



Amazônia pelas lentes da oralidade e da memória: lenda ou verdade?

Joaquina Maria Batista de Oliveira¹

Resumo

Este trabalho busca refletir a respeito da História Oral enquanto metodologia para ouvir sujeitos invisibilizados ao longo dos processos histórico-sociais. Além disso, quer fazer uma reflexão a respeito das histórias orais que são contadas na Amazônia, tanto através da literatura, quanto por meio de colaboradores, mas são inferiorizadas como populares e imaginárias. A história oral é uma forma de ouvir os que estão próximos e foram silenciados, bem como uma possibilidade de validar conhecimentos considerados inferiores, por isso, o resgate das histórias se configura como uma importante metodologia e se interpretada pelo viés descolonial é uma nova perspectiva de interpretar a realidade.

Palavras-chave: oralidade, memória, invisibilidade, literatura, descolonialidade.

Abstract

This work seeks to reflect on Oral History as a methodology for listening to invisible subjects throughout the social-historical processes. In addition, it wants to reflect on the oral histories that are told in the Amazon, both through literature and through collaborators, but are inferiorized as popular and imaginary. Oral history is a way of listening to those who are close and have been silenced, as well as the possibility of validating knowledge considered inferior, so the rescue of stories is an important methodology and if interpreted by the descolonial bias is a new perspective of interpreting the reality.

Key words: orality, memory, invisibility, literature, decoloniality.

Introdução

Este trabalho busca refletir a respeito da História Oral enquanto metodologia para construir cientificamente as histórias paralelas à história oficial, para contar histórias detalhadas de processos históricos, de indivíduos que viveram determinados momentos e podem testemunhar a respeito de tal época. Não se trata de uma técnica de entrevista, mas de uma metodologia capaz de cumprir com os rigores científicos e produzir conhecimento.

¹ Mestre e Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia - UFAM. Graduada em Letras pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Email: joaquina1401@gmail.com



Ao fazer o resgate das histórias que são contadas na literatura de Paulo Jacob ou por colaboradores, reconstrói-se parte de uma história invisibilizada, porém, este trabalho quer refletir como essas histórias, consideradas por seus autores como verdadeiras, ganham status de lendas e passam, então, a ser compreendidas distantes da concepção proposta pelos que as contam e as vivem no seu cotidiano.

A proposta descolonial se apresenta como um caminho para redimensionar o olhar e tentar compreender as histórias pela perspectiva do marginalizado, pelo olhar dos que se encontram inferiorizados. Essa possibilidade ajuda a reformular o pensamento e constrói novas interpretações mais próximas ao pensamento dos marginalizados.

1. História oral: metodologia para ouvir os marginalizados

A história oral abrange diversos campos e pode ser vista sob óticas diferentes. Seu conceito é amplo e pode ser direcionado para o campo disciplinar, o campo metodológico, ou como forma de saber. Dentre os principais conceitos de história oral, podemos destacar quatro: primeiramente, a prática para apreender as narrativas através do meio eletrônico com o objetivo de recolher testemunhos para posterior análise dos processos sociais do presente; ainda, a formulação de documentos feitos através dos registros eletrônicos, podendo ser analisados nos estudos de identidade e memória coletiva; também, como possibilidade de estudar a sociedade através de uma documentação produzida com entrevistas gravadas e transformadas em textos escritos; finalmente, um processo sistêmico em que as entrevistas se transformam em material escrito (MEIHY, 2011).

Na perspectiva de método, a história oral deve “indicar caminhos específicos, determinantes, para a obtenção de efeitos esperados e estabelecidos aprioristicamente em função das hipóteses de trabalho” (MEIHY, 2011, p. 71-72). É importante destacar que as entrevistas são o ponto de partida e, de certa forma, ponto de chegada da metodologia e são essenciais para a formulação científica, vistas como o “epicentro da pesquisa”.

No caso da história oral, o documento de análise do pesquisador ainda não existe, deve ser produzido num processo criterioso que começa na seleção dos entrevistados, chegando às condições técnicas de coletar o material falado. Tudo deve ser descrito no projeto de pesquisa



III Seminário Internacional em
Sociedade e Cultura na Pan-Amazônia
Universidade Federal do Amazonas - UFAM
Manaus (AM), de 21 a 23 de novembro de 2018



e, diferentemente de outros tipos de *corpus*, a história oral exige uma dedicação do pesquisador em todo o processo (MEIHY, 2011). Deve-se destacar também a colaboração como elemento fundamental deste método, pois é neste trânsito entre colaborador e pesquisador que se define a concretização da pesquisa.

