

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

**A FICIONALIZAÇÃO DOS SERINGAIS AMAZÔNICOS EM *BANCO DE CANOA* -
CENAS DE RIOS E SERINGAIS DO AMAZONAS, DE ÁLVARO BOTELHO MAIA**

LILIANE DE OLIVEIRA SEVERO

MANAUS
2022

LILIANE DE OLIVEIRA SEVERO

**A FICIONALIZAÇÃO DOS SERINGAIS AMAZÔNICOS EM *BANCO DE CANOA* -
CENAS DE RIOS E SERINGAIS DO AMAZONAS, DE ÁLVARO BOTELHO MAIA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Amazonas, como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Letras do referido Programa.

Orientador: Dr. Carlos Antônio Magalhães Guedelha

MANAUS
2022

Ficha Catalográfica

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

S498f Severo, Liliane de Oliveira
A ficcionalização dos seringais amazônicos em Banco de Canoa
– cenas de rios e seringais do Amazonas, de Álvaro Botelho Maia /
Liliane de Oliveira Severo . 2022
76 f.: 31 cm.

Orientador: Carlos Antônio Magalhães Guedelha
Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do
Amazonas.

1. Ciclo da borracha. 2. Seringais Amazônicos. 3. Ficcionalização.
4. Banco de canoa. I. Guedelha, Carlos Antônio Magalhães. II.
Universidade Federal do Amazonas III. Título

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGL
MESTRADO EM LETRAS

CERTIFICADO

Declaramos para os devidos fins de comprovação que, no dia 31 de agosto de 2022, às 14h, reuniu-se a Banca Examinadora de Defesa do trabalho de dissertação intitulado “**A FICIONALIZAÇÃO DOS SERINGAIS AMAZÔNICOS EM BANCO DE CANOA - CENAS DE RIOS E SERINGAIS DO AMAZONAS, DE ÁLVARO BOTELHO MAIA**”, apresentado pela mestrandia **LILIANE OLIVEIRA SEVERO**. Compuseram a Banca Examinadora de Defesa os seguintes avaliadores:

| | |
|--|--|
| Prof. Dr. Carlos Antônio Magalhães Guedelha (UFAM) | Orientador e Presidente da Banca Examinadora |
| Prof. Dr. Jamescley Almeida de Souza (UFAM/PPGSCA) | Membro da Banca Examinadora |
| Profa. Dra. Maria Luiza Germano de Souza (UFAM) | Membro da Banca Examinadora |

Manaus, 31 de agosto de 2022

Universidade Federal do Amazonas
Programa de Pós - Graduação em Letras
Cacío José Ferreira
Prof. Dr. Cacío José Ferreira
Siape - 2035803
Coordenador - PPGL

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, Maria Eliana Viana de Oliveira e Walter Amorim de Oliveira, os quais me ensinaram o valor dos estudos;

Aos meus filhos, Daniel e Daniela, pela paciência e pela compreensão durante o longo processo de desenvolvimento desta Dissertação.

À minha amada avó Francisca Pereira Viana (*in memoriam*) e aos meus queridos tios Luiz Macena da Silva (*In Memoriam*) e Aduino Moreira Filho (*in memoriam*) que estão sentados ao lado do nosso Criador.

AGRADECIMENTO

A Deus, por me conceder palavras sábias e força para vencer os desafios diante das exigências para a elaboração desta Dissertação em um período de incertezas, de dor, de medo e de perdas que passamos durante o período tão sombrio da covid-19;

Às amigadas do Mestrado, pelo encorajamento compartilhado.

Ao meu orientador, Dr. Carlos Antônio Magalhães Guedelha, pela leitura cuidadosa, pelas críticas seguidas de esclarecimentos poéticos e por sempre respeitar as minhas limitações;

Aos professores Dra. Maria Luiza Germano de Souza e Dr. Jamescley Almeida de Souza, pelos ensinamentos e por terem aceitado o convite para avaliar esta Dissertação;

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – Fapeam, pelo apoio na realização desta pesquisa.

RESUMO

Esta dissertação, intitulada “A ficcionalização dos seringais amazônicos em *Banco de Canoa – cenas de rios e seringais do Amazonas*, de Álvaro Botelho Maia, teve como objetivo analisar o referido livro, para investigar como os seringais amazônicos se encontram ficcionalizados na obra, tendo como parâmetros teóricos e temáticos o panorama histórico do ciclo da borracha na Amazônia e sua representação na literatura, especialmente na ficção do escritor amazonense Álvaro Maia, em diálogo com Márcio Souza (2010) e Lucilene Lima (2007); a teoria geral do imaginário aplicada ao contexto amazônico por Paes Loureiro (2001); e reflexões sobre a presença do sagrado na Amazônia, em diferentes recortes relacionados à dicotomia sagrado x profano e suas implicações nos modos de vida de indivíduos e coletividades, tais como se mostram nas narrativas do livro em estudo, com base em Mircea Eliade (1992), Eduardo Galvão (1955), Paes Loureiro (2002) e Socorro Santiago (1986). O estudo mostra o caráter inovador do autor, por ter criado uma maneira peculiar, própria, de dizer o mundo da economia gomífera, tão retratado por outros ficcionistas, mas nunca da forma como ele montou os seus enredos, inclusive fazendo dialogar diferentes formas literárias e praticamente pulverizando as fronteiras entre crônica, conto, ensaio, autobiografia e documentário. Nessa criação multifacetada, deu uma inequívoca contribuição para que o leitor consiga interpretar as contradições que envolvem as questões relativas à tão enigmática porção do planeta, que é a Amazônia, e um dos períodos mais emblemáticos da sua história, que foi o ciclo da borracha.

Palavras-chave: Ciclo da borracha. Seringais Amazônicos. Ficcionalização. Banco de canoa.

ABSTRACT

This dissertation, entitled “The fictionalization of the Amazonian rubber plantations in *Banco de Canoa – cenas de rios e seringais do Amazonas*, by Álvaro Botelho Maia”, aimed to analyze this book, in order to investigate how the Amazonian rubber plantations are fictionalized in the work, considering as theoretical and thematic parameters the historical panorama of the rubber cycle in the Amazon and its representation in literature, especially in the fiction of the Amazonian writer Álvaro Maia, in dialogue with Márcio Souza (2010) and Lucilene Lima (2007); the general theory of imaginary applied to the Amazonian context by Paes Loureiro (2001); and reflections about the presence of the sacred in the Amazon, in different cuts related to the sacred and profane dichotomy and its implications in the individuals and collectivities ways of life, as shown in the narratives of the book under study, based on Mircea Eliade (1992), Eduardo Galvão (1955), Paes Loureiro (2002) and Socorro Santiago (1986). The study shows the innovative character of the author, for creating a peculiar way, own, to say the world of gum economy, so portrayed by other fictionists, but never the way he set up their plots, dialoguing with different literary forms and practically spraying the borders between literary chronicle, short story, essay, autobiography and documentary. In this multifaceted creation, he made an unequivocal contribution so that the reader can interpret the contradictions that involve the issues related to the enigmatic portion of the planet, which is the Amazon, and one of the most emblematic periods of its history, that was the rubber cycle.

Keywords: Rubber cycle. Amazonian rubber plantations. Fictionalization. Banco de canoa.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| PROA (à guisa de Introdução) | 7 |
| 1. CASCO (o ciclo da borracha embarcado) | 13 |
| 1.1 O panorama histórico do ciclo da borracha | 13 |
| 1.2 Ficcionalização dos seringais amazônicos..... | 21 |
| 2. A ESTIBORDO COM PAES LOUREIRO | 33 |
| 3. A BOMBORDO COM O SAGRADO E O PROFANO | 48 |
| POPA (à guisa de conclusão) | 72 |
| AMURADA (referências) | 74 |

PROA (à guisa de Introdução)

Foi através dos encontros de produção científica no Grupo de Estudos da Metáfora e Pesquisas sobre Língua e Literatura de Expressão Amazônica (GREMPLEXA) que tive o primeiro contato com o objeto de pesquisa desta Dissertação, o livro *Banco de Canoa - cenas de rios e seringais do Amazonas* (doravante *BC*), de Álvaro Botelho Maia (1997), (doravante Álvaro Maia).

Ao cursar a disciplina Literatura no Amazonas, no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Amazonas, na modalidade de aluna especial, comecei a dar forma ao objeto de pesquisa. Elaborei o pré-projeto de pesquisa que teve como título “A representação do imaginário ribeirinho no seringal amazônico em *Banco de Canoa - cenas de rios e seringais do Amazonas*, de Álvaro Botelho Maia”, que foi aprovado pela Banca Examinadora do PPGL da UFAM por ocasião da seleção para ingresso de novos alunos. No decurso do Mestrado, houve a necessidade de ajustes na pesquisa, que passou a ser intitulada “A ficcionalização dos seringais amazônicos em *Banco de Canoa - cenas de rios e seringais do Amazonas*, de Álvaro Botelho Maia”.

Igualmente às outras atividades de excelência produzidas pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Letras, os encontros científicos promovidos pelo Gremplexa resistem à indiferença da atual política do país frente às produções científicas no campo das humanidades (Literatura, Letras, Filosofia, História, Artes e Teologia), das Ciências Sociais (Sociologia e Antropologia) em contato com as demais áreas de outros saberes, razão pela qual destaco a importância do Gremplexa nas atividades de ensino, pois realiza eventos anuais e promove palestras, comunicações e publicações de pesquisas.

O Gremplexa tem como principal líder, o Professor Doutor Carlos Antônio Magalhães Guedelha. É por intermédio dele que o grupo de pesquisa executa ações que tornam acessíveis à participação dos públicos externo e interno à universidade e às discussões epistemológicas. Principalmente no que diz respeito à literatura de expressão amazônica, em cujo contexto se situa a escrita de Álvaro Maia, nascido em 19 de fevereiro de 1893 no Seringal Goiabal, área pertencente ao município amazonense de Humaitá, filho do seringalista Fausto Pereira Maia e de Josefina Pereira Maia.

Segundo informa Paula Ramos (2016), em 1913, Álvaro Maia ingressou na Faculdade de Direito do Ceará, mas transferiu o curso para a Faculdade do Rio de Janeiro e finalizou o ensino superior em 1917 na Faculdade Livre de Ciências Jurídicas e Sociais no então Distrito Federal. Retornou para Manaus e fundou o jornal *A Imprensa*, foi redator da Assembleia Legislativa do Amazonas em 1918 e atuou na política amazonense como Interventor, Governador e Senador do Estado do Amazonas. Faleceu aos 76 anos, no dia 04 de maio de 1969, em Manaus.

Há de se considerar, no percurso literário de Álvaro Maia, as seguintes publicações: o livro de crônicas *Na vanguarda da retaguarda* (1943), o livro de narrativas *Gente dos seringais* (1956), o livro de poemas *Buzina dos paranás* (1958), o livro político *Nas barras do pretório* (1958), o romance *Beiradão* (1958), o livro de narrativas *Banco de canoa - cenas de rios e seringais do Amazonas* (1963), o livro de narrativas diversas *Defumadores e porongas* (1968), e o livro de divagações espiritualistas *Tendas dos Emaús* (1968).

Os escritos de Álvaro Maia, segundo Rosa Brito (2001), retratam a região amazônica com temáticas que envolvem questões políticas, éticas, econômicas, religiosas e antropológicas. As narrativas que compõem o livro *BC* apresentam o declínio econômico da goma elástica e têm como *locus* os seringais amazônicos do rio Madeira e seus afluentes como um ponto alto na construção dos enredos. Apesar de toda a riqueza encontrada nas narrativas ficcionais de *BC*, o livro conta com apenas duas edições: a primeira de 1963 em Manaus, pela Editora Sérgio Cardoso, e a segunda de 1997 pela Editora da Universidade do Amazonas.

O livro *BC* é bem robusto. É composto por trezentas e noventa e quatro páginas e apresenta um segmento introdutório denominado: “Banco de Canoa” (MAIA, 1997, p. 01-08), “Glossário” (MAIA, 1997, p. 371-377) e “Anexo” (MAIA, 1997, p. 379-394), onde são registrados e ficcionalizados os flagrantos do mundo amazônico, com a visão crítica a respeito do arrivismo dos seringalistas, que se sustentava perversamente sobre a exploração desumana dos seringueiros e do caboclo ribeirinho.

Os capítulos do livro são organizados em sete segmentos que abarcam aproximadamente quatro a catorze textos, identificados por partes e títulos, ordenados em algarismos romanos, com os seguintes títulos: “Explorados e Exploradores” (MAIA, 1997 p. 07); “Seringalistas e Seringueiros” (MAIA, 1997 p. 65); “Vivos e Encantados” (MAIA, 1997 p. 105); “Histórias que se Repetem” (MAIA, 1997 p. 131); “Farsas

Polítiquesiras” (MAIA, 1997 p. 171); “Aventuras do Mato” (MAIA, 1997 p. 225); e “Fogo Selvagem” (MAIA, 1997 p. 273). As narrativas que compõem o livro apresentam uma riqueza literária ainda a ser explorada por pesquisadores atentos à diversidade da tradição literária da Amazônia e do Amazonas.

Uma das marcas constantes de Álvaro Maia foi a polivalência de sua atuação pessoal e profissional, tanto como professor, jornalista, escritor, pensador, cronista, poeta, ensaísta, contista e romancista, quanto como político em seu estado de origem. Pelo fato de ser um destacado intelectual de seu tempo e filho da terra, Álvaro Maia ganhou notoriedade tal que o levou a ocupar a sétima cadeira da Academia Amazonense de Letras.

Após deixar a vida política, Álvaro Maia passou a dar a maior importância às produções literárias, e nesse contexto *BC* nasce a partir dos registros que teve nos anos em que morou em comunidades ribeirinhas do Amazonas. Cada capítulo desnuda muitos flagrantes como trapanças, conflitos, aflições, sofrimentos, desastres, êxitos, aventuras, memórias, felicidades, divagações, contextos sócio-políticos e outras vivências humanas encarnadas pelas personagens.

As narrativas não seguem uma linearidade tipológica, uma vez que o livro contém crônicas, contos, divagações filosóficas, ensaios e fatos históricos, políticos e jornalísticos. Em outras palavras, o livro parece ser tão multifacetado quanto o próprio autor, que era um intelectual polivalente. Seu estilo de escrita mescla a linguagem rebuscada, escurreita, com a linguagem coloquial, popular, embora não banalize o coloquialismo, e tão somente valorize o falar cotidiano do caboclo ribeirinho, principal ator das cenas e cenários focalizados.

Por ter vivenciado o período áureo e o declínio do ciclo da borracha no Amazonas, Álvaro Maia transporta para muitas de suas narrativas da segunda edição do livro *BC* acontecimentos que testemunhou durante o fausto e a decadência da economia gomífera amazônica.

O ciclo da borracha na Amazônia tem sido uma fonte recorrente de abordagem literária, em que muitos autores se debruçaram e muitos pesquisadores continuam se debruçando sobre a questão da narrativa relativa a esse período emblemático da história da região. A presente Dissertação pretende ser uma contribuição para a ampliação dos debates em torno da questão. Nesse sentido, este trabalho partiu do seguinte problema

de pesquisa: como se encontram ficcionalizados os seringais amazônicos em *Banco de Canoa – cenas de rios e seringais do Amazonas*? O problema de pesquisa, definido nesses termos, propiciou a elaboração do seguinte objetivo geral para a investigação: Analisar o livro *BC* e verificar como os seringais amazônicos se encontram ficcionalizados na obra. No que diz respeito aos objetivos específicos, foram assim delineados: a) elaborar um quadro teórico sobre o ciclo da borracha na Amazônia e sua representação na literatura amazônica, especialmente na ficção de Álvaro Maia; b) interpretar textos de *BC* à luz das reflexões teóricas de Paes Loureiro, no que concerne ao imaginário amazônico; c) explorar, em narrativas de *BC*, imagens que recriam flagrantes do sagrado na selva.

No que tange ao percurso metodológico, a pesquisa caracteriza-se como bibliográfica, e tem como universo de amostra as narrativas selecionadas de *BC*, o que possibilitou investigar como os seringais amazônicos se encontram recriados nesses textos. No desenvolvimento do estudo, primeiramente selecionamos os textos de *BC* que constituiriam o universo de amostra e depois identificamos os textos teóricos que dariam ao estudo o embasamento teórico. O passo seguinte foi efetivar as análises das narrativas à luz do quadro teórico construído.

Quanto ao embasamento teórico que dá ao estudo a necessária cientificidade, elaboramos o quadro teórico com base nos paradigmas que seguem.

A) Apontamentos sobre aspectos históricos do ciclo da borracha na Amazônia, notadamente uma das principais unidades econômicas do período, denominadas de “seringais”, e também sobre a representação ficcional desses espaços e relações na literatura. Os principais textos que embasaram esse tópico foram: *A Expressão amazonense*, de Márcio Souza (2010), que analisa conjuntamente a história da economia gomífera e a literatura que a representa; *Ficções do ciclo da borracha*, de Lucilene Lima (2007), que elabora um panorama histórico do ciclo da borracha e em seguida rastreia os caracteres gerais da literatura que retrata os seringais da Amazônia; *A metaforização da Amazônia em textos de Euclides da Cunha*, de Carlos Guedelha (2013a), que revisita textos amazônicos de Euclides, mapeando as metáforas do autor que traduzem os pormenores da vida nos seringais; *O inferno é o paraíso*, de Rosália Santos (2018), que desenvolve uma análise comparativa entre o romance *A Selva*, de Ferreira da Castro, e dois filmes homônimos, baseados no referido romance. São obras que retratam, de forma contundente, a estupidez da exploração do homem pelo homem

nos recônditos dos seringais; as reflexões relativas à questão histórica e ficcional do ciclo da borracha e dos seringais em particular, foram enriquecidas com os seguintes textos: *A borracha na história: expansão e decadência*, de Barbara Weinstein (1993); *Os ciclos ficcionais do ciclo da borracha*, de Rafael Voight Leandro (2014); *Mad Maria, a ferrovia do diabo: entre a ficção e a história*, de Valderiza Alves (2019); *Mulheres no seringal: experiência, trabalho e muitas histórias*, de Agda Brito (2017).

B) Teoria geral do imaginário, aplicada ao contexto amazônico, sobretudo as reflexões de João de Jesus Paes Loureiro (2001), tal como estão registradas no livro *Cultura amazônica, uma poética do imaginário*, livro oriundo da tese de doutoramento do autor pela Sorbonne-Paris, no qual ele analisa a cultura amazônica sob o ângulo dominante de uma poética cuja matriz é o imaginário, sendo este um imaginário poetizante e mítico. As considerações teóricas de Paes Loureiro possibilitaram um produtivo diálogo com as ideias de Maurice Halbwachs (1968), no livro *Memória coletiva*, a respeito da relação entre memória coletiva e memória individual, e ainda memória histórica, associando esses tipos de memória ao tempo e ao espaço, conceitos plenamente aplicáveis ao espaço-tempo do imaginário amazônico. E também um diálogo com Leandro Tocantins (2020), em *Amazônia, natureza, homem e tempo*, no sentido de uma tentativa de interpretação histórica da Amazônia, levando em conta os imbricamentos entre a natureza, o homem e o tempo, permeados pela História e pela imaginação.

C) Reflexões sobre a presença do sagrado na Amazônia e suas implicações. Imprescindível para tratar desse tema foi o livro *O sagrado e o profano*, de Mircea Eliade (1992), em que se aborda a faceta do homem “religioso”, o qual desenvolve para si um modo de existência *sui generis*, que se materializa na assimilação de posturas, crenças, opiniões, sentimentos e práticas que estabelecem diferenças marcantes em relação ao homem não-religioso. Fazem parte desse cabedal de imaginário as hierofanias, que têm a ver com as manifestações do sagrado. No caso do imaginário amazônico, ganham vulto as aparições, os encantados e as mandingas que põem em confronto o sagrado e o profano. Contribuem para essas reflexões os livros *Santos e visagens*, de Eduardo Galvão (1955); *Ritos de passagem*, de Van Gennep (2012); *Meditação devaneante entre o rio e a floresta*, de Paes Loureiro (2002); *Esboço de uma teoria geral da magia*, de Marcel Mauss (2003); *Uma poética das águas*, de Socorro Santiago (1986). Todos esses textos abordam diferentes recortes relacionados à

dicotomia sagrado x profano e suas implicações nos modos de vida de indivíduos e coletividades, e todos forneceram conceitos importantes para as análises das narrativas de *BC*.

Após traçar e seguir todo o percurso metodológico com as respectivas análises, os resultados obtidos foram organizados no formato da Dissertação, em cuja concepção tomamos emprestado da cultura e do imaginário amazônico a imagem de uma viagem de canoa, algo representativo da vida ribeirinha, seja nos pequenos cursos de água, seja nos caudalosos rios da maior bacia hidrográfica do planeta. Assim sendo, a introdução, que é o ponto de partida, recebeu no nome de “proa”, que é a parte frontal da canoa; a conclusão foi batizada de “popa”, que é a parte traseira da canoa. E os capítulos que compõem a Dissertação foram referenciados como segue: o primeiro capítulo é o “casco”, que vem a ser o corpo da canoa, o qual fica abaixo da linha de água e proporciona a estabilidade e o equilíbrio necessário para a navegação; o segundo capítulo é o “estibordo”, que corresponde ao lado direito da canoa; o terceiro capítulo é o “bombordo”, que corresponde ao lado esquerdo da canoa; as referências são a “amurada”, que se refere à borda ou trilho que percorre o topo da canoa. Assim sendo, os capítulos contam com a configuração que segue.

