

Os búzios de Ifá: memória, imaginário e mitopoética quilombola amazônica⁴

The shells of Ifá: memory, imaginary and quilombola amazonic mythopoetic

Margareth da Silva Brasileiro

SEDUC Belém/PA- Brasil

Josebel Akel Fares

Universidade do Estado do Pará – UEPA

Belém/PA - Brasil

Resumo

O presente texto faz parte da pesquisa Saberes afro-brasileiros e educação sensível em cartografias amazônicas: vozes de Jambuaçu-PA, como o próprio nome indica, desenvolve-se em um território Quilombola, situado na região do município de Moju/PA. Tem como problemática: Quais os saberes culturais estão presentes nas narrativas orais dos moradores do território Quilombola de Jambuaçu? O objetivo principal é cartografar os saberes não escolares presentes nas narrativas orais dos moradores do território quilombola de Jambuaçu e analisar como esses saberes influenciam na construção de uma educação sensível. Essa seção traz as falas dos moradores do território e está assim disposta: uma introdução que fala sobre a importância das narrativas para construção do imaginário poético e mesmo da cosmogonia dos povos tradicionais, uma subseção “Quem quer? quem quer?”: os herdeiros dos encantados, mitopoética amazônica e conclui com uma análise das falas dos interpretes sendo indispensável perceber que as mesmas recuperam o passado e acionam reminiscências. Assim, a voz dos narradores recompõe as experiências históricas, afetivas, sociais e políticas; a realidade da expressão poética oral.

Palavras-chave: Educação sensível; Oralidade; Comunidade Quilombola.

Abstract

The present study is part of the research Afro-Brazilian knowledge and sensitive education in Amazonian cartographies: voices from Jambuaçu-PA, as its title indicates, it was developed in a Quilombola territory, located in the municipality of Moju/PA. The research problem is: What cultural knowledges are present in the oral narratives of the the Quilombola territory's residents? The main objective is to map the informal knowledge present in the inhabitants's oral narratives and analyze how this knowledge influences the construction of a sensible education. This section brings the speeches of the territory's residents and is arranged as follows: an introduction talking about the importance of narratives for the construction of poetic imagery and even the cosmogony of traditional peoples, a subsection “Who wants? who wants it?”: the heirs of the enchanted, Amazonian mythopoetics and concludes with an analysis of the interpreters' speeches, being indispensable to realize how they recover the past and trigger reminiscences. Thus, the voice of the narrators recomposes the historical, affective, social and political experiences; the reality of oral poetic expression.

Keywords: Sensitive education; Cultural Knowledge; Orality; Quilombola Community.

⁴ O presente texto faz parte da pesquisa de mestrado *Saberes afro-brasileiros e educação sensível em cartografias amazônicas: vozes de Jambuaçu*, vinculada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade do Estado do Pará (PPGED/UEPA-2019).

Ifá sempre ensinava às pessoas como resolver suas dificuldades e do que ele mais gostava era de ajudar seus consulentes a se defender da morte. A morte vivia rondando todo mundo, especialmente as pessoas fracas, velhas e doentes. A morte roubava as pessoas e as levava para o outro mundo, longe da família e dos amigos. A morte tirava a vida das pessoas. Então Ifá avisava quando Ba morte estava por perto e ensinava o que fazer para mandá-la embora. Todas as pessoas eram muito gratas a Ifá, mas a morte o odiava. Um dia a morte saiu em perseguição a Ifá, disposta a acabar de uma vez por todas com a intromissão do adivinho em seus propósitos. Se ela eliminasse Ifá, as pessoas ficariam mais frágeis, desamparadas e desprotegidas e assim se tornariam presas mais fáceis de sua sanha. Foi assim que se iniciou a grande perseguição. Para onde quer que Ifá corresse, lá ia a morte em seu encalço (PRANDI, 2002, p. 9-10).

Toda narrativa traz em sua origem a “articulação do simbólico com o político”. Baseados nessa assertiva, é que os discursos não podem ser vistos de maneira inocente e neutra no âmbito da linguagem. Logo, todo discurso contém em si, invariavelmente, uma carga ideológica, uma intenção que delinea as relações sociais. Assim, pensar as palavras ou narrativas como construções sociais a partir do que contam os mais velhos é pensar na ancestralidade que reverbera, desde sempre, questões da humanidade. Nas rodas de contares, as memórias são feitas e refeitas, assim, o imaginário, dialogicamente ressignificado, recupera a ligação vital de homens e mulheres com sua história e seu lugar, construindo, pela força da vocalidade política e poética, o rumo da coletividade – marca do território Quilombola de Jambuaçu.

Em outra análise, as narrativas, desde tempos imemoriais, demarcam o lugar na experiência humana, situam os sujeitos históricos, traduzem experiências que se agregam e se somam. É na troca dialógica que se firmam as identidades e as pertencas com o outro, catalisam sentimentos, ideias, quereres e saberes diversos oriundos das experiências cotidianas:

A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio de artesão – no campo, no mar e na cidade – é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o “puro em si” da coisa narrada como uma informação ou relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso (BENJAMIN, 1987, p. 205).

As narrativas do território Quilombola de Jambuaçu testemunham a produção de um conhecimento que não está vinculado a uma visão cartesiana. Os saberes quilombolas são cosmogônicos, fundantes e ancestrais. Além disso, as narrativas são testemunhos orais, instrumentos de educação e criação da vida comunitária, juntamente com esses textos da cultura, a atividade humana funciona como criação e experimentação da tradição ancestral, fortalecendo as relações dentro do contexto social das comunidades. O conjunto dessas

narrativas e os discursos que elas contêm vão significando o território, ao passo que as vivências dão sentido à vida dos quilombolas, conforme as experiências são narradas.

O ato de ouvir e contar histórias é ainda um dos presentes instrumentos de combate aos estigmas que sofrem as poéticas orais, uma forma de manter viva a tradição dos narradores, todavia os saberes poéticos são vistos como saberes da margem, ainda que sejam formas de resistência, que nos permitem protagonizar nossa cultura ancestral amazônica, tal como afirma Benjamin (1987, p. 211): “A *reminiscência* funda a cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração”.

A epígrafe dessa seção conta sobre Ifá, o adivinho, que possuía dezesseis búzios mágicos, que lhe permitiam apreender o passado, saber o presente e enxergar o futuro, possibilitando a ele mostrar para as pessoas os melhores caminhos a serem seguidos. Os búzios de Ifá também permitem que a vida seja mais bem compreendida e as melhores relações sejam estabelecidas por todos na aldeia. Segundo a narrativa, os búzios de Ifá eram tão poderosos que livravam as pessoas até da morte. Essa é uma importante história da ancestralidade africana protagonizada por uma personagem que agrega outros seres míticos como os orixás que o Brasil herdou (PRANDI, 2002).

Assim, pesquisa da qual se origina este artigo procurou entender os caminhos, as relações, os saberes construídos e partilhados no Território Quilombola, a partir da herança ancestral deixada pelo povo negro que foi escravizado e trazido para as Américas. Nesse sentido, entender a dinâmica das experiências desenvolvidas no Território Quilombola para a construção dos conhecimentos e saberes torna-se importante no sentido de “varrer a história a contrapelo”, no dizer de Benjamin (1993).

A partir do ponto de vista dos moradores de Jambuaçu e não do discurso/fontes/documentos oficiais, a pesquisa objetivou ainda, descobrir os saberes presentes nas narrativas orais e a forma de ser/estar no mundo, dessa parcela da população brasileira que está na invisibilidade, como afirma Lowy (2005) ao definir o silenciamento que sombreia essa gente:

Assim, a história lhe parece uma sucessão de vitórias dos poderosos. O poder de uma classe dominante não resulta simplesmente de sua força econômica e política ou da distribuição da propriedade, ou das transformações do sistema produtivo: pressupõe sempre um triunfo histórico no combate às classes subalternas. Contra a visão evolucionista da história como acumulação de "conquistas", como "progresso" para cada vez mais liberdade, racionalidade ou civilização, ele a percebe "de baixo", do lado dos vencidos, como uma série de vitórias de classes reinantes (LOWY, 2005, p. 60).