No trabalho com história oral, a questão ética é de grande importância para que se faça um trabalho pelo viés dialógico, em que duas pessoas constroem história a partir de uma relação entre diferentes, mas que também são iguais. Embora as entrevistas sejam feitas com diferentes pessoas e com diversos segmentos sociais, o pesquisador está investido de autoridade e isso pode interferir no desenvolvimento do trabalho. Portelli (1997, p. 25) orienta uma postura diferente da assumida pelos manuais de pesquisa que orientem a neutralidade como postura do pesquisador. Para o autor “podemos ter status, mas são eles que têm a informação e, gentilmente, compartilham-nas conosco [...] estamos falando, não com ‘fontes’ mas com pessoas”.

Alberti (2011) demonstra que a história oral, por algum tempo, foi considerada insuficiente para representar o passado de uma época ou grupo. Acreditava-se que os relatos pessoais, as histórias de vida e as biografias não eram materiais credíveis, dado o seu teor subjetivo. Quando surgem novos objetos de pesquisa, interessados, principalmente, no cotidiano, na família, rituais, festas e demais formas de socialização, a história oral pode ser introduzida como um método capaz de captar a aura do “tempo presente”. A História oral possibilita entender como pessoas e grupos experimentaram o passado através de questionamentos e interpretações generalizantes de um dado momento ou acontecimento. É possível que através da História oral se consiga reformular aspectos que a História não compreendeu na sua complexidade.

Essa riqueza da História oral está evidentemente relacionada ao fato de ela permitir o conhecimento de experiências e modos de vida de diferentes grupos sociais. Nesse sentido, o pesquisador tem acesso a uma multiplicidade de “histórias dentro da história”, que dependendo de seu alcance e dimensão permitem alterar a “hierarquia de significações historiográficas [...]” (ALBERTI, 2011, p. 166).

Outro aspecto que se pode destacar na História oral diz respeito ao apelo que se faz à memória como constituinte de uma identidade, pois resulta de organização e de seleção do que



é importante, de forma que mantenha unidade, continuidade e coerência. “As disputas em torno das memórias que prevalecerão em um grupo, em uma comunidade, ou até em uma nação, são importantes para se compreender esse mesmo grupo, ou a sociedade como um todo” (ALBERTI, 2011, p. 167).

Silva (2017, p. 236) destaca que o trabalho com metodologia de história oral coloca o historiador numa posição de captar os indícios que as memórias revelam sobre a realidade social compartilhada em um determinado tempo histórico. Não se trata de identificar uma verdade ou falsidade de um dado conteúdo construído pela memória, mas de analisar o que a memória oferece como material para a interpretação de uma dada realidade de modo mais integrado à comunidade pesquisada, com mais material para a análise, pois o fato de permitir que o colaborador possa se expressar mais livremente, com mais tempo, sem a pressão das perguntas do questionário e sua obrigatoriedade de responder apenas o que lhe foi perguntado, abre um espaço legítimo de construção de uma história, de um fazer científico.

2. Memória: o fio condutor para a existência dos marginalizados na literatura de Paulo Jacob

Nossa sociedade fabrica objetos descartáveis e cria também sociedades que serão notadas e pessoas que viverão no esquecimento. Ainda que produzam, que consumam, serão distanciadas dos espaços de visibilidade e dos contextos sociais de prestígio. Essas não-existências são produzidas para que um grupo consiga existir e validar seu modo de vida, seus pensamentos, sua forma de produção de riqueza.

São diversas as formas de criar a não-existência, dentre elas a imposição do silêncio se mostra como arma poderosa. “Todo esse amor reprimido, esse grito contido, esse samba no escuro”, reclama o cantor e compositor Chico Buarque em sua canção. E tantas foram as formas de não silenciar diante das atrocidades contra o povo no período da ditadura, mas muitos dos silenciados não gozam do poder do intelectual ou do artista. E se não sabem ler, não sabem escrever? Por certo que ficarão com seu grito e seu samba invisibilizados. Segundo Santos (2008, p. 21),

A sociologia das ausências é uma pesquisa que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, activamente produzido como não-existente, isto é, como



III Seminário Internacional em
Sociedade e Cultura na Pan-Amazônia
Universidade Federal do Amazonas - UFAM
Manaus (AM), de 21 a 23 de novembro de 2018



uma alternativa não-credível ao que existe. O seu objecto empírico é considerado impossível à luz das ciências sociais convencionais, pelo que a sua simples formulação representa já uma ruptura com elas. O objectivo da sociologia das ausências é transformar objectos impossíveis em possíveis, objectos ausentes em presentes.

