



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
LINHA DE PESQUISA: LITERATURA, ARTES E CULTURA REGIONAL

PAULINO BATISTA NETO

O que sei, eu conto; o que não sei, invento.

Um estudo das narrativas orais dos garimpeiros da Serra do Tepequém/RR

Boa Vista

2013



PAULINO BATISTA NETO

O que sei, eu conto; o que não sei, invento.

Um estudo das narrativas orais dos garimpeiros da Serra do Tepequém/RR

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

Orientador: Prof. Dr. Devair Antônio Fiorotti

Boa Vista

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

B333q Batista Neto, Paulino
O que sei, eu conto; o que não sei, invento / Paulino
Batista Neto. -- Boa Vista, 2013.
110 p. : il.

Orientador: Prof. Dr. Devair Antônio Fiorotti.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de
Roraima, Programa de Pós-Graduação em Letras.

1 – Tepequém. 2 – Garimpeiro. 3 – Narrativas orais. 4
– Identidade. 5 – Imaginário. I - Título. II – Fiorotti, Devair
Antônio (orientador).

CDU 82.01(811.4)

PAULINO BATISTA NETO

O que sei, eu conto; o que não sei, invento.

Um estudo das narrativas orais dos garimpeiros da Serra do Tepequém/RR

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Roraima como critério para obtenção do título de Mestre em Letras, defendida em 30/01/13 perante a banca composta pelos seguintes professores:

Profa. Dra. Francilene dos Santos Rodrigues
Universidade Federal de Roraima - UFRR
Membro

Prof. Dr. Devair Antônio Fiorotti
Universidade Federal de Roraima - UFRR
Orientador

Prof. Dr. José Guilherme dos Santos Fernandes
Universidade Federal do Pará - UFPA
Membro

Prof. Dr. Roberto Mibielli
Universidade Federal de Roraima - UFRR
Membro Suplente

Boa Vista

2013

Dedico este trabalho ao meu pai, um homem da roça, que à custa de muito suor e solidão deu condições para que seus filhos estudássemos em Boa Vista. Embora fosse analfabeto, ele era um sábio e mais do que ninguém sabia o valor do estudo e das imensas dificuldades em ganhar a vida apenas com a força dos braços.

Da mesma forma, dedico este trabalho à minha mãe, que veio sozinha para a cidade, com poucos recursos, mas com muito amor e determinação em dar um futuro melhor para mim e meus irmãos e irmãs.

AGRADECIMENTOS

A execução de um trabalho dessa natureza é o resultado da contribuição de diversas pessoas e instituições. Por essa razão, torna-se difícil aquilatar uma ou outra. Acredito que todas contribuíram na medida de suas possibilidades. Podemos até dizer, parafraseando a Sagrada Escritura, que quem menos deu foi quem mais contribuiu, às vezes, até sem saber que o fez.

Em primeiro lugar, agradeço a Sua Excelência o Presidente da Assembleia Legislativa do Estado de Roraima, Deputado Chico Guerra, por flexibilizar meu horário de trabalho nessa instituição para que eu pudesse cursar as disciplinas do Mestrado e também para que eu me dedicasse à pesquisa e elaboração da Dissertação.

Agradeço também à Universidade Estadual de Roraima, na pessoa do Magnífico Reitor Hamilton Gondin, por me permitir ficar afastado das atividades docentes nesse último semestre, a fim de que eu pudesse escrever o texto final.

À Universidade Federal de Roraima e a todos os professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Letras: Dra. Carla Monteiro de Souza, Dra. Cátia Wankler, Dra. Déborah de Brito Albuquerque, Dr. Devair Antônio Fiorotti, Dr. Elder José Lanes, Dr. Lourival Novais Neto, Dr. Manoel Gomes dos Santos, Dra. Maria Helena Oyama, Dra. Maria Odileiz Sousa, Dra. Maria do Socorro Beltrão, Dr. Reginaldo Gomes de Oliveira e Dr. Roberto Mibielli.

Não poderia deixar de mencionar nesta relação, a professora Francilene Rodrigues, que tão gentilmente me forneceu informações para a execução deste trabalho; e os alunos da iniciação científica da UERR: Leonor Soares Cravo e Ana Maria Alves de Souza, que ajudaram nas transcrições das entrevistas.

Também destaco aqui o apoio do professor João de Carvalho, Secretário Legislativo da Assembleia Legislativa Estadual; do Secretário de Administração, Aias Viana Bento; e da Chefe de Gabinete da Presidência, Aurilena Fagundes. Não poderia me esquecer da minha colega Edna Paula, que sempre me incentivou.

Meus colegas do Mestrado também foram importantes, pois durante meses compartilhamos dúvidas e conhecimentos. Obrigado ao Eneo Augusto, secretário do PPGL, que sempre esteve à disposição.

Aos meus filhos Vítor Paulo e Vinícius, por muitas vezes estar ausente e não poder lhes dar a devida atenção. Isso se estende à minha namorada Cririsléia, que por diversas vezes reclamou atenção e carinho, e a toda minha família.

Agradeço também a todos os informantes pela acolhida. Sem eles, que cederam suas histórias e seu tempo, este trabalho seria inviável.

Por último e não menos importante, quero deixar minha homenagem, carinho e agradecimento ao meu Orientador, professor Dr. Devair Antônio Fiorotti. Sua competência, dedicação e generosidade jamais serão esquecidas. Muito obrigado.

Devair Fiorotti: *Você pode dar entrevista pra gente?*

Seu Passarão: *Umbora! O que sei, eu conto; o que não sei, invento.*

RESUMO

O garimpeiro, atualmente, é figura estigmatizada por determinados segmentos da sociedade roraimense, contudo historicamente é elemento importante da sua cultura e identidade. Refletindo sobre essa questão, esta dissertação estuda a construção identitária do garimpo no Tepequém. Para tanto, aborda o imaginário em torno do *El Dorado* e sua relação com Roraima; depois discute memória individual e coletiva a partir das histórias de vida dos garimpeiros e, em seguida, analisa sua identidade a partir do imaginário do garimpo em torno, principalmente, da corrutela, da prostituta, da bebida e do sonho de encontrar a pedra que mudaria sua vida.

Palavras-chave: Tepequém; Garimpeiro; Narrativas Orais; Identidade; Imaginário.

ABSTRACT

Currently the miner is a stigmatized figure by certain segments of Roraima's society, however he is historically important for being part of their culture and identity. Thinking about this issue, this paper studies the construction of identity in the mining of Tepequém. It thus explores the imaginary around the *El Dorado* and its relation with Roraima; it also discusses individual and collective memory from the life stories of the miners, and then analyzes their identity from the imaginary of the mining, mainly from the *corrutela*, the prostitute, the drink and the dream of finding a stone that would change their lives.

Keywords: Tepequém; Miner; Oral Narratives; Identity; Imaginary.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 À PROCURA DO ELDORADO	15
1.1 Os cronistas do Eldorado	19
1.2 O Eldorado roraimense	26
1.2.1 A descoberta do Tepequém	30
2 MEMÓRIA E NARRATIVA NA SERRA DO TEPEQUÉM.....	35
2.1 As identidades nas narrativas orais	40
2.2 Lapidando memórias	43
2.3 O processo de construção das narrativas orais	54
3 GARIMPANDO IDENTIDADES	59
3.1 Na fronteira entre o real, o fictício e o imaginário	72
3.2 O imaginário na construção da paisagem e de uma identidade garimpeira	84
CONCLUSÃO	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	97
ANEXO: Galeria de fotos	103

INTRODUÇÃO

Quando criança sempre ouvia meu pai contar da única experiência que teve como garimpeiro, que ocorreu na Serra do Tepequém. Uma experiência não muito boa que o fez descer a serra com minha mãe e meu único irmão mais velho, para se fixar no Ouro Fino, região agrícola que fica ao pé da serra. Era o que sabia fazer: trabalhar a terra e esperar a semente dela brotar. Verdadeiramente esse era o seu garimpo. Meu tio José Batista ficou lá na serra. Diferente de meu pai, seu ofício era a garimpagem. E de lá foi para os garimpos da Venezuela, como muitos outros o fizeram.

No Ouro Fino, Seu Joaquim começou a plantar objetivando suprir a demanda do garimpo. A terra era muito fértil. Segundo ele, havia cachos de banana que um homem não conseguia carregar. As espigas de milho também eram enormes, assim como os jerimuns. Mas havia um problema: pouca coisa conseguia vender aos garimpeiros, uma vez que estes basicamente comiam carne e farinha. E, dessa forma, meu pai via sua produção se perder.

No ano de 1953, após dois anos nessa situação, vendeu tudo o que tinha, que não era muita coisa, ao seu Levindo Oliveira e subiu no ponto mais alto da serra e de lá prometeu nunca mais voltar ao Tepequém. E de lá vieram meu pai, agora se chamando Ouro Fino, D. Francisca, grávida de minha irmã Graça e meu irmão José Augusto em busca de um novo sonho e uma nova realidade. Este trabalho, nesse sentido, diz também de mim, de minha relação com as histórias que ouvia do garimpo pelas palavras de meu pai.

Em 2008, o professor Devair Antônio Fiorotti me convidou para trabalhar num projeto da Universidade Estadual de Roraima cujo objetivo primeiro era coletar as narrativas orais dos ex-garimpeiros do Tepequém. Achei a ideia muito instigante, pois teria a oportunidade de conhecer outras histórias dessa região e, dessa forma, conhecer um pouco mais sobre a realidade do garimpo do Tepequém e por extensão de Roraima. Também era uma iniciativa bastante oportuna, visto que pensava ingressar no Mestrado e poderia utilizar as narrativas como instrumento de trabalho.

Desse projeto, que se chama *Do diamante ao carvão*, idealizado pelo professor Fiorotti, nasceu, portanto, o presente trabalho, cuja problemática reside em compreender um pouco a vida desses garimpeiros e o processo de construção

identitária no garimpo do Tepequém, através das narrativas orais de alguns garimpeiros que vivenciaram sua realidade.

Inicialmente, a proposta do projeto *Do diamante ao carvão* era trabalhar apenas com ex-garimpeiros que ainda moram no Tepequém, se é que podemos chamá-los de ex-garimpeiros, uma vez que alguns ainda garimpam nas águas dos igarapés da serra, embora seja uma atividade mais esporádica e mais lúdica que financeira. Contudo, a fim de melhor atender ao propósito do atual trabalho, estendemos nossa pesquisa a outros que testemunharam a realidade do garimpo: Seu Zé Maria e Seu Laucides Oliveira.

O primeiro foi garimpeiro e mora em Boa Vista há muitos anos, mas teve um trânsito em diversas frentes de trabalho. Nessa ocasião exercia a função de encarregado do administrador do garimpo, entre meados da década de 40 e início de 50. O outro, que não foi garimpeiro, mas, por ser filho do administrador do garimpo, em 1953, passou uma temporada na região e manteve contato com muitos garimpeiros, acrescentando, pois, informações importantes para o nosso trabalho. Além deles, nosso quadro de personagens se completa com as narrativas dos personagens principais desse enredo: Seu Aracati, Bezerra, Cuia, Neuza, Passarão, Pedro e Porvinha.

O método de coleta e processamento de dados empregado para a execução deste trabalho foi o da História Oral, através de entrevistas de história de vida, uma vez que o consideramos o mais ajustável ao propósito que pretendíamos alcançar, que é compreender como são construídas as identidades no garimpo do Tepequém, através das narrativas orais de alguns de seus integrantes que ainda residem lá e de outros que testemunharam os acontecimentos.