Em analogia ao que foi dito, os moradores do território Quilombola de Jambuaçu resistem para continuar existindo. E dentro dessa constante luta é um povo que re-existe, usando o termo de Walsh (2009) que discute as lógicas distintas que os povos originários mantêm mesmo depois de entrar em contato com o pensamento moderno, resistindo ao massacre cultural perpetrado num cenário que não é estéril nem vazio de significados:

Por isso mesmo, a proposta deste artigo é por um pensar e agir pedagógicos fundamentados na humanização e descolonização; isto é, no re-existir e re-viver como processos de re-criação. Dessa maneira, proponho pedagogias que apontem e cruzem duas vertentes contextuais. Primeiro e seguindo Fanon, pedagogias que permitam um “pensar a partir de” a condição ontológico-existencial-racializada dos colonizados, apontando novas compreensões próprias da colonialidade do poder, saber e ser e a que cruze o campo cosmogônico-territorial-mágico-espiritual da própria vida – o que chamei no início deste texto como a colonialidade da mãe natureza. São estas pedagogias que estimulam a autoconsciência e provocam a ação para a existência, a humanização individual e coletiva e a libertação (WALSH, 2009, p. 37-38)

Isso posto, recordo que a cada chegada ao Jambuaçu era de uma grande potência, pois recebia estímulos, aos sentidos que precisam estar porosos e aguçados. Lembrando que “o cartógrafo deve pautar-se sobretudo numa atenção sensível, para que possa, enfim, encontrar o que não conhecia, embora já estivesse ali, como virtualidade” (KASTRUP, 2015, p. 48-49).

Enfim, para perceber e entender essas relações, o imaginário das matas do município de Moju, é indispensável compreender que o território abriga um sem-número de sons, cheiros, cores e imagens que impactam a quem está acostumado ao modo de vida dos centros urbanos. A mata proporciona sentimentos variados que embalam os sentidos na direção do prazer, não há como adentrar o Jambuaçu sem ser imediatamente afetado, primeiro por seus cheiros e sons, depois pela beleza natural e pela acolhida afetiva de seu povo.

Os caminhos do Território Quilombola de Jambuaçu, começam na Rodovia Quilombola, assim os moradores da localidade chamam o ramal que dá acesso ao lugar, essa principal rota conduz a lugares de moradia, vivências e falas. Trata-se de um lugar de produção epistêmica que agrega conhecimentos sobre a natureza, a existência, a história, o espaço, a resistência e principalmente o pertencimento.

De uma forma peculiar, as pessoas constroem seus conhecimentos com base nas florestas e nos rios, onde pensamentos e hábitos são mesclados pelos sons, cheiros, gostos e mistérios das matas e águas. Ao se pensar em um mapa para representar os saberes do Território Quilombola de Jambuaçu, considerando as falas de seus moradores, certamente as

dimensões poética e sobrenatural das narrativas não poderão ser ignoradas, isso acaba por trazer ao pensamento os primórdios da cartografia, dos mapas antigos em que os navegadores, em seus desenhos, indicavam a presença dos monstros marinhos, as sereias sedutoras e perigosas. Esses itens eram sinalizados como forma de marcar os trechos do caminho, ou seja, onde a atenção e o cuidado deveriam ser redobrados. A esse respeito Fares (2010, p. 85), ao citar Zumthor, relembra como se dava a construção dos registros da interpretação do mundo desde a antiguidade, sempre numa integração entre “os registros do conhecimento ‘científico’ e do mundo imaginário”.

Os contornos do mapa surgem mostrando a diversidade, a multiplicidade de saberes e práticas, assim como de credos e convicções, tais fatores mostram o território como um campo de relações dialéticas em constante refazer, que se fazem e refazem conforme a história do lugar, na vida que se constrói no dia-a-dia, na dinâmica da vida prática, nas relações do trabalho, na religiosidade, na escola, nas associações, nas disputas, internas e externas, como com as empresas nacionais e internacionais, no campo de disputa pelo território e pela apropriação da natureza.

A partir das narrativas do território Quilombola de Jambuaçu foi possível construir uma cartografia dos saberes ancestrais, um mapa da cultura baseado em histórias e memórias de tempos idos e fatos vividos por parentes antepassados que trazem importantes acontecimentos acerca do ser, do saber, do sentir e do estar no mundo. As lembranças visitam o presente, para lembrar aqui de uma célebre passagem dita por Bosi (2015, p. 406): “Quando entramos dentro de nós mesmos e fechamos a porta, não raro estamos convivendo com outros seres não materialmente presentes”. Essa afirmação se aproxima do que diz uma das narradoras da pesquisa, que é a rememoração da vida de seus pais e seus avós:

Olha, dos meus avós da parte do meu pai, a minha vó o que ela contava, que ela tinha vindo fugida de lá do Jaguarari pra cá pro Jambuaçu, ela e o irmão dela. Sempre eles nunca falaram de mãe, nunca falaram de pai, porque eles diziam que eles num conheciam, era só ela e um irmão dela, e vieram formar família aqui no Jambuaçu. O meu avô tem família aqui no Jambuaçu, da parte do meu pai, tem família aqui no Jambuaçu, ele tinha mãe, tinha pai, que ele contava, os irmãos dele... ainda tem irmão vivo, irmã. Ele nasceu aqui no Jambuaçu, mas a minha vó... era só eles dois, só a Maria dos Anjos e o Francisco, que chamavam Chico Brabo, negro, negro, negro da cabecinha seca assim, parece pimentinha do reino o cabelo deles. E ela contava né que eles moraram aí no Jambuaçu, aí, depois, eles vieram pra cá, pra esse lugar que eles mesmo que levantaram esse lugar chamado Santa Maria que é aonde minha família mora. E era a história que ela contava, que a mãe dela com o pai dela, na época eles foram escravos, daqueles acorrentados... (CONCEIÇÃO, 2018)⁵.

⁵ Os textos orais serão grafados em itálico, com o recuo de 2,0cm, nome do intérprete entre parênteses em maiúscula, seguido do ano em que o texto foi recolhido, em fonte 12.

As vozes avoengas contam do tempo de antigamente e a maioria dos intérpretes da pesquisa narram sobre essa ancestralidade africana. O excerto do depoimento de Waldirene (2018) remonta as memórias e as origens da avó escrava, as fazendas dos jesuítas, e o cultivo da terra, do território:

Quanto à origem da minha vó, como foi que ela surgiu, de onde ela veio, vem de lá da história do Caeté, era, tinha aqui a fazenda dos jesuítas muito antes, né! E tinha, às margens do rio, outros fazendeiros que cultivavam a cana de açúcar, o cacau, o café e levavam lá pra esse engenho dos jesuítas, e esse camarada que se eu num me engano, era da família Cardoso por aí assim, ele abandonou a fazenda na época da queda, né! Aí, ficaram os pretos lá, e a minha vó era escrava, bisavó, a minha bisa né? É a minha bisa era escrava deste fazendeiro pra lá, que era dono de todo esse igarapé do Caeté, todo que morava pra lá devia obediência a ele, era uma formatação do domínio dele ali (WALDIRENE, 2018).

O forte apelo do Território Quilombola de Jambuaçu se deu no momento que ali entrei. Não é por acaso que o conceito de territorialidade abrange os modos de ser/estar no mundo, ou seja, as relações sociais cotidianas e as diversas dimensões dessas relações, a econômica, ambiental, cultural, política existentes no ambiente territorial, “a identidade individual ou coletiva é decorrente do reconhecimento e da valorização das territorialidades, haja vista que estas são fundamentais para a construção de identidades” (CANDIOTTO E SANTOS, 2008, p. 315).