No caso das histórias contadas na Amazônia, ainda há muito para se fazer presente, para se tornar existente, em especial, se considerarmos que não existe apenas uma forma de não-existir, as lógicas e processos de produção dos inexistentes são altamente refinadas, acontece constantemente como se fosse natural (SANTOS, 2008). Ao longo da história temos visto grupos de mulheres, negros, homossexuais, jovens, idosos, crianças, pobres sendo desqualificados, colocados à margem da sociedade, com direitos reduzidos ou sem direitos, ignorados, desprezados pelas políticas públicas, pela justiça, pela comunidade científica. No Brasil, muitas são as formas de não-existência, dentre elas, a criação de dois brasis: o do Sul e o do Norte. Neste caso, o Norte representa o atraso, o despovoamento, pois só a natureza é visível. Essa criação de invisibilidade é longa e muito enraizada no pensamento social dos brasileiros.

Tema ainda muito discutido e em formação, a invisibilidade social adentra no universo científico e quer validar os saberes, os valores, as histórias das classes desprezadas. Por certo que dessa nova ordem de pensamento, de discutir a invisibilidade, de categorizar cientificamente, de tratar da questão de modo a emergir discussões, problematizações a respeito dos inferiores, surgirá um novo campo do saber, uma nova visão do conhecimento e, principalmente, a construção de novas formas de pensar, de novas “ecologias” para construir não apenas o universo da ciência, mas também o campo social.

As obras literárias de Paulo Jacob têm como característica o uso do fluxo da consciência, que como um rio, deixa que as águas da memória sigam o curso de tramas, cujo enredo é a Amazônia em sua complexidade. As memórias das personagens estão em um constante ir e vir e são as grandes narradoras das obras. Assim, mais que personagens que contam uma trama, as obras de Paulo Jacob deixam que a memória seja o fio condutor que leva o leitor a um mundo do interior da Amazônia, do seringal, da vida dos índios, também, e de forma bem intensa, o mundo das histórias contadas pelos indígenas e caboclos² da Amazônia.

² Este termo é utilizado por Paulo Jacob em suas obras literárias.

Em diversas obras, as memórias das personagens se voltam para as histórias de seu povo que foram contadas pelos antepassados e devem ser passadas adiante para que não se percam no tempo. Na obra “Vila Rica das Queimadas”, muitas histórias são revividas pela memória das personagens que contam de uma Amazônia encantada, com seres que se transformam em animais; com entidades que causam o mal de quem adentra na mata, principalmente para fazer mal à natureza, como pode ser visto a seguir:

[...] Dona Chica, lá do aningal, não virava porco, mula-sem-cabeça? Que viva ainda está, morando na mesma paragem. Tem bocado de anos em riba do costado. Sabe, né, desse pessoal tem marmota com o cão. Altados da noite, saia aí penando, fazendo visageiro. Um dia topou homem desbravado. Começou nas esturdices dela, numa sexta-feira. Pegou de fuçar num bugi do terreiro alheio. Fulejo medonho, barulhoso, revirando da terra. O homem escutou, largou o espraguejo:

- Te esconjuro, bicho!

No seguidamente, mandou a quarenta e quatro pra cima. A estronice desapareceu no mesmo do instante. Dia seguinte, se pegou do visto. Dona Chica com a perna amarrada, chabocada de bala. Todo mundo se deu conta, foi ela mesma.

Desna daí, nunca mais se botou na encantação, virar mula, porca. Levou do ensino, largou da pauta com o cão. Era da penitência da mulher desmudar de gente. Da meia-noite, saia de apavorando os outros [...] (Jacob, 1976, p. 74).

Temos neste trecho da obra, a recordação de um fato ocorrido em uma área rural da Amazônia. O fato de uma pessoa se transformar em animal e só ser descoberta porque o animal é ferido e a pessoa aparece com o mesmo ferimento. Importante destacar na história relatada o registro linguístico, utilizando diversos vocábulos e expressões próprias das áreas rurais da Amazônia. Além disso, é perceptível a proximidade de dois campos: a religião e o sobrenatural. Esse aspecto pode ser analisado a partir do que Canclini (1998, p. 74) denomina de hibridismo cultural:

Os países latino-americanos são atualmente resultado da sedimentação, justaposição e entrecruzamento de tradições indígenas (sobretudo nas áreas mesoamericana e andina), do hispanismo colonial católico e das ações políticas educativas e comunicacionais modernas. Apesar das tentativas, de dar à cultura de elite um perfil moderno, encarcerando o indígena e o colonial em setores populares, uma mestiçagem interclassista gerou formações híbridas em todos os estratos sociais.

Na história relatada, a mulher se transforma em animal e pode causar mal para as pessoas da comunidade. Isso é visto como se fosse algo demoníaco, que com a invocação de Deus pode

afastar este espírito ruim. A expressão “te esconjuro” também evidencia o apelo ao cristianismo, demonstrando que as crenças nos seres encantados seguem em paralelo às crenças religiosas.