Esse método foi subsidiado pela pesquisa documental e bibliográfica. Vale ressaltar que ele não é concebido como uma forma de preencher lacunas deixadas em documentos, mas privilegia a recuperação do vivido conforme relatado por quem viveu. Por essa razão, conforme ensina Verena Alberti (2004, p. 22), não é possível se pensar em História Oral sem pensar em biografia e memória.

A escolha desse método se justifica uma vez que a natureza da proposta implementada buscou centralizar-se no próprio indivíduo na história, incluindo sua trajetória desde a infância até o momento em que fala, destacando-se, nesse processo, a temática em questão, sua identidade enquanto garimpeiro. Depois desse processo, as narrativas foram analisadas, com foco no objeto de estudo,

dentro de uma perspectiva qualitativa, subsidiada pela perspectiva dos Estudos Culturais.

Segundo a História Oral, as narrativas devem apresentar os seguintes passos no decorrer de sua execução: entrevista, transcrição, conferência de fidelidade e copidesque. A fim de atender ao primeiro passo, foi elaborado um roteiro para entrevista, contudo não era rígido, para atender a situações específicas. Essa flexibilidade objetivava não engessar a entrevista, já que qualquer entrevista está sujeita ao desconhecido, que é o outro, o entrevistado. Em praticamente todas as entrevistas o caminho era guiado por certas deixas do entrevistado, somente depois retomava-se o roteiro. O conteúdo do roteiro tratava desde a identificação do entrevistado, passando pela realidade do garimpo, sonhos e expectativas, até perguntas relacionadas sobre o que é ser garimpeiro. Conforme Alberti,

Numa entrevista de história oral, os pesquisadores não precisam ater-se exclusivamente ao roteiro individual: ele deve ser tido como algo flexível, aberto, de grande utilidade para a orientação do entrevistador, mas não como único recurso a ser considerado. Evidentemente, isso exige um esforço muito maior do pesquisador durante a entrevista do que se precisasse apenas seguir os lembretes do roteiro, na ordem dada e independente do ritmo do entrevistado. É preciso estar muito atento ao que este último fala: é preciso saber ouvir. E, a partir dessa prática, saber articular o que se ouve com o que está no roteiro (2004, p. 95).

Por se tratar de uma metodologia de entrevista que se caracteriza por sua forma dialógica, em alguns momentos foram acrescentados comentários sobre o que estava sendo dito a fim de incentivar mais ainda o entrevistado. Esse procedimento também servia para estabelecer um laço de cumplicidade entre as partes.

Um dos trabalhos mais árduos de um projeto como esse é a transcrição das narrativas. Tal processo consiste em ouvir o áudio e transcrever as falas, passando-as para a linguagem escrita. Constitui a primeira versão da entrevista, que é uma base das outras etapas. Muitas vezes, um minuto de áudio levava mais de meia hora para ser transcrito. Um dos principais problemas para se efetivar essa etapa é o fato de que vários entrevistados já são idosos, estando, assim, com a dicção prejudicada.

Na conferência de fidelidade o material era ouvido novamente e a transcrição conferida, para ver se a transcrição havia sido realizada de forma exata ou se possuía problemas, como inexatidão, omissões e acréscimos indevidos. Caso fosse encontrado algum problema, a transcrição era revista, visando adequar o depoimento à sua forma escrita e, dessa forma, viabilizar sua consulta.

Após passar pela conferência de fidelidade, o trabalho ainda necessitava do copidesque, que visava dar alguns ajustes para aproximá-lo da linguagem formal da Língua Portuguesa, a fim de ajustar o texto à leitura. Essa fase objetiva corrigir erros de concordância, regência verbal, ortografia, acentuação, pontuação etc. Esse é um momento bastante delicado, onde se busca não desfigurar as características próprias de cada entrevistado, além de preservar alguns elementos característicos da linguagem falada. Por esse motivo, optou-se inclusive em não adequar totalmente os textos ao padrão formal da Língua Portuguesa.

Como exemplos desse malabarismo linguístico, preservamos formas como “né”, “pra”, “tá” (ao invés de está), “tava” (estava), “tô” (estou) e “num” (não), entre outras. Preservamos também algumas concordâncias consideradas erradas pela norma culta, mas que ditas de outra forma maculariam a fala do entrevistado. Exemplos são: “nós morava”, “pra você fazer suas precisão”, “aqui trabalhava trinta homem”, “dois balde”, “quando tinha esses bar”. Após essa fase, vieram as mais complicadas, garimpar as narrativas mais apropriadas ao(s) objetivo(s) do trabalho e fazer dialogá-las com a teoria.

O primeiro capítulo deste trabalho faz uma abordagem de como se processa a busca de riquezas ao longo dos séculos. Detém primeiramente nas informações contidas nas crônicas acerca do EL Dorado, que influenciou o imaginário dos exploradores do Novo Mundo desde os primeiros séculos do “descobrimento”. Em seguida, situa o descobrimento das primeiras jazidas minerais do antigo Território Federal (Roraima) até chegar ao garimpo do Tepequém, objeto central deste trabalho, através das informações dos próprios entrevistados. Com isso, busca-se entender um pouco sobre a história do sonho em torno do garimpo e a relação desse sonho com o Tepequém-RR.

O capítulo seguinte, inicialmente, traz os relatos dos garimpeiros expondo as razões que os conduziram até o garimpo, ao mesmo tempo em que busca apontar a relevância de suas narrativas e situá-las como memória viva da comunidade. Também aponta como se processa a construção das narrativas orais, no processo de interação entre entrevistador e entrevistado. Com isso, objetiva-se entender um pouco sobre a história de vida dessas pessoas e da relação dessas histórias com as próprias narrativas em si, que são objeto central desse trabalho.

Já o terceiro e último capítulo, primeiramente, mostra o garimpo como um fato social e cultural. Ao mesmo tempo, fomenta uma discussão sobre identidade

garimpeira a partir das declarações dos informantes, tendo como suporte os teóricos que se debruçam sobre a questão da identidade. Depois, busca estabelecer uma relação entre a ficção e a realidade presentes nas narrativas dos entrevistados. Nesse entrecruzamento entre história e criação, procura mostrar indícios de marcas identitárias dessa região. Por fim, o último segmento desse capítulo aborda como se processaria o imaginário na ótica dos entrevistados. Buscam-se, assim, vestígios que sinalizam para a construção de uma identidade garimpeira, objeto principal do presente trabalho.

1º capítulo

À procura do Eldorado

O garimpeiro é um homem igual a você, igual a mim, os mesmos sentimentos, o mesmo amor à família. O garimpeiro não é, de maneira nenhuma, esse bandido que a gente imagina aqui. O garimpeiro é simplesmente um homem que busca a fortuna, busca o ganha-pão diário no garimpo.

Seu Laucides Oliveira

O desconhecido sempre impulsionou o homem à procura de novas sensações. A literatura e a história universal são repletas de exemplos de narrativas que demonstram esse interesse pelo desconhecido e pela aventura. A mitologia grega descreve a saga dos argonautas rumo à Cólquida em busca do Velocimo de Ouro, que era considerado como um talismã que outorgava a quem o possuísse prosperidade e poder. Marco Polo e suas aventuras no oriente povoaram o imaginário europeu na Idade Média, acabando por estimular o interesse do velho continente pelo Oriente e suas riquezas. De acordo com Paulo Prado, em *Retrato do Brasil*,

Às navegações comerciais dos venezianos, genoveses e catalães seguiram-se outras mais audaciosas, abrindo novos céus e terras. As lendas ainda romanas, das sonhadas ilhas de ouro e da prata, mudando de lugar como fogos-fátuos, atraíam sempre para longe outros povos marítimos. “Andando más más si sabe, dizia Colombo”. Os livros de Marco Polo e Mandeville¹ despertavam no ânimo dos aventureiros novas ambições de conquista, o amor ao mistério das regiões desconhecidas, a curiosidade do maravilhoso, o reaparecimento do espírito das cruzadas (PRADO, 2006, p. 9-10).

No tocante ao continente americano, desde a descoberta e o início de sua colonização, a esperança de enriquecimento rápido constituiu um dos fatores básicos de motivação das expedições, em meio às incertezas de locais misteriosos e desconhecidos. Na ótica dos europeus o ouro era encontrado com facilidade em qualquer parte do Novo Mundo. Isso pode ser verificado na narrativa de alguns cronistas do século XVI, que descreveram a existência de ouro aflorando fantasticamente na superfície da terra, crescendo como plantas e mesmo abundante como os peixes nos rios (LAS CASAS, 1951, p. 353). Dessa forma, o recente e desconhecido continente descoberto possuía a capacidade de enriquecer o conquistador e seus patrocinadores pela abundância de riquezas metálicas e pela própria fartura da natureza exuberante, tudo isso com a preciosa ajuda dos habitantes do local.

É possível verificar que na historiografia da colonização e exploração do continente americano, as narrativas sobre as cidades de ouro, em destaque El Dorado, sempre tiveram grande repercussão e importância. A maioria das pesquisas

¹ Sir John Mandeville viajou pelo Oriente por volta de 1357-1371 o que lhe serviu de inspiração para escrever o *Livro das Maravilhas do Mundo*, que se tornou muito popular na época. Apesar de a narrativa não ter tido sua veracidade comprovada, serviu de inspiração a Cristóvão Colombo ao escrever seu diário sobre a descoberta da América.

historiográficas sobre essa temática considera essa cidade apenas como uma simples ficção que povoou o imaginário dos exploradores da época. A mais conhecida e divulgada teoria considera o El Dorado² apenas uma invenção criada pelos indígenas, cujo propósito era enganar os exploradores europeus cuja ganância era desmedida (NOUHAD, 1988). Outra, de tendência mais recente, defende que se trata de um mito criado pelos espanhóis a fim de ocultar o massacre das populações nativas, ou ainda, de que teria sido formulado apenas pelo pensamento europeu, não recebendo influências indígenas (RAMOS PÉREZ, 1995, p. 281). Ambas as considerações são válidas, no entanto, limitadas, tendo em vista que não concebem o mito em seus aspectos literários, levando em consideração o contexto da mentalidade do período, e mesmo suas matrizes culturais pelo imaginário, que já existiam antes mesmo da descoberta do Novo Mundo.

O mito, segundo Raoul Girardet (1987, p. 13), é uma metamorfose da recusa do real, que fornece uma explicação dos acontecimentos e fatos, realizando um papel de mobilização social. Segundo Bronislaw Baczo (1984, p. 308), o mito é uma produção do imaginário social que objetiva fornecer respostas à própria sociedade de “seus desequilíbrios às tensões no interior das estruturas sociais e às eventuais ameaças de violência”. E segundo Cornelius Castoriadis (1982), é uma resposta racional dada no imaginário por meios simbólicos. Denise da Costa Siqueira (1989) escreve que o mito também funciona para justificar o que é inconsciente ou transcendente e que não pode ser identificado como mentira. O mito é uma forma de preservar e representar valores, funcionando dialeticamente de modo ampliado, antecipado, esclarecedor ou ocultante. Por sua vez, Gilbert Durand (1997, p. 62-63) argumenta que se trata de um sistema dinâmico de símbolos e arquétipos que tende a compor-se em narrativa. O mito já seria um esboço de racionalização, já que utilizaria o fio do discurso, no qual os símbolos se resolveriam em palavras e os arquétipos em idéias. Podemos dizer que, entre outras coisas, que o mito promove a narrativa histórica e lendária.