Partindo do entendimento da importância da existência das territorialidades, e de como esses povos tradicionais são marcadamente invisibilizados, a pesquisa reúne os saberes dos povos tradicionais amazônidas com base na forma de ser/estar no mundo. Mostra assim, que as várias formas de ver e sentir a realidade travam um diálogo constante visando superar a colonialidade do saber e do poder; ao mesmo tempo, com base numa ecologia de saberes⁶. Dentro desse contexto quilombola, as várias formas de entender e explicar o mundo convivem, até certo ponto, de forma harmônica, sem que nenhum saber, nenhuma cultura seja considerada mais importante ou central para mostrar a superioridade de determinado saber em detrimento de outros.

Assim, tendo “como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico” (SANTOS, 2009, p. 45). Segundo Porto-Gonçalves, no artigo que trata de emancipação de saberes e territórios na América Latina, a crítica não é à ideia de

⁶ Categoria cunhada por Santos (2009) que versa sobre a diversidade de concepções epistemológicas existentes no mundo.

pensamento universal, mas sim à ideia de somente *um* pensamento universal, aquele produzido na Europa:

Insistimos que não se trata de negar o pensamento europeu, o que seria repeti-lo com sinal invertido, mas sim nos propomos dialogar com ele sabendo que é europeu e, portanto, de um lugar de enunciação específico, ainda que sabendo: que essa especificidade não é igual a outros lugares de enunciação pelo lugar que a Europa ocupa na contraditória estrutura do sistema mundo moderno-colonial (PORTO-GONÇALVES, 2010, p. 38).

Esse traço cartográfico dos saberes do território Quilombola de Jambuaçu partiu das vozes silenciadas, das narrativas orais contadas por seus moradores, da observação de suas ações de emancipação e resistência, isso, para enxergar os contornos do mapa, a construção dos conhecimentos em sua prática cotidiana, os saberes ali em movimento e esta relação entre fazer e o saber:

No fazer há sempre um saber – quem não sabe não faz nada. Há uma tradição que privilegia o discurso – o dizer – e não o fazer. Todo dizer, como representação do mundo, tenta construir/ inventar/ controlar mundos. Mas há sempre um fazer que pode não saber dizer, mas o não saber dizer não quer dizer que não sabe. Há sempre um saber inscrito no fazer. O saber material é um saber do tato, do contato, dos sabores e dos saberes, um saber *com* (o saber da dominação é um saber *sobre*). Há um saber inscrito e não necessariamente es-crito (PORTO-GONÇALVES, 2010, p. 48).

“Quem quer? quem quer?”⁷: os herdeiros dos encantados, mitopoética amazônica

As vozes de Jambuaçu recriam uma cosmogonia tropical que reflete nos seguintes saberes: terra, mata, águas, rios e igarapés. Nesses ambientes, a vida se desenvolve e se ‘com características próprias, como o jeito de falar, de comer, de pensar a vida e entender e ser no mundo. No Território Quilombola de Jambuaçu a ancestralidade é uma realidade patente, e isso se confirma nos traços ancestrais das gerações presentes que vão consolidando e aprofundando os saberes, tais aspectos se fazem e se refazem na dinâmica do processo, na construção dos conhecimentos e na manutenção da cultura quilombola, conforme já se discutiu.

A resistência se faz pela não adesão aos valores do sistema/mundo capitalista. A lógica no quilombo se dá, hegemonicamente, por valores baseados nos ensinamentos ancestrais, fundamentados nos conhecimentos da natureza e no seu funcionamento. A epistemologia do quilombo se pauta na experiência coletiva, pela forma quase natural de pensar e agir em grupo, é uma vida assentada na metodologia do mutirão.

⁷ A expressão diz respeito ao fado da Matinta, que no momento de sua morte pergunta quem quer receber sua herança macabra, segundo reza a tradição popular.

O processo de mutirão, do trabalho coletivo, tão comum nas práticas cotidianas do quilombo ficou mais evidente, quando ministrei para as crianças uma oficina sobre o Contar histórias, no III Seminário de Educação no Campo e Cultura Quilombola (2018). Após assistirem o vídeo “A história das colheres de cabo grande”⁸, fiz uma dinâmica, as crianças foram desafiadas e logo resolveram o problema, porque, conforme explicaram, “a gente conseguiu porque trabalhamos no coletivo”. Em outro momento, a partir do conto africano “A velha”, instiguei a memória das crianças, que trouxeram repertórios contados por tios, pais e avós e logo se formou uma rica ciranda de histórias: Canina e Norato, Lobisomem, Matinta são alguns personagens desse repertório mitopoético recontado pelas crianças, como nos exemplos abaixo:

Era uma vez um homem que virava lobisomem, ele vivia lá pela beira do rio, chegava a lua cheia e ele se transformava, mas num era só ele, tinha um outro que se transformava num bode. Aí eles dois se encontravam, rolava maior briga entre lobisomem e cabra, sei lá que diacho era. Aí rolou a maior briga, quando foi na outra noite eles dois já tavam se falando, aí se encontraram e tal e não rolou nenhuma briga, com calma, conversaram e saíram por aí assustando a gente. Aí, no outro dia, rolou de novo a briga e aí ficaram nessa briga feia, vai e fica...na beira do rio Moju (CRIANÇA A, 2018).

Porque antigamente isso aqui era cheio de mato, aí rolou uma briga lá no Moju entre duas cobras aí...ela saiu por uma trilha, por causa de um olho e é por isso que é o rio das cobras. O nome delas são: Maria Caninana e Norato. Os antigos que falaram pra gente! (CRIANÇA B, 2018).

Era uma vez o Camaca com meu outro tio foram jogar bola, nesse tempo, ainda não tinha luz aí tá, eles chegaram umas oito horas da noite pra lá pra casa deles, aí chegando lá, eles viram dois vultos passar. Tio Camaca ficou, parou e o senhor também, parado os dois no lado do outro...aí tá, os dois ficaram parado vendo aquele vulto passar pelo lado e sentou bem lá, ficou acocado bem lá no canto, atrás da árvore. E ele deu aquele apito fiiiiiii matinta perera!!! Eles abriram na carreira! E só foram parar quase lá perto da casa deles, a mãe dele ainda não tava lá...e ela foi atrás deles: fite, fite, fite! (CRIANÇA C, 2018).

Sendo assim, ainda que as crianças não sejam os intérpretes centrais da pesquisa, a voz dos pequenos recupera histórias conhecidas na comunidade familiar e do grupo, também resguardam a memória dos adultos, pois “comunicamo-nos através de nossas infâncias” (BACHELARD, 2001, p. 79). O breve contato com as crianças quilombolas assegurou-me dos processos de transmissões/perpetuações das memórias e narrativas que compõem o

⁸ O filme mostra algumas pessoas estão em volta de apenas um prato de comida, no centro de um fosso e as pessoas só conseguem acessar o alimento com colheres de cabos muito grandes, mas as colheres não permitem trazer a comida à própria boca. Uma briga se forma até que um integrante do grupo mostra aos demais que, somente com parceria e união, todos conseguiriam se alimentar. Com base no vídeo, formei um círculo com as crianças, e, no meio do grupo, coloquei um prato com bombons descascados para que pegassem e comessem imediatamente, porém havia uma condição: eles não poderiam dobrar os braços, o que impedia trazer o bombom à própria boca. Quase que instantaneamente, as crianças do quilombo resolveram a questão, oferecendo os bombons umas às outras, sendo possível que todas comessem ao mesmo tempo.

território e das formas de transmissão dos saberes às gerações mais novas dentro do território e da reconstrução coletiva:

É preciso reconhecer que muitas das nossas lembranças, ou mesmo de nossas ideias, não são originais: foram inspiradas nas conversas com os outros. Com o correr do tempo, elas passam a ter uma *história* dentro da gente, acompanham nossa vida e são enriquecidas por experiências e embates. Parecem tão nossas que ficaríamos surpresos se nos dissessem o seu ponto exato de entrada em nossa vida. Elas foram formuladas por outrem, e nós, simplesmente, as incorporamos ao nosso cabedal. Na maioria dos casos creio que este não seja um processo consciente (BOSI, 2015, p. 407).