Para as comunidades rurais, muitas destas histórias fazem sentido, são consideradas fatos que aconteceram e significam uma forma de pensar a sociedade. A inferiorização dos grupos marginalizados é reforçada por estereótipos que forçam a um pensamento excludente. É o caso das comunidades rurais e das comunidades indígenas que tem seu conhecimento visto por uma ótica minimizada, como folclore, como lenda, como mito e não como parte significativa da vida desses sujeitos.

Se encararmos que as histórias contadas são constituintes do modo de viver desses sujeitos e estão integradas a sua vida, ao modo de organizar sua sociedade, conseguiremos compreender porque não são apenas histórias contadas, figurações metafóricas, mas verdades que aconteceram e servem como guia para o comportamento desta comunidade.

No campo da literatura, durante algum tempo, as análises se limitaram a registrar o que as obras significavam para a classe dominante (Canclini, 1998, p. 74), por isso, é necessário ouvir o que os marginalizados têm a dizer, porém, é necessário redimensionar o pensamento para entender que as “verdades” são múltiplas e que é hora de olhar para todos os ângulos, pois assim, criaremos “nova ecologias” como propõe Boaventura Santos.

Nesta outra história, também retirada da obra “Vila Rica das Queimadas” (1976, p. 144), temos um desfiar de memória que relata como o curupira pode fazer com que alguém se perca na mata e não consiga encontrar o caminho.

[...] No maginado assim, encantação de curupira. Pretinho malinoso, azoretado. Andante dos espéculos, no procuro do de caminho. Tomou-se sentido no baixio da terra. Visuando em ligeiro, aquele pretinho acocado, escondio. Bicho feiosos, peludo, pés dos de contrário.

- Santa virgem, te esconjuro, bicho!

O curupira se ria muito do malineio dele. Pegar na iludição, botar gente perdida na mata. No contente correr, acoitou-se nos bredosos de terras gerais.

- E venha cá, seu esse!

O bicho destabocou, a mata abrindo caminho. Só deixou a coisa-feita, perdido de rumo, seu menino, curupira tem maquinação. Apartado em matadio, cometendo malinesa mais os outros. Se vigie o aperreiam. Tomar rumo direto, mais logo desbocar na mesma paragem. Ia, não ia, chegava de volta. Tirante no quedado do sol, acontecer a areação. Guardando no juízo tamanho paricá. Tiranaboia ferrou o pau, matou. Isso bem mais dali. Ham, como deveras. Vesti a camisa do avesso, quebrar os encantos do pretinho [...].

Nesta história, o curupira age como protetor da mata e castiga quem a utiliza indevidamente. Também é possível perceber a presença de elementos híbridos, pois há o encanto do ser da mata e o apelo ao religioso.

Como ponto de discussão deste trabalho, as histórias devem ser entendidas como uma forma de pensamento de um povo, com impactos diretos sobre o modo de ser e de viver. Não é, portanto, apenas um mito. Pela perspectiva dos dominadores, é melhor deixar estas histórias apenas no campo do folclore posto ser mais fácil de inferiorizá-la. Pela concepção da descolonialidade, deve-se optar por uma desobediência epistêmica: “uma visão da vida e da sociedade que requer sujeitos descoloniais, conhecimentos descoloniais e instituições descoloniais (MIGNOLO, 2017, p. 6).

Grande parte da Amazônia herda da sua matriz indígena diversos conhecimentos cujo centro é a natureza e a convivência harmônica entre homens e natureza, mas “o momento inicial da revolução colonial foi implantar o conceito ocidental de natureza e descartar o conceito aimará e quíchua de pachamama. Foi basicamente assim que o colonialismo foi introduzido no domínio do conhecimento e da subjetividade” (MIGNOLO, 2017, p. 7).

É por isso que retratar as histórias da Amazônia enquanto mitologia e não como outra forma de conhecimento é seguir na linha do colonialismo, do pensamento estabelecido pelos dominantes. É aceitar que os conhecimentos dos grupos privilegiados se consolide e continue sendo o único conhecimento reconhecido e validado.

Por certo que muito ainda está por ser revisto porque os séculos de opressão e de direcionamento a respeito do conhecimento legitimado estão consolidados e não serão simplesmente substituídos e nem é esse o ponto. O que se quer é um redirecionamento, um novo olhar para os sujeitos, para as interpretações, para as histórias como uma forma de:

[...] remapear o fim da estrada para a qual a civilização ocidental e a matriz colonial de poder nos levaram. Mais uma vez, a meta das opções descoloniais não é dominar, mas esclarecer, ao pensar e agir, que os futuros globais não poderão mais ser pensados como um futuro global em que uma única opção é disponível; afinal, quando apenas uma opção é disponível, “opção” perde inteiramente o seu sentido (MIGNOLO, 2017, p. 14).