² No decorrer do trabalho serão encontradas as grafias “Eldorado” e “El Dorado”. A primeira se aplica a todas às riquezas exploradas ou a serem exploradas; a segunda se refere especificamente à cidade de ouro ou ao príncipe dourado, coberto de ouro, conforme o relato dos cronistas. O *eldorado* atualmente se refere a uma metáfora que representa toda a riqueza e diversidade da Amazônia, uma vez que no século XVI a região também era conhecida como “terra da canela”. Os exploradores acreditavam que esta especiaria abundava e seria de fácil recolhimento, contudo estavam dispersas, apesar de abundante, floresta adentro, o que dificultava sua exploração.

Um elemento que pode ser verificado com relação ao ouro está justamente no seu valor simbólico e mítico que impulsiona a sua procura. Para K. Lewin (1936), o símbolo é sempre um produto dos imperativos biopsíquicos pelas intimações do meio. Durand (1997) considera que os objetos simbólicos não são nunca puros, mas constituem tecidos onde várias dominantes podem imbricar-se. O ouro, segundo ele, é ao mesmo tempo cor celeste e solar e quintessência oculta, tesouro da humanidade. O dourado é sinônimo de brancura; o ouro é reflexo do sol, gota de luz, possuindo o ouro, graças ao seu brilho, as virtudes dilatadas do sol no seu corpo, tornando o sol, muito naturalmente, o signo alquímico do ouro.

Esse aspecto simbólico já foi identificado por vários estudiosos do assunto. Segundo eles, o ímpeto de busca dos conquistadores espanhóis não se resumia apenas ao caráter material do metal dourado, uma vez que a cada nova posse deste precioso bem remetia à outra, como se a própria procura fosse mais significativa que a aquisição em si: “Sobre esses homens rudes, o ouro exercia uma espécie de fascinação; mas logo que o possuíam quebrava-se o encanto” (HUBER, 1961, p. 183). A busca do desconhecido assume uma função simbólica, inicialmente mais importante que o acúmulo de riquezas materiais: “el español ama más la aventura de buscar la riqueza que la especulación económica”(SALAS, 1967, p. 59). Entre os cronistas da época, também era possível perceber essa tendência, aproximando o conquistador das Américas do aventureiro antigo, nos elementos que compõem a primeira matriz do Eldorado - a tradição do Velocino de Ouro, uma influência objetiva da mitologia grega no imaginário da conquista.

Com a colonização da América, esse aspecto acentua-se cada vez mais. Mesmo após encontrarem fabulosas riquezas no mundo inca e asteca, além de inúmeras minas de ouro e prata, centenas de pessoas partem em busca de fantasiosos reinos. Na busca de riquezas não se observa apenas o seu valor material, como poderia ser avaliado hoje em dia, mas o que está em jogo também é o valor simbólico que esse ouro representa à medida que a viagem avança. Conforme Ainsa (1986, p. 21), “*El oro es una meta*”. Somando-se a essa influência simbólica agregam-se elementos do imaginário cristão, observado por Buarque de Hollanda (1985, p. 33), uma fusão entre o material e o espiritual nas expedições de conquista: “com aquela mescla de espiritualidade e riqueza, de devoção e ambição,

de religião do Cristo e do culto do bezerro de ouro³, que se acha à base da demanda obstinada”.

A busca do Eldorado corresponderia, em termos cristãos, a um apelo ilusório de encontrar, sobre a face terrestre, o que foi acenado no Apocalipse de João 21: “²Vi a Cidade Santa, a nova Jerusalém, que descia dos céus, da parte de Deus, preparada como uma noiva adornada para o seu marido. [...] ¹⁸O muro era feito de jaspe e a cidade era de ouro puro, semelhante ao vidro puro” (BÍBLIA SAGRADA, 2000, p. 1000-1001).

1.1 Os cronistas do Eldorado

O primeiro relato impresso sobre o Eldorado foi de Gonçalo de Oviedo⁴ em sua *História general y natural de las Índias, islas e Tierra Firme del mar Océano*. Segundo esse cronista, um príncipe indígena diariamente se cobria com uma espécie de resina, sobre a qual era aplicado ouro em pó por toda a extensão de seu corpo e que saía em uma balsa a fim de cumprir com o ritual de seus antepassados. Este relato serve como imagem das riquezas que estariam sepultadas em lagos consagrados ao culto religioso (OVIEDO, 2003, p. 1-6).

A repercussão desse depoimento para a mentalidade do período foi fundamental, aguçando o imaginário do homem europeu em busca de tesouros no interior do Novo Mundo. Não se encontrou em nenhuma cultura indígena até aquele momento, uma utilização de riquezas de tal modo – característica de uma raça muito rica e portadora de fabulosas riquezas. Segundo Horacio Jorge Becco,

En principio y a raíz del descubrimiento del Nuevo Mundo, los europeos guiados por sus fantasías medievales, mantuvieron muy en alto la esperanza de lograr una fuente constante de metales preciosos, especialmente oro, que les sirvió de estimulante verbal atrayendo a incautos sorprendidos en su buena fe, para lograr el patrocinio de ricas expediciones o lograr la construcción de barcos y formular promesas basadas fundamentalmente en una tierra especial, un esperanzado paraíso donde

³ Referência ao ídolo de ouro feito pelos hebreus quando peregrinavam pelo deserto em busca da terra prometida. Esta passagem encontra-se em Êxodo 32: “Todos tiraram os seus brincos de ouro e os levaram a Arão. ⁴ Ele os recebeu e os fundiu, transformando tudo num ídolo, que modelou com uma ferramenta própria, dando-lhe a forma de um bezerro de ouro [...]” (BÍBLIA SAGRADA, 2000, p. 68).

⁴ Historiador e cronista, Gonzalo Fernandez de Oviedo, nascido e morto em Madrid (1478-1557), participou da conquista de Granada, com permanência prolongada na Itália e passou posteriormente ao continente americano. Sua composição historiográfica sobre a América é enriquecida pela curiosidade e pela inquietude de sua compreensão em que não se exime de recorrer a ouro como argumento incitador para as conquistas e os descobrimentos (BECCO, 2003).

estaban los tesoros desconocidos para lo cual sólo era necesario la osadía de buscarlos. Basándose en esta utopía, la historia muestra la sucesión de exploraciones, penosas caminatas, enfrentamientos con los naturales de las tierras desconocidas y la innumerable variedad de inconvenientes que rodean estos sucesos (2003, p. VII).

As terras da América transformaram-se no cenário perseguido obstinadamente por todos aqueles que almejam conseguir riquezas que os conduziriam à fama e ao mesmo tempo serem os senhores de reinos com minas incomensuráveis, com cidades sagradas ricas em ouro e pedras preciosas. El Dorado, Paititi, A Fonte da Eterna Juventude, a Cidade Encantada dos Césares são alguns nomes dados a este país imaginário pelos conquistadores do Novo Mundo, que tiveram que enfrentar um fascinante espetáculo ante o território imenso da América. Isso lhes permitiu tecer as mais intensas aventuras dedicadas a lhes proporcionar renome e, dessa forma, conseguir uma maior simpatia das autoridades, em nome de quem viriam a conquistar com o manto da espada e da cruz o Novo Mundo que se descortinava (BECCO, 2003, p. VIII).

O cenário sempre rotativo e muito incerto aumentava a tenacidade e o empenho dos exploradores, o que lhes permitiu traçar extensas rotas por caminhos penosos que se cobriam de água algumas vezes, altos pastos ou selvas fechadas, neblinas tropicais, imensos pântanos repletos de insetos, com animais carnívoros e serpentes o que acarretou a morte de muitas vidas humanas. As frustrações dessas expedições são assinaladas por diversos cronistas, dando conta dos tormentos nascidos de uma busca, que constantemente eram falseadas a fim de encobrir os reais resultados obtidos (BECCO, 2003, IX-X). A esse propósito escreve Gustavo Cobo Borba:

Partieron por esas infinitas llanuras, inundadas durante largos meses de lluvia, calientes y salpicadas por una vegetación capaz de cubrirlos durante la estación seca, queriendo atrapar a un hombre o a un rey, una mina o una laguna, una ciudad o un imperio, la Casa del Sol o un bosque de canela, una montaña de cristal o el tercer marquesado del Nuevo Mundo, luego de México y Perú, o el perdido reino de los incas-Paititi en el sitio donde hoy confluyen Bolivia, Paraguay y Brasil; que siempre estaba más allá, en otra parte, detrás del horizonte, difuminándose, como en los llanos, en medio de esa neblina provocada por el propio calor del trópico. Nunca lo consiguieron del todo ya que, cuando el polvillo amarillo se les deslizaba entre los dedos o cuando montículos más altos que un hombre, de refinada orfebrería, eran fundidos la imaginación volvía a susurrarles lo que querían oír, y las voces de los indios, aterrados de su cudicia, como escribían los cronistas, les indicaban una cima más elevada, detrás de la cual sí se hallaba escondido el verdadero tesoro. En palabras de Gonzalo Fernández de Oviedo: "Los indios prometen a los cristianos lo que ven que desean;

esto es: oro". Era como una legenda fabricada entre todos (APUD BECCO, 2003, p. IX).

Através das palavras de Borba, é possível constatar o fascínio exercido pelo metal precioso, que impulsionava os exploradores do continente americano sempre a buscar novos territórios em que a riqueza lhes acenava com maior brilho. É de se destacar, nessa empreitada, o papel exercido pelos indígenas que, temerosos por suas vidas, sempre apontavam horizontes mais distantes, os quais eram perseguidos obstinadamente por seus conquistadores, impulsionados que eram pelo imaginário da fama, riqueza e poder.

O jesuíta José Gumilla⁵ também aponta em seu livro *El Orinoco ilustrado* uma revisão das atuações dos conquistadores em busca do El Dorado e Manoa, que a cidade lendária é fruto de estratégias utilizadas pelos índios para se verem livres dos conquistadores. Ele escreve:

Lo que con ansia y a toda costa buscaban era un valle y un territorio con peñascos y gujarros de oro; y tantos cuantos se podían desear, y nada menos ofrecían los indios que iban conquistando; porque éstos, viendo que lo que más apreciaban aquellos forasteros era el oro, a fin de que dejando sus tierras se ausentasen a otras, pintaban con muy vivos colores la copia del país que les parecía más a propósito para estar más libres de sus huéspedes (GUMILLA, 2003, p. 91).

O sacerdote jesuíta destaca nesse trecho as artimanhas criadas pelas populações indígenas a fim afugentar seus indesejados hóspedes. Para isso direcionavam os conquistadores a outras paragens contanto a eles que lá havia um local com grande quantidade do precioso metal que tanto ambicionavam.