A manutenção dos fios míticos das narrativas, ainda que naturalmente moventes, mostra o caráter revolucionário, resistente da cultura dos povos tradicionais. O tempo mítico, que não é o tempo cronológico, serve para que se entenda a dinâmica do pensamento amazônida, da cosmogonia das águas e das matas, do rio que é rua, diversão e alimento e da mata que é acolhimento, proteção e geração de vida. Na Amazônia, o tempo funciona como uma espécie de fio de Ariadne, conduzindo para o entendimento do imaginário mítico, fora dessa lógica racionalizante.

Nesses termos, a imagem poética se revela através dos estímulos materiais que resvalam nosso ser, animando nosso inconsciente: “é na carne, nos órgãos, que nascem as imagens materiais primordiais” (BACHELARD, 1998, p. 9). Em outras palavras, pautada em uma fenomenologia da sensação e do êxtase material que fundamenta a metafísica da imaginação poética, que define como inseparável a relação dialógica corpo-matéria-imaginação passa a ser mediada pelas emoções.

Em *A poética do espaço*, Bachelard (1978) estuda a imagem arquetípica da floresta e mostra através da produção de vários poetas, como esse devaneio ocorre, pois, a floresta é estado da alma, é lugar sagrado. Espaço para a introspecção, ao mesmo tempo em que é imaginação das profundezas, é “imensidão íntima”, assim reitera: “A floresta é um antes-de-mim, um antes-de-nós”. Nas palavras do filósofo fica patente que é nesse espaço “que a *imensidão* íntima é uma intensidade, uma intensidade do ser, a intensidade de um ser que se revela numa vasta perspectiva de imensidão íntima” (BACHELARD, 1978, p. 322).

Esse texto me faz associar o território de Jambuaçu, que é um espaço de florestas, com o poético e o devaneante. Quando se entra em contato com as narrativas de seus moradores, eles nos transportam para o mundo do sobrenatural, do incrível e misterioso, do sagrado, da dimensão temporal anacrônica, a imensidão íntima que narram: “Fazem-nos sentir a dilatação progressiva do devaneio até o ponto extremo onde a imensidão nascida intimamente num sentimento de êxtase dissolve e absorve, de alguma forma, o mundo sensível” (BACHELARD, 1978, p. 323).

A força da mitopoética presente nos relatos traz a categoria do *sfumato*, a partir da conceituação de Loureiro (2015, p. 81), entendida como um tipo de imagem poética constante no imaginário amazônico. O estudioso toma de empréstimo esse conceito da pintura, em seguida, utiliza a expressão para falar das zonas de luz e sombra nas imagens dos objetos. Em poucas palavras, o *sfumato* é, analogamente, uma região do pensamento, ou da construção do conhecimento ou do discurso que mescla o real e o surreal, não sendo possível distinguir com clareza a diferença entre as duas realidades:

*Em Soledade, todo mundo comenta e comentava na época e comenta até hoje de uma Matinta Perera, uma senhora ainda jovem que era a Matinta Perera, e eu hospedada na casa de uma amiga, essa amiga houve uma discussão entre elas duas, um desentendimento no período do dia, e aí ela se vingou, começou a destratar ela. - Sua Matinta Perera, num sei que, tu é mesmo! - Olha tu me respeita! - Tu és mesmo a Matinta Perera de Soledade! Então vem buscar café, cigarro, num sei que, amanhã. - Tu me pagas! Ela dizia. Tu me pagas, tu me pagas! Resumindo: a mãe dela, olha para com isso, respeita a mulher, num sei que! Quando foi a noite, pro clima ficar melhor, né, choveu, escureceu por toda comunidade que era mal a iluminação pública era terrível, era à óleo diesel, as lâmpadas aquelas incandescentes, né, pequenas, então um climão né? Típico pra uma visagem aparecer, uma Matinta Perera, chovendo e a Matinta Perera, cedo da noite, assobiou, aqui, ali. Aí um rapaz que diz que tava também hospedado na casa disse assim: - Ei Eli, olha a Matinta Perera nem vai esperar chegar amanhã, ela já vem buscar o café dela (risos). **Olha eu vivi isso, quer dizer, o que a minha vó me contava e o que a gente ouvia por aí, eu vivi.** A Matinta Perera surrou a cachorrinha da Eli, ela amanheceu quase morta, só que tiveram que sacrificar a cachorra, ficou lá o cipó, a vara que ela batia, ficou todo vestígio, ficou lama no quintal, né! Ficou lá todos os rastros de todo o espernegado, tanto da cachorra, quanto da pessoa que surrou, ou seja a Matinta Perera, e essa Matinta Perera dizem que ela tem as unhas grandes, né! Aí ela arranhava a parede, a parede era uma parede de madeira, arranhava aquela coisa horrorosa, então na parede do quarto que eu e a Eli estávamos, e era uma janela de correr assim, só que nós tínhamos esquecido de colocar pra prender a madeira lá, a tranca. Eu não sei como, mas eu consegui sair daquele quarto, ir pro quarto vizinho que era o quarto dos pais dela, eu dormi com os dois velhos na cama apavorada com medo da Matinta Perera. Aí num tava bom assim, o senhorzinho foi lá, evangélico, - vou orar. Mas acho que a pouca fé dele, né (risos), quando ele botou o farol assim na janela. - Olhe, a gente não tá mexendo com você e tal. Essa era a intenção dele, mas quando ele colocou o farol na janela, aquilo fez fuuu! Esse barulho que você tá ouvindo, fuuu! (faz um assopro forte). Assoprou e apagou, e ele só disse assim: - Deus me livre! Olha me respeita que eu não estou mexendo com você! Ele não disse quem era e o que ele viu, mas ele se apavorou. E aí ele brigou com a Eli: - olha Eli cuidado, respeita as pessoas, respeita as coisas que você não conhece! Brigou com a filha de lá do quarto e alto pra todo mundo ouvir. E eu lá tremendo na cama do casal (WALDIRENE, 2017 – grifos nossos).*

Geralmente, as Matintas povoam o imaginário de praticamente todos os habitantes da região amazônica, não há quem não reconheça e identifique o seu canto característico, por

exemplo, se uma roda de conversa surge, junto com essa roda também brotam as histórias sobre Matintas Pereras. Sobre essas senhoras assombrosas existem muitas histórias e versões, a maioria as trata como alma penada, versão mais popular e ativa nas memórias, contudo, tem aspectos característicos recorrentes nas histórias, como seu assobio, particularidade que envolve a metamorfose em figura grotesca. A sua ocorrência é presente nas narrativas orais, e a sua presença constante nos textos dos escritores da região como em contos, poesias, músicas, filmes, pinturas, desenhos e tantas outras formas de manifestar o poético, que mais parece um parente, de tanta intimidade. Pessoalmente, recordo da Matinta como algo muito familiar sempre que lembro da figura da minha vó paterna, tanto que me resta essa dúvida. Mas será?

Encontrada com vestes e adereços ora assemelhados, ora diverso nos locais por onde passa, é presença marcante na região norte do Brasil. Esse mito, que ora se configura como aéreo, ora como terreno, ora é invisível, toma os contornos da imaginação de quem conta, ouve ou vê, todavia no momento epifânico guarda singularidades: a matinta é uma aparição noturna, que marca presença por meio de um assobio desassossegador ou desafiador (FARES, 2015, p. 23).