Capítulo 1: “Casco – O ciclo da borracha embarcado” : explora a historicidade da economia gomífera na Amazônia e apresenta uma análise da ficcionalização dos seringais do rio Madeira e seus afluentes como um ponto alto da construção dos enredos das narrativas de *BC*.

Capítulo 2: “A estibordo com Paes Loureiro” : discorre sobre a teoria do imaginário aplicada ao contexto amazônico, tendo por base as reflexões teóricas João de Jesus Paes Loureiro (2001), que evidencia o modo como o sujeito amazônico se relaciona com o mundo, o que converte o imaginário em uma poética própria dos nativos dessa tão enigmática porção do planeta. A teoria do imaginário ilumina a leitura de narrativas de Álvaro Maia.

Capítulo 3: “A bombordo com o sagrado e o profano” : analisa as manifestações do sagrado em *BC*, focalizando, especialmente, a figura do curador, presente nas narrativas “Zé dos Espíritos” e “Mandingueiras do Mato”, e as “aparições” de santos e encantados, tão comuns no cotidiano das comunidades ribeirinhas.

1. CASCO (o ciclo da borracha embarcado)

Este capítulo explora a historicidade da economia gomífera na Amazônia e apresenta uma análise da ficcionalização do ciclo da borracha como ambientação dos seringais amazônicos do rio Madeira e seus afluentes como um ponto alto da construção nos enredos das narrativas. O apoio teórico conta com textos de Antonio Candido et al (1968), Weinstein (1993), Guedelha (2013a; 2013b), Lima (2007) e Santos (2018).

1.1 O panorama histórico do ciclo da borracha

De acordo com Weinstein (1993), a seringueira, cujo nome científico é *hevea brasiliensis*, é uma planta nativa na região amazônica. A árvore produtora do látex, constituída de galhos altos e flores delicadas, atraiu a atenção do cientista francês Charles Marie de La Condamine (1701-1774), não somente pela sua beleza, mas também pela utilidade que ela propiciava ao mundo capitalista. Em 1743, esse cientista observou os nativos da Amazônia que extraíam da *hevea* um líquido leitoso, o látex, que depois de coagulado originava uma substância de consistência viscosa, impermeável e maleável.

Todavia, Lima (2007) explicita que foram os nauhás e os mayás, sociedades nativas mexicanas, que primeiro usaram a goma elástica e realizaram a prática de escambo, ou seja, eles produziam as bolas de borracha e efetivavam as trocas comerciais com os demais povoados da região à época. As bolas no formato pequeno serviam, na maioria das vezes, para o entretenimento das crianças, já as maiores eram negociadas com outros grupos nativos, que as usavam para a fabricação de utensílios domésticos como vasos e garrafas.

Percebendo a importância da goma elástica, La Condamine divulga em 1745 para a Academia de Ciências de Paris a descoberta que obteve nas terras amazônicas e envia para a França uma quantidade da substância extraída da *hevea brasiliensis*. Weinstein (1993) revela que:

La Condamine levou para a França em, 1745, uma pequena quantidade desse *caoutchouc*, como o chamavam na Amazônia, e publicou

importante trabalho sobre suas propriedades peculiares. Embora não tenha sido o primeiro a escrever a respeito da notável substância, esse francês teve um papel primordial em sua promoção, não apenas continuou a importar pequenas quantidades dela para Guiana Francesa, como também tentou fabricar uma roupa à prova d'água (Weinstein, 1993, p. 22).

Embora a borracha amazônica abastecesse as indústrias manufatureiras na Europa, a manipulação da goma elástica ocorria de modo artesanal. Essa prática perdurou até a descoberta da vulcanização da borracha, sendo que os produtos feitos a partir dela – como solas de sapatos, seringas, botas de galochas, mochilas para soldados e roupas impermeáveis, entre outros – foram aperfeiçoados pelas fábricas manufatureiras estrangeiras.

Notadamente, a borracha brasileira modificou as estruturas dos produtos e teve como fator a alta procura pela elite estrangeira, porém os artigos fabricados não eram resistentes, já que a borracha utilizada ainda permanecia na forma bruta – natural, fazendo com que os produtos perdessem a qualidade em climas diferentes, deixando-os grudentos no verão e endurecidos no inverno. Essa situação climática restringia o melhor aproveitamento dos itens.

Weinstein (1993) sinaliza a existência de dois tipos de borrachas: a “bruta”, encontrada no estado natural, e a “fina”, que passava por transformação química. De acordo com Rafael Leandro (2014), os utensílios que eram fabricados com o uso da borracha bruta não possuíam durabilidade, perdiam o efeito impermeável e elástico, enquanto a fina conservava e mantinha a resistência dos artefatos.

Somente no ano de 1844, o americano Charles Goodyear e o inglês Thomas Hancock desenvolveram simultaneamente o método de vulcanização da borracha natural. Valderiza Alves (2019) explica que o processo de vulcanização da goma elástica consiste em misturar a borracha bruta com enxofre e calor. Isso resultava em um tipo de borracha mais elástica e resistente à variação de altas e baixas temperaturas. Contribuição importante foi dada também por Mc Intosh, que descobriu a impermeabilização da goma elástica. O procedimento adota o “emprego da benzina como solvente” (ALVES, 2005, p. 26), que deixava a borracha potencialmente impenetrável e maleável.

Os avanços científicos transformaram a borracha natural em borracha fina. A substância vulcanizada e impermeabilizada possibilitou que muitas empresas

estrangeiras adequassem os produtos de usos domésticos e produzissem outros mais, como “bolas, cintos, espartilhos, suspensórios, ligas, molas para portas, capas impermeáveis, tapetes, cadeiras, sacos para água quente, salva-vidas” (SOUZA, 2010, p. 102), também capas de chuvas, sapatos, “rodas dentadas, correias, mangueiras e telhas” (WEINSTEIN, 1993, p. 23). A borracha possibilitou a construção de canos para navios, bombas de incêndios, toldos de embarcações, tendas, estojos para munições de guerra, arreios para as carroças, “para-choques entre vagões de trens” (LEANDRO, 2014, p. 18).

Muito antes das descobertas dos processos de vulcanização e de impermeabilização, os produtos que os nativos faziam eram exportados ilegalmente para o mercado europeu. Sendo assim, a borracha prontamente era aceita na sua forma natural pelo mercado estrangeiro e, quando se tornou resistente através da vulcanização, foi amplamente valorizada pelas fábricas automobilísticas europeias e norte-americanas em meados do século XIX. Essa situação gerou o “interesse dos mercados internacionais pela goma elástica em estado puro” (SOUZA, 2010, p. 101). Foi somente com o processo de vulcanização que a goma amazônica se tornou matéria-prima fundamental para diversas aplicações, sobretudo na fabricação de pneus para carros e bicicletas.

Desde o século XVI, o grande interesse dos estrangeiros no território brasileiro foi o de explorar intensamente os recursos naturais, que para eles proporcionam o lucro econômico. Guedelha (2013) afirma que entre os assuntos preferidos pelos exploradores e pelos aventureiros estrangeiros estão à caça de riquezas em terras desconhecidas, o desejo de “encontrar um paraíso terrestre – novo Éden, a curiosidade ante os exotismos das terras e das gentes, a mediação da expansão política e religiosa dos reinos” (GUEDELHA, 2013a, p. 30).

No ciclo da borracha, novamente, o território brasileiro foi, e ainda é, palco de interesses dos exploradores. Dessa vez, os olhares se voltavam para a Amazônia. A cobiça pela goma elástica despertou o interesse de aproveitadores oriundos das diversas nações para tirar alguma vantagem do lucro na região amazônica.

A borracha brasileira atingiu o ápice das exportações para o mercado internacional nos anos de 1847 a 1900, e isso provocou o aumento considerável da circulação de moeda estrangeira na região amazônica. A exploração da seringueira no espaço amazônico possibilitou a revitalização de duas importantes capitais: Manaus,

situada no Amazonas, e Belém, situada no Pará, deixando-as ornamentadas com construções de edifícios e de mansões que imitavam os prédios franceses. Contudo, para Lima (2007) essas imitações simbolizavam um progresso econômico que se apoiava no trabalho escravo dos seringueiros, que viviam em condições degradantes: os seringalistas aplicavam “castigos físicos e morais para os que se recusassem a aceitar as regras do trabalho” (LIMA, 2007, p. 30).

No enredo de “O proeiro do machado” (MAIA, 1997, p. 53-59), estão presentes essas condições que exploram as situações de patologia social, como por exemplo, os castigos físicos que eram aplicados sob as ordens do seringalista Barrosão como atos de punição aos seringueiros ou aos moradores que não lhe obedeciam. Os vocábulos “proueiro” e “Machado” expressam, respectivamente, o condutor que manuseia e que guia a proa da canoa e o rio, que era denominado de Machado.

O enredo inicia-se em dois momentos: o primeiro pela voz do narrador que compara o rio Machado com rios Abunã, Jamary e os demais rios que são caracterizados como os rios dos suplícios, pois foram palcos de muitas mortes. O Abunã, conhecido como rio de sangue, foi batizado assim pelos moradores, devido aos acontecimentos fatídicos de tempos passados, rios que no decorrer dos tempos se redimiram da ‘fama ameaçadora’. Era nesses rios que as figuras dos desbravadores, “facínoras brasileiros e estrangeiros misturavam-se nesse faroeste verde cintado pelos encachoeiramentos do Madeira” (MAIA, 1997, p. 53), na intenção de conquistar o “deserto verde dos seringais” (MAIA, 1997, p. 53).

O Segundo momento do enredo acontece de acordo com as ordens expressas pelo seringalista Zé Barrosão. Nesse momento, outras personagens estão presentes, como os moradores locais, o seringueiro Timbaú e o carrasco Mané Burro, que era um “preto medonho, que não cortava as unhas e azunhava as mulheres, sangrando-as no sexo. Possui-as depois dizendo que estavam sempre virgens” (MAIA, 1997, p. 54).

Essas personagens existem através da rememoração dos velhos seringueiros que, fatigados das andanças na mata, descansavam na proa das embarcações em momentos de pescarias de tambaquis e de pirapitingas. Recordavam as severas punições de outros seringalistas cruéis e de carrascos, como o de Mané Burro, exposta na seguinte passagem do enredo:

- Tempos bons estes! E ainda há quem se queixe! Depois de tantos anos, ainda há paxiúbas e tábuas manchadas de sangue. Hoje o camarada diz que tem a perna bamba e a barriga doendo com uma tal de pendicite – e lá vai pra faca do médico, em Porto Velho, todo lampeiro no teco-teco. Me alembro do Timbaú. Faltou alguns dias na estrada, porque não podia andar”. Barrosão mandou chamar. Lá chegou se arrastando. Mesmo que nambu chumbado, caxigando numa perna só.

- Que tem vocemecê?

[...] Venho pedir conta, passagem pro baixo, pra Manaus... Tenho mulher e filho...

[...] – Deixemo de conversa. Vou mandar-te operar. Mané Burro, vem cá!

- Opera o Timbaú. Tá com pendicite, todo frouxo e enjoento.

Preso a um tronco seco, despido totalmente, Timbaú olhava em redor. Com uma peixeira amolada, Mané Burro cortou-lhe a barriga, riscada a carvão, puxou-lhe os intestinos. Morreu no mesmo dia escorrendo sangue, gemendo como porquinho castrado (MAIA, 1997, p. 54).

No excerto da narrativa, os castigos físicos sofridos pelos seringueiros estavam nas lembranças dos velhos seringueiros, como também as marcas de sangue dos inocentes que se encontravam expostas nos troncos de árvores.

No que tange ao enredo lembrado, a personagem verbaliza a situação de outra personagem, Timbaú, que, por estar com fortes dores de apendicite, solicitou ao seringalista Barrosão a dispensa do corte da seringa e também as passagens de motor para recuperar a saúde na capital, levando consigo a mulher e o filho. Essa proposta desagradou ao Barrosão que determinou que o carrasco Mané Burro realizasse uma cirurgia no seringueiro Timbaú.

A partir da descrição da cena com riquezas de detalhes, o narrador expressa a intenção de fazer com que o leitor se torne ora testemunha pela morte do seringueiro Timbaú, ora cúmplice dos sentimentos de pavor e de medo que são despertados pelo seringueiro quando perdia a vida nas mãos do carrasco.

A sequência é expressa pela determinação do seringalista em ordenar a cirurgia que já assinalava o prenúncio de morte do seringueiro Timbaú, como também estava implícita a mensagem de resolução do problema, que era de inconveniência do seringalista: a vida do seringueiro. Outro ponto a ser esclarecido no enredo, é que as impressões subjetivas do seringueiro não são narradas, mas é possível inferir o desespero de Timbaú expresso através do grito de dor na imensidão da mata.

Ainda de acordo com a narrativa, a hostilidade do seringalista não tinha limites: mesmo o Mané Burro sendo o feitor das barbáries, não se livrou da punição do seringalista. Acusado por expressar o descontentamento em realizar os mandos e os desmandos do patrão, foi, então, “amarrado de cabeça para baixo num tronco seco e queimado vivo, depois de lanhado à ponta de faca e banho de sol” (MAIA, 1997, p. 55).

As atrocidades de Zé Barrosão eram temidas entre os moradores. Certa vez, obrigou “um desgraçado a ladrar como cão para espantar pacas dos buracos, tocar com pente à boca até sangrar e espumar...” (MAIA, 1997, p. 55). No verão, fez o regatão de frutas Pedro Banana ficar despido, e ordenou que fosse amarrado na própria canoa até ser “chupado pelos borrachudos e piuns, ficou uma posta de carne inchada” (MAIA, 1997, p. 55).

Em outra passagem dessa narrativa, é demonstrada a afronta às convenções de valores morais, quando Barrosão, de crueldades sem limites, “negava remédios aos que caíam na antipatia. Condenou famílias inteiras ao aniquilamento – mulheres, crianças, homens, na epidemia que devastou uma colocação” (MAIA, 1997, p. 56).

A cena de crueldade registrada pela tortura até levar todos à morte, configura-se em um fatídico espetáculo criado através da opressão e do atordoamento. As imagens de violência são detalhadas a ponto de provocar os sentimentos de agonia e de assombro ao leitor. Nesses cenários de pavor, o medo acomete os seringueiros que passam a nutrir aversão pelos patrões, mas para o seringalista corresponde a uma forma de manter sua autoridade nos seringais. É nesta construção imagética de poder que se faz a divisão na pirâmide social e econômica do ciclo da borracha amazônica.

A historicidade ilustra a economia da borracha formada, estruturalmente, pela casa bancária estrangeira, pela casa aviadora, pelo seringalista e pelo seringueiro. Do ponto de vista econômico, Weinstein (1993) compara duas importantes casas comerciais do período gomífero: a casa aviadora e a grande casa aviadora. A grande casa aviadora, denominada de firma importadora e exportadora, “atuava como representante de firmas compradoras de borracha de Nova York ou Liverpool” (WEINSTEIN, 1993, p. 34), que tinha o acesso ao capital estrangeiro e funcionava como agência bancária.

No entanto, a função primordial era adquirir grandes quantidades de borracha bruta para exportar aos países industrializados. Geralmente a firma realizava “a venda final da borracha ao fabricante, com quem possuía em geral algum acordo

preestabelecido” (WEINSTEIN, 1993, p. 34). A casa aviadora ou casa recebedora de borracha foi considerada um importante elo comercial da Amazônia. O aviador/comerciante desempenhava várias atividades nos centros de Belém e de Manaus. Controlava, ainda que de modo informal, a produção e o comércio central da borracha, negociava a produção dos seringueiros e os mantinha abastecidos de ferramentas para o trabalho da coleta de látex. Os seringalistas, por sua vez, comercializavam as bolas de borracha nas casas aviadoras. O aviador as empacotava e as enviava para a firma importadora e exportadora, para ser despachada ao estrangeiro. Além disso, os aviadores providenciavam os seringueiros oriundos do Nordeste, de outras regiões e nações para os seringais.

Nota-se, com isso, que a atuação das casas aviadoras foi de suma importância para a economia do ciclo da borracha. Sobre as ações de aviamento que movimentavam o comércio de trocas nos seringais amazônicos, Lima (2007) pontua algumas práticas corriqueiras feitas pelo aviador:

[...] o status dos aviadores tinha como base real os seus recursos financeiros que se mediam pelos bens que conseguiam amealhar, entre eles barcos para transportar as mercadorias para os seringais, indústrias de alimentos, fazendas de criação. A importância dos aviadores baseava-se na dependência em que mantinham os seringalistas. A relação entre os aviadores e os seringalistas era, em grande parte, de troca de produtos – produtos industrializados pelo produto da natureza – apesar de os seringalistas também receberem em dinheiro o saldo da transação. A relação de troca repetia-se entre os seringalistas e os seringueiros, **entre** o aviador e o seringalista, a majoração excessiva do valor dos produtos (LIMA, 2007, p. 18, negrito nosso).

O seringalista fixava os valores inflacionados da goma elástica, dos remédios, das ferramentas e de outros suprimentos de uso necessário dos seringueiros. Os seringueiros, em isolamento na selva, adquiriam esses mantimentos e utensílios para a sobrevivência e para o trabalho da coleta do látex, gerando, assim, uma total dependência do patrão, pois o seringalista “era o cavalheiro cidadão em Manaus e o patriarca feudal no seringal” (SOUZA, 2010, p. 108). Desempenhava, portanto, duas condutas: a de aristocrata na capital, onde reproduzia os modos sofisticados de um cortês parisiense; e a de ‘patriarca feudal’ que expressava a tirania nos seringais.

A mudança de ambiente, bem como dos movimentos realizados pelas viagens da capital para o seringal, refletia a metamorfose de caráter e das atitudes do seringalista,

pois era nos campos dos seringais que vinha à tona a sua verdadeira personalidade, a de um senhor sem instrução de saber, perverso e sem escrúpulos.

A busca do enriquecimento fácil gerado pelo látex seduzia muitos forasteiros e aventureiros à região amazônica, pois “a febre de lucro apresentava seus primeiros sintomas psicológicos na região. O produto da borracha e seu lucro cresciam mais depressa do que a população” (SOUZA, 2010, p. 101). Nesse alvoroço, os seringalistas arrivistas visavam quaisquer tipos de vantagens. Praticavam o regime de escravidão dos seringueiros que eram alocados no meio da floresta amazônica, considerada “um lugar longínquo onde a justiça não conseguia ou não tinha interesse em chegar” (GUEDELHA, 2013a, p. 86). Isso mostra que o perigo cercava rotineiramente a vida dos seringueiros, seja nas garras dos seringalistas seja nas garras do sistema público, “para sangrar pelo resto da vida enquanto sangravam as seringueiras” (GUEDELHA, 2013a, p. 61). Os seringueiros que estavam isolados e solitários nas estradas de seringueiras, “cortando, colhendo e defumando o látex, coubera a tarefa de carregar nas costas aquele mundo de ostentação, sem participar em nada dos seus fulgores” (GUEDELHA, 2013a, p. 61).

A vida dos seringueiros era, então, sinônimo de lucro para o seringalista, e quaisquer sinais de prejuízos eram abandonados na imensidão da selva. Em “Dentadas de coatós” (MAIA, 1997, p. 227-235), o seringalista Timbaúba negou os medicamentos para os habitantes do seringal Pirambi que estavam entregues à varicela, alastrim – uma forma atenuada da varíola, catapora, bexiga e pele de lixa – doença que deixa a pele com erupções.

Embora os seringueiros solicitassem a ajuda do governo, foram ignorados, e, por conseguinte, o seringalista Timbaúba fez o mesmo. Receoso pelas grandes perdas que pudessem acontecer nos seus seringais, ordenou que todos os moradores da região adoentada, fossem isolados no barracão e que “lá ficassem, vivessem ou morressem. Muitos faleceram de fome e à míngua, **ficaram** sem medicamentos, deixando a pele nas folhas de bananeiras” (MAIA, 1997, p. 228, **negrito nosso**).

Em outro momento de absurdos da crônica, o narrador explora com precisão o trabalho infundável de Sátirio, que era considerado um seringueiro devotado ao Timbaúba “como um cachorro de caça” (MAIA, 1997, p. 229). Por tal fidelidade ao patrão, caiu na antipatia dos conterrâneos, que no tempo da epidemia negaram-lhe alimentos, pois “o egoísmo impera no mato, quando irrompem epidemias” (MAIA,

1997, p. 229) e partiu para cortar seringas, “mesmo esquelético e caxingando, caindo aqui e ali, para não faltar com pele de borracha na pesada de sábado” (MAIA, 1997, p. 229).

Em mais um episódio, é narrado o caso do índio Capuari, que era um domesticado, uma espécie de faz-tudo do seringalista Timbaúba. Assumia várias funções como pescador, caçador, mateiro, roceiro, maquinista e vigia. Adoeceu de varíola e não podia mais viajar, “cortar lenha, dar lucros” (MAIA, 1997, p. 230), e produzir; sem serventia para o patrão, foi isolado e morreu à míngua, de fome e de sede. “O cadáver estava roído pelos ratos” (MAIA, 1997, p. 230), e o seringalista ordenou que jogasse o índio dentro do rio para “empestar as piranhas” (MAIA, 1997, p. 230). O seringalista não tinha consideração por nenhum ser, pois para ele o lucro estava em primeiro lugar, mesmo que custasse a vida dos seus empregados mais devotos.