Na Amazônia, se utilizarmos as diversas opções existentes de conhecer e compreender os sujeitos e suas histórias, só teremos a ganhar, posto que temos um espaço plural, tão complexo e com muito ainda por se fazer visível.

3. A História oral: para ouvir sujeitos da Amazônia

Na construção social do capitalismo uma leva de excluídos é formada. Não só isso, são esquecidos, escondidos, calados, varridos para debaixo do tapete e servem como um veículo para se conquistar riqueza e poder. Esta sociedade formada pelas minorias trabalha, produz riqueza, cultura, mas é frequentemente empurrada para os lugares mais distantes. A questão é que, em algum momento, essa classe de escondidos, invisíveis desce do morro, grita, quebra, se revolta e insiste em existir.

Spivak (2010) se propõe a responder um significativo questionamento: “pode o subalterno falar?”. Em sua obra, ela busca problematizar como o sujeito do terceiro mundo é representado no discurso ocidental e argumenta que a produção intelectual ocidental se mostra cúmplice dos interesses econômicos internacionais do Ocidente. A autora ressalta a divisão do trabalho, a violência epistêmica do imperialismo e o contexto econômico dos que dominam como um entrave ao posicionamento dos subalternos por eles mesmos. Chega mesmo a admitir que um sujeito subalterno irrepresentável não pode falar por si, sendo, então, responsabilidade do intelectual reescrever o desenvolvimento da consciência dos que não podem falar.

É preciso esclarecer que quando o campo científico passou a seguir um novo paradigma epistemológico, os estudos que tratam das minorias se intensificaram e ganharam dimensões mais sociais, mais democráticas e menos excludentes. É nesse cenário que a história oral ganha o seu espaço. Ainda briga por reconhecimento e está num processo de validação e de definição enquanto metodologia. Esse novo paradigma epistêmico parte do pressuposto de que a memória pode revelar verdades esquecidas pela História e que a entrevista pode revelar, pela oralidade, a história de um indivíduo, de uma comunidade ou de uma nação.

A memória coletiva, se analisada pela perspectiva dialógica, poderá trazer à tona processos e sujeitos que não foram formalmente trabalhados pela história: “Ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados, e das minorias, a história oral ressaltou a importância



III Seminário Internacional em
Sociedade e Cultura na Pan-Amazônia
Universidade Federal do Amazonas - UFAM
Manaus (AM), de 21 a 23 de novembro de 2018



de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à “memória oficial”, no caso à memória nacional” (POLLAK, 1989, p.4).

O trabalho da história oral é ouvir indivíduos que tenham uma história para ser contada e que interesse, de algum modo, à sociedade, à comunidade científica. Nesse ponto, os invisíveis emergem através da sua história contada pelo pesquisador, o que se configura como uma conquista, como um movimento de emergência daquilo/daqueles que estavam no subsolo. Nietzsche (2013, p.35) reclama à ciência esse apego ao que denomina de “mundo obscuro, nuvens, espíritos da noite”, como referência a tudo que esteve longe, que distanciou o homem da ciência. Para o autor:

Nas florestas e nas cavernas, nas terras pantanosas e sob os céus cobertos – é ali que o homem viveu durante muito tempo, ali viveu pobremente nos diversos graus de civilização durante séculos e mais séculos. Ali aprendeu a desprezar o presente e o próximo, bem como a vida e ele próprio – e nós que habitamos as planícies mais luminosas da natureza e do espírito, contraímos, ainda por herança, algo desse veneno do desprezo para com as coisas próximas.

Na tentativa de ouvir sujeitos próximos, este trabalho ouviu dois colaboradores que contaram histórias da Amazônia encarados como mitos, como “causos”. Estas histórias foram contadas de geração para geração e tendem a ser vistas apenas como uma invenção, como representação do folclore, sem, no entanto, considerar que também fazem parte de um conhecimento que deve ser validado para, assim, uma parte da história não ser calada e deixada no escuro, como se não importasse. Ferreira (2016, p. 51) apresenta um novo direcionamento a respeito do papel da ciência:

No nosso entendimento, as revoluções científicas não são apenas revoluções tecnológicas; elas podem ser também insurreições/revoluções sociais, no sentido que saberes subalternos se transformam em saberes insurgentes, negando os saberes e poderes científicos dos paradigmas dominantes para libertar novas formas de visão de mundo e projetos de sociedade e ciência. O saber insurgente assim é também um fator de revolução científica.