No Jambuaçu o lendário amazônico é presença forte, sempre encontramos figuras como: Boto, Mapinguari, Matinta, e muitas histórias inéditas, que mostram as influências ancestrais dos povos negro e indígena, sobretudo. Ainda, em alguns relatos e nas entrevistas aparece uma classificação interessante que distingue o entendimento dos moradores das comunidades sobre os conceitos de lenda, conto, caso, história, com definições peculiares. A esse respeito, Fares (2008, p.102), em sua Cartografia Poética, mostra situação encontrada em pesquisa realizada em comunidades de São Domingos do Capim, escreve o seguinte:

As narrativas amazônicas são comumente reconhecidas com o nome de marmota, encantado, anedota, remorso e implicam nas histórias de vida dos narradores, sendo assim não se pode atribuir o caráter ficcional a estas, mas compreendê-la como uma construção em que os saberes simbólicos e imaginários misturam-se e sobrepõem-se.

As falas trazem ainda, uma construção de pensamento que edificam uma organização das histórias em categorias conforme sua origem:

*Na verdade, **lenda** pra nós, a gente considera na verdade, coisa que num existe, o de fato conceito mesmo de lenda, ou o que foi inventado, o caso inventado, coisas que inventaram e praticamente virou um boato, aí eles dizem, isso é lenda, isso foi um conto que inventaram, no caso pra responder a alguma situação, já a **história**, é essas que são consagradas, que vai passando e que foi escrita ou que foi narrada, coisas que realmente houve uma origem, alguém contou essa história, já o **conto**, eram fábulas originárias dando sentido a alguma situação na nossa ideologia, nossas crenças, contos que iam passando*

*de pai pra filho, os **causos** eram coisas, fatos ocorridos recente na comunidade, no nosso grupo ou noutra comunidade, que geravam uma credence, causos quando se ia contar uma situação da Matinta Perera, que né eram vista como conto e história, mas que pra nós quanto causo é quando, por exemplo, alguém chegava dizendo que viu a Matinta Perera, eu contei um causo sobre a situação que eu passei no Alto Moju com aquela Matinta Perera, lembra? (WALDIRENE, 2018 – grifos nossos).*

Seu Juvinha, intérprete da comunidade do Ouro conta sobre alguns dos personagens citados. Entre um gole de café e outro, narrou sua experiência de vida, de seus parentes, de seus amigos e de seus conhecidos, demonstrado toda a vasta experiência na arte do narrar. Durante as entrevistas, as luzes do ocaso, o cheiro do café embalava os sentidos, acompanhado do cheiro característico do mato, do entorno da casa simples, que me acolheu e me abrigou. Toda essa ambiência criou uma aura de luz e sombra formando o pano de fundo desse espetáculo amazônico. A performance me fazia divagar sem noção de tempo ou espaço, ou melhor, pelo tempo e espaço dos contares de seu Juvinha, Loureiro (2015, p. 81) explica sobre essa poética do espaço amazônico: “Como se houvesse o permanente renascer de um tempo original sempre acontecendo, um tempo-instante de origem perene, que fosse colhendo os fragmentos do espaço, como uma rede de pesca que acolhe e recolhe os peixes”.

Seu Juvinha faz uso das potencialidades de sua voz, homem de poucos gestos, sentava-se na cadeira de plástico da sala, onde me recebia, deixando o sofá livre para mim, talvez achando que me deixasse mais confortável. Sento-me e, aos poucos, deslizo devagarinho para o chão, pois suas histórias acordam as memórias de criança, transportam-me para o lugar de escutar. Ali, no chão da sala, volto ao tempo e o meu corpo se metamorfoseia em criança apaixonada e entregue às histórias, porque: “no trajeto que nos leva de volta às origens, há primeiramente o caminho que nos restitui à infância, à nossa infância sonhadora que desejava imagens, que desejava símbolos para duplicar a realidade” (BACHELARD, 1990, p. 94).

De que forma posso abandonar o que me constitui por dentro? “Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido” (BENJAMIN, 1987, p. 205). Entrego-me inteiramente ao enorme prazer de ouvir a voz de um bom contador, nego a neutralidade:

Olha eu num sei, inda era os avós das minhas avó, que vieram, eles contavam, né. Eram bujaruense, capiense. Sei que essa nossa vó mesmo, por parte da minha vó, era vigiense ela. Era senhora, o marido dela era pescador, só vinha de seis em seis meses, três em três meses. Ele usava uma oração no centro da

cabeça, navegando na pesca, a finada vovó esperou ele uns seis meses, e num veio, não, três meses, era o tempo que ele chegava, ele trabalhava pro estado, né? Aí entregava o peixe em Belém e vinha, trazia os melhores peixe, ova de gurijuba, ele trazia, é, aí eles foram pro fundo pra lá, né? Ele pulou numa tábua, isso aí com mais de mês com ele em cima da água, ele com aquela oração na cabeça, o chapéu tracado por aqui assim. Aí ela esperou com três mês num chegou, com seis mês num chegou, com um ano num chegou, aí ela começou a ouvir as história que parece que tinha naufragado a geleira, né? E ele tinha morrido, mas só que contaram pra ela que ele encostô numa praiazinha, era o porto duma casa né? Aí as crianças deram lá, viraram, papai, mamãe vem espiar um negócio aqui. Que aquilo tava muito inchado, aí disseram que era uma pessoa, tava numa tábua seguro assim que num fechava mais, bora tirar, bora tirar ele. Ele disse que era pra antes de tirar ele da água pra fazer uma sepultura lá pra enterrar ele lá. Disse que não que levavam pro cemitério, disse não que era tirar ele da água pra ele morrer diz que por causa da oração que ele tinha na cabeça. Aí foi só tirar ele da água que ele morreu (JUVINHA, 2018).

Pela voz de seu Juvinha posso sentir a poesia que toma o imaginário, sua performance diz com todo o seu ser, apesar da economia nos gestos, sua voz suave ecoa no ambiente desenhando imagens, paisagens, preenchendo o ambiente de emoções, nesse momento, o pensamento não dá conta de nenhuma análise, pois “O texto poético oral, na medida em que engaja um corpo pela voz que o leva, rejeita, mais que o texto escrito, qualquer análise” (ZUMTHOR, 2010, p. 40). Nessa hora, o momento é de total entrega, tanto dele quanto minha, pois a:

Performance implica competência. Além de um saber fazer e de um saber dizer, a performance manifesta um saber ser no tempo e no espaço. O que quer que, por meios linguísticos, o texto dito ou cantado evoque, a performance lhe impõe um referente global que é da ordem do corpo. É pelo corpo que nós somos tempo e lugar: a voz o proclama, emanção do nosso ser. A escrita também comporta, é verdade, medidas de tempo e espaço: mas seu objetivo último é delas se liberar. A voz aceita beatificamente sua servidão. A partir desse sim primordial, tudo se colore na língua, nada mais nela é neutro, as palavras escorrem, carregadas de intenções, de odores, elas cheiram ao homem e à terra (ou àquilo com que o homem os representa).