O lucro do látex propiciou na Amazônia uma época de esplendor para um grupo minoritário que detinha o controle do sistema econômico. Dessa forma, o aludido “período áureo” da borracha só foi “áureo” mesmo para bem poucos, enquanto a maioria da população foi deixada à margem do decantado progresso. Como engrenagens desse sistema perverso, o seringalista e o seringueiro são as personagens na literatura que aborda o ciclo da borracha, tema recorrente na escrita de Álvaro Maia, como vemos no tópico que segue.

1.2 Ficcionalização dos seringais amazônicos

As narrativas de *BC* são espelhos que refletem a realidade histórica do período do látex. O leitor pouco afeito à arte literária pode ficar em dúvida quanto à natureza das narrativas, sem saber se está consumindo textos Históricos ou de ficção. Candido (1968) esclarece que a ficção repousa na realidade empírica e “comunica a impressão da mais lídima verdade existencial” (CANDIDO, 1968, p. 40). E Lima (2007) assegura que “a ficção geralmente faz recortes desses fatores através de cenas” (LIMA, 2007, p. 116), que muitas vezes são adaptadas da realidade. Desse modo, essas “cenas” são recriadas e abrigadas por verdades fictícias, a ponto de serem contestadas apenas por outras comprovações ficcionais.

O livro *BC* é construído a partir das memórias individuais de Álvaro Maia, das memórias coletivas dos ribeirinhos e dos seringueiros nos espaços dos seringais amazônicos. Com este olhar, o escritor expõe a circunstância histórica, política e social como narrativas ficcionais e metaforizadas do ciclo da borracha amazônica, as quais foram colhidas “entre os seringueiros nos bancos de latadas e canoas” (MAIA, 1997, p. 07), sendo, portanto “verídicas ou produtos da imaginativa popular” (MAIA, 1997, p. 07). Conforme atesta Maia (1997), *BC* “é um livro de crônicas seringueiras destinadas a seringueiros e operários da selva. Devo algumas à retentiva de Manoel de Souza Rodrigues, chefe da estação de Humaitá, e aos veteranos do Madeira” (MAIA, 1997, p. 07).

Enveredando pelas memórias, ele dedica a produção de *BC* aos operários da selva, uma vez que os textos incorporam elementos da cultura ribeirinha, como relações constitutivas dos modos de vida e de agir dos seringueiros e dos caboclos ribeirinhos amazônicos, uma “espécie de folclore pioneiro - caboclitude para imitar negritude, qualidade comum às atitudes e às condutas dos caboclos do interior” (MAIA, 1997, p. 07). Seu modo narrativo compartilha fatos que experienciou durante o ciclo aurífero e o período da agonia da borracha amazônica. O escritor articula um estilo bem construído ao valorizar as marcas da oralidade dos ribeirinhos e dos seringueiros “a linguagem foi um pouco modificada e atenuada nas expressões fesceninas, inerentes aos primeiros exploradores e aos atuais moradores. Falharia à verdade se torcesse suas palavras e pensamentos” (MAIA, 1997, p. 07).

É válido pensar que grande parte das obras ficcionais que se referem à borracha amazônica expõem os episódios mais pormenorizados da vida nos seringais. Conforme exemplifica Guedelha (2013), o seringueiro era submetido a um regime de trabalho escravo, pois a sua existência era feita de tristezas insanáveis e aos meios-jejuns permanentes no interior da floresta. Álvaro Maia (1997) descreve as cenas nesses lugares em uma realidade sem enfeites. Geralmente, essas narrativas retratam a mesma cartilha em dramas humanos vividos pelos seringueiros e pelos demais “operários da selva”, tendo como o ambiente usual os seringais amazônicos; a exploração contínua do trabalho na coleta do látex; o descaso do poder público para com esses habitantes; a idealização de alcançar as melhores condições de vida proporcionadas pela goma; o percurso agônico realizado pelo seringueiro nordestino ao deixar a terra natal para fugir da miséria ou da grande estiagem, tendo como único refúgio a Amazônia.

Outros aspectos recorrentes nas narrativas que exploram a borracha são enumerados na dissertação de Santos (2018), ao realizar as comparações entre “margem x centro” nos espaços do seringal e da capital, e também entre “patrão (coronel) x empregado (seringueiro)” (SANTOS, 2018, p. 30). Concernente à oposição destas duas personagens, Alves (2019) afirma que a imagem do seringalista é vista continuamente nas ficções como um patrão truculento ou um estereótipo criado com base nas relações estabelecidas nos seringais. Já o seringueiro aparece como um ser passivo e submisso, sendo, constantemente, reprimido pelo seringalista.

Como sabemos, a vida no seringal girava em torno do patrão seringalista. Considerado a autoridade máxima naquele espaço, era ele quem controlava tudo: o trabalho dos seringueiros, a vida dos ribeirinhos, o comércio local, as plantações frutíferas e as pequenas ou grandes criações de animais. O seringal é, portanto, o centro de vida tanto para o seringueiro quanto para o seringalista e, por isso, é retratado como ambiente corriqueiro nas literaturas que abordam essa temática.

Guedelha (2013b) mostra que o seringueiro ficava nesses espaços em isolamento e se tornava vítima da carência, sobretudo, a do tipo sexual. Não havia mulheres nos primeiros seringais, e para satisfazer os desejos carniais, o seringueiro era obrigado a realizar práticas homossexuais e de masturbação, além de atos bestiais: zoofilia, estupro, onanismo, assassinatos e pedofilia, “fartos na literatura sobre os seringais amazônicos” (GUEDELHA, 2013b, p. 03).

Nesses ambientes, as mulheres, sejam elas idosas ou jovens desprovidas de saúde ou/e de beleza, eram consideradas um artefato luxuoso, pois “eram uma presença rara nos seringais da Amazônia. As poucas que existiam, todas tinham ‘dono’, até mesmo as crianças, meninas pré-adolescentes” (GUEDELHA, 2013b, p. 08). Elas, muitas vezes, valiam como moedas de troca para o acordo comercial do seringalista, caso o seringueiro não conseguisse saldar a dívida, e se estivesse concubinato ou casado “o patrão tomava-lhe a mulher para dá-la a outro seringueiro que tivesse saldo. O seringueiro que recebia a mulher assumia a dívida do outro, e este ficava quite com o patrão” (GUEDELHA, 2013b, p. 08).

Em *BC*, as mulheres nativas não ocupavam o rio Madeira, e as poucas bolivianas eram encontradas no rastro de 300 km abaixo das cachoeiras, sempre protegidas em um pequeno reduto boliviano, mas não se sabe ao certo quando adentrou nos seringais a primeira nordestina. Nesses “sertões amazônicos” de difícil acesso e raramente

habitados, a presença feminina era muito disputada tanto pelos seringueiros quanto pelos nativos, e aqueles que as possuíam tinham a obrigação de protegê-las dos olhos famintos de caça sexual, pois “muitas delas passaram a ser perseguidas e estupradas pelos sertanejos” (GUEDELHA, 2013b, n. p).

Tendo em vista que o “Nordeste era o inacabável viveiro dos trabalhadores” (MAIA, 1997, p. 92), muitos pioneiros foram enviados para os ‘sertões amazônicos’ e passaram a ocupar as tropas de vanguarda, cuja finalidade consistia em desbravar a selva para o surgimento de novos seringalistas e de castanhistas. Do mesmo modo, os sertanejos eram agenciados para compor as ‘tropas de choque’ na intenção de confrontar os nativos dos seringais. Levados pelo espírito de aventura, de posse e da catástrofe do sertão nordestino, os seringueiros não admitiam a participação de mulheres nessas formações. De acordo com Guedelha (2013b), somente mais tarde, a companhia feminina entre os seringueiros na sociedade extrativista da borracha foi aceita pelo seringalista, tornando-se, dessa maneira, um item precioso para a conta do seringalista.

Em algumas narrativas, vê-se a proibição de mulheres nos seringais por ordens do patrão. O impedimento consistia em evitar a distração dos seringueiros com a presença feminina, para que pudessem se dedicar, exclusivamente, à extração do látex. No entanto, Álvaro Maia (1997) evidencia em *BC* a existência de mulheres e de famílias dos seringueiros para os trabalhos nos seringais do rio Madeira.

As narrativas que tratam dos seringais assinalam a submissão da mulher vinculada aos prazeres lascivos dos seringueiros, que a usavam para o trabalho no corte da seringa ou para os afazeres domésticos no tapiri – barraca feita com o material da floresta, geralmente coberta por palhas. Guedelha (2013b) mostra alguns dessas submissões como flagrantes de estupros, de aliciamentos e de outras formas de violência citados nos livros: *Deserdados* (1921), de Carlos Vasconcelos; *Dos ditos passados nos acercados de Cassianã* (1969), de Paulo Jacob, *Beiradão* (1958), de Álvaro Maia e *No circo sem teto da Amazônia* (1966), de Ramayana Chevalier.

Em *BC*, ela aparece como um ser atuante e protagonista de muitas situações ocorridas nos seringais. Por exemplo, a narrativa “Marcação a fogo” (MAIA, 1997, p. 280-290) inicia quando Dona Quitéria, esposa do coronel Antunes, que era também chamada de dama pelos seringueiros, ordenou aos capangas o castigo para ser efetuado ao Dom Rinald, falso padre que nas confissões dos penitentes extorquia dinheiro, cobres, joias e tudo que aos olhos dele tivesse algum valor. Como ato de defesa contra

as chantagens que sofria de Dom Rinald, ela planejou a vingança e sorrateiramente esperou o momento oportuno em que ninguém veria o ato se consumando.

Em uma tarde chuvosa, o castigo aconteceu. Motivada pelo sentimento de justiça e de vingança, Dona Quitéria “chamou três trabalhadores, conversou rapidamente, deu-lhes instruções decisivas. Pelo sim, pelo não, fossem armados e tivessem cuidado. Dom Rinald fora soldado na guerra e deveria ser valentão” (MAIA, 1997, p. 288). Eles tinham ordens de levá-lo para o barracão, porém conduziram-no para a casa de farinha. Quando Dona Quitéria avistou o “miserável sacrista”, ela “se retorcia em risadas sádicas” (MAIA, 1997, p. 286-288). Ordenou que o marcasse uma numeração a ferro no meio da testa, “como se fosse um boi fujão” (MAIA, 1997, p. 289). A narrativa finaliza quando o falso padre foi identificado e ‘marcado a fogo’ para que jamais voltasse a enganar os moradores dos seringais naquelas paragens.

Muitas vezes, o seringalista era truculento com todos os moradores dos seringais, inclusive com a própria mulher. Tal atitude, somada com as longas viagens feitas em canoas pelo seringalista, contribuía para que a esposa ficasse sozinha nos seringais, conseqüentemente sendo confortada nos braços de outros. Na crônica “Dentadas de coatás” (MAIA, 1997, p. 227-235), era rotineiro o adultério praticado pela esposa do seringalista Timbaúba com o remador Zé Lima, que recebia presentes dos seus pares pela proeza.

Sempre após o almoço de “pirasco, nome popular do peixe pirarucu” (MONTEIRO, 2016, p. 417), e farinha d’água feita em uma dessas longas viagens, o seringalista Timbaúba deitava na popa da canoa e dormia roncando e babando, como se fosse um barrasco, “porco inteiro que não foi castrado” (MAIA, 1997, p. 371). Era um momento oportuno para que os remadores externassem a repulsa contra o patrão:

- Cabrão filha de uma égua! A gente devia afogar esse diabo e dizer que caiu no rio durante o sono.
- Nada disto. A polícia acabava descobrindo, debaixo de peia e formiga de fogo, com o pobre amarrado no formigueiro. Deixa o homem viver. Já estamos vingados. Basta o que Zé Lima faz com a patroa enfeitando a cabeça do capitão que até parece touro “Manhoso”. Os remadores riram baixo para não acordar o piloto. Iam comprar presente bom pro Zé Lima continuar a beneficiar a patroa... (MAIA, 1997, p. 228).

O presente simboliza o agradecimento ao remador Zé Lima para que prosseguisse o adultério com a patroa, era uma atitude de retaliação às afrontas do seringalista Timbaú. Após a crise da borracha, que ocasionou a saída de muitos seringueiros dos seringais, o seringalista se viu obrigado a buscar novas frentes para o trabalho. Neste caso especial, as mulheres e as famílias dos seringueiros constituíram um papel fundamental no cotidiano dos seringais. A presença feminina modificou as estruturas de trabalho. Concomitante a isso, deixou de ser um problema para o seringalista, pois “fazia crescer os níveis de produção nos seringais” (BRITO, 2017, p. 51); e para o seringueiro, possibilitou o recomeço da vida na selva amazônica ao lado da família.

Em *BC*, elas são as mulheres dos vencedores do deserto, como eram conhecidos os primeiros desbravadores a abrir o caminho da selva que viabilizou muito tempo depois, a passagem e a instalação das famílias dos seringueiros para o povoamento nas sedes municipais e nos seringais maiores.

As mulheres “vencedoras vencidas da floresta” (MAIA, 1997, p. 98) eram assim chamadas, porque já tinham concluído o trabalho extraordinário em vida, as quais tinham sido operárias, enfermeiras e seringueiras, como também auxiliaram no “domínio das selvas, em circunstâncias mais heroicas e decididas do que o homem”. Na hora do perigo, usavam a peixeira e a espingarda para resolver a ameaça.

Segundo Agda Brito (2017), as mulheres nos seringais passaram a realizar os serviços de agricultura de subsistência para amenizar a fome na floresta. Além disso, ajudavam os companheiros na coleta e na defumação do látex, como também realizavam a produção da farinha, a coleta da castanha, o pescado e se desdobravam para cuidar dos doentes e dos filhos.

As seringueiras de *BC* seguiam o companheiro de deslocamento em todos os perigos da selva e dos movimentos dos seringais, acompanhava-o nas marchas a pé “vivendo a miserável vida dos acampamentos em choças humildes que quase sempre ajudaram a construir sofrendo a inclemência do sol e da chuva; e alegrando o deserto com seu sorriso e suas canções” (MAIA, 1997, p. 98-99).

Sobre a presença da família nos estabelecimentos dos seringais amazônicos, Álvaro Maia (1997) relata que os primeiros imigrantes e retirantes permaneceram nas “barranqueiras onde precederam os *cholos* às arrancadas sucessivas dos nordestinos,

forçados pelas estiagens devoradoras dos sertões verdes, até os últimos brotos, e pelos contratos dos seringalistas que os levavam em grupos mais selecionados” (MAIA, 1997, p. 73).

Com a necessidade de ocupar os espaços dos seringais, sobretudo para o trabalho de extração do leite da seringueira, os seringalistas tiveram que transportar ‘nesses grupos mais selecionados’ as mulheres e as crianças. No entanto, essas famílias já “traziam intuitos de fixar-se para sempre às margens dos rios, praticando a agricultura ligeira” (MAIA, 1997, p. 73), em plantios de crescimento rápido como pepino, abobrinha, quiabo, feijão de metro, batata, pimenta doce e criações de pequenos animais.

Embora os tapiris que acomodavam os seringueiros fossem construídos nas margens dos rios pelos “primeiros regimentos masculinos esfarrapados e famintos” (MAIA, 1997, p. 73), a permanência da família nos seringais do rio Madeira fez com que os seringueiros adequassem o seu tapiri em casebre para fixar moradia no local. Apesar de não possuírem estruturas adequadas que garantissem as necessidades de saneamento básico, ainda assim os casebres serviam para acomodar os filhos e a esposa.

Ainda que o patrão seringalista permitisse a presença das famílias nos seringais, ainda que o seringal do rio Madeira fosse o preferido para o seringueiro residir com a família, o tratamento de injustiça e de truculência continuava e se estendia às famílias dos seringueiros sendo elas, do mesmo modo, tratadas com descaso. Álvaro Maia explora essa ocorrência na narrativa “Ódio além da morte” (MAIA, 1997, p. 155-160), quando o seringueiro Porfírio Canto “perdeu a mulher por sovínice do seringalista, que lhe negara uma passagem no motor e permissão para descer no rio” (MAIA, 1997, p. 155), sadicamente deixou-a morrer à míngua com o seu filho caçula. O traço de perversidade do seringalista Terêncio é demonstrado no diálogo com o Padre Luís:

- Caridade se resolve com peia grossa, reverendo. É assim no interior. Quando ficar bem velho, vou pro céu, igualzinho a vocemecê. Pro céu ou pro purgatório. Pois não vou me confessar e arranjar absolvição? Enquanto viver, já sabe é lambada nestes malandros. Querem viver de papo pro ar, coçando as virilhas. Não vou me endividar com a praça. Estou velho e trabalho a valer. Não vou suar e engordar vagabundo (MAIA, 1997, p. 156).

Imerso em um universo sem culpa ou juízos morais, o seringalista Terêncio se impõe na mesma posição de sujeito, a de um religioso. Para ele, os castigos físicos praticados nos seringueiros eram considerados um estilo de vida trivial e comum. De certo, o olhar do seringalista Terêncio para com os seringueiros é tido como afronta para a autoimagem se comparado à mesma condição humana e social.

Outro trecho que demonstra, claramente, a perversidade do seringalista aparece na narrativa “Paiol de castanha” (MAIA, 1997, p. 100-104). A narrativa demonstra a truculência do seringalista José Emídio ao negar os medicamentos para a família do seringueiro Ziquiel, o qual “via a desgraça dos filhos por alguns vidros de remédios” (MAIA, 1997, p. 103) ficando doente posteriormente. A atitude cruel do seringalista José Emídio indignava a muitos.

A mesquinharia do patrão de proibir os remédios levou Ziquiel com a família à morte, e isso revoltou os outros seringueiros. Cansados de serem prejudicados e ludibriados, alguns cogitaram para se vingarem do seringalista José Emídio das atrocidades que vinha praticando. Nesse contexto, os seringueiros se insurgiram contra as brutalidades e as impetuosidades do seringalista, e como ato de resistência vociferavam: “- Patrão safado, mal e ladrão! Gastou dez vezes mais nas diligências com delegado e com os politiqueiros. Os filhos morrendo, a mulher doente, o marido sem julgamento, carregando água e limpando as ruas” (MAIA 1997, p. 104).

A narrativa “Paiol de castanha” (MAIA, 1997, p. 100-104) apresenta uma sucessão de conflitos do seringalista José Emídio contra o seringueiro Ziquiel. Isso desencadeou o desejo de vingança de outros seringueiros, seja no modo mais prático - de concretizar o ato vingativo contra as opressões do patrão, seja no modo mais tênue - de pensar e projetar uma represália contra o seringalista.

A trama é finalizada quando os seringueiros pensam, embora não se concretize, em realizar uma represália contra o patrão, e apresentam a intenção de punir o seringalista: “tempo bom de filho de uma égua vai acabar, compadre! O Ziquiel vai ser vingado. Sua mulher e seus filhos também. E também o bando desinfeliz que sofre por aí fora, como negro escravo ou índio amarrado no tronco...” (MAIA, 1997, p. 104).

Os seringueiros, estando em uma perspectiva otimista e livres de quaisquer remorsos, exteriorizavam os desejos de compartilhar as terras das seringueiras e das castanhas para os contrerrâneos: “escravidão do preto não acabou, mas vai acabar. Quem

sabe? O terrão todo deste castanhal vai ser dividido entre os pobres...” (MAIA, 1997, p. 104). No que tange à fomentação de riqueza, os seringalistas preferiam fazer fortunas sempre à custa da mão de obra dos seringueiros em seringais com difícil acesso.

Na narrativa “Seringalistas e Seringueiros” (MAIA, 1997, p. 73-78), os seringueiros que decidiam se aventurar em seringais distantes como o Jamary, Machado, Jaci, Panamá e Santo Antônio se despediam “para sempre da família”, pois “nesses lugares havia a propagação de doenças, como febre, beribéri e impaludismo, além dos perigos de ataques dos índios que eram tão fartos como leite das árvores cobiçadas” (MAIA, 1997, p. 73).

O seringal de Santo Antônio do Rio Madeira é um ambiente conhecido, conforme expressa o narrador de “Seringalistas e Seringueiros” (MAIA, 1997, p. 73-78), como “um lugar onde o diabo perdeu as botas” (MAIA, 1997, p. 74). Preferido pelos seringalistas e pela administração pública, é o “local escolhido para os supremos castigos” (MAIA, 1997, p. 74), já que torturavam não somente os seringueiros e os acusados, mas também os vitimados do sistema público: “o governo federal, cioso das instituições, resolveu punir os revoltosos da Marinha. Para onde? Para Santo Antônio do Rio Madeira!” (MAIA, 1997, p. 74).

Essa situação pode ser percebida na seguinte passagem: “Dá inveja aos tiranetes atuais. Bastava pôr o adversário, ou o condenado numa repartição ou na cadeia, sem medicamentos: morria, na certa, de acessos perniciosos” (MAIA, 1997, p. 74). As embarcações do governo, como aponta Maia (1997), percorriam os rios com destino aos seringais Jamary, Machado, Jaci, Panamá e Santo Antônio que transportavam os rebeldes e os inocentes, esses jamais regressariam para a cidade natal.