Como forma de redimensionar o conhecimento e “libertar novas formas de visão de mundo”, dois colaboradores responderam ao questionamento: “você conhece histórias do interior, que os pais ou avós contavam?”. Como resposta, obtivemos 2 histórias que foram

transcritas. A primeira, o colaborador³ conta a história de uma figura muito conhecida na Amazônia, o boto que se transforma em homem:

Meu caso foi meu tio que contou, seu nome era Raimundo Cloves Cavalcante. Ele morava no Jandira, interior do Iranduba. Certa vez, ele vinha da casa dele e ia para a casa de um parente. No caminho, ele ia passando em frente a uma casa, que ficava perto de um barranco grande, alto.

Em frente a esta casa tinha um homem sentado no banco, de costas para o caminho, de frente para o rio. E, como as pessoas do interior são educadas, eles cumprimentam as pessoas que encontram pelo caminho, mesmo que não conheçam, meu tio deu boa-noite para o homem que estava sentado no banco. O homem não olhou para trás e nem respondeu.

Com um movimento rápido, pulou no rio e quando meu tio olhou para o rio, viu um boto boiar. Meu tio saiu desesperado e voltou para casa. O meu caso foi verdadeiro.

Como pode ser observado, o boto também figura histórias em que sua humanidade é reconhecida não só por mulheres, mas por homens que o veem em sua forma humana. Estas histórias remetem a uma validação da transformação do boto em homem, por conseguinte, validará a gravidez das mocinhas das vilas, dos interiores causadas pelo ser encantado. Importante destacar que essas histórias simbolizam um contexto social de um tempo histórico em que engravidar fora do casamento era considerado vergonhoso, imoral, por isso, um homem que não pode assumir a criança posto que é um animal, é uma forma de explicar satisfatoriamente a gravidez de algumas moças.

Considerar a história como mentira, como mito, sem relacionar com os contextos de sua produção, é seguir um pensamento que invalida os conhecimentos dos marginalizados. Muitas histórias validadas pelo cristianismo e respaldadas pela fé são consideradas como parte de um segmento religioso, como verdade de um grupo. Por que então, histórias como a de um boto que se transforma em homem não pode ser credível? Não pode ganhar status de verdade?

Gramsci (2002, p. 131) entende que os estudos ainda são unilaterais e não levam em conta as origens, as razões, o coletivo. Mesmo quando os conhecimentos populares são evidenciados, são compreendidos como “bárbaros ou patológicos”, o que já o desqualifica, segrega e mantém a visão dos grupos dominantes.

A segunda história foi contada por outro colaborador⁴ que relata uma história contada pela sua avó e testemunhada pelo pai:

³ História contada pelo colaborador Ivanildo Barreto Maquiné. Nascido no Jandira, interior do Iranduba – AM, tem 53 anos. Ouviu do seu próprio tio a história aqui relatada quando tinha aproximadamente 10 anos.

⁴ História contada pelo colaborador Jorge Dias Barbosa. Nascido no Seringal Queimado, município de Itamarati – AM, tem 54 anos. Ouviu a história aqui relatada quando tinha aproximadamente 10 anos.

Histórias do Rio Juruá, município de Itamarati, seringal Maravilha. A minha avó, chamada Regina, falava sempre pra gente:

- Menino, cuidado com os deuses da mata, eles fazem menino desaparecer e a gente não acreditava muito. Era muito danadinho, muito pequenininho. No interior, você sabe como é, menino não tem medo de nada. Então, minha vó sempre falava isso e a gente não ligava:

- Vovó, isso não acontece.

- Acontece porque o filho do fulano de tal desapareceu.

No interior, dificilmente a gente conhece a pessoa com quem aconteceu aquela história, mas aquela história é real, ela existe, eles acreditam piamente nisso. Então, um dia, a gente estava brincando no terreiro, de manja-esconde, correndo pra lá e pra cá e um amigo pulou por cima de uma árvore caída no terreiro, era uma árvore velha. Nós procuramos por ele, mas ele desapareceu. Realmente, ele desapareceu. Fomos atrás desse menino, e já virando a noite, mas ninguém achou. No outro dia, todo mundo na mata e ninguém achou. Chama os mateiros – que é o pessoal que conhece a mata direitinho -, mas não o encontraram. O menino desapareceu completamente. Duas semanas, todo mundo procurando e nada.

Quando foi um dia, um seringueiro conhecido, que andava na mata – a gente sai pra cortar seringa no Juruá meia-noite porque dizem que de madrugada a seringueira dá mais leite. Então esse seringueiro chamado Demétrio saiu pra cortar seringa e quando estava amanhecendo o dia, já estava terminando, ele encontrou o menino no meio da estrada.