No gesto narrativo e performático seu Juvinha brinda-me com outras histórias que mostra como o espaço da floresta pode ser cercado de inúmeras presenças, presença da voz, do corpo, de um tempo próprio, do devaneio, da imensidão da floresta, imensidão no seu sentido poético que é o eco de todos os sons e imagens que reverberam o íntimo do ser (BACHELARD, 1978). O narrador conta, sem muitos detalhes de determinado caminho no mato, ali pelas redondezas, que em determinado horário, a imagem de duas onças com as cabeças encostadas, testa a testa, guardam a passagem, impedindo que se continue a caminhada, não disse o que aconteceria com quem tentasse avançar porque parece que tal

intento nunca encontrou quem tivesse a coragem de teimar. Em seguida, apresenta uma experiência vivida por um de seus ancestrais:

Não, senhora, esquentaram assim em cima do fogo, né...que a quentura aquilo. No tempo que o irmão do meu avô foi trabalhar na Transamazônica, que eu tava lhe falando, né, nesse tempo, existia o Mapinguari, né? Que comeu várias pessoas lá, ele contava que ele vira do cacique do índio, né, diz que, o Mapinguari tem uma boca no peito e não usa frecha nem o arco mais, ele vive no mato, entendeu? E nessa ele comeu umas pessoas lá. Fizeram um açapão pra pegar ele lá, assim se contou, o irmão do vovô contou pro meu avô e meu avô contou pro papai, uma porta por onde... a isca ficava aqui, uma pessoa, né? Só que ele entrava por lá e num chegava na pessoa que aquilo trancava e num saía mais, aí ficou um corajoso lá (risos). Aí aquilo veio gritando, gritando, gritando, gritando, gritando, aí ele enxergou ele e entrou, quando ele entrou, aí a porta arriou. Aquilo fedia, fedia, fedia, que quando foram buscar o rapaz lá, ele tava já meio [faz gesto de zozinho] só com a catinga do bicho. Aqueles arame forte inda chegou a entortar, diz que o braço do bicho era muito grande (JUVINHA, 2018).

Outro encontro marcado pela voz reveladora foi com seu Cupertino, dessa vez, o encontro é na comunidade de Santana do Baixo, às margens do Rio Jambuaçu. Antes da entrevista, dou uma espiada no entorno e sigo pelo trapiche de seu Cupertino, que ia da porta até a beira do rio. O Jambuaçu é grande, caudaloso, de águas escuras, forte correnteza, com um aspecto que me trouxe sentimentos confusos de admiração e medo, não sei o que me causou o desassossego, mas aquelas águas escuras e turvas davam a sensação de esconder algo. Parecia que o Jambuaçu era mais um ser que um rio, e parecia que tinha muito a dizer. Levei uns bons instantes observando o rio tentando entender o que sentia, mesmo não estando sozinha, achei melhor voltar.

A casa de seu Cupertino parece uma moça com pernas altas vestindo uma jardineira com um barrado de flores, as flores e plantas em volta são obra da esposa dona Maria Olinda, que cultivava ervas medicinais e flores, a casa toda avarandada tem dois pavimentos e alguns cômodos são feitos de alvenaria, como parte do piso e cozinha, esse ambiente traz um clima de casa de vó e vô, que estão prontinhos para receber vários netinhos naquelas varandas e contar muitas histórias. Não sei de netinhos, mas eu fui recebida com um café cheiroso, pão, manteiga, requeijão e laranjas. Seu Cupertino tem aparência séria, quase endurecida, mas é só a conversa começar e sua voz forte imprime um tom de contador que entrega as histórias de forma suave e constante, costurando as narrativas de rio, terra e ancestralidade, vai expressando seu ser, pela linguagem, vai fazendo poesia e ensinando, pois, “a voz que narra é a voz que educa o mundo” (PADINHA, 2009, p.119).

Tinha aqui dentro em Traquateua... tem uma curva no igarapé que tem lá, eu sei lá o local, né, que eles chamam de volta, lá nessa curva lá, a volta do colhão do preto, né. É que quando eles passavam lá fora de hora assim, de canoa remando, aí nessa curva lá, aí disque tinha um nego, né, um pretão lá de perna aberta, de um lado no outro e com as pernas aberta, com os bagos lá pendurado (risos) e aí ou tinham que passar ou recuar, né, quem tava lá nessa situação, aí tem esse lugar lá que eu conheço que chamam de volta do colhão do preto e então era essa versão que tinha, contavam...e era respeitado, qualquer um que passasse assim das cinco horas pras seis horas da tarde...disque tava lá, de pé e assim muitas outras, era muito frequentas essas histórias, conversavam os mais antigos que iam, né! (CUPERTINO, 2018).

As reflexões de Zumthor (2010, p. 9) confirmam que a voz funciona como um ato em presença: “querer dizer e vontade de existência, lugar de uma ausência que, nela, se transforma em presença; ela modula os influxos cósmicos que nos atravessam e capta seus sinais: ressonância infinita que faz cantar toda matéria”. Tais características da voz e da performance estão presentes no Território de Jambuaçu, nas narrativas dos intérpretes da pesquisa que aos poucos vão desenhando a teia dos textos da cultura.

Desse modo, a investigação sistemática acerca da formação poética do território mostra sua relevância, uma vez que aponta para a resistência e a manutenção de uma cultura de saberes construídos ao longo das experiências, dos enfrentamentos, através dos jogos de poder que, tentam silenciar, calar e abafar as vozes ancestrais/primordiais. Seguindo essa mesma proposta, seu Cupertino mostra todo o saber em narrar as histórias de assombração que permeiam o imaginário da comunidade, ao mesmo tempo em que recupera a narrativa oral da Cobra Norato, na variante Noratinho, também considerada como um ser encantado:

Era que tinha um tal Noratinho, né! Era uma cobra encantada e aí ele veio né, e aí tinha um outro que era namorado da irmã dele, sei lá o que lá. Tem lá o tufão do maiaú que tem vestígio lá também, e lá, eles se apegaram numa briga lá, numa disputa por causa do território lá. Disque foi uma briga lá de três ou quatro dias, mas contam que antes de acontecer essa briga, alguém avisava aí na beirada, na margem aí do rio, do ribeirinho, né, na época que se servisse da água naquele período porque ia acontecer um caso desse, que a água lá ia ficar poluída lá, muita lama, muito sujo né e aí aconteceu a briga lá de três dias desse Noratinho com a outra cobra lá, que uma cegou a outra e então esse Noratinho era encantado e quando ele aparecia antes da briga, ele era normal e aí, após a briga ele já apareceu cego, disque foi a briga deles...que perdeu uma vista pro inimigo dele lá na briga, né. E durante uma semana ou mês a água ficou sem condição de consumo. É aí que eu digo, esse lugar lá, ele tem esse vestígio, né, até então lá é mais largo, tá lá as pegadas, foi a pegada deles lá. Foi as cobras. É uma das versões que tá o nome de rio das cobras, o Moju (CUPERTINO, 2018).

As narrativas dos moradores do território Quilombola de Jambuaçu recuperam o passado e acionam as reminiscências. Assim, a voz dos narradores recompõe as experiências históricas, afetivas, sociais e políticas; a realidade da expressão poética oral. O conjunto dessas narrativas revela uma experiência temporal de manutenção da tradição ancestral, na maioria dos relatos recria uma existência alternativa, uma coexistência dos textos que funcionam como guardiões da ancestralidade, pois diante da troca de saberes a tradição se perpetua, lançando uma semente para o amanhã, ou seja, mostrando a habilidade das crianças em narrar e garantindo a transmissão dos saberes quilombolas.

Dentro de alguns espaços, como a rodovia quilombola que interliga as várias comunidades do território, os saberes são ainda mais variados, cada narrador, recompondo da sua maneira, o que sabe sobre o imaginário local. Foi através dessa rodovia que percorri os diferentes lugares da pesquisa, trilhando em meio ao vai e vem da comunidade, ao mesmo tempo, respeitando as limitações, o tempo de cada interprete⁹.