Alguns dos seringueiros que progrediram socialmente para a posição de seringalista tiveram por base o entendimento da estrutura e da funcionalidade do ciclo econômico, uma vez que o enriquecimento ocorria na forma de exploração do homem e da goma elástica. Não era apenas o seringueiro que desejava evoluir socialmente, mas também os imigrantes de outras nações. Empresários ou comerciantes de pequeno e grande porte também almejavam a ascensão. Levados por fatores que favoreciam as mobilidades sociais, bem como o prestígio, a riqueza, o respeito pelas autoridades e pelos habitantes da comunidade, os aspirantes “que souberam triunfar e escalar posições, pulando de seringueiros a seringalistas” (MAIA, 1997, p. 76) enriqueceram. Conforme apresenta a passagem da narrativa “Seringalistas e Seringueiros”:

[...] Estes seringueiros (seringalistas) levam a vida de fazendeiros ricos ou aristocratas rurais, cercados, - à moda de barões medievais, por serviçais indígenas e suas famílias. Essa vida patriarcal é esplêndida em muitos aspectos. Tais homens são senhores absolutos de seus peões. Para eles são os melhores produtos da terra, a melhor caça, o pescado mais fino. Criam algum gado e plantam alguma coisa, mas só para atender o consumo local. Viajam exclusivamente em canoas, e essas tiradas de dezenas ou centenas de quilômetros assemelham-se as que empreendiam os desbravadores norte-americanos ao longo dos rios Ohio, Mississipi e seus afluentes. Aqui, porém, os empregados dedicados e o clima quente tornam as viagens geralmente mais agradáveis (MAIA, 1997, p. 77).

O excerto revela que os aspirantes a seringalistas “não procuravam o rio Madeira por mero aventureirismo” (MAIA, 1997, p. 76). Escolhiam um lugar para triunfar em seringais com difícil acesso e distantes da capital. Quando conquistavam o território, os aspirantes a seringalistas “transformavam os seus seringais em centros de vida” e “controlavam todo o comércio no Alto Madeira” (MAIA, 1997, p. 73). Apesar de a extração do látex promover o lucro para os bolsos dos seringalistas, a maior rentabilidade desse negócio era proporcionada pelas dívidas e pela dedicação do seringueiro na extração.

O empenho do extrator do látex aparece na narrativa “Seringueiros de saldo” (MAIA, 1997, p. 78-85). O termo ‘seringueiro de saldo’ está ligado diretamente ao comprometimento dos coletores da seringueira que conseguiam obter saldos, ao invés de dívidas na conta do patrão. É, portanto, considerado um dos mais valiosos investimentos, pois se dedicava ao corte da seringueira e proporcionava lucros para o seringalista. Todavia, os seringueiros com saldo eram aqueles que não contraíram dívidas, pois tinham dois objetivos: o primeiro, de escalar socialmente a estrutura gomífera; o segundo, de retornar para a terra natal. Isso causava inveja aos demais grupos de seringueiros, e descontentava o seringalista que, por sua vez, não aceitava o retorno deles para os sertões do Nordeste.

O saldo dos seringueiros, era uma prática corriqueira “inventada” entre os trabalhadores da selva, como uma maneira criada para conseguir créditos com o patrão para adquirir um sítio próprio ou voltar para a terra de origem. Entretanto, o seringalista via nesta invenção mais uma forma de lucro, e prometia aos seringueiros o prêmio esperado: a “viagem no fim do ano, tão logo terminasse o verão e, com a invernação, as

chuvas impediam o corte, favorecendo, ao mesmo tempo, a saída dos batelões” (MAIA, 1997, p. 78).

Embora essa prática pudesse parecer vantajosa para os seringueiros, era em alguns seringais uma atividade perigosa, já que nesses lugares não chegava a ação da polícia e, ainda, o seringueiro de saldo “provocava a inveja dos devedores, presos à floresta por anos e anos, até o pagamento da conta: se tivessem filhos, quando crescessem... O patrão desfiava sorrisos melífluos” (MAIA, 1997, p. 78), mas tudo eram jogos de cena: ao patrão arrivista não agradava ver seringueiros de posse de um saldo libertador.

Prova disso é que o seringalista via nos descendentes dos seringueiros uma forma de segurança a ser perpetuada no corte da seringueira, cuja intenção cumpria em saldar as dívidas deixadas pelos progenitores, em caso de alguma fatalidade como falecimentos e doenças. Além do que, segundo Brito (2017), os descendentes eram do mesmo modo aproveitados para realizar os serviços de extração da borracha, já que as crianças, em sua maioria, acompanhavam as mães e ficavam responsáveis em ajudar nas tarefas de agricultura ou de corte da seringa.

O seringueiro que, de alguma forma, adquiria os créditos, era no final das contas trapaceado pelo seringalista. Em vez da tão sonhada “viagem no fim do ano” (MAIA, 1997, p. 79), recebia em troca “a bala para o seringueiro-de-saldo” (MAIA, 1997, p. 79), que “já estava preparada, pronta para o momento decisivo no fim do ano, depois de aproveitadas todas as suas energias. Era melhor dever, pois a dívida era uma segurança de vida” (MAIA, 1997, p. 79). O bem-aventurado seringueiro, liberto da dívida, era assassinado traiçoeiramente, no porto de embarque, a mando do patrão. É o que acontece com o seringueiro Zé Firmo, assassinado por um capanga do coronel Domingo Alvarez, quando já festejava, no acesso ao porto, a alforria proporcionada pelo saldo libertador.

Assim, o seringalista, sendo o senhor absoluto, garantia a exploração do seringueiro, da esposa e dos filhos. Os seringueiros que não conseguiam quitar os débitos com o patrão geralmente ficavam presos. Aqueles que conseguiam, comumente eram mortos pelo patrão ou pelo carrasco se, por algum imprevisto ocorresse alguma fatalidade, a família herdava a dívida do falecido. Ele, o seringalista, era quem determinava a duração da dívida, que passava por gerações, e suas ordens jamais eram

contestadas. Conforme Maia (1997) quem desafiasse as ordens corria o risco de desaparecer “sob as garras do seringalista” (MAIA, 1997, p. 155).

Embora a maioria dos seringalistas insistisse em tratar os seringueiros com crueldade, existiam outros seringalistas que eram admirados por sua benevolência. Conforme se vê na narrativa “Sair da Lua” (MAIA, 1997, p.275-279), em um episódio lembrado pelo regatão velho Restolho, de quase noventa anos, que se intitulava o “lobo do mar”. Sentado em uma popa de igarité, o velho contava a história do antigo seringal afirmando: “aqui só morou gente de trato, coronel do bom que gritava com os grandes. Ele foi embora antes da água levar tudo [...]. O branco era duro quando se zangava, mas tratava bem a seringueirada [...]” (MAIA, 1997, p. 278).

Santos (1997) aponta que, após o período da crise da borracha, “os padrões violentos e bárbaros acabaram sendo substituídos por profissionais liberais” (SANTOS 1997, p. 63). Esses, portanto, conseguiram triunfar na vida de patrão sem oprimir tão ostensivamente os seringueiros, caracterizando, assim, uma nova ordem de relações sociais nos seringais amazônicos.

2. A ESTIBORDO COM PAES LOUREIRO

Neste capítulo, recorreremos à teoria do imaginário aplicada ao contexto amazônico, por Paes Loureiro (2001). Cabe pontuar que, nesta pesquisa, o uso do termo “sujeito amazônico” se refere ao caboclo, descendente da miscigenação do índio com o negro e o branco. O termo “caboclo” apresenta o significado etimológico nativo como o sujeito que vem do mato. No entanto, Loureiro (2001) sinaliza que esta definição ultrapassa os espaços fronteiriços dos nascidos amazonenses. Para ele, são considerados caboclos todos os estrangeiros que internalizaram a cultura amazônica.

Semelhantemente a essa noção de Loureiro (2001), Eduardo Galvão (1955) assinala que todo imigrante ao fixar moradia na região passa a adquirir os novos hábitos de orientação da vida local que, muitas vezes, mantém o laço afetivo com uma cabocla “e sua prole reflete por isso mesmo a influência do ambiente cultural misto” (GALVÃO, 1955, p. 17).

O caboclo ribeirinho, conforme atesta Loureiro (2001), é o homem do rio que retira da natureza apenas o necessário para o sustento da família. O seringueiro, homem da terra e agricultor, aprende o cotidiano dos caboclos amazônicos, os segredos do novo *habitat* e passa, posteriormente, a se dedicar ao trabalho do extrativismo. Sobre isso, Galvão (1955) assinala que, para o caboclo não ser surpreendido pelas enchentes da Várzea usa como estratégia a abertura dos roçados em lugares altos da mata com a finalidade de proteger os produtos cultivados e as criações. A habitação é em sua maioria de palha e elevada com estacas de madeiras.

A expressão “imaginário amazônico” nos remete ao legado natural oferecido pela região - uma importante geografia que abriga as diversidades da fauna, da flora e a imensidão dos rios como lugares de pertencimento do caboclo ribeirinho. São nesses vales de extensões naturais que o caboclo-ribeirinho se torna um criador do espaço físico e do espaço imaginal. É o que Loureiro (2001) relaciona como as estéticas do imaginário amazônico.

A estética do imaginário amazônico se mantém pela formação do tecido social de que fazem parte os ribeirinhos, que vivem em constante relação com a natureza. De modo geral, essa formação é representada pelo cotidiano dos caboclos e pela contemplação dos elementos do *locus*, que abrange várias dominantes, como a fauna, a

floresta, o Rio Negro, o Rio Solimões, o Rio Purus, o Rio Juruá, o Rio Madeira e os demais afluentes desses rios amazônicos e de tantos outros grandes rios. Essas dominâncias são, do mesmo modo, englobadas no espaço imaginado, que é por onde subjaz a criação das narrativas orais dos nativos como mitologias da floresta.

Tais elementos agem como intensificadores do imaginário ribeirinho. É, pois, no cenário da selva e das profundezas do Rio Negro, rio de coloração negra, e do Rio Solimões, rio de coloração barrenta, que imergem na imaginação a existência de seres místicos e míticos, como a lendária cobra-grande e o boto, entre outras narrativas mitológicas.

Os elementos do imaginário social rodeiam as rotinas das comunidades ribeirinhas e são visíveis nas produções de caráter utilitário, como os desenhos em canoas, barcos e palafitas. São habilidades artísticas que expressam, segundo Loureiro (2001), as motivações de um ambiente propiciador tanto de criação quanto de tensões, onde os ribeirinhos ficam mergulhados na dimensão do rio e dispersos na infinitude da floresta.

Outro uso social sinalizado por Galvão (1955) é o machado e o facão, que são instrumentos essenciais para o trabalho de corte da seringa, para as aberturas das estradas, para o roçado, para o trato dos alimentos e para a defesa de qualquer ameaça. Nessa constituição utilitária, a rede é a principal peça mobiliária do caboclo, geralmente customizada pelas fibras de algodão, tucum ou de buriti.

Os traços sociais são identificados como pontos estratégicos que intensificam o reconhecimento das direções aos navegantes dos rios e da selva amazônica. Essas descrições interioranas são traduzidas nos planos das práticas usuais e no plano das sensações perpetuadas sempre pelos caboclos ribeirinhos.

Esses meios, conforme afirma Loureiro (2001), operam no espaço físico amazônico e no espaço imaginal dos caboclos ribeirinhos são, na verdade, funções estéticas do imaginário cultural dominante e constituem as relações sociais, as imagens, as ideias e as percepções que fazem parte desse universo das estéticas amazônicas.

É nessa majestosa paisagem que a natureza se manifesta por meio de uma dupla forma: natureza do tipo usual e natureza do tipo não usual, duas realidades que não são paralelas, mas coincidentes. O termo estritamente “paralelo” é usado equivocadamente na tentativa de estabelecer, de certo modo, a fusão sobre as duas realidades (informação

verbal)¹, haja vista que, nos estudos geométricos, o termo “paralelo” é representado por duas linhas correspondentes que possuem as mesmas constâncias, as mesmas inclinações, as quais não se interceptam por não haver contatos entre elas.

Logo, esse paralelismo não ocorre no mundo usual e tão pouco no mundo imaginal amazônico, pois elas não são distintas, mas inerentes às “visualidades amazônicas”. É, então, nessa inerência de realidades que acontece a geografia do esplendor. Esse tipo de ocorrência pode ser compreendido a partir de infinitos pontos de contatos do espaço físico amazônico com o espaço imaginado, que estão conectados e interpenetrados na mesma visualidade.

No instante em que as visualidades do mundo físico e do mundo imaginado amazônicos são fundidos, são pausadas como resquícios sublimes que agem como um limite tênue entre os dois mundos. Loureiro (2001) chama esse fenômeno de *sfumato*. Por isso a natureza é “lida pelo caboclo como um livro do mundo, progressivamente sendo acrescentadas as visualidades, como iluminuras do imaginário em suas sucessivas páginas do cotidiano” (LOUREIRO, 2001, p. 122). O *sfumato* se comporta como uma fronteira na lembrança como pontos de intersecção correspondentes à vida dos grupos.

As iluminuras do imaginário amazônico são, portanto, os modos de vida do caboclo ribeirinho em sua dupla realidade, que atua na jornada tanto no espaço físico quanto no espaço imaginado. Ele, o caboclo ribeirinho, é quem comanda nas noites as trilhas dos labirintos das florestas e dos rios.

Contudo, Loureiro (2001) adverte que “nada está totalmente organizado em compêndios na cultura amazônica” (LOUREIRO, 2001, p. 25). Para dominar as técnicas ribeirinhas é necessário internalizar o conhecimento ribeirinho, experimentar o frêmito de um caminhar errante, tatear no escuro das noites da floresta, procurar os sinais perdidos pela várzea, vagar pelos labirintos dos rios e da selva como se fossem localidades de fácil acesso. São, portanto, os vetores de identidade que compartilham os conhecimentos e ressignificam as experiências às demais comunidades ribeirinhas.

O imaginário estetizante amazônico privilegia o espaço ribeirinho como propiciador de uma cultura criativa. A selva e os rios promovem uma relação utilitária, consideradas como vias de escape, de transporte para a sobrevivência dos sujeitos

¹Fala do prof. Carlos Antônio Magalhães Guedelha na disciplina de Teoria da Literatura, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, em 14 abr. 2021.

amazônicos. Do mesmo modo que a selva e os rios acionam a relação prática do cotidiano, também promovem a contemplação imaginativa, pois a estética do imaginário amazônico está ligada à contemplação da paisagem, que reflete a relação homem com a natureza.

O rio é o espaço de orientação rítmica do caboclo ribeirinho, pois ora orienta o caminho da *labuta*, ora orienta o caminho da surrealidade, da vida submersa nas águas escuras do Rio Negro e nas barrentas do Rio Solimões. No imaginário caboclo, os rios são ocupados por monstros gigantes que separam os rios, mas também refletem nas águas a sedução, a curiosidade, o assombro, as estrelas e a muralha vegetal. É o imaginário sendo gerado, recriado como se fosse um mundo cosmogônico único e real. A *labuta* do ribeirinho é comum porque o rio é o seu cotidiano.

Dessa forma, a estética do imaginário amazônico se vale da fusão do mundo imaginado com o mundo físico pelo sujeito ribeirinho, e de como ele opera a costura entre os dois mundos. Esse fato, de certa maneira, faz do ribeirinho uma figura determinante da cultura amazônica, pois realiza um papel importante na construção das relações sociais e desenvolve com nobreza a essência do fazer, como as habilidades demandadas nas práticas do pescado, da agricultura, da criação de animais, da coleta da castanha, da seringa e de variadas frutas regionais.

É válido pensar que o sujeito ribeirinho mostra, de maneira mais significativa, o prazer estético na relação do saber-conhecer para o saber-fazer; é, portanto, o que instiga as percepções estéticas no próprio cotidiano como deslumbramento, já que o sujeito ribeirinho se “**distrai** minuciosamente num lugar” (LOUREIRO, 2001, p. 25, negrito nosso), contemplando a natureza e re/criando os mitos na realidade imaginada. Dessa maneira, o imaginário estético amazônico age constantemente, sendo operado como iluminuras do imaginário pela visão do sujeito amazônico.

De acordo com as reflexões de Loureiro (2011), o ribeirinho se adapta às circunstâncias da selva, dos rios e do clima. Como um ser sofredor, ele supera os níveis de dificuldades a cada instante proposta pela realidade física local. A natureza projeta um cenário que alude ao comportamento geográfico insaciável, e sem abdicar do comprometimento de seu papel social, o sujeito ribeirinho se sacrifica pacientemente, ao passo que se enriquece também de heroísmos. Pode-se dizer que o sujeito amazônico realiza a permuta como trocas coletivas com a natureza, tendo como gratificação perante todas as adversidades a recompensa adquirida na forma de experiências.

É importante ressaltar que o imaginário amazônico é banhado nas construções de mitos nativos que enriquecem tão intensamente os imaginários socioculturais da região. As mitologias têm raiz nas manifestações culturais das sociedades nativas e que compartilham influências dos meios, das crenças, dos costumes e dos rituais, as quais são práticas comuns que determinam a identidade do povo.

Geralmente, o rio e a floresta são pontos de encontros onde afloram esses imaginários. Loureiro (2016) explica que:

[...] a Amazônia está no imaginário de todo o mundo, como a vastidão das águas, matas e ares; o emblema primordial da vida vegetal, animal e humana; o emaranhado de lutas entre o nativo e o conquistador; o colonialismo, o imperialismo e o globalismo; o nativismo e o nacionalismo; a ideia de um país imaginário paraíso perdido; o Eldorado escondido, a realidade prosaica, promissora, brutal; uma interrogação perdida em uma floresta de mitos (LOUREIRO, 2016, p. 08).

Nesse contexto, de acordo com Loureiro (2001), os elementos naturais conduzem o imaginário amazônico às narrativas mitológicas e à criação imaginadora que sugere as presenças de monstros selvagens que habitam o fundo dos rios amazônicos, como a boiuna, o boto – uma espécie de golfinho que se transforma em homem para seduzir as donzelas, e seres mitológicos que habitam a imensidão da floresta, como mapinguari e curupira, entre outros, cuja finalidade é protegê-la da humanidade destruidora.

Ao mesmo instante em que o sujeito da comunidade ribeirinha é entrelaçado com esse social, ele internaliza e retrata as experiências em histórias que são potencializadas pelo coletivo. Embora ocorram algumas falhas nos fragmentos narrados, esses serão *a posteriori* preenchidos e reforçados pela memória do coletivo local como fatos verdadeiros.

Segundo Maurice Halbwachs (1968), a memória é individual no sentido de que possibilita a ação da lembrança do sujeito no ato de narrar. No entanto, a memória é também coletiva no que concerne às trocas sociais entre o sujeito, a sociedade e o espaço como ato testemunhal de que o indivíduo é sempre evocado, lembrado e emoldurado durante o processo de internalização. Para pertencer à memória coletiva, os outros sujeitos devem rememorar e divulgar as lembranças, neste caso se faz necessária a existência dos pontos de contato entre as duas memórias, bem como a do sujeito que

conta e a do sujeito que resgata do passado a lembrança para o reconhecimento, a fim de ser construída e divulgada.

Essa noção é lembrada por Halbwachs (1968) como ato de reconstrução do indivíduo que foi ambientado nos grupos sociais de referências, pois a memória seja individual, seja coletiva é sempre construída na interação. Tal rememoração é, de certa maneira, gerada por abstração de imagens, já que essa lembrança apresenta um significativo constante de vida, do que foi um momento real. Embora se constitua de uma rememoração individual, ela só foi proporcionada pelos pontos de referência do grupo em que se percebe a participação do indivíduo no cotidiano do espaço em que está inserido.

Halbwachs (1968) avança a ideia de referência social quando o grupo está presente no sujeito, não unicamente de modo físico, mas também de retomar certas rememorações que foram narradas por determinados grupos sociais. É o dinamismo da lembrança acontecendo, sendo atuante em um processo coletivo que fortalece a comunidade afetiva da memória para a internalização e para o forjamento do ser. É pela afetividade que as referências permitem atualizar e identificar a memória de determinados coletivos, pois o sujeito passa a nutrir a participação como um ser atuante e reconhecido.

Essa referência social também configura o plano da sensibilidade do sujeito amazônico, pois estabelece os sentimentos de apreço, de medo e de respeito com as entidades que contemplam o rio e a floresta, cujo ambiente configura de diferentes formas, espécies e cores das árvores como também os cursos do rio e de igarapés e como sintonias essenciais da memória de referência dos sujeitos amazônicos.

Como diz Leandro Tocantins (2020), os igarapés são as artérias do rio e os caminhos por onde o caboclo navega com toda delicadeza e domínio das realidades imaginadas e usuais. Ele recria as imagens da selva e do rio como se estivesse sendo vigiado pelas brechas cortinadas da imensidão verde e, concomitantemente, pelos olhos d'água, onde se abrigam as entidades amazônicas no mundo secreto das águas escuras do Rio Negro e das correntezas do Rio Solimões, que de igual modo se escondem no

assombramento da selva propiciando, assim, a imaginação criadora (informação verbal)².

A temporalidade também constitui o aspecto da vida do caboclo ribeirinho tanto no dinamismo da lembrança quanto nos planos das sensações no ambiente. O caboclo ribeirinho não ignora a duração do tempo e o seringueiro mesmo isolado na selva se ajustam à passagem temporal para o corte, a coleta e a defumação diária da goma elástica amazônica, como também se ajustam às convenções da floresta e das forças das cheias.

Na crônica de “Sabidices da macacada” (MAIA, 2017, p. 364-369), há um episódio em que o seringueiro Manué desiste de ir para a estrada de seringa devido à forte tempestade que o faz retornar para a rede. Neste caso, não vai aos desencontros da natureza, pois passa a compreender o dinamismo climático.