O poeta Juan de Castellanos foi cronista, soldado e sacerdote. Nasceu em Alanis em 1522 (Espanha), e morreu em Tunja (Colômbia) em 1607. Ele é autor da crônica *Elegia de Varões Ilustres das Índias*, obra de grande extensão uma vez que supera cem mil versos, porém com importante material documental. Seus comentários sobre a busca e demanda do El Dorado ocupam vários capítulos sobre o Novo Reino de Granada. Em sua composição relata sobre o soldado Juan Martín, um cativo dos índios que escapa da Ilha de Margarita e traz relatos da cidade de Manoa, cidade com palácios cravejados de pedras preciosas, ruas e rios cobertos de

⁵ Nascido na Espanha em 1687 e morto em Santo Inácio de Betoies em 1750 (Colômbia). Ele foi sacerdote jesuíta, missionário, historiador e linguista. Em sua obra fala sobre as missões jesuítas na região do Orinoco se detendo sobre as fontes do El Dorado e da cidade de Manoa, porém seu principal objetivo é justificar as riquezas futuras que há nas terras da Guiana (Becco, 2003).

ouro, que era governada por um príncipe que cobria o corpo de ouro. De acordo com Reginaldo Oliveira (2003), a cidade de Manoa estaria localizada na margem do lago Parima, provavelmente no interior das planícies que circundam o rio Essequibo, o rio Orinoco e o rio Branco. Em sua obra Juan de Castellanos também destaca as andanças de Sebastián de Benálcazar e Antônio de Bérrio na busca por riquezas. O fragmento aqui reproduzido conserva sua ortografia original:

[...] DESPUÉS que con aquella gente vino
 Añasco, Benalcázar inquiría
 Un indio forastero peregrino
 Que en la ciudad de Quito residía,
 Y de Bogotá dijo ser vecino,
 Allí venido no sé por qué vía;
 El cual habló con él, y certifica
 Ser tierra de esmeraldas y oro rica.

Y entre las cosas que les encamina
 Dijo de cierto Rey, que sin vestido,
 En balsas iba por una piscina
 A hacer oblación según él vido,
 Ungido todo bien de trementina,
 Y encima cantidad de oro molido,
 Desde los bajos pies hasta la frente,
 Como rayo del sol resplandeciente.

Dijo más las venidas ser continas
 Allí para hacer ofrecimientos
 De joyas de oro y esmeraldas finas
 Con otras piezas de sus ornamentos,
 Y afirmando ser cosas fidedinas;
 Los soldados alegres y contentos
 Entonces le pusieram el Dorado
 Por infinitas vías derramado.
 (CASTELLANOS, 2003, p. 27-28)

Antonio de Berrio, militar nascido em Segóvia, Espanha (1527) e morto em São Tomé de Guiana (1597), conhecido por encontrar o caminho entre o rio Orinoco e o Novo Reino de Granada, organizou três expedições em busca do El Dorado e do grande lago de Manoa, que foram um fracasso. Na *Relação do sucedido no descobrimento de Guiana e Manoa e outras províncias que estão entre o rio Orinoco e Marañón* consta a presença do El Dorado e a solicitação às autoridades espanholas do título de Governador, que estende à ilha de Trindade (BECCO, 2003).

Em trechos de seu relatório Antônio de Berrio descreveu a cidade de Manoa e o príncipe El Dorado, apontando para a região do rio Caroni, um afluente do rio Orinoco, como o provável lugar do Lago Parima, onde estaria a referida cidade. Essa

região estaria localizada próximo à Serra Parima (hoje Pacaraima) com o rio Uraricoera, que em vários mapas dos séculos XVI e XVII recebeu o nome de rio Parima, com extensão até o rio Negro (OLIVEIRA, 2008).

A mais surpreendente descrição sobre El Dorado encontra-se no livro escrito por Sir Walter Raleigh: *El descubrimiento del vasto, rico y hermoso imperio de La Guayana, com um relato de la poderosa y dorada ciudad de Manoa (que los españoles llaman El Dorado)*, escrito em 1595 com a finalidade de conscientizar os europeus de um mundo pouco explorado, repleto de riquezas, habitado por uma população de seres estranhos e anormais. O autor menciona em seu livro a existência das Amazonas guerreiras e as fabulosas possibilidades que aguardavam neste território desconhecido. O cronista e frei católico francês André Thévet em sua obra *As singularidades da França Antártica*, de 1557, já fazia referência a uma tribo constituída apenas de mulheres guerreiras. Segundo ele, talvez a raça monstruosa mais conhecida e referida na poesia e na historiografia mundial. O autor considera-a como uma tribo descendente daquela que, na fuga de Tróia, quando foram socorrer os troianos, vieram se instalar nos confins do Mundo. Elas são guerreiras criadas desde a infância para guerrear com arco e flechas, suas únicas armas, e possuem apenas um dos seios, pois retiravam o outro para guerrear mais facilmente (THÉVET, 1978).

Numa visão oposta a Sir Walter Raleigh, o sacerdote franciscano Antonio Caulín, escreve sobre o Lago Parima e a cidade de Manoa, considerando-as puramente apócrifas e fruto da imaginação dos exploradores e seus cartógrafos. Ele é claro ao afirmar que tudo são fantasias já que as populações viviam em habitações de palmas, sem permanecer longas temporadas nelas e queimando-as quando se retiravam em busca de alimentos ou em fuga devido à perseguição de outras nações:

Con estas precauciones digo que es puramente apócrifa la gran Ciudad de El Dorado; imaginados sus palacios, huertas y recreos; falsa su hermosa magnificencia y dilatadísima extensión, que le suponen; y que las naciones que habitan aquel país, ni tienen ni conocen entre sí rey, ni señor, a quien obedecer con tan poderoso rendimiento [...] Todos viven en unas casillas de paja o palma, que con facilidad desamparan o dan fuego cuando se mudan a otro paraje, huyendo de otras naciones que los persiguen para esclavizarlos en guerra (CAULÍN, 2003, p. 99).

Como é possível verificar pelas palavras do sacerdote franciscano, as condições de vida das nações indígenas apontam numa direção oposta aos que

propagam a existência da cidade do El Dorado com suas fabulosas riquezas, tampouco dão conta de um rei a quem obedecer. Na mesma linha de pensamento de Caulín e outros cronistas encontramos o padre Felipe Salvador Gilij, missionário Jesuíta que nasceu em 1721 em Legone (Itália) e morreu em Roma em 1789. Ele é autor de um ensaio de história americana. Gilij se refere a El Dorado e ao Lago Parima como inexistentes e suspeita que esta lenda foi crescendo devido à ânsia dos aventureiros em encontrar fortuna além de ter servido como meio de seduzir os europeus para as maravilhas que significavam o Novo Mundo. Em seu texto assim se refere ao El Dorado:

Aún hoy se pretende en Orinoco que existe El Dorado, y que está a la parte meridional de él el lago Parima. De la existencia de este lago en los países caribes, o en lugares vecinos a sus comarcas, no hay ninguna duda entre los orinoquenses. Pero el nombre sobredicho no indica oro, sino pez, y la palabra *parima* significa "lugar de rayas". Hemos dicho en otro lugar que en estos últimos tiempos buscó allí El Dorado el francés M. de La Condamine. Pero no encontró allí sino miserias.

Por este hecho, creo yo, y por muchas otras razones que este insigne escritor recogió preguntando a los indios, es muy contrario a los partidarios de El Dorado. He aquí sus palabras: "En esta isla⁶, la más grande del mundo conocido, formada por los ríos de las Amazonas y Orinoco, unidos entre sí por medio del Negro, y que se podría llamar la Mesopotamia del Nuevo Mundo, se ha buscado durante largo tiempo el pretendido lago de oro de Parima y la ciudad imaginaria de Manoa El Dorado, busca que ha costado la vida de tantos hombres, entre ellos Raleigh, famoso navegante, y uno de los más bellos espíritus de Inglaterra, cuya trágica historia es bastante conocida" (GILIJ, 2003, p. 107-108).

Gilij relata em seu texto o pensamento dos habitantes da região do Orinoco quanto à veracidade da existência e da localização do El Dorado. No entanto, o missionário discorda de tal posicionamento trazendo as palavras de La Condamine, segundo o qual não encontrou na região outra coisa senão misérias. Segundo este escritor, a obstinação da procura do lago de ouro e da cidade imaginária de Manoa serviu apenas para ceifar a vida de muitos homens.

Pelos relatos dos cronistas acima citados, há controvérsias quanto à existência do Eldorado. Uns atestam sua veracidade, inclusive através de mapas onde é possível localizar essa região; outros, no entanto, discordam, alegando que tudo não passa de pura invenção, motivada por interesses de diversas ordens. Seja como for, não há dúvida que essa temática exerceu um fascínio no imaginário dos

⁶ Conhecida também como "Amazônia Caribenha". Para mais detalhes consultar o artigo do professor Reginaldo: *O Rio Branco no Contexto da Amazônia Caribenha: Aspectos da Colonização Europeia entre o século XVI e o XVIII* (OLIVEIRA, 2008).

aventureiros da época, uma vez que estariam diante da possibilidade de obter um paraíso de riquezas incomensuráveis, nem que para isso fosse necessário superar os mais difíceis obstáculos.

Outro aspecto a ser observado é que poucos lugares na história mundial têm sofrido as variantes e os traslados de sua localização como o chamado “El Dorado”. Ele deslocou-se geograficamente durante vários séculos, em um cenário sempre rotativo e incerto, mas aguçando a imaginação e o sonho dos exploradores de encontrá-lo. Em princípio, a busca se iniciou a Oeste do continente americano para depois se deslocar até o Leste, passando pelo rio Orinoco até o Monte Roraima, na tríplice fronteira Brasil/Guiana/Venezuela.

Segundo Rodrigues (2010), mais recentemente o escritor guianense Horacio Cabrerias Sinfontes afirmou em seu livro *Verdad del lago Parima y episodios guayanenses* (1979) que o mito do lago Parima e da dourada cidade de Manoa é uma verdade geográfica, existiu verdadeiramente e está localizado ao sul da serra Parima. Algumas narrativas inclusive situam o El Dorado no estado de Roraima, mais precisamente onde está localizada a Pedra Pintada. Ainda segundo a autora, o antropólogo chileno Roland Stevenson, no seu livro *Uma Luz nos Mistérios Amazônicos*, afirma que na Pedra Pintada se situava El Dorado. Ele demonstra inclusive que uma marca situada a 120 metros da base da pedra foi deixada pelo hoje extinto lago de Manoa ou Parima e que as semelhanças linguísticas entre a antiga língua quéchua, falada no Peru, e as línguas de grupos indígenas brasileiros da atualidade são provas da existência de uma extensa estrada pré-colombiana que atravessava parte da Colômbia, o extremo norte do Brasil, até o litoral Atlântico do Amapá.

O mito do El Dorado, de Manoa, relaciona-se diretamente a um modo de vida marcado pela procura constante do ouro e outras formas de riqueza, como o diamante. O mito (e sua dimensão de desconhecido, mistério e possibilidade de poder) traduz-se no desejo dos aventureiros. Há de alguma forma uma associação entre o sonho e a realidade, principalmente quando traduzido na palavra garimpo, uma vez que a atividade garimpeira rudimentar é conduzida por sonhos e expectativas de um dia bamburrar⁷. Isso faz do garimpeiro um sujeito permanentemente em busca de um eldorado que o faça enriquecer rapidamente,

⁷ Bamburrar: palavra garimpeira que indica que o indivíduo achou grande quantidade de ouro ou diamante.

nem que para isso tenha que viver em condições insalubres e trabalhar de sol a sol, em muitos casos por longos anos ou por toda uma vida. A esperança é quem alimenta o sonho garimpeiro, como ainda hoje ocorre, como no denominado Eldorado do Juma, no estado do Amazonas.⁸

1.2 O Eldorado roraimense

A procura pelo “Eldorado” em solo roraimense fora objeto de várias expedições durante o século XIX, no entanto a exploração propriamente dita só veio a acontecer a partir do início do século passado. Segundo os estudos do geógrafo e historiador Antônio Teixeira Guerra (1957), a presença do diamante só foi identificada por volta de 1912, na fronteira com a Guiana e em 1930 foram descobertas jazidas no igarapé Suapi, afluente do rio Cotingo, próximo ao limite do Brasil com a Venezuela.