Inicialmente, na comunidade do Poace a proposta era realizar quatro entrevistas, mas ao chegar nesse espaço, uma das entrevistadas disse que não queria ter sua imagem registrada, imediatamente, sugeri que conversássemos sem gravações, mas ela, ainda assim, não aceitou. Fiquei desapontada, posto que as referências dela como boa contadora, e de histórias interessantes a precediam. Na sequência, parti para a entrevista com seu Aurestiano que, com uma performance de gestos e onomatopeias, foi reavivando suas memórias e partilhando as histórias que viveu, a exemplo do Boto entre outros:

Eu sempre gostava mais de pescar, passava só lá mesmo um boto assim que vinha, né, fazia assim, no tempo de inverno assim, ROOFF! Sabe, no igarapé assim, é. Num sei o que significava aquilo ali, eu escutava, né! Aí a minha mãe dizia que era boto. Depois já de rapaz, grande mesmo, que eu vi, eu vi lá do bode né, é tipo assim um, você vê assim um, igual carneiro. Eu ia na frente do papai assim, aí nós ia indo e pá, passou assim, pintado assim de meio verde assim, sei lá, num me lembro bem! Aí eu disse assim, pai que bicho é esse? Aí ele disse, cala a boca! Aí quando olhei pro lado (faz gesto com a mão de algo sumindo), não vi mais, né, mas eu num acreditei muito, disse aquilo, pai que foi isso? Ele fez, pss! Passou uns tempo, aí eu fui já com um primo meu numa festa, esse aí eu vi, pa pa pa, assim passava, pa pa pa, falavam que tava esse bode lá. Disse, olha rapaz, mais isso aqui no quintal, ele disse entra pra cá, aí eu entrei assim, aí veio, veio, veio, chegou perto de nós assim e pa, parou e começou a mascar assim, no piscar isso crescia é, ele cresceu mais ou menos, sabe o que é ingá vermelho? Grandão mesmo assim ó. Pulou, rodou assim. Aí ele disse assim, olha pega teu caminho eu não gostei de ti. E a festa era perto já tava assim uns duzentos metros, era. Aí nós fomo saindo assim, né, fomo saindo, ele dobrou assim, tornou a dobrar e nós fomo saindo olhando, olhando, até que sumiu da nossa vista (AURESTIANO, 2018).

⁹ O termo intérprete usado para mencionar os entrevistados na pesquisa é emprestado de Zumthor (2010, p. 239) que o define assim: “O intérprete é o indivíduo de que se percebe, na performance, a voz e o gesto, pelo ouvido e pela vista”.

Depois dessa entrevista com seu Aurestiano, percebi que a senhora que não queria participar das conversas, aos poucos, foi se aproximando. Adiante, puxou uma cadeira se acomodou próximo, separada do grupo apenas por uma parede. Ainda assim, todos podiam interagir, mas sem que ela pudesse ser vista. Entre um espaço e outro, ela foi se envolvendo, e, com sutileza, meio de lado, narrando de soslaio, foi recompondo todo um enunciado poético. Aos poucos, a narradora foi entrando na roda, sem entrar, e por trás de uma parede se entregou aos contares, mas, como não tive a autorização para gravar não menciono seu nome, mas conto uma das histórias que dela eu ouvi:

Em determinadas noites, aquelas que pareciam ser as mais escuras e que davam mais medo, ela ouvia vozes que vinham do meio do mato que ficava atrás da casa, mata cerrada, sem chances de ser pessoa viva. As vozes gritavam: “eeeei! Tá enterrado aqui, vocês querem? Eeeeei! Tá enterrado aqui, vocês querem? Eeeeei! Tá enterrado aqui, vocês querem? E em noites alternadas com as noites das vozes, próximo da meia noite, uma grande bola de fogo aparecia no meio do mato atrás da casa, na mesma direção de onde vinham as vozes. Vinha flutuando, flutuando, flutuando, até que pairava sobre um determinado ponto. Numa dessas noites de solidão em que o marido saiu pra pescar, ela estava amamentando o seu bebê quando novamente ouviu as vozes, o filho um pouco mais velho, acabou acordando com o barulho e, perguntou assustado à mãe: “mãe que barulho é esse?” “Cala a boca e vai dormir”. Respondeu ela, que confessa também, estava apavorada com “aquela arrumação”. E não foi procurar explicação para o fato durante o dia: “eu lá ia mexer com isso” (INTÉRPRTE NÃO IDENTIFICADA, 2018).

Assim, constatei que aquela senhora era uma boa contadora de histórias, por trás de uma parede, trazia em sua voz o poder de realizar imagens, que não precisava se lançar no domínio de conceitos para bem fazê-lo porque, igualmente lembra Zumthor (2010, p. 10-11): “a imagem da voz mergulha suas raízes numa zona do vivido que escapa às fórmulas conceituais”. As vozes poéticas de Jambuaçu são uma força que brota do universo da imaginação, aspectos que determinam um movimento de criação e recriação da realidade, um processo educativo de sensibilidade se perpetua entre as gerações e estabelece todo um arcabouço ideológico reverberado nas narrativas.

A tradição oral não é um processo acabado, estático, existe um movimento constante interligando memória, voz, performance, tempo, contexto, como um vento forte que faz balançar os galhos de uma árvore frondosa renovando sua folhagem, a história das gerações humanas, auxiliada pela memória, assegura a coerência dos sujeitos com seu grupo. Zumthor (1997, p. 13-14) ajuda a entender como se processa a tradição, na medida em que esta “permite que se mantenha a vida. Seria apenas paradoxal sustentar que ela cria o tempo. É evidente que cria história, ata o liame social e, por conseguinte, confere sua continuidade aos comportamentos que constituem a cultura”.

Conceição Silva, outra intérprete, mulher de aparência forte, mas de voz meiga, olhar doce, feita de muitas histórias, conversou comigo na casa familiar rural, recebeu-me no alojamento, depois de toda a programação do evento. Conceição ainda tinha muita energia e assim foi me enredando em seus contares. A conversa se deu de forma muito amigável, parece uma conversa entre duas grandes amigas, a narradora falava-me de coisas de sua vida, das histórias vividas, dos parentes que fugiram do trabalho escravo e que deram início a comunidade onde hoje mora; contou-me sobre as festas de santos e das atividades coletivas, dos mutirões para limpar terrenos e erguer construções. Conceição entrega pela voz e pelo olhar todo o orgulho de pertencimento àquela terra, fala ainda da dor de ver a interferência das empresas na natureza, lembra especialmente, do episódio que testemunhou ao encontrar um dos igarapés do lugar avermelhado com produtos químicos despejados por uma dessas empresas. Ao narrar o tal fato a voz tremia e os olhos marejavam, assim segue o seu depoimento:

Era na época que lá tinham as mulheres de antigamente, né! que engravidavam, e como não queria as crianças, tomava remédio pra abortar. Sempre na concepção das pessoa, diz que é remédio, mas na minha é veneno, porque mata, né? E aí abortava, a criança já tava grande, aí enterrava. Nessa arrumação de enterrar essas criança lá, ficava esse negócio de visage. Aí, quando a gente fumo ajuntar o [...] já era hora de meio-dia, a gente ouvia o choro da criança. Toda virada, várias pessoa ouviro isso, não foi só eu não. – E não tinha criança nenhuma. Pra parar de chorar essa criança, o que que a minha avó fez? Foi lá e jogou água benta. Que ela diz que foi batizado o lugar, no linguajar dos antepassados era isso, né, dizio, foi lá batizar, porque quando antigamente, quando uma criança que morria eles batizavam antes de enterrar, né. Aí é essa a história. (CONCEIÇÃO, 2017).

Vários são os autores que mostram a importância das tradições orais para a história da humanidade, assim como, vários são os que dizem que as origens humanas se encontram na África. Contudo, pela tradição do pensamento moderno, isso tem muito pouca relevância, porém, as culturas das margens sobrevivem mesmo em meio ao pensamento, graças à tradição oral. No território de Jambuaçu encontrei uma força mnemônica que atua incessantemente, concorrendo com os modernos meios de comunicação, posto que a energia abriu espaço para os rádios, televisores e computadores, como invariavelmente acontece.