O caboclo ribeirinho narra com senso de pertencimento local. As narrativas externam as intencionalidades verídicas, e como tal se espera a “simpatia da credibilidade”. Em outras palavras, convém aceitar de fato a simpatia como um acordo ficcional estabelecido pela narração cabocla que enriquece as ações com detalhes a fim de causar o efeito do real; e como ouvinte, se espera acreditar nos relatos como fatos, cujas verdades têm caráter inverossímil, pois “o que se inventa existe e pode ser muito real; mesmo porque muitos tomam a invenção como referência, vivência, possibilidade ou realidade” (LOUREIRO, 2016, p. 130). Essas vivências permitem a contemplação do espaço, onde se constitui o trabalho da imaginação.

É dessa forma que o ribeirinho rememora as sensações audiovisuais nas atividades da selva, cujo trabalho é rotineiro e vivenciado pelos barulhos, pelos odores e pela contemplação das diversidades como trocas sociais entre o sujeito e a natureza. O ribeirinho ao mesmo tempo em que *labuta*, reflete sobre a sua própria experiência vivida.

Em *BC*, a construção do imaginário amazônico se dá por interações como se fossem teias sociais em que os sujeitos dos seringais contemplam e participam do entrelaçamento a partir de experiências e de vivências aprendidas nas comunidades ribeirinhas. A lembrança é perpassada pelos diálogos das personagens e muitas vezes do

²Fala do prof. Carlos Antônio Magalhães Guedelha na disciplina de Seminário de Apresentação da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, em 28 out. 2022.

próprio narrador. A reconstrução da memória em *BC* é experienciada pela vivência do caboclo, do ribeirinho e do seringueiro. É através da memória que as personagens internalizam as referências do grupo social ambientado nos seringais.

Foi o que o narrador de “Sabidices da macacada” (MAIA, 2017, p. 364-369) procurou mostrar ao trazer a experiência de vida do seringueiro Velho Serra, ao contar para os moradores jovens do lugar o significado das piruetagens dos macacos. O Velho Serra narra a preferência pelos macacos-da-noite, que são os boêmios dos passeios noturnos das matas. Eles emitem uma série de trinados, como sons especiais nas ingazeiras dos igapós e o seringueiro interpreta como alerta de temporal que virá acontecer: “– Macaco-da-noite cantou chuva. As cunhãs tão dormindo. Patrão não anda no molhado...” (MAIA, 2017, p. 366).

Sabendo que o patrão não fiscaliza as estradas no aguaceiro, o seringueiro retorna para a rede e aguarda o dia amanhecer para a caçada ou para a pesca. Outro sinal compreendido pelo seringueiro é de que a “salvação dos fomentos” (MAIA, 2017, p. 366), bem como o livramento da fome em um lugar que está sem peixe e sem caça, dava-se quando o bando de macacos estava presente no lugar. O bando era uma espécie de termômetro que assinalava os tempos de chuva e de fartura.

A ausência dos macacos na mata significava a falta de alimentos. Após um determinado período, a fome se estendeu para todos no seringal. Não havia mais caça, pesca e nem um “naco de bico-de-pato pra um caldinho magro” (MAIA, 2017, p. 364). Apenas, alguns sapos e cobras que escapavam à perseguição de um braseiro ou de uma panela que eram muitas vezes insuficientes para os curumins, os quais buscavam nas copas das árvores os passarinhos de muitas espécies para assá-los. Na falta de peixe, o seringueiro esfoliava os macacos, e os demais integrantes do bando, avistando o perigo, agiam com ‘sabidices’ e se afastavam dos seringais. O velho Serra termina a história sinalizando que os que ficam sozinhos, seja homem ou macaco, ficarão em pau seco, sem fruta, sem água e sem nada.

Tendo em vista que os elementos naturais contribuem, atualizam ou reorganizam o imaginário estético amazônico e que, de certo modo, dialogam com as narrativas mitológicas, é recorrente transitar a percepção do imaginário em relação às terras amazônicas como lugar dotado, exclusivamente, de terrenos férteis, sendo uma região onde tudo se re/produz em exorbitantes quantidades, onde existem variedades de animais de caça, de frutos comestíveis e abundância de água doce que dão ao humano,

de suas profundezas, diversas espécies de peixes ou de frutas levadas pela correnteza dos rios (informação verbal)³.

Todavia, existe terra infecunda, e por causa do solo estéril há lugares onde os alimentos são escassos e inapropriados para quaisquer tipos de práticas agrícolas e de criação de pequenos animais. Isso leva a pensar na natureza em sua totalidade transgressora, que expressa através do solo improdutivo a insubmissão contra as ações humanas. É dessa forma que se apresentam os enredos de “Sabidices da macacada” (MAIA, 2017, p. 364-369), e de “Desgraceira de Arigós” (MAIA, 1997, p. 258-263), a natureza amazônica como o assombro da fome, da terra improdutiva que circunda a vida dos habitantes e dos animais da floresta.

Em “Desgraceira de Arigós” (MAIA, 1997, p. 258-263), a narrativa inicia quando o sertanejo Aniceto Caiupe, pai de cinco filhos, decide fugir da seca das caatingas com a família, tendo como refúgio os seringais do Amazonas. Ainda “no êxodo para a fartura” (MAIA, 1997, p. 262), Aniceto perdeu os dois filhos que foram enterrados nos fundos de um sítio, onde havia somente carcaças de bois.

A expressão “no êxodo para a fartura” (MAIA, 1997, p. 262), evidencia o flagelo da seca, o sofrimento e a fome que ocasionou a morte dos filhos no ambiente nordestino. Sobre a promessa de que na imensidão amazônica havia água, frutas, peixes em excesso, partiram os flagelados para a região na intenção de buscar as melhores condições de vida.

Na viagem para os seringais amazônicos, o navio que transportava centenas de sertanejos também levava as doenças, já que havia nesse percurso muita insalubridade. A fedentina “era nauseabunda, por baixo das redes e entre os manchados sacos de bagagens, onde se misturavam fezes, vômito e restos de comida. A porcaria resistia à limpeza, pelas mangueiras de bordo” (MAIA, 1997, p. 260). Essa situação acentuava muito mais as enfermidades de todos os passageiros.

Os sertanejos viajantes eram oriundos de diferentes zonas, e a atenção de Aniceto era redobrada para Chiquita, filha mais velha do casal, que tinha quinze anos, pois no navio:

³Fala do prof. Carlos Antônio Magalhães Guedelha na disciplina de Teoria da Literatura, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, em 14 abr. 2021.

[...] Havia caça sexual em quaisquer vestígios de vida. Olhos felinos faiscavam no escuro; misturavam-se hálitos e boduns na confusão das maqueiras, que se chocavam aos balanços do mar. Aniceto surpreendera mais de um olhar derramado em Chiquita. Era até um insulto à sua magreza esquelética.

-Esses diabos querem dar pernadas na cabrita e se espetar na ponta da faca. Honra de 15 anos custa dois sangues, o da menina e o do sujeito.

-Toma juízo, Aniceto. Chiquita é um trapo. Ninguém vai bulir com ela. A gente mal pode com tanta doença [...] (MAIA, 1997, p. 260).

A bordo do navio, a mulher de Aniceto e os três filhos sofreram de ‘disenterias’. Mesmo assim, pensavam no regresso ao seu sertão quando “o navio jogava nas ondas. Caía à noite, pior que o dia, e os arigós aguardavam novas mortes para a manhã seguinte” (MAIA, 1997, p. 261).

Eles desembarcaram em uma várzea, onde ficaram conhecidos como “os arigós, os retirantes nordestinos, sem eira nem beira” (MAIA, 1997, p. 263). Tiveram que se adaptar à realidade amazônica e, como estratégias de sobrevivência no verão da selva, “ergueram a barraca, plantaram o roçado, tomaram emprestada ao regatão as mercadorias essenciais” para o uso do trabalho (MAIA, 1997, p. 261).

Contudo, as grandes enchentes da selva fizeram com que as raízes não amadurecessem. Elas “apodreceram na baixa encharcada, onde se empoçavam as chuvas. Nem farinha, nem galinhas, nem porcos” (MAIA, 1997, p. 261). A fome foi a primeira saga nos seringais enfrentada pelo sertanejo Aniceto Caiupe.

Esquecido “na lama das enchentes”, o sertanejo saiu em busca de alimentos, levando consigo os corpos dos últimos dois filhos pequenos que, a essa altura, já estavam mortos. Aniceto Caiupe expressa a desilusão no espaço amazônico:

- Desgraça pouca é bobagem, mas desgraça de morte é desgraceira mesmo. Tirante água e mato, que se vê aqui? Igualzinho ou pió que seca. Lá se morre de sede, grudando os beiços no chão; aqui se morre afogado. Falta de baco-baco. Lá, o fogo queima a roça; aqui, a água engole. Matam do mesmo modo.

Aniceto Caiupe blasfemava, ilhado pela enchente grande, sem um alto de terra para ver a cor. Chuvas, bamburrais, enxurradas, desde as margens até os centros.

Mais dois filhos morreram de febre e fome, sem alimentos, sem remédios, sem assistência. Os pequeninos cadáveres, enxameados de moscas, não pesavam na paxiúba. Teria de sepultá-los à beira do mato em um dado inundado. Não havia outra saída. Longe dos firmes, dispondo apenas de uma ubá podre, não poderia abandonar a barraca, onde a mulher e a filha restante azedavam o estômago com biribás e

araçás do Igapó, que são iscas de tabaquis. Resistira, quanto lhe foi possível, junto aos cadáveres, que entraram em decomposição. Não apareceu a caridade de uma canoa ou motor. Apanhou dois pranchões de piranha, brocou-os a machado, e ali colocou os mortos, amarrando a tampa com tiras de envireira e de flandre do boião de seringa. Prendê-los-ia no fundo, com tronco de jenipapeiro, e guardaria o verão, daí a três meses. Pesada e resistente como ferro, a piranha defenderia os ossos, presos ao tronco em contato à terra; mais tarde, quando se descobrissem as margens e secasse o lamaçal, tirá-los-ia das singulares urnas e lhes daria repouso em altas terras. Não poderia cavar em três metros de profundidade alagada. Era aquela a saída única. Acendeu a lamparina; ajoelharam-se todos; aprontou a ubá e, sozinho, remou para o jenipapeiro. Amarrou a frágil canoa, arrojou às águas o baú-caixão de piranha, mergulhou e segurou-o com cipós, enfiando ainda quatro esteios em tornos aos despojos. Marcariam um lugar exato e impediriam **que** fossem carregados para longe (MAIA, 1997, p. 258 – 259, negrito nosso).

Os sertanejos, portanto, eram seduzidos pelas promessas de vida farta no Amazonas, propagandeado como a terra do enriquecimento fácil, onde era possível se obter terras cheias de seringueiras com possibilidades de fartura de peixes, caças, frutas e outros alimentos. O benefício de desfrutar da riqueza do látex, do clima ameno ou chuvoso fulguravam como elementos interessantes, estimuladores da retirada do agreste com o destino para os seringais. Mas, antes mesmo de chegar ao destino final, os imigrantes percebiam que estavam sendo ludibriados, presos em navios que eram ambientes propícios a todo tipo de mazelas, de assédios e de abusos sexuais que se intensificavam depois, quando passavam a habitar os seringais.

Eles “traziam a vida, mas recebiam a morte. Tombaram sobre o estrangulamento de duas fomes - a fome carregada de sol, fulgurante como um incêndio, e a fome imposta pela água que não mitiga todas as sedes” (MAIA, 1997, p. 263). As cheias dos rios cobriam os roçados e afetavam os terrenos, as colheitas, as criações de animais e deixavam as árvores secas. Na ausência dos frutos, os peixes, as aves e as caças desapareciam do seringal.

A fome atingia a todos, inclusive os animais da floresta, como os ‘calangos’ que roíam a cauda como ato de sobrevivência, mas para os seringueiros nada sobrava. Não tinham “arirambas em solapos, nem camaleões e jacuarus. Nem bem-te-vis pra algum caldinho de caridade. Nem bacus e filhotes de piraíbas, ciganas e gaviões” (MAIA, 1997, p. 261) que eram os últimos recursos para o sustento. E o regatão evitava a passagem nos seringais alagados, “porque nada tinha a receber e, sem desembolso de

produtos, mercadoria alguma poderia adiantar” (MAIA, 1997, p. 261 - 262) para os miseráveis.

O narrador explora essas cenas como demonstração da realidade tanto nas dimensões do espaço quanto nas impressões sensoriais que visivelmente são retratadas em situações fúnebres. Os sentidos mais instigados são o paladar e o visual, pois o narrador descreve como seguiu a vida do seringueiro que estava sempre submetido ao isolamento geográfico.

Neste caso, o nordestino Aniceto é exilado no ambiente amazônico. Passa a entender com muito custo a geografia, que era até então desconhecida, repleta de perigos e dimensionada pela “enchente grande”, pois perdeu dois filhos em consequência da fome e da febre provocada pela malária. Passa a utilizar de artifícios para acomodar os dois mortos, constrói uma espécie de urna e na ausência de pregos, recorre às tiras de borrachas e de enviras - espécie vegetal usada para prender a tampa das urnas até a chegada da vazante, e assim enterrar os restos mortais dos dois corpos infantis.

Ainda na narrativa “Desgraceira de Arigós” (MAIA, 1997, p. 258-263), é notável a visualidade imagética na linha que divide de um lado o céu carregado de nuvens escuras, e do outro a cor negra do rio amazônico, centralizada pela posição do seringueiro Aniceto à espera da vazante. A outra percepção sensorial é a olfativa, interligada com a imagem descritiva na decomposição dos dois cadáveres infantis, já enxameados de moscas e potencializados pelo odor desagradável. Essa era a triste saga angustiante de Aniceto em enterrar os corpos dos filhos, espelhos de acontecimentos que viriam acontecer com os últimos sobreviventes da família.

Ampliando ainda a descrição sensorial, o sentido do paladar e do tato aparecem concomitantemente, nos episódios em que a esposa e a filha “azedam o estômago com sementes”, enquanto Aniceto faz o uso das mãos para a construção do caixote que guardariam os ossos dos filhos. A escassez de alimentos nos seringais desgraçou muitos retirantes. O narrador relembra um fato em outro seringal quando os seringueiros que estavam famintos perseguiram uma conterrânea na intenção de devorá-la.

[...] Qualquer dia deste, o pessoal come carne de gente. Repetia a história de uma sertaneja, que não se desbarrigou, não perdera gordura com o jejum. Uma tarde, retirantes barbados e magros perseguiram-na. Correu julgando que fosse um atentado sexual. Puxaram facas.

Haviam devorado um cão magro. Compreendeu que pretendiam carneá-la, como remédio a fome. Desatou a correr e enfiou pela cerca de um sítio, onde ainda sobrara um jumento. O sitiante reagiu por humanidade. Não lhe era possível enfrentar a horda famulenta. Chegou, entretanto, a um acordo para ganhar tempo. Cedeu o jumento pela mulher. Foi sangrado, esfolado e mal assado ali mesmo. Comeram-no imediatamente, fungando de satisfação desesperada, fitando, de quando em vez, a mulher. Não foi para os espetos, porque fugiu à noite, aproveitando uma caravana de retirantes, que batiam para Fortaleza. Meninos eram papados à influência do desespero [...] (MAIA, 1997, p. 261 - 262).

Devido às cheias, os espaços dos seringais não disponibilizavam mais quaisquer vertigens de alimentos. Os seringueiros que não conheciam as condições da natureza amazônica encontraram dificuldades para enfrentar a realidade local dos períodos climáticos na região amazônica, as estiagens das frutas e a infertilidade temporal do espaço físico. Logo os seringueiros com as famílias e os restantes dos habitantes que estavam sem perspectivas e ilhados, passaram a ver uma forma de se livrar da fome, e a única maneira que encontraram foi de devorarem-se uns aos outros.

A natureza Amazônica antes exaltada pelos seringueiros como um delírio de conquistas de riquezas é, agora, figurada como um pesadelo que reflete os temores e as misérias dos seringueiros nos seringais sem vida. A selva passa, então, a dominá-los e os transformam socialmente ao ponto de revelar a pior desgraça da humanidade, o ato de canibalismo.

Há de se considerar a alegoria da narrativa mitológica grega do suplício de Tântalo no texto “Desgraceiras de Arigós” (MAIA, 1997, p. 258-263). Tântalo, segundo a narrativa mitológica grega, furtou uma iguaria que era atribuída apenas aos deuses do Olímpio. Ao comer o manjar dos deuses, intitulou-se como uma divindade, teve a atitude de servir o filho esquartejado como banquete para os deuses. Foi punido pelos deuses. Teve como castigo a sede e a fome eterna. Embora Tântalo estivesse mergulhado em água até a altura do pescoço, era impedido pelas forças da natureza, sempre que tentava ingerir o fruto situado acima da própria cabeça.

No texto “Desgraceiras de Arigós” (MAIA, 1997, p. 258), os seringueiros estão sujeitos ao castigo da sede e da fome eterna. Tal circunstância equipara-se ao suplício de Tântalo, pois a fome e a sede sinalizam tanto o sofrimento físico e moral do seringueiro, quanto o sofrimento físico da terra, que inundada e coberta por ‘lodos’ não produzia mais nutrientes, alimentos ou frutos. Os seringueiros se encontravam

condenados ao eterno suplício de Tântalo. Tiveram como consequência a aflição da fome à prática do canibalismo. Dominados pelo desespero, os sertanejos devoravam pessoas, incluindo crianças.

Em “Desgraceiras de Arigós” (MAIA, 1997, p. 258-263) são operadas as condições físicas do ambiente, do solo afetado pelas condições das temperaturas, que favorecem o aparecimento de lodos repletos de fungos, de bactérias e de pragas que adoeciam a terra e ocasionavam uma severa infertilidade para os manejos agrícolas. O solo incultivo não supria mais a necessidade do seringueiro, permanecendo este sob a falta de água potável e de alimentos, o que acarretou, progressivamente, a extensão do estigma daqueles homens à receptividade do seringal estéril. Sobre isso, Loureiro (2001) diz que:

[...] a natureza havia no princípio. O homem veio depois. Confrontaram-se, enfrentaram-se, alternaram-se, modificaram-se, transfiguraram-se. Uma lenta perda da inocência e ingresso na história.

Ao longo do tempo, as tensões entre os homens e com uma natureza foram crescendo e se renovando, na dinâmica de um dilema fundador: domínio ou submissão. Ou melhor: dominação submissiva versus submissão dominante. Uma tensão agônica e desmedida de mitos e exorcismos. Ora a natureza impondo-se ao homem. Ora o homem que a ela se impõe (LOUREIRO 2001, p. 15).

De proporções monumentais férteis, a natureza amazônica é “rica de plasticidade e inocente magia” que se revela como pertencente a uma idade mítica, primitiva, possuidora de liberdade e de energia telúrica, “[...] situa-se em um tempo cósmico no qual tudo brota como nas fontes primevas da criação: a mata, os rios, as aves, os peixes, os animais, o homem, o mito, os deuses” (LOUREIRO, 2001, p. 16). Essas características conduzem o exercício do caboclo ribeirinho que propicia, então, a imaginação criadora denominada de cultura viva, evoluída, integradora e formadora de identidade.

Como se pode perceber em “Desgraceiras de Arigós” (MAIA, 1997, p. 258-263), a região foi modificada no percurso sociocultural. As alterações ocorridas na fauna, na flora e na ambientação propuseram uma nova forma de sobrevivência aos seringueiros. A natureza expressa a face indomável que deserda o homem e dá como herança ao seringueiro, em vez da fartura de alimentos e de solo fecundo, a rigidez da terra e a abstinência dos frutos. Ela se torna inútil, tóxica, e favorece uma ambientação

tenebrosa, desenvolvendo naqueles que permeiam o ambiente a ação do canibalismo, instinto de sobrevivência inaceitável para o convívio social, mas aceita naquelas paragens e temporalidades.

A humanidade transfigurou a natureza para se adequar às circunstâncias da própria existência. Contudo, a natureza amazônica se torna avassaladora e vingativa, passa de devorada para assumir o papel de devoradora, que até então era um predicativo da humanidade. Nesse jogo dicotômico devorado x devorador, os seringueiros que executaram o ato canibalesco retrocederam a uma sociedade primitiva, tendo, portanto, invertido o seu processo social. Na força do determinismo, a situação dos seringais acaba moldando a vida dos habitantes, a ponto de esquecer a razão e a sensibilidade humana. Devido ao desespero da fome e da dor se animalizaram nos seringais, se esquecendo de quem são e assumindo outra identidade.

3. A BOMBORDO COM O SAGRADO E O PROFANO

Este capítulo analisa as manifestações do sagrado em *BC*, focalizando, especialmente, a figura do curador, presente nas narrativas “Zé dos Espíritos” (MAIA, 1997, p. 107-114) e “Mandingueiras do Mato” (MAIA, 1997, p. 114-120); e as “aparições” de santos e encantados, tão comuns no cotidiano das comunidades ribeirinhas.

Os ambientes dos seringais, conforme define Edineia Dias (2007), eram lugares rústicos, proliferadores de febres e de outras doenças que vitimavam muitos trabalhadores, sobretudo os seringueiros. Devido à falta de infraestrutura nos seringais, o acesso ao local se tornava dificultoso e perigoso, pois estavam situados em localidades afastadas dos centros comerciais de goma elástica, tal como Belém e Manaus.

