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

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

Assim, aí quando cheguei numa esquina assim com alicerce, me controlando, né. Aí, quando chegou uma época, de manhã, eu doente e não tinha hospital, era, ia pra ali, aí chegava aí sentava assim, de manhã amanhecia aquelas nódoa acolá, aí o dono do banco dizia: “tira que é leproso”, aí foi preciso botar a muié no meu lugar pra receber o dinheiro, porque era leproso né (José Estevão 2009).

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

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

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

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

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

Como podemos observar, as narrativas, enquanto elementos simbólicos, não denotam apenas aspectos da socialidade, elas refletem a relação do homem com a natureza. Embora às vezes fantasiosa, o tipo de relação demarca a diferença entre o real e o irreal, pois ambos estão mutuamente imbricados. Visto desta forma, o papel do Boto⁵ e do Mapinguari como elementos da relação homem/natureza dialogam com sujeitos da sociedade.

O contexto no qual os dois seres míticos surgem - um encantado, outro reprodução da natureza - são postos como reflexos da relação entre natureza e cultura. Não pretendemos com isso afirmar que tais seres míticos emergem a partir de uma “necessidade simbólica” (Lévi-Strauss, 1975). Isso seria reduzir o relacional ao estrutural, já que o sentido é imanente. Antes, estamos sugerindo que tanto a figura do Boto quanto a do Mapinguari são fruto de um contexto que possibilita aos sujeitos-narradores e à comunidade de ouvintes dialogar, construindo um consenso sobre a idéia de natureza e sobre suas formas de controle da natureza numa relação prática.

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

O pessoal falou pro pai que ele não ia ficar ali não, e o pai disse: pois eu fico, não tenho medo, se eu não aguentar vou embora. O pessoal foi embora, passou a noite, deu uma, deu duas semanas, quando ele tava no defumador, lá derrubaram as coisas pra cá, ele chegava na cozinha, tudo arrumado, lá batia pro difumador e ele disse: ah esse negócio num tá certo não”. Quando foi de noite, um camarada foi no punho da

⁵ O Boto e o Mapinguari são elementos míticos do imaginário amazônico. Num contexto sociológico tais seres míticos são acionados como controle da relação Natureza/Cultura.

rede dele, deu um soco que derrubou ele da rede. Ele disse: não, agora num dar mais, foi só pegar o terçado, cortou a corda da rede, nem desatou, enrolou botou dentro de um alqueire e botou num jamaxim, botou nas costas, pegou a poronga, encheu o rifle de bala, diz ele que quando pulou, que a casa de seringueiro é baixinha né, o cara pulou atrás, ele escutou quando bateu a pisada. (Dona Lili 2009).

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

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

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

Rapaz, uma vez eu cheguei a ver nessa pesca que a gente fazia, uma cobra muito grande, eu até pensei que era pau, saí assim pra olhar, porque eu ia derrubar pra fazer lenha né, era uma cobra medonha. Era muito grande rapaz, corri, fui buscar a espingarda, mas quando cheguei ela tava descendo pro rumo da água, é aquela cobra da água, uma jibóia. Outra vez, vi um jacaré muito grande, também na beira do rio, e aí não deu tempo atirar nele. E lá na Serra do Moa, alguém vinha correndo com medo de macaco (risos), e eu tava passando assim da rede, e eles deram fé de mim e vinham naquela arrumação pulando pegava um pau e rebojava assim, égua! Pegava pau e soltava, eu digo égua! Eu corri, era muito macaco rapaz, macaco preto grande, era cada

macaco grande, que eu disse vou embora daqui logo, ou então esses macacos me pegam (risos) (José Estevão 2009).