Nesse período, conforme assinala Guerra (1957), uma característica marcante foi o fato de a exploração ser realizada, predominantemente, por índios e migrantes que já habitavam essa região, principalmente, nos primeiros anos. A mineração nesse tempo funcionava apenas como uma atividade complementar da agricultura e pecuária, que eram a base econômica da região, e somente a partir da década de 40 é que essa modalidade econômica vai atuar como um atrativo populacional de aventureiros, principalmente oriundos do Ceará, Mato Grosso e Goiás.

Em discurso proferido na Câmara dos Deputados, em 7 de outubro de 1947, o deputado Antônio Augusto Martins⁹ advertia que o garimpo representava um entrave para o desenvolvimento econômico do ex-Território, enfatizando que tal atividade favorecia o deslocamento de aventureiros que corriam em busca de novas jazidas minerais, desfalcando os centros urbanos e a regiões produtoras:

Enquanto a pecuária tem concorrido para o povoamento do alto Rio Branco, promovendo a fixação de sua população, o garimpo desfalca os centros urbanos, empobrece as zonas de cultura e desorganiza a economia regional, determinando apenas a movimentação extensiva de

⁸ Um exemplo de como essa realidade é atual pode ser conferido no especial da TV Record, de 2007, intitulado *A corrida do ouro*, feito pelo repórter Arnaldo Duran. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=-ZC6-ec0t7Y>.

⁹ Antônio Augusto Martins foi o primeiro deputado federal pelo ex-Território Federal do Rio Branco e também foi prefeito de Boa Vista. (Folha de Boa Vista, ed. 6301, de 9 de abril de 2011).

concentrações aleatórias e nômades de populações aventureiras que se deslocam ao sabor dos afloramentos minerais (APUD BRAGA, 2002, p. 53).

No relatório sobre as inspeções realizadas na Agência do Banco do Brasil S.A, em Boa Vista, no ano de 1950, há o seguinte trecho que enfatiza a respeito da acumulação de capitais decorrente de a extração de diamantes se verificar, apenas, nas mãos de pessoas não radicadas à economia local, principalmente os diamantários, que se apresentam apenas em época que a produção mineral era mais significativa. Eis o que diz o texto:

É de salientar, contudo, que, embora seja esse minério (diamante) a principal produção regional e provoca a movimentação de apreciável volume de dinheiro, sua exploração não proporciona ainda significativa acumulação de capitais em poder de pessoas ou firmas que se achem radicadas definitivamente à economia do meio. Atividade falaz e aventureira tem exigências que só a prática de muitos anos de ofício pode conferir. Nela, em regra, só enriquecem os diamantários, assim chamados os compradores de diamantes, os quais, em sua totalidade, são forasteiros, de residência incerta e às vezes desconhecidos e que permanecem em cada lugar apenas durante os meses do ano em que maior é a produção (APUD BRAGA, 2002, p. 54).

A “Resenha Econômica e Financeira” do Banco do Brasil, de janeiro de 1951, divulgou um artigo sob o título “Território do Rio Branco” no qual aponta também as vantagens e os prejuízos decorrentes da exploração do ouro e do diamante no ex-Território Federal de Roraima:

Todavia, apesar do alto valor desses produtos (ouro e diamante), sua extração pouco tem concorrido para o desenvolvimento do Território; ao contrário até – parece – tem sido uma das causas de abandono em que se encontram as atividades relacionadas com a agricultura e a pecuária (APUD BRAGA, 2002, p. 54).

Comentando os aspectos que envolviam a extração de ouro e de diamante em Roraima, Adauto Rocha (1952) destaca que a garimpagem que havia sendo rotineiramente praticada concorria para a instabilidade e anomalias na vida econômica da região, ao mesmo tempo em que acrescenta que tal atividade necessitava de providências técnicas, no sentido de tornar sua produção satisfatoriamente econômica, uma vez que somente assim, poderia estabelecer-se uma relação de equilíbrio econômico na região, coordenando-se e interrelacionando-

se todas as fontes de riquezas riobranquenses¹⁰, sem se prejudicarem mutuamente. Ele ainda acrescenta que o fascínio do garimpo provocava o povoamento flutuante e instável de grande parte da região, retardando o processo de uma colonização organizada, cujos efeitos se fariam sentir tanto na produção vegetal quanto na pecuária.

No texto de Adauto Rocha percebemos a preocupação naquela época de que providências fossem tomadas a fim de equacionar a recente exploração mineral, que, segundo sua visão, desestabilizava o setor produtivo do ex-Território, compreendido pela agricultura e pecuária. Ele também ressalta que o fascínio exercido pelo garimpo ocasionava um fluxo constante das populações, prejudicando, em consequência, uma “colonização organizada”.

Conforme os trechos acima citados, havia uma “grande preocupação” com o desenvolvimento da região que, apesar da significativa quantidade de minérios extraídos, principalmente o diamante, não se revestia em benefício do ex-Território. Em vez disso, concorria para a desestabilização da economia local, que era centrada na agricultura e pecuária, uma vez que absorvia a mão-de-obra que se movimentava em busca da fortuna que o garimpo lhe acenava.

É fato que a pecuária e a agricultura, enquanto base da economia roraimense, sofreram os impactos da garimpagem, no sentido de acolhimento de mão-de-obra e capital, contudo não podemos negar que o inverso também ocorreu, ou seja, houve significativa transferência de capital a essas atividades. A partir do início da década de 50, principalmente, a pecuária começou a recuperar-se e a apresentar crescimento do rebanho bovino, reforçando a idéia de que parte dos resultados adquiridos através da mineração foi aplicada nessa atividade.

Embora a atividade garimpeira seja uma modalidade econômica “aventureira”, não podemos esquecer que muitos desses aventureiros investiram o dinheiro auferido no garimpo na própria região e aqui permaneceram, outros, que já eram fixados no antigo Território, diversificaram suas atividades, comprando ou ampliando fazendas, montando comércios, entre outras atividades. “O Tepequém melhorou a

¹⁰ Antes de se chamar Território Federal de Roraima, chama-se Rio Branco, mas teve sua denominação alterada em razão dos contratempos que havia com o estado do Acre, que tinha sua capital também chamada Rio Branco. Verificava-se que constantemente as mercadorias destinadas para cá acabavam chegando na capital do Acre e vice-versa.

vida de muita gente aí em Boa Vista”.¹¹ São palavras do Seu Antônio Bezerra Nunes, ex-garimpeiro que faz parte do grupo de nossos entrevistados. Seu Bezerra, como é conhecido, é roraimense, mas seus pais são cearenses. Ele tem 85 anos e chegou no Tepequém pela primeira vez em 1942, aos 14 anos de idade. Por várias vezes deixou o garimpo até se estabelecer de forma definitiva em 1945, vivendo lá até hoje. Em outro momento de sua entrevista ele reforça essa questão:

Estou aqui porque não tenho pra onde ir, estou vivendo à custa do aposento, né, pois é, mas se eu tivesse cabeça naquele tempo, se eu tivesse guardado o pouco que eu ganhava, eu estava como os outros companheiro que trabalharam junto comigo. Todos companheiro que trabalharam comigo, que tinham juízo, tudo está bem: uns têm fazenda, têm comércio, outros têm casa boa em Boa Vista, pois é. Tudo que fazia era pra gastar no puteiro, no puteiro, né. Bom, mas o negócio que a gente pensava era isso, que nunca ia acabar o Tepequém, né.

A transferência de renda do garimpo para outras atividades ocorreu, como é possível avaliar pelo testemunho do entrevistado. Alguns garimpeiros “tinham juízo” e isso possibilitou que investissem o que ganhavam em outras atividades, entre elas o comércio e fazendas. Havia, porém, outro segmento, no qual Seu Bezerra se insere, dos perdulários, que não pensavam no amanhã, acreditando que o Tepequém nunca ia acabar e que continuaria a ser explorado indefinidamente.

Como resultado dessa intensa exploração mineral, o ex-Território transformou-se no maior produtor de diamantes da Amazônia. Segundo Guerra (1957), na década de 40, a atividade extrativa mineral assumiu grande importância, superando as outras atividades econômicas, inclusive a atividade pecuária. Em 1943, a produção de ouro e de diamantes representava 59,6% do valor total da produção do Território do Rio Branco, enquanto a pecuária contribuiu com apenas 26,8% do total. Em 1946, a exportação de diamantes representou mais de 70% da pauta de exportações do ex-Território.

Em 1953, foi encontrada a maior pedra de diamantes da região com 21 quilates¹² e 75 pontos (GUERRA, 1957). No entanto, a produção entrou em queda

¹¹ Todas as citações de garimpeiros aqui pertencem ao projeto Do diamante ao carvão, vinculado à Universidade Estadual de Roraima. As entrevistas foram realizadas entre 2008 e 2010. As citações dessas entrevistas neste trabalho serão simplificadas e, como não foram publicadas, remetem ao projeto em si, sem especificar datas específicas das entrevistas. Com exceção das entrevistas de Laucides Oliveira e José Maria, realizadas por Paulino Batista Neto, as outras entrevistas foram realizadas por Devair Antônio Fiorotti.

¹² Quilate se refere à pureza do ouro e das pedras preciosas. Um quilate corresponde a 1/5 g ou 200 mg.

no início da década de 50 e se estendeu até meados da década de 60. Isso ocorreu devido, sobretudo, aos métodos de extração que geravam uma enorme quantidade de restos de material já removidos e trabalhados. Esses entulhos eram depositados em áreas não trabalhadas, e em razão disso tornava-se difícil sua remoção. Os métodos de remoção dos entulhos só surgiram em fins dos anos 70.

Outro fator determinante para a diminuição da produção de diamantes foi o alto custo de vida nesses garimpos, além da dificuldade de acesso e a distância dos centros de abastecimento, conforme veremos adiante nos relatos dos entrevistados. Em parte, devido aos fatores acima mencionados e, em parte, principalmente pela existência de assistência social dada aos garimpos da Venezuela, fez com que os garimpeiros se deslocassem para lá e para os garimpos na República da Guiana.

Este processo de imigração garimpeira para a fronteira dos países vizinhos intensificou-se no final da década de 80 e início da década de 90. Entre outros motivos estão os preços mais acessíveis dos gêneros alimentícios e o fato do governo venezuelano incentivar e apoiar legalmente a atividade de mineração. Nesse período intensificou-se, também, a retirada dos garimpeiros da reserva Yanomami que lá permaneciam ilegalmente. No que tange à Guiana, as condições em determinados períodos eram mais favoráveis e isso também favorecia o deslocamento desses aventureiros à procura do Eldorado.

1.2.1 A descoberta do Tepequém

No município de Amajari, ao norte do estado de Roraima, “ergue-se o perfil de uma mesa rochosa, cinza e azul esverdeado [...], um monumento a Deus” (OLIVEIRA, 2007, p.25). É a Serra do Tepequém¹³, cujo nome, oriundo da palavra indígena *tupã quem*, significa “Deus do Fogo” (MENEGASSI, 1987).

Conta uma lenda Macuxi que na serra havia um imenso vulcão que vivia sempre zangado e que, quando entrava em erupção, destruía tudo à sua volta. Segundo a lenda, o Pajé recebera uma mensagem informando que, para aplacar essa fúria, seria necessário oferecer em sacrifício três virgens. As três cunhãs mais

¹³ A Serra do Tepequém constitui-se de uma formação rochosa de forma tabular, conhecida como tepui. Sua altitude é de cerca de 1.100 metros e está localizada ao norte do estado de Roraima. O acesso à região é feito pelas rodovias BR-174 e RR-203 e se encontra a 200 km de distância de Boa Vista. Os tepuis são verdadeiras esculturas geológicas no formato de mesa, que conseguiram a atual forma devido à ação de violentas ações erosivas no decorrer de milhões de anos.

belas da tribo se apresentaram e, num gesto voluntário, renunciando à vida, se atiraram dentro do vulcão. Aceito o sacrifício, o vulcão parou de lançar lavas e começou a jorrar diamantes (MENEGASSI, 1987).