Os seringueiros que decidiam se aventurar nesses seringais ficavam sujeitos a doenças, a ataques de índios e de animais selvagens. A esse respeito, Abreu e Guedelha (2014) afirmam que a mudança repentina do clima amazônico era outro agravante que dificultava os trabalhos dos seringueiros, pois o clima tropical contribuiu para a proliferação da febre amarela, beribéri e outras doenças. Os seringueiros padeciam com a situação climática, uma vez que as condições do clima se alternavam constantemente por momentos de tempestades e por momentos de temperaturas elevadas. Nas palavras de Abreu e Guedelha (2014):

Enchente e vazante são como uma moeda de dupla face: uma muito triste, às vezes calamitosa, a enchente – casa e pasto alagados, pescaria escassa, muita chuva, fome, miséria, perigos de morte, doenças, ataques de animais do rio, principalmente cobras. Esta estação está relacionada ao inverno, cuja metáfora da toalha impura e suas dobras cheias de desolação nos parece apropriada; a outra face, um pouco menos triste, a vazante, a seca, o verão – época do plantio e da colheita, das pescarias, das festas e dos encontros sociais, momentos de sublimação para aquelas vidas atribulada (ABREU; GUEDELHA, 2014, p. 234).

Alguns seringais eram localizados em ambientes de várzea e muitos ficavam inundados no período chuvoso. Os seringais eram considerados recintos de precárias condições de vida e de moradia. Em função dessas restrições, os serviços públicos como

água potável, esgoto e saúde, que são essenciais para a sobrevivência, não chegavam para os habitantes dos seringais. Lá, os seringueiros, conforme aponta Leandro Tocantins (2020), perdiam não somente os direitos civis, mas a própria dignidade de serem homens.

Desprovidos de quaisquer assistências de saúde e de segurança, tanto pela política oficial quanto pela política do seringalista, os seringueiros ficavam propensos às mais diversas enfermidades. Não tinham recursos para manter a refrigeração dos mantimentos. Isso ocasionava a proliferação de bactérias e de vírus nos alimentos. Não havia cuidados básicos de higiene, o que facilitava a ingestão de parasitas nos alimentos contaminados, acarretando posteriormente a intoxicação alimentar, diarreia, inchaços e dores abdominais nos habitantes dos seringais.

Outras endemias apareciam quando alguns seringueiros praticavam zoofilia com os animais da floresta e dos rios. Ficavam sujeitos a ataques que resultavam em infecções e hemorragias que os levavam frequentemente a óbito. A única forma que os trabalhadores encontravam para aliviar quaisquer enfermidades era recorrer aos benzedeiros ou curandeiros.

O termo “curador”, cuja raiz latina é *curator*, designa o indivíduo que cura por meio das rezas. O vocábulo *curator* apresenta a mesma relação semântica de benzedor e curador, igualmente nomeado em algumas crenças, como registra a historiadora Daniela Calainho (2012), de “saludadores” e “mezinheiros”. O curador tem o papel de evocar as forças divinas através das rezas e, portanto, realiza a intermediação entre a divindade e o enfermo.

A importância do curandeiro para os seringueiros dava-se por dois fatores: o primeiro, como já citado, é a dificuldade de auxílio médico. E, por isso, o curandeiro tornava-se uma figura importante, já que para os olhos dos seringueiros, ele sabe usar as ervas como ato medicinal para restabelecer a saúde ou aliviar as moléstias dos moradores dos seringais; o outro fator consiste na expulsão das possíveis revelações malignas.

A ação dos curandeiros tem ligação intrínseca com a concepção do sagrado. Para Mircea Eliade (1992, p. 13), a ideia da oposição “sagrado x profano” é considerada uma definição didática que conceitua o sagrado no sentido de totalidade reveladora pela prática de hierofania. O termo hierofania é a parte elementar da:

[...] manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até uma hierofania suprema, que, é para o cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo “natural”, “profano” (ELIADE, 1992, p. 13).

O excerto sinaliza a prática de hierofania como uma devoção manifestada no objeto ou no elemento designado como sagrado. Para os devotos, essa realização é idealizada e materializada como significado supremo. No entanto, para o profanável a realização não tem o valor de consagração, pois o objeto/símbolo se mostra como existente e palpável ao mundo existencial, bem como pertencente ao cotidiano.

Assim como Eliade (1992), Mariza Peirano (2002) admite que o termo hierofania revela “o propósito de uma transferência imperativa de suas propriedades para o recipiente” (PEIRANO, 2002, p. 27). Essa transferência de valor impulsiona a prática ritualística e a manipulação do objeto/símbolo no domínio aceito como sagrado. O mesmo ocorre com indivíduos que são validados como divindades pela aceitação do coletivo.

Eliade (1992) explica que o devoto busca maneiras de estar mais próximo dos seres que são tidos como divinizados. A ação reconhecida como sagrada pelo devoto se mostra como realidade no domínio do plano espiritual. No domínio do profano, a realidade se apresenta como existencial, rotineira e geradora de caos.

O espaço físico não é homogêneo em sua totalidade, pois permeia simultaneamente os mundos sagrado x profano ocasionando o caos. Na divisão entre sagrado x profano existe “o limiar”, ou seja, o limite “a baliza, a fronteira que distingue e opõem os dois mundos” (ELIADE, 1992, p. 19). É, portanto, o lugar onde o sagrado e o profano se comunicam, “onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado” (ELIADE, 1992, p. 19), mantendo sempre o limiar do ambiente sagrado, onde acontece simbolicamente o contato com as divindades. Assim, para Eliade (1992) e Van Gennep (2012), o limiar representa uma espécie de regulamento como medida coercitiva imposta pelo contexto social da crença.

A liminaridade no livro *BC* está expressa na relação sociocultural e econômica nos cenários dos seringais amazônicos, sobretudo na política de desenvolvimento de

centros urbanos - local em que os seringalistas vivem com regalias, em detrimento dos seringais - onde os seringueiros vivem em ambientes degradantes. Entre as diversas liminaridades que integram o livro *BC*, faço um recorte desses flagrantes e destaco o aspecto limiar das personagens curandeiras e seringueiros.

Na ficção de *BC*, os seringais do Madeira são descritos como espaços insalubres. Por estarem em condições adversas e sem medicamentos do governo, os seringueiros recorriam aos curandeiros Zé dos Espíritos, que tinha a função de expulsar os espíritos do corpo do sujeito, e Firmino Preto, negro que domina a arte das ervas. No lugar onde não existia médico, a figura do curandeiro era percebida pelos seringueiros como a única e capaz de eliminar os infortúnios das doenças, e por isso era respeitada como figura sagrada, por recuperar o corpo seja das doenças de causas naturais, seja de doenças de causas sobrenaturais.

Essa característica norteia a narrativa de “Zé dos Espíritos” (MAIA, 1997, p. 107-114) que tem como curandeiro o Zé dos Espíritos; e “Mandingueiras do Mato” (MAIA, 1997, p. 114-120), cuja personagem curandeira é nomeada de Firmino Preto. Ambos os curandeiros utilizam os objetos retirados da floresta para praticar a ritualização por meio de rezas.

A narrativa “Zé dos Espíritos” (MAIA, 1997, p. 107-114) inicia com a festa de São Sebastião no Igarapé das Popunhas, onde os caboclos cumpriam o ritual da procissão e depositavam as flores murchas no rio, as quais desciam a correnteza e fugiam sempre de cobras-grandes, dos “bichos-do-fundo” e escapavam dos botos, principalmente, o da espécie Tucuxi.

Os caboclos acreditavam que o boto Tucuxi era um tipo sensual que seduzia as moças. Por isso, realizavam a oferenda das flores no rio, porque com essa ação os botos “não poriam as trombas nos cedros bubuiantes” (MAIA, 2007, p. 107), que eram locais em que as cunhãs lavavam as roupas. Essa prática assegurava a tranquilidade e a proteção dos moradores contra os animais do rio, pois os caboclos acreditavam que esses animais “deixariam em paz o pessoal de terra, por muito tempo” (MAIA, 2007, p. 107).

Caso alguma flor caísse em qualquer mão, passaria a servir de amuleto para o sortudo contra doenças, mau-olhado e paixão recolhida. Com a temporada da safra da castanha, eram comuns as rezas, que consistiam, segundo os seringueiros, em evitar a

queda de ouriço na cabeça. A reza também tinha como objetivo impedir as brincadeiras do curupira que espalhava as amêndoas de castanhas que estavam amontoadas.

O forró no Igarapé das Popunhas durou três dias e resultou “num escangalho”. Na festa, os caboclos consumiam os charques oriundos da Bolívia, muitas vezes contaminados por bicheiras. O pessoal que era acostumado aos caldos de peixes frescos, porém faminto de carnes, após se fartarem evacuavam no mato ou na beira do rio. Em contato com os dejetos humanos, alguns seringueiros ficavam com a planta do pé comido de mijação e de frieira. Na tentativa de curar essa enfermidade “nem queima de castanha de caju dava jeito” (MAIA, 2007, p. 107). Já as crianças ficavam com prisão de ventre e com barriga empachada, embora os moradores realizassem as “afumentações de alho e cebola” (MAIA, 2007, p. 107) - prática que consistia em submeter o produto à ação da fumaça -, a cura não surtia resultados, e os seringueiros acabavam tendo que enterrar os doentes na rede.

Por essas circunstâncias, os moradores do Igarapé das Popunhas resolveram apelar para o Zé dos Espíritos. Ele era “chamado para espinhela caída, empacho, erisipela, dor-de-chifre” (MAIA, 1997, p. 114). Conforme apresenta Maia (2007), o curandeiro aliviava as feridas dos seringueiros quando sofriam acidentes originados pela coleta da castanha e do látex, como também de doenças provocadas pela ingestão dos alimentos infectados que causavam disenteria, tremedeiras e outras patologias cotidianas nos seringais.

A fama do curandeiro corria o mundo. O subdelegado de polícia não conseguia resolver a morte de um seringueiro que ocorreu no seringal Galileia e pediu a ajuda para o rezador a fim de que se resolvesse o caso. Zé dos Espíritos, então “pensou, pensou, fungou. – Urubu está voando... Está voando no pau seco. O corpo está no oco do pau...” (MAIA, 2007, p. 110). Os assassinos haviam escondido o defunto no pau oco e o cobriram com folhas. Zé dos Espíritos fora certo: o subdelegado meteu a peia com talos de urtigas fazendo com que os assassinos confessassem o crime.

Com o Zé dos Espíritos por perto, os moradores dos seringais não tinham medo de nada, pois “ninguém pode com os espaços de Zé”. Ele fazia “muié velha ficar coberta” e costurava “moça vadiada por boto pra casamento novo” (MAIA, 2007, p. 110). Foi ao curral curou as bicheiras das vacas que impediam Joari e Perdida de darem leite:

- Mal que comeis
a Deus não louveis!
Esta bicheira não heis de comer
E há de cair.
Nesta bicheira não tem de ficar bicho,
Amém! (MAIA, 2007, p. 112).

Assim que benzeu as vacas, os tapurus caíram no capim. No entanto, ainda tinham muitos nos montes no pirasco e para garantir o feito Zé dos Espíritos “aspersou água com um ramo de ouerana sobre os pirarucus”. “Tapuru vai pro fundo d’água! Vai pro fundo d’água. Tapuru!” (MAIA, 2007, p. 113).

Outro fato aconteceu em Santarém. O coronel Sabino ficou “birutando”, após ter dormido com a Luíza Dente-de-Ouro. Para ela, deu dinheiro e retrato. O coronel enjoou de tudo, suspirava no trabalho e na rua. Zé dos Espíritos descobriu a trama: “– Botaram seu retrato dentro do cupim. O cupim esfarelou-se e o coronel voltou a ficar sério” (MAIA, 2007, p. 114). O curandeiro não ensina a ninguém, apenas ensina a catar muirapuama no mato, como se usa, isso é outro segredo.

Em “Mandingueiras do Mato” (MAIA, 1997, p. 114-120), Firmino Preto é perito nas funcionalidades das plantas medicinais. Conhecido nos seringais do Madeira como o doutor de raízes, pois “não usa remédios da praça. Só raiz, folha, pena, pelo e reza” (MAIA, 2007, p. 119). Aqui o narrador relembra um momento em que o velho Solidônio estava debilitado, não podia andar, estava “chupado de pium e tatuqui”. Estava cheio de “perebagem nas pernas, rendidura na barriga. Parecia paqueiro, que comeu osso de mutum em agosto. Mal de tristeza, mal de casco. As coxas tinham buraco de oura e os pés fediam com o mijacão que pegou na aninga podre” (MAIA, 2007, p. 119).

Quando chegou a Humaitá, desembarcou como um defunto na rede, sendo carregado no pau. Tomou alguns remédios e voltou para o seringal para morrer. Era acompanhado da mulher que estava gorda como uma novilha no pasto de capim-gordura e “morcegada pelos danceiros famintos, no escuro dos forrós” (MAIA, 2007, p. 119). Procurou a barraca de Firmino Preto “que o recebeu na rede e começou a dançar, invocando as miraangas do mato”. As paredes da barraca de Firmino Preto estavam

enfeitadas de chifres de veado, peles de onças e penas de mutum. Já, nas pequenas cuias estavam guardados os segredos das defumações e das fumigações.

Firmino Preto realiza a ritualização no velho Solidônio:

[...] - Vou dar uns espaços em vocemecê. Está magro que nem sarapó: parece que só comia tira-fome no garapé. Estou vendo um diabinho travessado no seu coração. Está escondido, dando dentadas. Sai daí, vai pro oco do pau! É mesmo que guariba chumbada, presa pelo rabo. Vou te amarrá. O pau vai cair! Foi embora. Depois vocemecê vai tomar chá de ouerana com piroca torrada de coati [...] (MAIA, 2007, p. 119-120).

O velho Solidônio e a mulher fizeram todas as instruções propostas pelo curandeiro. Após o êxito das recomendações, ela emagreceu e o velho Solidônio “reapareceu rosado como um farinheiro ao redor do forno, na torração do inverno. Esperou o primeiro magote para o Cuniã. A rapaziada perdeu a esperança, de queixo caído como frango esbordado” (MAIA, 1997, p. 120). A preparação dos chás de oueranas, de piroca torrada de coati e dos olhos de boto transformou o velho Solidônio em um touro danado.

Zé dos Espíritos e Firmino Preto conheciam os caminhos da floresta e dela retiram os elementos apropriados para combater as doenças. Os curandeiros transformam os elementos da natureza em remédios caseiros. Além da prática de defumação de ervas, também usavam os ramos de flores borrifadas em água que garantiam a recuperação do doente. Assim, água, terra, fogo e ar representavam os principais elementos naturais da selva que eram potencializados pelos curandeiros através das rezas, a fim de que fossem validadas as curas dos doentes, conforme demonstra a seguinte rememoração da narrativa “Zé dos Espíritos”:

[...] Recordavam-se vários feitos de Zé dos Espíritos, que trabalhava sozinho ou com gente entendida. Exigia silêncio. Esmurra uma enorme pedra, cantarola, evocando os espíritos do fundo e, dentro em pouco, tira o mal de dentro do sofredor.
“O estrondo deu no rio
e o céu balanceou!...
E o céu balanceou...
Tupirangá tá no teu corpo”...
O trovão já deu na gente,
e o céu balanceou...
Tupirangá já está aqui perto.

Vamos arrecebê perdão” (MAIA, 1997, p. 108).

Observa-se nessa passagem o ritual praticado por Zé dos Espíritos, que pede silêncio, canta e bate em uma pedra. A mesma atuação aparece em “Mandingueiras do Mato” (MAIA, 2007, p. 114), quando Firmino Preto resolve invocar os espíritos da natureza para curar a personagem conhecida como velho Solidônio: “- Vou dar os espaços em vocemecê. Estou vendo um diabinho travessado no seu coração. Está escondido, dando dentadas. Sai daí, vai pro oco do pau!” (MAIA, 1997, p. 119).

A ritualização sagrada realizada pelos curandeiros, em especial pela personagem Zé dos Espíritos que, “exige silêncio”, “esmurra uma enorme pedra” e “cantarola”, exprime a comunicação com os espíritos ou as divindades da natureza. As práticas seguidas de rezas validam as atitudes sacralizadas que demarcam o espaço sagrado nos cenários dos seringais. As palavras proferidas por eles exprimem significações de verdades, de magia e de mistério que intensificam a crença natural dos seringueiros devotos.

No que tange à origem do vocábulo *natural*, Eliade (1992) elucida a expressão por ser proveniente tanto da natureza quanto da experiência humana, já que o termo natural faz relação com as experiências plausíveis ou cotidianas pela sociedade. Como explica o autor, uma pedra é um elemento natural que pertence à esfera existencial, pois faz parte da experiência humana, sendo, portanto, profano. De certo modo, o mesmo elemento natural será considerado sagrado no instante em que possuir uma validade simbólica para o devoto.

Os elementos naturais como a floresta e os rios nutrem as relações do coletivo social “tanto no que diz respeito aos fins práticos da produção, circulação e consumo, como o que vem dando origem a um processo predominantemente oralizado de transmissão cultural” (LOUREIRO, 2001, p. 67). Esses processos são considerados “fonte inesgotável de inspiração, de experiências, de trabalho acumulado, de beleza, de utopias e da preservação da memória coletiva por um grupo, ainda que pequeno é uma verdadeira tábua de salvação para toda a comunidade” (LOUREIRO, 2001, p. 86).

Para os seringueiros, os curandeiros são verdadeiras divindades e apresentam as possíveis autenticidades das práticas ritualísticas e de benfeitores representadas nas duas narrativas. A legitimação da figura do curandeiro ocorrerá somente quando houver

inúmeros sucessos dos ritos, tendo, com isso, o reconhecimento perpetuado pelo coletivo local, bem como pelos habitantes dos seringais.

A respeito da representação divinizada, François Laplantine e Liana Trindade (2003) destacam que:

A construção da divindade é realizada no imaginário coletivo. Este imaginário caracteriza-se por uma criação limitada e definida pelo sistema religioso e social. À medida que são colocados para a sociedade novos fenômenos e problemas, criam-se novos deuses ou reinterpretem-se as divindades tradicionais. As criações de novos deuses são feitas pelas relações entre as tradições religiosas e socioculturais e a reinterpretação dessas tradições (LAPLANTINE; TRINDADE, 2003, p. 13).

Segundo os autores, a denominação do sagrado é vigorada e constituída pela crença do coletivo. A credibilidade da essência sagrada ocorre pelo sucesso dos feitos praticados pelo curador. Isso fortalece o imaginário encantado e também o imaginário ritualístico, sendo, portanto, notável nas crônicas de “Zé dos Espíritos” (MAIA, 2007, p. 107) e de “Mandingueiras do Mato” (MAIA, 2007, p. 114). Em sintonia com o imaginário encantado, os seringueiros devotos contemplam os curandeiros Zé dos Espíritos e Firmino Preto como amuletos que asseguram os dias prósperos de saúde e de proteção nos seringais.

Ainda que ocorra a ineficácia do imaginário ritualístico pelos curandeiros, o acordo social estabelecido entre eles não é quebrado, como demonstra a passagem da narrativa “Zé dos Espíritos” (MAIA, 2007, p. 107): “Às vezes, não há cura. Zé dos Espíritos medita, revira os olhos para o céu, e tal qual um doutor, confessa: Não é coisa deste mundo. Tem cheiro de milagre e milagre só lá de cima” (MAIA, 1997, p. 109).

Semelhantemente, o mesmo acordo social aparece em “Mandingueiras do Mato” (MAIA, 1997, p. 114-120), quando o curandeiro Firmino Preto expressa a nulidade da reza e debita o fracasso da cura ao aumento do povoado, onde se encontravam os incrédulos, e o curandeiro resolveu “[...] mudar de lugar, pois as beberagens não curam os homens sem fé, perdidos para sempre. Nem ninho de gaviões, nem chás, nem rezas, nem defumações dão jeito a quem está realmente perdido...” (MAIA, 1997, p. 120).

Dessa maneira, os curandeiros Firmino Preto e Zé dos Espíritos buscam, através das técnicas de oralidade, da encenação e das rimas a legitimação do imaginário

encantado para a ação ritualística. A situação que impede Firmino Preto de curar os devotos é explicada pelo motivo de que eles “não têm grande poder, curam apenas os males de menor importância” (GALVÃO, 1955, p. 133).

Galvão (1955) prossegue pontuando que para o sucesso do feito, a reza deve ser acompanhada com repetições de sinais da cruz sobre a parte do corpo afetado. A forma e o conteúdo das rezas são diferenciados para cada tipo de mazela ou de doença, pois existe uma encenação para infortúnios de quem apresentar os “ossos quebrados, para gripe, para dor de cabeça e para dor de dentes” entre outros.

Com relação à nulidade do imaginário encantado, sabe-se, de acordo com Peirano (2002), que não deve ser avaliado como algo inautêntico ou errôneo, mas como circunstância inválida ou imperfeita, pois o sucesso da ação ritualística desse imaginário é levado “pelos objetivos de persuasão, expansão de significado, assim como os critérios de adequação que devem ser relacionadas à validade, pertinência, legitimidade e felicidade do rito realizado” (PEIRANO, 2002, p. 27).

Embora os curandeiros não alcançassem o objetivo de realizar a passagem do doente para o estado saudável, estava intacta a sua autoridade e continuava a perpetuar os ritos nos seringais. Mesmo com a infelicidade do ato, Zé dos Espíritos é reconhecido pelo coletivo local como “um Anjo da Guarda que estava ali, de asas abertas”, (MAIA, 1997, p. 109), pronto para concretizar o ritual das preces para propagar o poder de cura para os espectadores e para os devotos que se encontravam nos seringais.

É importante salientar que muitos estudiosos não determinam, via de regra, os conceitos estáticos acerca do rito e do ritual, iguais àquelas encontradas nos manuais de instrução quando se pretende buscar um conceito de certos termos. No entanto, para falar das possibilidades de “conceito” que abarcam o rito e o ritual, estas serão dadas a partir de “aproximações” partilhadas através das relações sociais determinadas pelas sociedades.