O menino tinha na perna uma mordida de jacaré e já estava um pouco infeccionado, por isso, o Demétrio colocou o menino nas costas e o trouxe pra casa. Quando ele retornou, cuidaram do menino e do ferimento, deram comida, limparam e ele contou que uma velha pegou ele quando se escondeu e levou ele pra mata com ela. Enquanto ela estava com ele, nada acontecia. Eles dormiam em lugares bons, nem carapanã ferrava. Quando a velha deixou ele, ele ficou a mercê dos bichos da floresta. Quando ele estava atravessando um igarapé sem a velha, um jacaré pequeno mordeu a perna dele.

Passaram-se duas semanas, o Demétrio continuava cortando seringa naquela mesma estrada, quando foi uma noite, alguém assoprou na poronga do Demétrio (uma espécie de farol feito de flandres, bota querosene dentro, coloca um bico de pano e acendem o fogo no pavio e vão para a estrada com ela na cabeça) e deu uma surra nele de muro na barriga. Pra ele parar de apanhar, teve que pular num igarapé grande que tinha lá. Depois disso, Demétrio ficou com tanto medo que não conseguiu mais cortar seringa. Ele adoeceu e veio embora pra Manaus.

Passou um tempo, uma menina brincando no terreiro – de novo – desapareceu. Essa menina passou três meses sumida na mata e quando foi um dia, um seringueiro (quando eles vão na mata, eles vão se comunicado através de grito ou batendo na sapopema – árvore grande, faz barulho – ou mesmo para espantar os bichos). O seringueiro gritando e ele viu uma menina na estrada, era a que tinha desaparecido. Ele trouxe a menina, que era sua sobrinha, pra casa. A menina contou que estava com uma velha na mata e ela cuidava muito bem dela. A velha deu uma rosa pra ela, ela não podia perder, mas ela passando por cima de uma árvore para atravessar o igarapé a rosa caiu. A velha tinha dito que se ela perdesse a rosa, alguém da família dela podia morrer. Com medo, a família toda veio embora pra Manaus.

Quando foi um dia, meu pai, chamado Joaquim Barbosa Filho, caboclo destemido lá do Juruá, foi pescar 5 horas da tarde, num domingo, quando o rio estava enchendo e o lago também. A gente morava perto de um lago e na beira de um rio. Meu pai foi pescar, flechar curimatã que dava muito no lago perto de casa. Ele não tinha medo de nada, nem dessas histórias porque tinham acontecido do outro lado de onde a gente morava. Ele ouviu alguém pisar na água e levantou a cabeça. Então ele viu uma velha, mal vestida, alta. Eles cruzaram o olhar e meu pai, como diz o caboclo, se arrupiou todo e faz a pergunta que se fazia no interior: “quem pode mais do que Deus?”

Quando ele falou isso, a velha desapareceu completamente. Ele, de cabelo em pé, voltou para casa e contou o que tinha acontecido. Minha avó disse:

- Isso são os deuses da floresta, os protetores da floresta.

A partir desse dia que o papai contou essa história – que a da menina a gente não acreditou muito, achou que ela tinha se perdido por aí e não sabia voltar, nem acredita muito na história do menino. Tipo aqui em Manaus, a gente conta uma história, a pessoa nunca acredita. Mas, a partir do momento que foi o meu pai, nós ficamos com medo.

Moral da história: os deuses da floresta estão lá pra proteger a floresta e eles aparecem na hora que eles querem, pra quem eles querem. Essa é uma história verdadeira que aconteceu com meu pai, ele viu a mulher e são histórias do Rio Juruá, município de Itamarati.



III Seminário Internacional em
Sociedade e Cultura na Pan-Amazônia
Universidade Federal do Amazonas - UFAM
Manaus (AM), de 21 a 23 de novembro de 2018



Outra história em que há um ser humano como figura encantada, com função de proteger a natureza e as pessoas que estiverem sob seus cuidados. Histórias como essa simbolizam a preservação, o cuidado, a proteção dos seres da natureza. Importante destacar a presença do homem como ser que também é protegido pelos deuses da floresta. Nesta história não se separam os seres naturais dos humanos, estão na mesma escala e recebem a mesma proteção.

Também deve se evidenciar a questão do atestado de veracidade dado pelos personagens da história. Acreditar que realmente esses espíritos protetores da natureza existem e podem tanto fazer o bem aos que precisam de cuidados, quanto castigar os que agem de modo errado com a natureza parece ser bem plausível e pode conduzir a vida das pessoas, suas ações, seu modo de pensar. Por isso, a diferença de analisar enquanto mito e enquanto verdade. Se for mito, a interpretação vai dar conta de uma representação da realidade; se for verdade, outra será a interpretação.