O explorador Nego Bruston, financiado por um grande fazendeiro da região chamado Antônio Piauí, foi quem descobriu que no Tepequém havia uma grande jazida de diamantes. No entanto, somente em 1937 o garimpo começou realmente a funcionar. Vejamos o que diz seu Bezerra sobre esse fato:

O Bruston era o explorador daqui, né. Trabalhei com ele muito, bem ali nós morava. Quem mandou ele vim foi Antônio Piauí. Antônio Piauí era um fazendeiro daí, morava na beira do Cararual, pai do Alberto Piauí. Aí o Piauí, o Antônio Piauí, convenceu ele, o Bruston pra vim explorar o Tepequém. Veio, fez o primeiro rancho. O rancho acabou aí no meio da mata, aí ele voltou, foi buscar outro rancho, né. Nesse tempo ainda tinha maloca, logo na entrada da boca da mata, onde hoje é no final da vila. Ainda tinha uns caboclos lá quando ele veio, tinha quatro malocas lá. Pois é, eles vieram a primeira vez, o rancho acabou, eles voltaram, né, aí pegaram outro rancho e vieram aí chegaram aqui dentro. Tocaram fogo aí na serra, já chegando na beira do Paiva. Quase esse fogo queima eles. Era muito serrado. Era juquira, juquira mesmo, só ia no terçado e passava o dia todinho e só arrancava um pedacinho, aí eles tocaram fogo lá na serra. Tocaram fogo, não podiam volta por causa do fogo e correr não podiam, o fogo chegando... até que alcançaram o Paiva, que foi o que salvou eles, o Igarapé do Paiva. Isso tudo ele me contou, né. Eram quatro inglês, eu me lembro do nome de três. Só tem um que eu não me lembro. Era o Bruston, era chefe; o Riba, era o companheiro dele, e Johnson. Agora o outro eu não lembro não, tinha o apelido de Jacamim, chamavam ele de Jacamim. Era um inglês alto, fino assim como o senhor, fosse até mais alto que o senhor. Pois é, foi os quatro, o explorador. Foi em 1936. Aí voltaram, rapaz, pra você ver só, o Tepequém, desde o começo, que ele é assim meio atrapalhado, né. Chegou lá e ele entregou o produto, o minério, produto que ele tinha do garimpo, da pesquisa, ouro e diamante.

O Senhor João Araújo de Souza, conhecido por Cuia, também tem sua versão sobre a descoberta do garimpo. Seu Cuia é natural de Goiás e chegou em 47. Ele trabalhava em Tocantins com Leontino de Oliveira e veio com mais de 100 homens para trabalhar no garimpo, quando Leontino comprou os direitos de lavra do Coronel Adolfo Brasil, o primeiro proprietário do Tepequém:

Aí esse nego velho Bruston, explorador do garimpo, velho bom, medonho, estrangeiro, era da Guiana Holandesa e a mulher dele da Guiana Francesa. Aí Antônio Piauí aliou ele (isso aqui era do Antônio Piauí) pra ver o que tinha aqui dentro, explorar garimpo. Ele passou três meses rodiando a serra, explorando essas grotas todas, o Bruston, tá escutando? Aí achou a subida, ali o pau liso. Eu sei tudo porque ele me mostrou. Aí naquela grotinha ali, onde eu morava primeiro. Ali perto onde o Pedro mora tinha uma pedreira lá e eles pegaram logo uma pedra de diamante de 5 quilates. Aí o Nego velho, o Bruston, subiu a serra e desceu pro Cabo Sobral, sozinho. Aí chegou no Cabo Sobral, aí aquelas cachoeiras, tudo limpinha, tava assim: só diamante. Aí chegou com meio litro cheio. "Achamos o minério, é rico, olha aqui". Aí

levou lá pro Antônio Piauí. “É minério, diamante, ouro tem é pouco, e agora, Bruston, como é que faz pra registrar esse garimpo, esse local pra nós?”

A partir daí, deu-se a ocupação da serra por uma grande quantidade de garimpeiros, vindos de diversos estados, que ambicionavam bamburrar e assim poder dar à sua família melhores condições de vida. Em consequência dessa ação, profundas mudanças econômicas, físicas e culturais ocorreram na região, contribuindo sobremaneira para a formação da identidade roraimense.

Hoje a realidade no Tepequém é outra, uma vez que a utilização de maquinários no garimpo foi proibida, o que inviabilizou sua exploração de forma econômica, restando apenas poucos garimpeiros que, esporadicamente, vasculham os leitos dos igarapés já explorados à procura de algum diamante esquecido. Segundo GHEDIN,

em 1985, por Decreto de Lei Federal, foi proibido o garimpo de qualquer espécie em Roraima, em virtude dos danos irreparáveis que a mineração causa na natureza; entretanto, a lei não estava sendo cumprida pelas grandes empresas mineradoras. Por essa razão e pelas dificuldades enfrentadas pela população local de cultura puramente garimpeira, o Congresso Nacional aprovou, no ano de 2001, uma lei complementar que autorizou aos residentes o garimpo manual, que causa danos mínimos ao meio ambiente (2011, p. 6).

Atualmente a população da região é formada, em sua maioria, por ex-garimpeiros e seus descendentes que residem na Vila do Paiva. Para promover a sustentabilidade de seus habitantes, entidades do estado, como SESC, SENAI, SEPLAN, FEMARH, têm incentivado o turismo ecológico, um novo garimpo, que se constitui das belezas naturais que o local oferece, que ainda são inúmeras, mesmo com a exploração feita por décadas. Antigamente toda essa exuberância era ofuscada pela presença do brilho do diamante, mas hoje começamos a aprender a olhá-la com outros olhos, e por essa razão vem atraindo a cada dia mais turistas.

No entanto, segundo Seu Zé Maria, o que vemos hoje é muito pouco com relação ao que foi o Tepequém. Seu Zé Maria foi um dos garimpeiros que trabalhou no Garimpo do Tepequém na década de 40 do século passado. Ele, como muitos outros que lá garimpavam, é oriundo do Ceará e saiu do seu estado natal de navio, na companhia de aproximadamente 400 arigós¹⁴, nas suas palavras, para trabalhar como soldado da borracha. No entanto, em Manaus, na hospedaria onde esperava

¹⁴ Sujeito rústico e sem instrução que ganha a vida com trabalho braçal.

translado para o rio Purus, conheceu um companheiro por nome Valter, que o convidou para trabalhar no garimpo de diamante. Seu Zé Maria chegou aqui no dia 11 de novembro de 1942, com 17 anos de idade. Inicialmente andou pelo Cotingo, depois Maú e Guiana Inglesa até se estabelecer no Tepequém. Atualmente mora em Boa Vista e ainda traz na memória, de forma nítida, suas lembranças da época em que era garimpeiro e também das belezas que a natureza oferecia antigamente:

Esse pessoal que vê o Tepequém hoje acha que é uma beleza, acha que tá bonito! Acabaram, não deixaram um pé de árvore no Tepequém! Arara, quando era mais ou menos dez horas, vinha das matas gerais aquele monte de araras pra comer fruta dentro do Tepequém, tanto daquela azul como daquela vermelha, a coisa mais linda do mundo, chega fazia nuvem! Hoje não tem uma arara no Tepequém!

Seu Zé Maria é taxativo quanto ao diferencial entre o Tepequém de ontem e de hoje, quando declara que acabaram com a vegetação que ora cobria a serra: “não deixaram um pé de árvore no Tepequém”. O entrevistado, nesse ponto, parece se posicionar fora dessa problemática, como se não tivesse participado desse processo. Como consequência desse desmatamento, o entrevistado aponta a inexistência das araras, tanto azuis como vermelhas, que vinham comer os frutos das árvores: “chega fazia nuvem!”, diz ele. Dona Neuza também corrobora com as opiniões de Seu Zé Maria quanto à devastação ocorrida no local. Fiquemos com as palavras dela:

Quando eu cheguei, professor, aqui onde eu tô, aqui era mata, professor. A gente vinha tirar bacaba aqui. Quando eu cheguei aqui (retornou), me deu muita tristeza de ver tudo acabado! Triste, né? Aí eu tô replantando. Por ali eu tô replantando buriti. Tudo tô replantando. Eu quero ver verde como era antes. Isso tudo era mata, uma maravilha!

Dona Neuza também é ex-garimpeira e faz parte desse ambiente. Ela nasceu no Amajari e veio com sua família ainda muito pequena para o Tepequém. Logo que chegaram, sua mãe morreu e foi enterrada na cabeceira do Paiva. Devido não ter condição de criar seus filhos, o pai de Neuza deu todos para serem criados por terceiros, só voltando ao convívio do pai quando este se casou novamente.

Ela reforça o que declarou Seu Zé Maria ao confirmar que hoje está “tudo acabado”. Quando fala é possível perceber na sua voz a sua tristeza, mas ela faz questão de reforçar esse sentimento em palavras: “Triste, né?”, ocasião em que pede também a afirmativa do entrevistador. Mas ela não se conforma com a situação

e por essa razão está reflorestando, na medida de suas condições, pois quer “ver verde como era antes”.

Nos dias atuais os garimpeiros são vistos pela lei, por parte da população e principalmente pela mídia como apenas agentes causadores de danos ambientais, quando em atividade. Também são fomentadores de inchaço das periferias, quando proibidos de exercer sua profissão, o que acarreta outras implicações na sociedade local.

Não podemos nos esquecer também de que a atividade garimpeira talvez seja a atividade extrativa que mais contribui para a degradação ambiental uma vez que com suas técnicas causam o desmatamento das matas ciliares dos rios e igarapés, que ocasiona o assoreamento de seus leitos além da morte de inúmeras nascentes que alimentam os rios. Destaca-se também nesse processo de garimpagem a contaminação dos rios e igarapés através do mercúrio, elemento altamente tóxico, que é um agente causador de uma série de doenças, entre elas, transtornos renais e neurológicos.

Contudo, devemos lembrar que esses homens e mulheres, num dado momento de nossa história, deram sua parcela de contribuição para o desenvolvimento do nosso estado. Se hoje temos consciência dos males que a extração de minérios causa ao meio ambiente, principalmente quando feita com técnicas rudimentares, naquele tempo isso não havia, tendo em vista que o pensamento era outro, pois não havia a chamada consciência ambiental. O fato é que os próprios organismos governamentais fomentavam a extração de minérios em qualquer lugar, uma vez que o ideal de desenvolvimento, a qualquer custo, imperava naquele momento histórico.

2º capítulo

Memória e narrativa na Serra do Tepequém

Eu saí de lá [do Ceará] com 22 anos, em 57. Desde desse tempo que eu ando bolando pelo mundo. Bolando porque é o seguinte: tudo na vida a gente tem que saber pra aprender e quando a gente vem aprender já é tarde demais, tudo é tarde, tudo chega tarde, tem que aprender por conta.