É o que afirma a antropóloga Peirano (2002) quando esclarece que os ritos assumem em sua composição a transformação social que está “engendrada pela situação etnográfica” (PEIRANO, 2002, p. 26), ou seja, os ritos se adequam de acordo com determinado espaço, tempo, cultura e sociedade. Assim como Gennep (2012), Peirano (2002) aproxima a definição de rito para o contexto social e temporal das sociedades.

O sujeito está sempre ritualizando e incorporando as diversas formas de rituais. E para Genep (2012) a vida social é um grande ritual repleto de muitas performances, de linguagens, de gesticulações, de falas e de silêncios, pois a vida e a morte do indivíduo são cheias de ritos de passagens, logo o ato de passar é ritualizar. Afinal, a ideia que penetra a noção de rito e de ritual é de que se trata de uma relação simbiótica, ou seja, uma se interliga totalmente à outra. E, por conseguinte, a simbiose entre elas cria um efeito de plasticidade no que se refere às muitas relações do rito e do ritual em torno do cotidiano, do sujeito e do coletivo.

Em tom mais didático, o rito se comporta como uma espécie de estatuto, de lei que rege a sociedade para manter uma boa convivência do que deve ser feito, e para que ocorra a eficiência da lei é necessária a prática realizada pelo indivíduo, pelo coletivo. Enquanto o rito se comporta como lei, o ritual se comporta como prática. É dessa maneira que as circunstâncias da vida vão sendo percebidas como elementos de diferenciação entre o rito e o ritual.

Conforme Genep (2012) e Peirano (2002), a sociedade está em constante ação ritualística, e o sujeito é sempre permeado e incorporado por novos rituais. Dessa forma, o rito permite a legitimação e concede a autorização para organizar os valores morais do indivíduo.

Sobre a possibilidade de organizar os valores morais da cunhã em *BC*, Zé dos Espíritos retornou para a festa de forró e deparou com os seringueiros sonolentos e os músicos adormecidos. Para o curandeiro, o salão de festa estava encantado, pois a dona da casa “saracoteava” e “junto dela havia uma cunhã” (MAIA, 1997, p. 113) que fazia uso de uma fita do santo enrolada na cabeça, a qual “dançava em requebros lascivos, ameaçando pegar macho” (MAIA, 1997, p. 113).

Ambas dançavam sem música, e para o Zé dos Espíritos essa atitude é considerada um “pecado no duro! Caíram no feitiço”. Zé dos Espíritos se aproximou da cunhã e verbalizou a seguinte reza: “- Tira Espírito! Bota Espírito! Sai Espírito! Após o efeito, a cunhã voltou à calma, ocultando a cabeça entre as mãos. - Onde estava? Que é que houve? Ah! O boto queria me agarrá!” (MAIA, 1997, p. 113). É nesse limiar social que a personagem Zé dos Espíritos pratica a reza a fim de restaurar a racionalidade e o comportamento da cunhã.

Para Gennep (2012) as práticas ritualísticas são manifestações operantes nas relações sociais que definem, compartilham, dinamizam e reconhecem a importância do sistema social nas divisões de determinados grupos. Segundo o autor, o coletivo é permeado pelo domínio de passagens dos ritos que, por sua vez, está em constante ligação com a temporalidade e com o ambiente no contexto social.

O rito de passagem é, então, um sistema social compartimentalizado como uma casa dividida em cômodos. Neste caso, a passagem do sujeito de um cômodo para o outro é realizada através de uma permissão dada pela autoridade daquele ambiente, assim acontece no contexto do rito de passagem. Gennep (2012) apresenta a existência de várias manifestações de ritos e classifica em tipos simpáticos e de contágio; diretos e indiretos; negativo e positivo.

Os ritos simpáticos “são aqueles que se fundam na crença da ação de semelhante, da parte sobre o todo, da palavra sobre o ato”, que contribuem para a organização de sentidos a serem exploradas pelas ações dos valores sociais mediante a linguagem da palavra, seja ela verbal ou não verbal (GENNEP, 2012, p. 26). Alan Silva e Sílvia Lüdorf (2011, p. 1109) reafirmam a noção de Gennep e admitem que os “ritos simpáticos se pautam na perspectiva da ação de objetos que possuem certa relação ou proximidade”, com intenções comunicativas para o coletivo.

É possível concluir que os ritos simpáticos remetem os atos de simpatias que são desempenhados pelas ações do sujeito e do coletivo. Sobre os ritos de contágios “fundam-se na materialidade e na transmissibilidade, por contato ou à distância, das qualidades naturais ou adquiridas” (GENNEP, 2012, p. 27). São, portanto, ritos em que os envolvidos precisam tocar uma divindade a fim de reverenciar ou adquirir proteção, como também, essa representação pode ser alcançada sem que exista a necessidade da confirmação do ato de tocar.

Gennep não aprofunda com detalhes a teoria dos ritos simpáticos e de contágio, no entanto a teoria impulsionou os desdobramentos na ciência antropológica. Sobre o rito direto e rito indireto:

Entenderemos como rito direto aquele que possui uma virtude eficiente imediata, sem intervenção de um agente autônomo, por exemplo, a imprecação, o feitiço, etc. Ao contrário, o rito indireto é uma espécie de choque inicial, que põe em movimento uma potência autônoma ou personificada, ou uma série inteira de potências desta ordem, por exemplo, um demônio ou uma classe de djins, ou uma

divindade, que atuam em proveito de quem realizou o rito, voto, oração, cultos, no sentido comum da palavra, etc. O efeito do rito direto é automático, e do rito indireto faz-se por ação de retorno (GENNEP, 2012, p. 28).

O efeito do rito direto ocorre de modo eficiente, enquanto os ritos indiretos dependem de um agente para desenvolver o ritual (SILVA; LÜDORF, 2012). O rito positivo se caracteriza pelo desejo benéfico de um feito, essa ação é diferente aos ritos negativos que corresponde ao ato negado e proibido (GENNEP, 2012). Os ritos positivos são atos de querer em contrapartida aos ritos negativos (SILVA; LÜDORF, 2012).

Entre essas possibilidades de ritos, aparecem em “Zé dos Espíritos” (MAIA, 1997, p. 107-114) e “Mandingueiras do Mato” (MAIA, 1997, p. 114-120), três tipos de manifestações: o rito simpático, o rito direto e o rito indireto. O do tipo simpático ocorre por meio de utilização de objetos em consonância com o grau de aproximação da prática ritualística, bem como são usados os elementos naturais da floresta pelos curandeiros Zé dos Espíritos e Firmino Preto.

O do tipo direto repousa em uma resposta rápida. Neste caso, os seringueiros e os moradores dos seringais desejam a cura das doenças com imediata eficácia. Os curandeiros Zé dos Espíritos e Firmino Preto se enquadram no terceiro tipo, o do rito indireto – o de agentes, em que os seringueiros precisam de um intermediário reconhecido para desenvolver o feito.

Silva e Lüdorf (2011) elucidam que um tipo de rito não é essencialmente dominante, uma vez que ele manifesta várias sobreposições e combinações de outros ritos de passagens. Dessa maneira, o sujeito faz da vida social uma rotina de ritos, de cerimônias e de repetições que se baseiam em ações do coletivo, e que está permeado por inúmeras passagens de ritos sinalizadas por zonas que limitam os espaços do sagrado e do profano. Além disso, o sujeito também:

[...] pode sair do mundo anterior para entrar em um novo mundo passando por ritos em zonas consideradas neutras, como os ritos de margem. Nesse caso, Gennep apresenta a possibilidade da concretização de ritos de entrada e de saída. O autor ainda menciona que todo indivíduo ou grupo é selecionado por determinados aspectos estabelecidos socialmente que o enquadram em um mundo sagrado ou profano. Nesse contexto, pode haver diferentes formas de lidar com o outro, com o diferente (estrangeiro) do mundo do sujeito (SILVA; LÜDORF, 2011, p. 1110).

É, portanto, nessas transições, seja de um espaço a outro, seja de posição social a outra, que o rito de passagem acontece; já nos ritos de margens se apresentam neutros, situados na divisa, no meio, entre a passagem do sagrado para o profano. De certo modo, os imaginários ritualísticos são regidos tanto pelas decisões individuais quanto pelas decisões do coletivo em consonância sempre com o período espaço-temporal do coletivo, uma vez que “há sempre novos liminares a atravessar, pois a vida do sujeito é formada por um contínuo desagregar-se e reconstituir-se” (SILVA e LÜDORF, 2012, p. 1109-1110).

É nesse contexto que Zé dos Espíritos e Firmino Preto passam de uma circunstância a outra, como o de curandeiros, quando recuperam a saúde do doente, e a de rezadores, quando proferem as súplicas às divindades. As personagens assumem papéis de acordo com a necessidade do coletivo, embora estejam em posição de destaques quanto ao nível de posição social aos demais moradores dos seringais, ainda assim os curandeiros pertencem à mesma coletividade.

Outros esquemas de ritos de passagens são realçados quando Zé dos Espíritos nota uma faixa com desenho de santo sendo usada pela cunhã em um ambiente profano. Nesse trecho da narrativa, são evidenciados dois momentos: a recuperação da cunhã, bem como o rito de passagem do tipo incorporação; e o uso inapropriado da faixa desenhada com a imagem de um santo em um ambiente profano.

A partir dessas relações, é possível deduzir que ela entrou em um estado alterado de consciência devido ao encantamento feito pelo boto, e para que esse encantamento fosse quebrado, era necessária a participação imediata do rezador. Zé do Espírito agiu de modo que a livrou da aura ameaçadora do boto, tendo em vista que ela se encontrava em um estado de possessão, sendo, por assim dizer, exorcizada e toda a sua condição natural restabelecida.

A ideia de presença do boto, que se transforma em um homem majestoso cuja finalidade é seduzir as moças, é mostrada como uma energia categórica que está ambientada no espaço onde a cunhã se encontra. A energia advinda do boto permite considerar uma relação dialética do sujeito com a história de crenças locais que são perpetuadas e reafirmadas, garantindo-lhe, dessa forma, a existência do ser metamorfoseado.

Nessa sociedade a energia categorizadora é instável, frágil e por isso é necessária à reafirmação dos atos praticados pela cunhã e pelo Zé dos Espíritos, como também pela dona da casa e pelos homens que se encontram como espectadores e asseguradores da veracidade do ato.

A alteração da consciência ocorre quando há perda da noção do mundo. Nesse caso a cunhã perde a noção temporal e espacial da realidade tangível no momento em que se encontra em um estado de possessão, e somente passa a ter a consciência restaurada a partir das rezas legitimadas. É com as rezas que a noção da realidade volta a fazer sentido para a cunhã que estava incorporada, pois os moradores dos seringais acreditam que o Zé dos Espíritos garantirá a reintegração dela na sociedade. Além disso, ele está incumbido de evitar que aconteça a possessão da presença novamente, já que essa alteração corporificada gera o temor tanto nos moradores locais quanto na cunhã de não retornar ao estado de equilíbrio mental e social.

A energia categórica do boto que se transforma em um homem sedutor é consolidada pela cultura dos ribeirinhos amazônicos e pelo ambiente natural onde os rios amazônicos dão a vida para o ser metamorfoseado, que, por sua vez, nutre o interesse de procriação apenas com mulheres em estado de reprodução. O rito de margem pode ser exemplificado nesse estado reprodutivo, bem como da maturação do corpo feminino em que a cunhã se encontra, pois deixa de ser criança e passa a adentrar a etapa da puberdade, validada pela ocorrência da primeira menstruação.

Entre muitas invenções criadas e reafirmadas pelos seringueiros nas solidões da selva, entre árvores e águas como a do curupira que gira as tigelinhas cheias de leite da seringa fixadas nas árvores ou de estórias de satãs que os perturbam e de anjos que os ajudam no trabalho do corte da seringueira. Apenas a do boto não perde o prestígio e “mantém o antigo esplendor em fama donjuanesca” de “macho irresistível, gostoso e consolador”. Com o faro adestrado em certos dias do mês para perseguir apenas as mulheres solteiras e viúvas. É respeitado entre os homens, pois não persegue as mulheres casadas. Caso isso aconteça, é denúncia de traição (MAIA, 1997, p. 121).

Em “Diabos e Miraangas” (MAIA, 1997, p. 120-125), o seringueiro narra o episódio de infidelidade da comadre Anica:

[...] - Tucuxi sem-vergonha! Se mete debaixo da canoa da comadre Anica, boiando na proa. Cheiro de mês não pode ser, pois ela botou barriga paresque de três homens... Mesmo que gota.

-É séria e nunca se ouviu falação.

- Quando tucuxi se atira pra casada, é porque adivinha e tem prova. Nem é bom falar. Uma destas manhãs, eu tigelava uma seringueira de moitá-alho, na beira do rio. Descia uma canoa com os remos pra dentro toda se sacudindo. Não havia vento, nem maresia, nem rebojoaria nem “onda” de motor. Que história era essa? Olhei bem no meio das folhas. Era a comadre Anica e um garimpeiro lá de cima. É gente que topa tudo e não respeita ninguém. Ora, tucuxi também viu e perdeu consideração. O compare Rego vai desconfiar...

-Só há um jeito.

-Comadre Anica, quando bater roupa na prancha, vai ouvir assobio nos canaranas. Tem de arresponder e corresponder. É a justiça do rio. Não é muito certo, mas pode ser que o tucuxi se acomode (MAIA, 1997, p. 121).

Nesse excerto, o seringueiro liga os acontecimentos do boto com indícios de ocorrências de infidelidade da comadre Anica. Mostra-se desapontado pelas atitudes da comadre, e como solução de uma possível quarta gravidez que viria acontecer da relação com o garimpeiro, o seringueiro encontra uma solução que seria a comadre atender os chamados do boto tucuxi, tendo assim a prole reconhecida como o filho do boto.

Ainda sobre os ritos de passagens, a vida em sociedade consiste na aprendizagem aos diversos ritos. Em certos grupos sociais, como os povos originários, o sujeito deve cumprir determinadas etapas para aceitação. Já outros ritos se constituem independentemente, como é o caso dos ritos de passagens cósmicos associados com as cerimônias de passagens humanas, pois:

[...] é o próprio fato de viver que exige as passagens sucessivas de uma sociedade especial à outra e de uma situação social à outra, de tal modo que a vida individual consiste em uma sucessão de etapas, tendo por término e começo conjuntos da mesma natureza, a saber, nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação, morte (GENNEP, 2012, p. 25).

Dessa forma, o sujeito inserido no universo das relações estabelece conexões tanto com os ritmos da natureza quanto com os aspectos de fenômenos cósmicos, sociais, geográficos, econômicos, ecológicos, psicológicos e crenças, entre outros segmentos. É nessas circunstâncias que a organização dos comportamentos do sujeito possui o sistema articulado como categoria lógica existente no sistema interno cultural, ou seja, “a coerência de um hábito cultural somente pode ser analisada a partir do

sistema a que pertence” (LARAIA, 2009, p. 87), e cada cultura organiza a própria forma de relação, de interação social e de reconhecimento do sujeito.

O sistema cultural em “Mandingueiras do mato” (MAIA, 1997, p. 114-120), e “Zé dos Espíritos” (MAIA, 1997, p. 107-114) é influenciado pelos padrões de vida ribeirinha nos ritmos das cheias dos rios e das secas que organizam o cotidiano dos caboclos, dos ribeirinhos, dos seringueiros; e que se insere em uma sociedade destacada pelo conhecimento do senso comum potencializado pelas superstições e tradições locais. Em “Zé dos Espíritos” (MAIA, 1997, p. 107-114) tais práticas são evidenciadas quando os caboclos e os seringueiros ritualizam ao colocar as flores como oferendas para os animais de rios. O elemento flor é simbolizado como ritos de contágio - material - positivo, pois o elemento é palpável e transmite positivamente as boas sortes para o sujeito que o encontrar.

Genep (2012) assinala que o rito positivo “são volições traduzidas em atos” (GENNEP, 2012, p. 28), ou seja, são atos expressados nos discursos, nas súplicas e na consolidação da materialidade. Já o rito negativo, denominado de “tabu”, está atrelado às proibições, à negação. Se o sentimento de desejo e “vontade” é aspiração para o rito positivo, para o negativo a correspondência se dá pela “não vontade”. No entanto, é primordial salientar que o tabu tem em seu caráter a dependência exclusiva ao rito ativo, este é o que efetiva as regras de convivência na sociedade.

Assim, em *BC*, o rito negativo aparece quando a Luíza Dente-de-Ouro consegue a fotografia da pessoa inimiga, que neste caso é o coronel Sabino. O ritual negativo, bem como a prática da magia negra, consiste em enfeitiçar o coronel Sabino para que perca a memória e a noção da realidade, a fim de deixá-lo mentalmente perturbado. O ato de Luíza Dente-de-Ouro teve como resultado a eficiência do feitiço. Trata-se, dessa forma, de um rito de contágio, cuja ação se deu pela transmissão do feitiço ao material fotografado; e rito direto – negativo, já que não precisou de intermediador, pois foi a Luíza Dente-de-Ouro quem realizou o ritual, atingindo negativamente o coronel Sabino. O fato de que o rezador Zé dos Espíritos tenha quebrado a ritualização de Luíza Dente-de-Ouro fez com que o feitiço instaurado no coronel Sabino não fosse renovado.

Embora o senso comum seja um fator dominante nos seringais, o conhecimento científico alinhado com a credence popular fez com que o rezador solucionasse um homicídio. De acordo com a crença local, o urubu sobrevoando carrega os maus

presságios, e naquele instante o voo dos urubus que sobrevoavam um pau-oco era o indício de um corpo escondido, dando o fim à problemática do caso policial.

Zé dos Espíritos era uma autoridade no seringal, o conhecedor da medicina das ervas, e aqueles que se aventuravam nesse conhecimento muitas vezes morriam ou, então, a cura das doenças não surtia resultado, já que os seringueiros não tinham o conhecimento tácito. Foi o que aconteceu quando os seringueiros tentavam curar as crianças doentes com afumentações de alho e cebola, e todas foram a óbitos.

Em decorrência da falta de auxílio médico no seringal, Zé dos Espíritos e Firmino Preto eram considerados figuras importantes no que se refere à arte da cura. Nesse cenário surgiam os falsos curandeiros, que levados pelo interesse de desfrutar os melhores alimentos e os melhores espaços no tapiri, além de possuir uma boa recepção por parte dos devotos, os falsos curandeiros enganavam a todos. Quando descobertos, eram sempre desmascarados e fugiam para seringais mais distantes, na intenção de alcançar no novo território a reputação de curandeiros reconhecidos.

Tal façanha foi lembrada em terreiros e canoas quando os veteranos do seringal contavam “as capoeiragens” de Giovane Rinald, o qual se aproveita da ingenuidade de “uma população bisonha e desassistida” (MAIA, 1997, p. 280), em um ambiente sem técnicos especializados, sem médicos, sem vigários, sem escolas, sendo, dessa forma, vulnerável a charlatões. Giovane Rinald explorou os moradores de todas as formas. Sendo um conhecedor de histórias de combates e entendedor de vários ofícios era como uma espécie de “sabe-tudo” e de “faz-tudo” nos seringais. Dizia ser malabarista, batoteiro, herói de guerra e conde italiano; se curvava aos idosos sendo prestativo e com essas sutilezas impressionava a todos nos seringais. “Timidamente pedia agasalho” (MAIA, 1997, p. 280), atava a rede na casa-de-farinha, comia do bom e exigia vinho.

Nos barracões, ele consertava objetos como cabos de terçados, serrotes e canoas. Soldava os tachos e capava os porcos. Além disso, clinicava os doentes do seringal, passando-se por médico-cirurgião, uma invenção que dizia ter adquirido durante a guerra. Arrancava dentes e tumores. Prescrevia xaropes com promessas de melhoras dos doentes, porém muitas vezes falhavam. Em alguns dos vários procedimentos mal sucedidos no seringal, arruinou a vida de muitos, inclusive a mulher do major e seringalista Lucas: “- Estou sem companheira, gritava o major Lucas. Não pode mais ter

filhos. Só faltou descer o feto pelo buraco aberto. Vai pagar caro!” (MAIA, 1997, p. 283).

Receoso pela fúria do seringalista Lucas, Giovane Rinald foi ludibriar em outros seringais. Dando continuidade aos seus delitos, passou a ser conhecido como padre Sardenha e começou a extorquir o dinheiro dos confidentes. Foi o que aconteceu com a dona Quitéria, esposa do seringalista Antunes, que fora chantageada pelo falso padre. Sobre os mandos de vingança de Dona Quitéria, os capangas levaram o falso padre para o barracão e lá discutiram a punição, pois ele:

Zombara de funções sagradas de padre, e espoliara uma família honrada, escangalhou até barrigas de mulheres com a sua criminosa. O gringo já era usado e não valia a pena capá-lo, espremendo-o na prensa de mandioca, poderia regressar com um disfarce e roubar os pobres, ali mesmo ou em outro rio qualquer. O vaqueiro alvitrou marca a ferro. Touro ferrado foge pros matos, mas não pode ocultar a sua origem, a fazenda de onde saiu. Amordaçaram Dom Rinald, bem seguro nos esteios.

Olhos esgazeados, rangendo os dentes, emitia ruivos surdos de pavor e ódio.