As realidades ainda são construídas com base em relação de oposição: de um lado, os superiores, o conhecimento, a verdade; de outro, os inferiores, os mitos, as mentiras. Não só as contradições devem ser consideradas, mas as validações feitas pelos grupos dominantes que criam faces positivas para determinado grupo, enquanto nega a existência de outro. Por essa perspectiva, o filtro político é determinante na produção do conhecimento, “pois não é uma simples correspondência entre conceito e realidade, mas é subjetiva e socialmente constituído, num jogo do qual não estão ausentes o interesse e as relações de força” (BORDINI, 2006, p.21).

Quijano (2005) aponta três medidas para que os dominados permanecessem no lugar estabelecido pelo europeu: primeiramente, a expropriação dos colonizados; além disso, reprimiram, o máximo possível, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, tanto na produção dos sentidos, quanto na construção do universo simbólico, dos padrões de expressão; finalmente, incitaram os colonizados a aprender a cultura dos dominadores no campo da atividade material, tecnológica, subjetiva, principalmente religiosa.

Esse universo simbólico presente nas muitas histórias contadas na/sobre a Amazônia merece ser analisado sob novos prismas, sob nova epistemologia, não mais como um conhecimento inferior, popular e menos verdadeiro, mas como elemento de construção social e histórica que significa enquanto verdade e enquanto símbolo. Não é fácil redimensionar o olhar, para ver os que estão próximos, para ouvir histórias consideradas fantasiosas e compreendê-las



como verdades para aquela comunidade, para aqueles sujeitos, porém, enquanto não analisarmos os conhecimentos pela lente das minorias, continuaremos validando um pensamento colonial, de superioridade e de opressão.

Considerações finais

A pergunta inicial deste texto busca saber se a oralidade pode ser uma metodologia para ouvir os invisíveis, o que num primeiro momento, pode parecer um questionamento sem sentido ou mesmo utópico, porém, dado o grande alcance da história oral e por ser um campo de estudo amplo, os questionamentos são sempre bem vindos, pois ajudam a refinar o escopo teórico-metodológico desta área.

Primeiramente, deve-se destacar que a história oral como metodologia se apresenta como proposta de pesquisa mais integrada, mais próxima da comunidade pesquisada. Além disso, abre espaço para discutir a invisibilidade social construída ao longo da história pelos que dominam e monopolizam o poder e os bens de produção da riqueza. Quando a ciência se volta para a invisibilidade, os saberes, os valores, as histórias das classes desprezadas podem emergir, criando uma nova ordem de pensamento, uma nova perspectiva de se pensar o conhecimento.

Por fim, análises que sigam pelo caminho descolonial podem reconduzir o pensamento a novas interpretações que valorizem os povos marginalizados historicamente para assim retirá-los da condição naturalizada de inferioridade que se construiu pelos que detém o poder. Ser descolonial é uma posição política que coloca o pesquisador numa posição de mostrar, descobrir, redescobrir uma Amazônia muito silenciada e oprimida.

Já temos uma história contada pelos viajantes e pelos primeiros intérpretes da Amazônia, não obstante, é mister olhar para os sujeitos que estão perto, ouvir o que têm a dizer, compreender pelo seu lado da história. Se invalidarmos as histórias contadas pelo povo da Amazônia achando que são inferiores, são menores, deixaremos um lado da Amazônia no escuro.



Referências

- ALBERTI, Verena. **Histórias dentro da história**. In: PINSKY, Carla Bassanezi (organizadora). Fontes históricas. São Paulo: Contexto, 2011.
- BORDINI, Maria da Glória. **Estudos culturais e estudos literários**. Letras de Hoje. Porto Alegre, v. 41, n. 3, p. 11-22, setembro, 2006.
- CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução: Ana Regina Lessa; Heloisa Pezza Cintrão. Edusp: editora da universidade de São Paulo: 1998.
- FERREIRA, Andrey Cordeiro [et. al]. **Pensamento e práticas insurgentes: anarquismos e autonomia nos levantes e resistências do capitalismo no século XXI**. Niterói: Alternativa, 2016.
- GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do cárcere - volume 5**. Tradução: Luis Sérgio Henrique. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- JACOB, Paulo. **Vila rica das queimadas**. Rio de Janeiro: Emebê; Manaus: fundação Cultural do Amazonas, 1976.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **História oral: como pensar**. São Paulo: Contexto, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O viajante e sua sombra**. Trad. Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2013.
- POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, memória**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.
- PORTELLI, Alessandro. **Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na História Oral**. Projeto História. São Paulo (15), abril, 1997.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2008.
- SILVA, Júlio Cláudio de. **Uma estrela negra no teatro brasileiro: relações raciais e de gênero nas memórias de Ruth Souza (1945- 1952)**. Manaus: UEA Edições, 2017.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina G. Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. In: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf
- MIGNOLO, Walter D. **Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade**. Tradução de Marco Oliveira. In: REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS - VOL. 32 Nº 94. DOI 10.17666/329402/2017.