No entanto, a força da tradição oral segue firme sua vocação. Pela voz encontrei uma construção de conhecimentos sendo implementada por um movimento de educação sensível, que se faz pela livre fruição, turbinada pelo meio em que se encontra a comunidade, Loureiro (2015, p. 59) explica:

O caboclo humanizou e colocou a natureza na sua medida. Pelo imaginário, pela estetização, pelo povoamento mitológico, pelo universo dos signos, pela intervenção na visualidade, pela atividade artística, ele definiu sua grandeza diante desse conjunto grandioso que é o

“mundo amazônico”. Imaginário medidor das desigualdades entre Homem e Natureza, colocando um na medida do outro. Imaginário instaurador, que definiu nova realidade relacional, colocando o caboclo na dimensão do mundo por ele habitado, ao mesmo tempo que situou essa natureza desmedida na exata medida da sua cosmovisão.

Narrando se tece a vida

Esse estudo constata que a ancestralidade está presente no modo de viver da comunidade de Jambuaçu em seus variados aspectos. As narrativas comprovam por meio dos intérpretes, que suas falas se assentam no terreno das marcas culturais, e esse acervo do território Quilombola de Jambuaçu significa um verdadeiro patrimônio memorial local e da humanidade. É esse conjunto de textos da cultura e do imaginário que edifica também uma consciência histórica das diferentes temporalidades. Nesses termos, a vida em Jambuaçu é definitivamente plural e polissêmica. Os saberes lá construídos têm raízes fincadas no imaginário, no poético, no sensível, na experiência de estar com os outros nos processos criativos de um fluxo gerador de cultura:

Assim, com efeito, os discursos e as mitologias não são senão maneiras complementares de exprimir uma mesma coisa: o retorno de uma concepção global do homem em seu ambiente natural e social. Assim, ainda que isso possa causar sobressaltos a alguns, convém pôr em ação, de modo paradoxal, uma “sensibilidade intelectual” que seja capaz de dar conta da encarnação do mito em dado momento. Como lembra Gilbert Durand, tal sensibilidade é bem mais importante que as querelas escolares acerca de temas abstratos, cuja inanidade se torna cada vez mais visível (MAFFESOLI, 1998, p. 188)

Em síntese, a sensibilidade permite que cada ser humano construa as relações de pertencimento com o meio em que vive, com seus semelhantes e com a natureza que o rodeia. Com isso, o sensível é o que move o pensamento na direção da criação, da troca, da alteridade. É o que nos permite o “outrar-se”, ser um pouco do outro, entender esse outro; sentir a pulsação dos saberes; deixar desenhar em seus corpos as vivências do extraordinário e do desconhecido, ao mesmo tempo familiar. Essa é a verdadeira arte de ser com o outro, não diferente disso, é pela sensibilidade também que se educa.

A crítica ao pensamento moderno e ao movimento intelectual por uma construção de uma razão sensível não é novidade, muitos autores já defendem, há algum tempo, que a produção do conhecimento precisa ser repensada dentro de situações de aprendizagem reais sensíveis, situações concretas que levem em consideração as sensações, sentimentos e

subjetividades que habitam as pessoas. “Queira-se ou não, o sensível não é mais um fator secundário na construção da realidade social”, assim defende (MAFFESOLI, 1998, p.188).

Nessa perspectiva, a visão diferenciada do processo de construção do conhecimento foi ainda mais ativada pelo racionalismo cartesiano endurecido, todavia, essa situação já sofre mudanças.

Os pressupostos básicos desse processo se pautam no entendimento de que todo ser humano interage e depende de outros seres humanos, em que ser com o outro é mais que apenas estar junto, é reconhecer o outro em si e vice-versa, é buscar o bem comum e valorizar as trocas emocionais mais que as trocas materiais. Buscando, inclusive, por meio da realização das pesquisas, o reconhecimento dos saberes que a todos atravessam, promovendo relações de pertencimento nas diversas experiências de ser e estar com os outros.

O esperado é que essa rede de troca de subjetividades se dê em todos os âmbitos da sociedade, onde houver interação entre as pessoas as trocas de experiências permitirão que não apenas conhecimentos, mas afetos, desejos, pulsares, querer, sentir, ou seja, que vivências do extraordinário sejam compartilhadas entrando, assim, inegavelmente no processo de produção dos saberes. E, portanto, “constroem-se pontes de compreensões entre gerações, histórias, memórias de vida” (FARES, 2017, p. 23).

REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Trad. Joaquim José Moura Ramos. (*Et al.*). São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **O direito de sonhar**. Trad. José Américo Motta Pessanha... (et al.). São Paulo: DIFEL, 1986.

_____. **A terra e os devaneios do repouso**: ensaio sobre as imagens da intimidade. Trad. Paulo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. **A terra e os devaneios da vontade**: ensaio sobre a imaginação das forças. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembrança de velhos. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

CANDIOTTO, Luciano Zanetti Pessoa; SANTOS Roseli Alves dos. Experiências Geográficas em torno de uma abordagem territorial. *In*: SAQUET, Marcos Aurélio;

SPOSITO, Eliseu Savério. **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo. Expressão popular: UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia. 2008.

FARES, Josebel. Por uma cartografia da cidade: hologramas teóricos. *In*: MARCONDES, Maria Inês; OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno; TEIXEIRA, Elizabeth. **Caminhos metodológicos para a pesquisa em educação**. Belém. EDUEPA, 2011. (p.79-96)

_____. **Um memorial das Matintas Amazônicas**. Belém: Fundação Cultural do estado do Pará. 2015.

_____. **Poéticas orais, um caminho para a educação do sensível**. *In*: CASTRO, Alda Maria D. A; QUEIROZ, Maria Aparecida; BARRASCO, Maria das Graças. **Assimetrias e desafios na produção do conhecimento em educação**: a Pós-graduação nas regiões norte e nordeste. Rio de Janeiro: ANPED, 2015 (p. 367-384).

_____. **Saberes de vaqueiros**: épica, ancestralidade, ofício. Belém: EDUEPA, 2017.

_____. Cartografia poética. *In*: Apoluceno, Ivanilde. **Cartografias ribeirinhas**: saberes e representações sobre práticas sociais cotidianas de alfabetizando amazônidas. Belém: EDUEPA, 2008.

GOMBRICH, Ernst Hans. **A história da arte**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

JALLAGEAS, Flaminio. **Chiaroscuro**: a luz na sombra. Dissertação USP, 2015.

KASTRUP, Virgínia. **Pistas do método da cartografia**: pesquisa intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina. 2015.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica**: uma poética do imaginário. Belém: CEJUP, 1995.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Trad. Albert Christophe Migueis Stuckenbruck. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **De saberes e de territórios**: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. Universidade Federal Fluminense. 2008. Disponível em: reformaagrariaemdados.org.br

SANTOS, Boaventura de. **Conhecimento prudente para uma vida decente**: um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2004.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. *In*: CANDAU, Vera Maria. **Educação intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 letras, 2009.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**: a literatura medieval. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

_____. **Tradição e esquecimento**. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. **Escritura e nomadismo**: entrevistas e ensaios. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

_____. **Introdução à poesia oral**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SOBRE AS AUTORAS

Margareth Brasileiro Mestra em Educação (UEPA/PA/2019). Professora da Rede Municipal de Educação, Pedagoga da Rede Estadual de Educação. E-mail: margarethsbrasileiro@yahoo.com.br (<http://orcid.org/0000-0002-9598-0659>).

Josebel Akel Fares Doutora em Comunicação e Semiótica (PUC/SP/ 2003). Professora Titular da Universidade do Estado do Pará (UEPA). E-mail: belfares@gmail.com (<https://orcid.org/0000-0003-2384-0582>).