Seu Passarão

São várias as razões que conduziram garimpeiros para o Tepequém. Entre a principal, que encontramos ao analisar o material coletado durante as entrevistas e em conversas informais com os informantes, conforme destacamos atrás, está a necessidade de “ganhar a vida”, ou melhor, o fator econômico, visto que todos são pessoas simples que ambicionavam dar um outro significado a suas existências. Contudo, nem todos saíram com o objetivo de trabalhar no garimpo mas, de uma forma ou outra, acabaram sendo enredados pelo “destino” e acabaram dedicando quase toda uma vida a essa atividade que premia alguns e a muitos ilude.

Seu Tito Pascoal de Oliveira, conhecido como Aracati, nasceu no dia 5 de fevereiro de 1930, no município de Aracati-Ceará. Aos seis meses de idade foi dado para a família Pascoal que morava na Lagoa do Pedro. Chegou aqui no garimpo do Tepequém em 1960, mas já havia trabalhado como gruneiro¹⁵ num igarapé no Cotingo com um rapaz chamado Antônio. Fiquemos com suas palavras:

A notícia do Tepequém era tão grande! Foi um cunhado meu que conseguiu essa notícia e queria que eu viesse pra cá. Aí corno tinha um probleminha, não, um problemão; pra nós lá era um problemão, hoje em dia não é mais, acabou, não vale nada mais. Ser corno ser isso e aquilo não vale nada mais, não é? Acabou-se aquela moral, aquelas coisas. Quando eu cheguei aqui no puteiro uma mulher bonita pra mostrar a coxa dela tinha que pagar mil cruzeiro, pra ver a coxa da mulher, porque ela tava bem trajada. Hoje em dia quem vai gastar dinheiro pra ver fundo de calça! Sabe, é uma mudança medonha, agora eu não me acostumo com essa mudança não [...] mulher perderam o valor... Você vê uma mulher bonita e tal, você tem vontade de ver ela daquele jeito, né. Mas você vê uma mulher pelada...!

Conforme conta Seu Aracati, que sempre é capaz de apimentar suas declarações à medida que a conversa prossegue, dois foram os fatores que fomentaram sua vinda para o ex-Território. A primeira, como é comum, a notícia do Tepequém, que atravessava fronteiras e chegava ao ouvido desses aventureiros e os impelia para cá; a outra foi a necessidade de se afastar de um “pequeno problema” que era superdimensionado na época, mas que, hoje, segundo suas próprias palavras, deixou de ter tanta relevância.

José Alves de Araújo, também conhecido como Passarão dos Cachorros, é outro personagem desse enredo que ainda hoje permanece lá. Ele pegou esse apelido porque era magro e trabalhava de calção, deixando à mostra suas pernas finas. Nasceu no Ceará, perto de Iguatu, acima da represa do açude de Orós, mas desde cedo, como muitos outros, saiu de sua terra natal para ir atrás de melhores

¹⁵ Aquele indivíduo que faz escavações profundas em terrenos diamantíferos.

condições de vida. No caso do Passarão, um fator determinante para sua migração foram os maus-tratos que sofria por parte de seu pai.

Eu saí de lá com 22 anos, em 57. Desde desse tempo que eu ando bolando pelo mundo. Bolando porque é o seguinte: tudo na vida a gente tem que saber pra aprender e quando a gente vem aprender já é tarde demais, tudo é tarde, tudo chega tarde, tem que aprender por conta [...] Rapaz, eu saí de casa por ruindade de meu pai, vou logo dizer. Da minha família só quem eu não gostava era do meu pai, porque era muito ruim comigo.

Destaca-se na fala do Passarão os ensinamentos que a vida impõe ao indivíduo que anda no mundo que, segundo ele, demoram para serem adquiridos e vêm à custa de muito sofrimento, “bolando pelo mundo”. Na sequência de sua entrevista, detalha por onde andou antes de vir parar no Tepequém, ressaltando que as dificuldades ajudam a construir o indivíduo e a traçar seu próprio caminho:

Quando eu cheguei no Amazonas eu fui plantar juta lá no rio Solimões. Eu vim acompanhado com uns que já tinham vindo e já tinham voltado, né. Eu vim acompanhado deles, mas depois que me soltaram eu virei cobra criada, aí eu dei meus pulos. O cabra não ajuda, pra ajudar os outros é ruim, é difícil, ninguém não ajuda ninguém não. Embora seja da família não ajuda não, deixa o cabra dar os pulos. E dei meus pulos bonito, fui plantar juta.

E continua:

E o camarada que me deu a mão pra eu plantar juta ele falava em diamante. “Rapaz, o diamante é um valor danado. Um diamantinho do tamanho dum caroço de arroz é um valo danado”. E eu já tinha visto lá no Ceará aquele pessoal mais antigo falar em diamante. Até falaram pra mim: “Menino, tu vai ser um menino de sorte pra diamante”. Então eu plantei juta três anos, né. Aí o cabra falando, eu vou ver esse diamante. “Onde tem esse diamante?” “É lá no Porto Velho e no Rio Branco”. Aqui nesse tempo chamavam Rio Branco, não tinham esses outros apelidos, não. Aí eu fui pra Porto Velho e quando eu cheguei lá não consegui acertar no diamante; acertei na cassiterita. Não gostei, fugi, porque era de empregado, né. Uma comida que era ruim demais. A comida era uma jabá que vinha da Bolívia que parecia sola de fazer sapato. Aquele jabá, era a lei seca lá, a lei do cão. Aquilo o cabra lá fazia o que quisessem com o camarada lá. Não tinha esse negócio de reclamar. Eu fugi com mais um. Só trabalhei um mês aí fugi mais um.

Na fala do Seu Passarão já começam a aparecer mais nitidamente os caminhos que o conduziram ao garimpo, influenciado que foi pelo seu companheiro e nele faziam eco as lembranças de sua infância ao falarem a respeito do diamante. Destacamos nesse trecho da sua entrevista o aspecto da predestinação do indivíduo, segundo o que diziam, que ele teria sorte para pegar diamante. Também é possível avaliar através de sua narração a precariedade das condições de trabalho,

semelhantes à escravidão, impostas aos garimpeiros, que os conduziam a fugir daquela vida.

Após a fuga, Passarão, revirando suas memórias, relata que passou por inúmeras situações difíceis, contudo todas são narradas ora com melancolia de quem se apega ao passado através de suas lembranças, ora essas aventuras são narradas comicadamente, dando ao texto formato de ficção. Finalmente, ao chegar em Roraima em 61, foi trabalhar no garimpo do Maú e depois no Tepequém, tendo se deslocado diversas vezes até a Venezuela sempre em busca do sonho de enriquecer até se estabelecer definitivamente no Tepequém.

Aí em vim pra cá. Daqui eu trabalhei, daí eu passei aí pra Venezuela. Só daqui pra Venezuela a pé, em 61 até 66, eu dei oito viagens, quer dizer, quatro idas e quatro vindas a pé, daqui lá pro BV8 e de lá pros garimpos lá da Venezuela, mas é feroz. Depois que eu aprendi o caminho eu ia só e vinha só. [...] Na Venezuela tinha muito diamante, mas eu não era muito manso¹⁶, não pegava não, não pegava lá nem aqui. Eu chegava lá e dizia lá tá melhor e voltava, né. “olha, rapaz, acho que tá melhor e voltava”, e é aquele fole. Até que eu fui e começou a dar muito diamante lá e eu amarrei o fiel¹⁷. Eu passei vinte anos garimpando lá, aí foi que eu vim pra cá, porque começaram a me aperrear muito por documento, aí eu fiquei meio injuriado. Bobagem minha de eu ter vindo, porque aqui não tive resultado nenhum, só de viver, não tive resultado nenhum. O diamante aqui, nos lugares que eu trabalhei nunca deu que prestasse, porque você sabe que o minério tem que ser avultado pra você fazer suas precisão.

É importante reforçar nesse ponto da entrevista, o caráter nômade da atividade garimpeira, que não favorece o apego à terra, destituindo-os, em certa medida, de um território. Não compreendemos a ideia de território apenas como conjunto de elementos naturais, conforme lembra Santos, mas como uma configuração em que estão presentes as obras feitas pelos homens: estradas, plantações, casas, verdadeiras próteses. Cria-se nessa configuração territorial uma resultante de uma produção histórica e tende a uma negação da natureza natural, substituindo-a por uma natureza inteiramente humanizada (1997, p. 51). O território não se reduz, então, à sua dimensão material ou concreta; ele é, também, um campo de forças, uma teia ou rede de relações sociais que se projetam no espaço (RAFFESTIN, 1993).

O território, nesses termos, é base e resultado da formação de identidades individuais e coletivas, despertando no indivíduo sentimentos de pertencimento. As representações sociais, imagens e símbolos projetam-se e materializam-se no

¹⁶ Não tinha muito jeito ou sorte para o garimpo.

¹⁷ Expressão que indica que ele se fixou no lugar.

espaço, transformando-se em símbolos geográficos, fornecendo referências e modelos comuns aos atores sociais e cristalizando uma identidade territorial. No caso da maioria garimpeiros essa identidade territorial acaba se fragilizando, uma vez que estão sempre atentos a uma nova descoberta, para empreenderem uma nova jornada. A fixação em um local só ocorre quando as condições são muito favoráveis ou, como ocorre com a maioria dos nossos entrevistados, devido à idade avançada que limita sua capacidade de locomoção e também, em alguns casos, por não terem mais para onde ir, visto que se encontram sozinhos, na companhia, apenas, de suas lembranças.

Sénécal lembra-nos ainda que “os lugares, os trajetos, os territórios apresentam-se impregnados da consciência, da intencionalidade humana, da identidade” (1992, p.28). Nessas circunstâncias, nossas representações e práticas do dia a dia acabam se enraizando, se territorializam, constituindo-se fator de identidade

Ao se referir à sua terra natal, Seu Porvinha declara que “lá a gente só vive é de pedra”, revelando em sua fala a dureza da vida na terra onde vivia, razão que o levou a buscar outras terras e “outras pedras” para melhorar de vida. A disposição em não regressar nunca mais ao seu lugar de origem está presente inclusive nos sonhos, conforme trecho de seu depoimento:

Quando deu um tempo desse eu tava sonhando, professor, que tava lá. Na hora que eu cheguei, professor, eu já tava passando fome. Aí eu pensei: o que é que eu tô fazendo aqui nesse troço? Quando eu acordei, oh meu Deus, eu tô é aqui na minha casa, vou já comer. Bebi cachaça pra tirar esses maus pensamentos. Nunca mais eu vou pra lá, nem em sonho.

Percebemos na sua narrativa a presença do cômico, mesmo para falar de um fator que deixa marcas profundas no indivíduo: a convivência com a fome. É possível perceber também que, ao contar suas histórias, o entrevistado parece reconstruir o passado através de suas experiências individuais e que há uma tentativa de reconstruí-las em relação com o ouvinte, numa tentativa de preservação de sua identidade e de sua memória.

Quando tratamos de narrativas orais, estamos nos referindo também à memória, uma vez que esta é condição para que ocorra aquela, como também é preciso levar em consideração que a memória não se efetiva se levamos somente

em consideração o tempo passado, pois é no tempo presente que ela se realiza e é nele que ocorre o diálogo entre o passado e o futuro.

De acordo com Janaína Amado, a memória, ao trazer o passado até o presente, recria o passado, ao mesmo tempo em que o projeta no futuro. Graças a essa capacidade da memória de se transmitir livremente entre os diversos tempos, é que o passado se torna verdadeiramente passado, e o futuro, futuro, isto é, dessa capacidade da memória brota a consciência que nós, humanos, temos do tempo. Esta, por sua vez, permite-nos compreender e combinar, de muitos modos, as fases em que dividimos o tempo, possibilitando-nos, por exemplo, perceber o passado diante de nós (1995, p. 132).