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

Considerações finais

Tentou-se perceber a prática social exercida pelo contador como um sujeito social que constantemente atualiza suas manifestações culturais. Atuando na manutenção ou não dos valores morais, éticos, educacionais. Dessa forma, o mesmo se interliga numa razão simbólica da vida, e assim as narrativas sobrevivem e se constroem entre o mundo subjetivo e o mundo objetivo da cultura. Nessa perspectiva, a prática constitui o espaço de todo tipo de mudança social, cultural e temporal. De um lado, os sujeitos sociais constroem e interpretam o contexto presente em termos de outros contextos. Em cada experiência social, os mesmos estão carregados com o fardo de uma larga e mais compreensiva experiência. Por outro lado, os “contadores” colocam em jogo, de acordo com cada caso, tanto as longas experiências que perpassam o sentido da memória individual, quanto os curtos espaços de tempo que permitem ao sujeito social lidar com as pequenas experiências relacionais.

Dessa feita, tentámos também compreender os diferentes conflitos que compuseram as experiências sociais dos sujeitos-narradores e que ganharam forma e sentido através das narrativas. Portanto, a propensão das relações sociais nos seringais para o conflito e a recorrência dessas temáticas contadas nas experiências sociais conduzem-nos à teoria dos dramas sociais de Victor Turner (2008). O autor define os dramas sociais como situações de desordem que se iniciam com uma ruptura/quebra da normalidade, seguida pelas fases de crise, reparação e reintegração. A teoria nos permitiu adentrar nos meandros da vida no “seringal” e assim desvelar as diferentes estratégias de resistência, frente ao “sistema de barracão”, usadas pelos agentes sociais para sobrepujar o sistema de dominação que se instalou nos seringais da Amazônia.

Do mesmo modo, com Pritchard (2002) e Velho (1979) foi possível entender que todo tempo é estrutural, já que é uma ideação de atividades coordenadas pelos agentes sociais. Portanto, para os sujeitos-narradores do Juruá tanto o espaço como o tempo são produtos de inter-relações, de conexões e desconexões vividas dentro de um contexto social.

Esse tempo estrutural também revelou como funcionavam as relações sociais entre patrão e seringueiro e entre as diferentes famílias que moravam nos diversos seringais do rio Juruá.

Enfim, são reflexões que não se condensam num fim único, tendo em vista a complexidade tanto do tema como da formação cultural da região. Contudo, pensamos que o cerne desta análise está exposto, valendo ressaltar que é imprescindível o aprofundamento dessas explicitações para uma melhor compreensão das experiências sociais dos agentes sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Afonso, Henrique (2005). *O alto Juruá acreano: história, povo e natureza*. Brasília: Câmara Legislativa Federal.
- Barbosa, Márcio (2003). *Experiência e narrativa*. Salvador: EDUFBA.
- Benjamim, Walter (1986). *Obras escolhidas. Magia, técnica e Política*. São Paulo: Brasiliense, volume I.
- Bourdieu, Pierre (1996). *Razões práticas*. São Paulo: Brasiliense.
- Clifford, James (1998). *A experiência etnográfica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- Fischeman, Fernando & Hartmann, Luciana (2007). *Donos da palavra: autoria, performance e experiência e narrativas orais na América do Sul*. Santa Maria: UFMS.
- Geertz, Clifford (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Habermas, Jürgen (1996). *Teoria de la acción comunicativa*. (3ed.) Buenos Aires: Taurus. Tomo I.
- Lévi-Strauss, Claude (1975). *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Maffesoli, Michel (1998). *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes.
- Oliveira Filho, João P. (1979). O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força-de-trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. *Encontros com a Civilização Brasileira*, v. 10: 101-140.
- Piscitelli, Adriana (1993). Tradição oral, memória, e gênero: um comentário metodológico. *Cadernos Pagu*, n.º 1: 149-171. IFCH/UNICAMP.
- Pritchard, E. Evans (2002). *Os nuer*. São Paulo: Perspectiva.
- Ricoeur, Paul (2007). *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Unicamp.
- Turner, Victor (2005). *Floresta de símbolos. Aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EDUFF.
- Turner, Victor (2008). *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Tradução: Fabiano de Moraes. Niterói: UFF.
- Velho, Otavio (1979). *Capitalismo autoritário e campesinato*. Rio de Janeiro: Difel.

Recebido: 15 de abril de 2013.

Aceite: 20 de maio de 2013.