– Fica quieto gringo do diabo, se não te metemo na prensa de mandioca. Trouxeram a marca de borracha, apenas um número, um pequeno zero e queimaram-lhe a testa perto dos cabelos. Poderia partir, como partiu em seu próprio motor, ia marcado a ferro, como um boi fujão. A notícia correria celeremente e teria de procurar outros lugares menos conhecidos. O reverendo desapareceu [...] (MAIA, 1997, p. 289).

As façanhas de Dom Rinald serviam como lições, pois eram rotineiramente contadas para jamais serem esquecidas pelos moradores. No que tange ao discurso da reza, este exprime não somente o conhecimento adquirido, mas também a magia da palavra em função da vida. Tal discurso atribui as características do rito como formas mágicas perpetuadas pela legitimidade do curador. É possível considerar que os curandeiros são reconhecidos, de certa maneira, como seres mágicos que carregam características mágicas, de modo que realiza a interferência e a mudança do estado de saúde do doente para o sadio.

É, portanto, nessa mudança de estado do corpo que surge a magia, como sugere Marcel Mauss (2003): “a magia é arte da mudança” (MAUSS, 2003, p. 97), já que o devoto espera de fato um milagre e, ainda, considera a magia como resposta imediata, pois:

[...] o mágico sabe e percebe claramente que desse modo sua magia é sempre semelhante a si mesma; ele tem a ideia sempre presente de que a magia é a arte das mudanças. Há, na ideia de um rito mágico, outros elementos já concretos. As coisas vêm e partem: a alma retorna, a febre é expulsa. Procura-se justificar, por acumulações de imagens, o efeito produzido. O enfeitado é um doente, um aleijado, um prisioneiro [...] (MAUSS, 2003, p. 97-98).

O conhecimento do rito, portanto, eleva a autoridade daquele que o domina. O sujeito comum somente é legitimado como curador a partir da aprovação do coletivo local. Essa aprovação é valorizada como tábua de salvação, conforme assinala José Torres (2016):

[...] é aquilo que resta de alguma cultura, incorporado e valorizado no imaginário cultural do indivíduo e do coletivo. O imaginário encantado são resquícios culturais no inconsciente coletivo, isso permite considerar que os vestígios mentais têm haver não só com aquilo que a pessoa de um determinado grupo ou de um determinado momento pensa, mas têm haver com a construção cultural de um imaginário coletivo ou de como essa construção cultural constituída e transmitida desde épocas remotas às épocas recentes (TORRES, 2016, p. 78).

A reminiscência da memória coletiva pode ser representada na obra ficcional, pois “parte de uma cultura é recriada de forma artística, sobretudo na Literatura” (SILVA, 2007, p. 42), pois é na ficção que se explora a fantasia envolvida pelos elementos predominantes da cultura, dos costumes sociais que são organizadas no imaginário coletivo.

Do mesmo modo, Candido (1968) explica que esses elementos são transfigurados da realidade empírica para o mundo da ficção. De certa maneira, esse diálogo se apresenta nas figuras do sagrado como uma representação verossímil que “depende em princípio da possibilidade de comparar o mundo do romance com o mundo real” (CANDIDO, 1968, p. 22), consideração perfeitamente aplicável às manifestações do sagrado em *BC*, pois os curandeiros expõem a possível autenticidade de atos de benfeitores que ganham vidas como figuras sagradas nas personagens Zé dos Espíritos e Firmino Preto.

O narrador de *BC* destaca a importância dos curandeiros como representações construídas das divindades, as quais são responsáveis pela salvação dos caboclos e dos seringueiros nos contextos dos seringais amazônicos. Apresenta, como ponto de partida, as formas de trabalho na busca do tratamento de doenças, como também o de solucionar

algumas causalidades dos habitantes dos seringais. Essas características norteiam as narrativas “Mandingueiras do Mato” (MAIA, 1997, p. 114-120), e “Zé dos Espíritos” (MAIA, 1997, p. 107-114).

Como se vê, a presença da figura do curandeiro nos seringais amazônicos nos permite pensar em três aspectos importantes: que ele possui o conhecimento da técnica, bem como o ponto da efervescência das ervas a serem usadas e misturadas; que ele tem noção dessas fusões que contribuem tanto para a cura do sujeito quanto para a morte, caso fosse usado algum elemento natural diferente, ou caso fosse solicitado ao curador um pedido de passagem para outro mundo; e que ele detém o conhecimento comum que se liga ao conhecimento científico no instante em que preenche a lacuna da ausência de médico no que concerne à arte da cura.

As aparições de santos e de encantados são frequentes no cotidiano das comunidades ribeirinhas. Socorro Santiago (1986) explica que nas comunidades ribeirinhas é comum o sincretismo religioso católico com a crença dos encantados que habitam a floresta e as profundezas dos rios, ou seja, a mesma cerimônia realizada para os santos é dedicada aos encantados que formatam a crença cabocla ribeirinha. Caso os santos “não atendem todas as necessidades e setores da vida e do ambiente local, o indivíduo e a comunidade apelam para as outras crenças, que reunidas àquelas cristãs, formam o todo da religião” (GALVÃO, 1955, p. 43), cujo ato é considerado uma transgressão aos mandamentos da igreja, pois as realizações de festas do santo e de cultos de irmandades revelam as misturas dos elementos sagrados e profanos.

Em “Diabos e Miraangas” (MAIA, 1997, p. 120-125), explora-se o receio do seringueiro em ser castigado pelo santo. A crônica inicia com a voz do narrador, mas depois ganha potência na fala da personagem Anísio Mota, seringueiro devoto de São Sebastião. O narrador relata as muitas aparições isoladas em torno das sepulturas, do cemitério e dos seringais mal-assombrados. Nesses lugares os mortos exigiam as missas, e os santos os festejos. Depois de uma jornada na coleta da seringa, Anísio Mota chegou apavorado na barraca relatando o assombramento que presenciou na mata para o companheiro de trabalho, quase derrubando o balde coletado de seringa:

- Que foi? Estás da cor desse leite de seringa.
- Não é pra menos. Vi São Sebastião na dobra de igarapé, perto da seringueira grossa. Olhava triste com peito frechado... E o santo falou:
- É assim mesmo! Vivo com você, padeço frio, acabo com bexigas, e não vejo preparo para festa do dia 20 de janeiro. Os outros santos já

tiveram suas ladainhas... E eu protejo tanto vocês! Caí de joelho e pedi perdão. Corri pra casa, sem colher o resto do leite.

-Defuma logo o leite! Almoça e pega canoa. Vai arranjar esmolas pra festa!

A canoa subiu e desceu o paraná. O santo em mãos de moças era levado às barracas vestidos de fitas. E recebia contribuição para os festejos: dinheiro, velas e promessas de capados (MAIA, 1997, p. 123).

Nessa passagem, o seringueiro realiza uma analogia com a árvore do carvalho - tipo de árvore  qual o santo foi simbolicamente amarrado -, para com a árvore da seringueira, que era a mais grossa naquele recinto. A aparição para o seringueiro Anísio Mota indica um episodio de milagre e de cobrança do santo, exigindo o cumprimento das promessas dos devotos.

Ainda de acordo com o Galvão (1995), ao falar de ‘contato mútuo’ entre o indivíduo e o santo estabelece, de certo, o cumprimento social de ambas as partes, bem como o santo que proteger a comunidade contra os males, e o sujeito que deve quitar a promessa feita ao santo.

No excerto, a cobrança do padroeiro  nítida, e como ameaça da quebra do contrato, o adverte: “- é assim mesmo! Vivo com você, padeço frio, acabo com bexigas, e não vejo preparo para festa do dia 20 de janeiro. Os outros santos já tiveram suas ladainhas... E eu protejo tanto vocês!” (MAIA, 1997, p. 123). Amedrontado, o seringueiro sai em busca de coletar dinheiro dos outros devotos com a finalidade de executar o compromisso, a ponto de agradar o padroeiro e de evitar o castigo e as possíveis desgraças. O enredo termina quando o santo é carregado na procissão pelas donzelas do local.

A passagem temporal que acontece na narrativa se passa no dia 20 de janeiro, que, segundo a religiosidade católica, é o período em que se comemora a celebração de São Sebasto. O santo foi submetido a torturas até a morte e, por isso, é simbolizado com o corpo flechado e amarrado em volta do carvalho, espécie de árvore de grande porte e resistente. O padroeiro  cultuado pelos seringueiros por proporcionar a proteção contra todos os tipos de epidemias, guerras e perseguições de almas aflitas.

Em “Diabos e Miraangas” (MAIA, 1997, p. 120-125), é comum a ocorrência do sincretismo religioso, e o culto aos santos tem a finalidade de garantir a proteção e fartura. A mesma cerimnia realizada para os santos se apresenta ao instante da crença

local que está em igual reverência ao boto, pois segundo, o caboclo, o animal não ataca as mulheres casadas, conforme foi apresentado em narrativa de “Zé dos Espíritos” (MAIA, 1997, p. 107-114).

Contudo, Galvão (1955) elucida que os sujeitos amazônicos não fazem culto aos bichos visagentos, pois o caboclo deseja evitá-los ou praticar maneiras para que possam quebrar os poderes ou deixarem mais fracos os bichos que os assombram, como curupira, boto, cobra-grande e as visagens que aparecem como veados de olhos de fogo ou como aparição sem aspectos definidos.

A procissão que os caboclos de *BC* fizeram para o santo São Sebastião foi no mês de janeiro. Há, portanto, uma elucidação feita nesse período por Galvão (1955), de que os caboclos realizam as novenas, as procissões e as festas de santos no mês de dezembro, podendo se estender a janeiro, cujo período cessa o plantio das roças. Os caboclos aproveitam para pagar as promessas e pedir aos santos de devoção uma boa colheita, curas de doenças que os aflige ou a alguém da família. As festas de santo são consideradas promessas de efeito coletivo e dessa forma asseguram a boa convivência na comunidade.

Na passagem do texto de “Zé dos Espíritos”: “os caboclos cumpriam o ritual da procissão em que depositavam as flores murchas no rio” (MAIA, 1997, p. 107), é notável nesse excerto a obrigação que o devoto possui em cumprir a promessa. O contrato social é posto entre a comunidade local e o santo. Caso o afetado não cumpra o acordo, este receberá o castigo devido.

Galvão (1955) discorre sobre o respeito que os devotos devem ter para com o santo, a começar pela festa que é preciso ocorrer no dia adequado. Depois, o comprometimento em realizar as ladainhas e as novenas, em seguida é preciso reservar o melhor espaço para posicionar a imagem do santo. Estas circunstâncias devem ser atendidas para evitar a punição ou castigo do santo padroeiro, e assim obter o benefício do pedido. Outra forma de conseguir a bênção é financiar as despesas da festa. O seringueiro nordestino internaliza a cultura do caboclo ribeirinho e adquire, conforme expressa Galvão (1955), a alimentação, as expressões linguísticas locais, a crença nos curandeiros, o respeito aos pajés e aos curandeiros, e o medo dos bichos visagentos.

Essa adaptação ocorre dentro das regras e de todas as manifestações culturais em que o sujeito é inserido, seja qual for o sistema social. O sujeito reproduz e fortifica as

dimensões culturais, assim ocorre na comunidade ribeirinha que lança mão do universo usual e do universo contemplativo como estética social, bem como, o do sentir em comum. É o caboclo ribeirinho vivendo na sua dor e na sua felicidade, exprimindo através do seu cotidiano os rituais diários que traduzem as multiplicidades de ritos, desde as situações comuns do ato de acordar até aos ofícios que emprega na selva, nos rios e na contemplação imaginativa do ambiente. Todo esse espaço é delimitado como espaço de liberdade.

POPA (à guisa de conclusão)

Antes que desembarquemos da canoa de *BC*, finda a viagem de que participamos, convém deixarmos registradas as nossas impressões de viagem mais marcantes, à guisa de conclusão. Primeiramente, cumpre destacar que em *BC* temos como cicerone (ou guia de viagem) um narrador que nos convida a embarcar, agasalhando-nos no banco da canoa-obra, às vezes confortavelmente, às vezes nem tanto, considerando que os bancos da canoa são feitos de linguagem, de arranjos estéticos e linguísticos, mais bem-sucedidos em algumas narrativas do que em outras. Ao longo da viagem, foi possível contemplar a exuberante paisagem da selva e os contornos dos caudalosos rios amazônicos, assim como os recônditos igarapés, lagos e outras pequenas artérias fluviais que compõem a imensa hidrografia da Amazônia. Em muitos dos lugares visitados, o acesso somente é possível a bordo de uma montaria, ou seja, de uma canoa.

A viagem é conduzida, por vezes, pelos próprios seringueiros e pelos caboclos ribeirinhos do interior amazonense. Assim como a canoa é orientada pelo proeiro, os leitores, do *BC*, são transportados nas viagens para que possam presenciar os acontecimentos que dão vida ao local. Entregues à força da correnteza, proeiro e passageiros confidenciam os segredos, as conversas e as histórias, rememoram os episódios ou apenas contemplam a paisagem. Dependendo do tamanho da canoa, o narrador revela a ocorrência das viagens que são feitas ora em grupos, ora em duplas, ora de forma solitária. São viagens nas quais o seringueiro e o caboclo ribeirinho realizam as permutas sociais, exercitam o imaginário e refletem sobre os dilemas da existência, tendo a selva e os rios como companhia, conforme atesta Loureiro (2001), como parte indissolúvel da estrutura dominante da fisiografia amazônica.

Assim como o caboclo ribeirinho, o seringueiro inserido na selva passa a ter a vida regulada pelos regimes das águas dos rios e dos igarapés - que constituem o caminho da canoa. Foi por esses caminhos feitos de água que tivemos acesso aos seringais de que fala Álvaro Maia em *BC*. E tivemos como companheiros de viagem respeitáveis pesquisadores e teóricos que, antes de nós, já realizaram essas viagens, com olhar atento aos flagrantes da natureza e da humanidade, e nos legaram importantes mapas de viagem em diferentes formatos teóricos, como a Teoria do Imaginário em

contexto amazônico, que nos mostra o caboclo ribeirinho operando a costura entre dois mundos que se tocam: o físico e o imaginado.

Nessa configuração, Álvaro Maia pode ser alçado à categoria de experiente fabricante de canoas, artífice náutico, tendo à sua disposição um bem equipado estaleiro, feito de linguagem, matéria prima da ficcionalização, com requintados equipamentos linguísticos e estéticos, entre os quais se sobressai a metáfora. Assim, cria narradores que desvendam as sensibilidades, as experiências, as imagens, as vibrações, o temperamento das personagens, fazendo irromper o sentido de uma floresta enigmática, um ambiente propício a magias, a nostalgias e à hipertrofia dos mistérios, pois a natureza ficcionalizada por ele aparece agitada, em transe, como uma natureza agressiva e hostil ao invasor, mas ao mesmo tempo consoladora e sensível para com os que a defendem. Ali é o reino do sagrado, o território dos encantados e das hierofanias, onde os curandeiros decifram as manifestações das entidades abstratas que habitam na floresta e nos rios, os quais são responsáveis pelos acontecimentos tão corriqueiros.

Navegar pelos seringais amazônicos em *BC* foi uma experiência marcante para esta pesquisadora. Consistiu em um rico aprendizado no campo literário, no âmbito da literatura de expressão amazônica. Significou singrar águas renovadas no grande caudal das narrativas atinentes ao ciclo da borracha, porque o autor soube criar uma maneira peculiar, própria, de dizer o mundo da economia gomífera, tão retratado por outros ficcionistas, mas nunca da forma como ele montou os seus enredos, inclusive fazendo dialogar diferentes formas literárias e praticamente pulverizando as fronteiras entre crônica, conto, ensaio, autobiografia e documentário. Nessa criação multifacetada, deu uma inequívoca contribuição para que o leitor consiga decifrar o enigma da superlativa esfinge que é a Amazônia, e, portanto, não ser devorado por ela.

AMURADA (referências)

ABREU, M.; GUEDELHA, Carlos. *A Selva, de Ferreira de Castro, e as cenas do drama humano nos seringais*. **Revista Decifrar**, Manaus, v. 02, n. 04, p. 225-237, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/Decifrar/article/view/1071/964>. Acesso em: 02 out. 2022.

ALVES, Ciro José. *Desenvolvimento de metodologia de ensaios para avaliação comparativa do envelhecimento de borrachas nitrílicas expostas à diversas condições de temperatura e ambiente*. Dissertação (Mestrado em Engenharia Mecânica), Escola Politécnica da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: https://www.automotiva-poliusp.org.br/wp-content/uploads/2013/01/alves_ciro.pdf. Acesso em: 02 out. 2022.

ALVES, Valderiza. *Mad Maria, a Ferrovia do Diabo: entre ficção e a História*. Dissertação (Mestrado em Letras), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

BRITO, Agda. *Mulheres no seringal: experiência, trabalho e muitas histórias (1940-1950)*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/stricto/td/2158.pdf>. Acesso em: 02 out. 2022.

BRITO, Rosa Mendonça. *O homem amazônico em Álvaro Maia: um olhar etnográfico*. Manaus: Editora Valer, 2001.

CALAINHO, B. Daniela. *Magias de cozinha: escravas e feitiços em Portugal – séculos XVII e XVIII*. **Cadernos Pagu**, n. 39, p. 159-176, jul./ dez. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/9yjGp6q5M5Ms57n8B53bW7w/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 jul. 2022. Acesso em: 02 out. 2022.

CANDIDO, Antonio. *et al. A personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva, 1968.

DIAS, Edinea. M. *A ilusão do fausto: Manaus 1890-1920*. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 2007.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1955.

GENNEP, V. Classificação dos ritos. In.: *Os ritos de passagem*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

GUEDELHA, Carlos. A. M. *A metaforização da Amazônia em textos de Euclides da Cunha*. Tese de Doutorado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2013a.

GUEDELHA, Carlos. A. M. *O abrasamento sexual nos seringais amazônicos, por Alberto Rangel e Ferreira de Castro*. **O Guari - Revista Eletrônica de Literatura**, n. 9, agosto de 2013b. Disponível em: <http://oguari.blogspot.com/2013/09/o-abrasamento-sexual-nos-seringais.html>. Acesso em: 02 out. 2022.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. 2. ed. França: Editora Vertice, 1968.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 24. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana. *O que é imaginário*. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 2003.

LEANDRO, Rafael Voigt. *Os ciclos ficcionais da borracha e a formação de um memorial literário da Amazônia*. 2014. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, 2014.

LIMA, Lucilene Gomes. *Ficções do ciclo da borracha: estudo comparativo dos romances A Selva, Beiradão e O amante das amazonas*. Manaus, 2007.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. São Paulo: Escrituras, 2001.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Meditação devaneante entre o rio e a floresta*. **Arteriais – Revista do PPGARTES**, v. 2, n. 3, agosto de 2016. Disponível em: <http://periodicos.ufpa.br/index.php/ppgartes/article/view/3924>. Acesso em: 02 out. 2022.

MAIA, Álvaro. B. *Banco de Canoa: cenas de rios e seringais do Amazonas*. 2. ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1997.

MAUSS, Marcel. *Esboço de uma teoria geral da magia*. In.: *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify, 2003.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. *História da cultura amazonense*. Manaus: Fundo Municipal de Cultura, 2016. Disponível em: https://concultura.manaus.am.gov.br/wp-content/uploads/2017/10/Historia-da-cultura-amazonense_internet.pdf. Acesso em: 02 out. 2022.

RAMOS, Paula. M. *Ressonâncias da política na literatura amazonense*. Dissertação (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016).

PESAVENTO, Sandra. *O imaginário da cidade: visões literárias do urbano*. Porto Alegre: Editora da Universidade UFRGS, 1999.

PEIRANO, Mariza. *O dito e o feito: ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002. Disponível em: http://www.marizapeirano.com.br/livros/o_dito_e_o_feito.pdf. Acesso em: 02 out. 2022.

- SANTIAGO, Socorro. *Uma poética das águas*. Manaus: Edições Puxirum, 1986.
- SANTOS, Eloína Monteiro. *Uma liderança política cabocla: Álvaro Maia*. Editora da Universidade do Amazonas, 1997.
- SANTOS, Rosália. M. *O Inferno é o Paraíso Análise comparativa entre o romance A Selva, de Ferreira de Castro, e os filmes homônimos, de Márcio Souza e Leonel Vieira*. Dissertação (Mestrado em Letras/Estudos Literários) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018.
- SILVA, Alan; LÜDORF, Sílvia, M. GENNEP, A. V. *Os ritos de passagem*. 2. ed. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011. **Pensar a Prática**, Goiânia, v. 15, n. 4, 2012. DOI: 10.5216/rpp.v15i4.19501. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fef/article/view/19501>. Acesso em: 02 out. 2022.
- SILVA, Fernanda. *Mentalidade e residualidade em memória corporal, de Roberto Pontes*. Programa de Pós-Graduação em Letras/Mestrado – PPGL. Universidade Federal do Ceará – UFC, 2007. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/3454/1/2007_DIS_FMDSILVA.pdf. Acesso em: 02 out. 2022.
- SOUZA, Márcio. *A expressão amazonense*. 3. ed. Manaus: Valer, 2010.
- TOCANTINS, Leandro. *Amazônia, natureza, homem e tempo: uma planificação ecológica*. Manaus Editora Valer, 2020.
- TORRES, José W. C. Dos conceitos de Residualidade, resíduos, hibridação cultural e cristalização. In.: TORRES, José W. C *Além da cruz e da espada: acerca dos resíduos clássicos d'a demanda do Santo Graal*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2016.
- WEINSTEIN, Barbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência 1850-1920*. Editora da Universidade de São Paulo, 1993.