2.1 As identidades nas narrativas orais

As narrativas orais sempre foram, através dos tempos, meios utilizados para perpetuar conhecimento, bem como para veicular encantamento e magia. Por elas, que são contadas e recontadas, podemos chegar ao conhecimento do imaginário e também da realidade vivida que se projeta para o futuro.

A arte de narrar está presente em todos, mas nem todos conseguem desenvolvê-la com refinamento e habilidade, razão que faz com que alguns pareçam ser seres especiais talhados para contar história, como é o caso de alguns de nossos entrevistados. O narrador faz dialogar o tempo presente e o passado através de suas memórias, seus sonhos. Ele quer estar presente no ouvinte que acompanha o seu contar, pois é no outro que ouve, que o narrador se realiza, projetando perspectivas de nele se perpetuar.

As narrativas mudam quando o meio e as relações sociais nas quais estão inseridas se modificam, afetando, em consequência, as identidades construídas em torno delas, razão pela qual hoje as histórias não são mais as mesmas do passado, uma vez que a sociedade é dinâmica. Podemos mesmo dizer que o homem de hoje pouco sabe contar histórias, porque poucos são os que contam e os ouvintes quase já não existem mais, ambos se perderam no meio de uma sociedade dominada pelos encantos da tecnologia.

Em Tepequém, a arte de narrar ainda resiste ao tempo e parece continuar sendo importante fator de produção simbólica e discursiva. Ali ainda é cultivado o

hábito de contar histórias em reuniões de amigos pelos antigos garimpeiros cuja arte, conforme Walter Benjamin,

está em vias de extinção. São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. Quando se pede num grupo que alguém narre alguma coisa, o embaraço se generaliza. É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências (1994, p. 197-198).

Isto se deve ao progresso e à evolução tecnológica, que vêm tirando das comunidades o hábito de ouvir histórias. A televisão, a internet, entre outros meios de comunicação, vêm minimizando a importância do contador de histórias, que parece estar com os dias contados.

Benjamin já falava que os meios de comunicação fizeram declinar a arte narrativa, pois, segundo ele, as histórias foram pouco a pouco sendo deixadas de lado em nome do imediatismo da informação que já trazem consigo as explicações que a narrativa evita.

Se a arte da narrativa é hoje rara, a difusão da informação é decisivamente responsável por esse declínio. Cada manhã recebemos notícias de todo mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão é que os fatos já nos chegam acompanhados de explicações. Em outras palavras: quase nada do que acontece está a serviço da narrativa, e quase tudo está a serviço da informação. Metade da arte narrativa está em evitar explicações (BENJAMIN, 1994, p. 203).

E acrescenta:

A informação só tem valor no momento em que é nova. Ela só vive nesse momento, precisa entregar-se inteiramente a ele e sem perda de tempo tem que se explicar nele. Muito diferente é a narrativa. Ela não se entrega. Ela conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver. [...] Ela se assemelha a essas sementes de trigo que durante milhares de anos ficaram fechadas hermeticamente nas câmaras das pirâmides e que conservam até hoje suas forças germinativas (BENJAMIN, 1994, p. 204).

Nas palavras de Benjamin, o desenvolvimento dos meios de comunicação contribuiu, sobremaneira, para que a arte narrativa viesse a definhar. O imediatismo da informação, diante de um mundo moderno, sedento por mais e mais notícias, que já vêm acompanhadas de explicações, foi decisivo para o declínio dessa arte. Segundo o autor, a arte narrativa está justamente em evitar explicações para que dessa maneira o ouvinte as procure e assim as narrativas possam ser conservadas por mais tempo. Nesse ponto, Benjamin faz uma bela comparação, pois assemelha

as narrativas às sementes de trigo encontradas no interior das pirâmides, que até hoje preservam suas potencialidades de germinação, mesmo depois de permanecerem fechadas por milênios.

Benjamin (1994, p. 205) lembra que “contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas”. A experiência que é passada de pessoa a pessoa é a fonte a que recorre o narrador, que retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes

A narrativa, que durante muito tempo floresceu num meio de artesão, seja 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 um 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, 1994, p. 205).

Por essa razão é necessário exercitar essa arte, mas, se não há quem ouça, quem vai exercê-la no futuro? Ela não está nos livros, ela se aprende é no ouvir contar. Nádía Gotilib (1998) relata que nesse processo estão embutidas nuances que vão muito além do próprio ato de contar, tais como a entonação da voz, gestos, olhares além de outros elementos que conquistam e mantêm a atenção dos ouvintes. O narrador, segundo Benjamin,

figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la inteira. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida. Daí a atmosfera incomparável que circunda o narrador. O narrador é a figura na qual o justo se encontra consigo mesmo (2004, p. 221).

Nesse caminho se justifica este trabalho, visto que, ao mesmo tempo em que se buscam vestígios da construção identitária no garimpo, nas narrativas contadas pelos próprios garimpeiros que trabalharam no Tepequém ou por outros envolvidos nesse processo, possibilita-se também a valorização e o conhecimento das narrativas desses protagonistas que trabalharam e daqueles que testemunharam esse momento. São trajetórias de vida, mas são, sobretudo, histórias de um povo

que ainda estão na memória individual e coletiva e que precisam ser divulgadas, uma vez que fazem parte da memória cultural de nosso estado.

2.2 Lapidando memórias

De origem latina, a palavra “memória” significa “o que lembra”. Todavia, do ponto de vista histórico, a palavra “memória” guarda uma deusa: Mnemósine. Segundo Hesíodo, ela é a “rainha das colinas de Eleutera”, ou seja, a terra da liberdade completa. Memória nasce dos amores entre Urano (céu) e Géa (terra), sendo ao mesmo tempo protetora da justiça e da vingança. Realiza a ligação entre o mundo real (terra) e o mundo da representação do Urano (céu). Da união entre Zeus e Mnemósine nasce a musa Clio, a história, cujo berço é o cume do poder terrestre e a configuração do passado (FERREIRA; YONNE, 2002).

De acordo com Giron, no segmento medieval, a memória adquire outro significado, parecendo ter presente a lembrança de Deus. Por essa possibilidade Santo Agostinho a considera um lugar divino, pois nela moram idéias inatas, ou seja, a memória coletiva. A memória faria ponte entre o céu (passado) e a terra (presente), o elemento de ligação entre o homem e Deus (2000, p. 25).

Já o homem do renascimento privilegia Géa. O espaço terrestre é mais valioso do que as lembranças. Os pensadores modernos ocupam-se da descoberta de novos mundos e novos conhecimentos. Locke nega a existência de idéias inatas, o homem conheceria o mundo de forma indutiva, preenchendo o vazio de sua mente com as sensações colhidas pelos sentidos. À memória caberia um papel de lembrança do entendimento das coisas e do mundo. Nela não habitariam nem deusas nem deuses. Ora, se não existem idéias inatas, Deus não pode morar na memória humana. Eis que Locke, no século XVII, interdita a possibilidade de Deus habitar a mente humana desde sempre. Decorre, então, a dessacralização da memória (FERREIRA; YONNE, 2002).

Quando a pessoa perde a memória ela também perde o que é mais subjetivo da sua existência, sua identidade. Isto pode ser explicado, pois os seres humanos são constituídos por histórias pessoais que são construídas por experiências que se acumularam na memória ao longo da vida. Portanto, o vínculo com o passado é importante na construção de sua identidade ou identidades. Ecléa Bosi (2003) afirma que na história de vida, perder o tempo é perder a identidade, é mais ainda perder-

se a si mesmo, visto que a memória é capaz de separar o eu dos outros, de recuperar sentimentos, pessoas, acontecimentos e de conferir-lhes significados.

Nessa perspectiva, as histórias narradas ameilham vozes revividas e constelações de imagens, enredando os fios da existência nos labirintos da memória. Elas possibilitam mobilizar outro universo, emaranhado, portador de memória e de experiência do vivido, e criam disponibilidade para o encontro e a presença do indivíduo consigo mesmo, ao mesmo tempo em que asseguram o vínculo entre o sujeito e suas interações no mundo. As narrativas, nesse caminho, desenvolvem uma história através de palavras, conferindo-lhe um passado, trançando identidades e tornam possível a travessia do relato individual, nomeado e singularizado, para a engenhosa construção do coletivo.

O mecanismo de produção narrativa se daria a efeito como uma organização em que homens e fatos se dispõem de modo fragmentar, heterogêneo, sem estrutura preestabelecida, onde temporalidades aparentemente díspares se superpõem. Trata-se de um momento em que as contradições aparentemente insolúveis se juntam, ocorrendo a junção de memória e esquecimento, do permitido e do negado a fim de dar sentido a uma existência e compor e recompor identidades. Conforme José Carlos Lopes,

Ao narrarem suas histórias, os contadores deixam-se ficar suspensos no tempo, a fim de que o passado esquecido possa ser redescoberto, salvo no presente. A presentificação do passado, ao possibilitar uma experiência da temporalidade do mundo, permite, também, que se descubram as sendas do futuro (2000, p. 46).

Nessa direção, o narrador expressa em sua fala seu contexto ideal, pois traz de volta coisas perdidas no tempo. Ele as significa e as coloca em movimento como um mecanismo de compor pedaços de uma história que, ao ser vivida, demonstra a possibilidade de trazer dados que se conectam com o imaginário epocal. Ao que tudo indica, o narrador diz de um mundo que construiu com cacos que restaram do passado. Esse mundo representa para o ouvinte histórias que têm seu valor, de forma individual ou coletiva (RICOEUR, 1995, p. 147). Nessas condições, o narrador oferece ao ouvinte eventos que correspondem ao mundo do texto em sua singularidade, abrindo frestas para se perceber que o discurso unívoco é impossível, uma vez que há uma pluralidade de possibilidades no ato de se interpretar.

Maria Esther Fernandes (1993) declara que o ato de contar a experiência vivida é a produção oral de um texto. No processo de rememoração, não há a possibilidade de resgatar o passado, mas é possível ressignificá-lo. Linguagem e memória caminham juntas, sem elas não existiria contado entre o presente e o passado, entre o eu e o outro, entre o individual e o coletivo. Nesse processo de rememoração das coisas que estavam guardadas no baú da memória, Seu Aracati nos conta por meio de uma linguagem despojada, que lhe é peculiar, fragmentos de experiências vividas na tentativa de reconstruir um mundo passado e lhe dar uma nova dimensão no presente:

Eu não guardava ouro. Todo ouro que eu pegava lá no serviço, mesmo se eu tivesse onde guardar ouro, mas não tinha valor de nada, eu agarrava e “vai te embora”. Ah se eu pegasse ele hoje! [...] Mas depois o que eu peguei eu juntava; aquelas pepitas bonitas botava num papelzinho. Chegava em casa, tinha uma mala, os meninos vão jogar fora, a mala tinha um ocão, eu pegava e jogava dentro. Fui fazendo isso, deu aquela vontade fazer e quando me dá vontade eu tenho que fazer. Aí eu fui fazendo aquilo, jogando nela, jogando nela, aí um tempo a coisa arruinou, mas o ouro já tinha um precinho.

Ao ser questionado sobre o que fazia com o ouro que pegava no Tepequém, Seu Aracati responde que esse metal à época “não tinha valor de nada” e normalmente era jogado fora, visto que o mais interessante a ele era o diamante. Esse procedimento também era comum à maioria dos garimpeiros, conforme relato de outros entrevistados, o que revela o foco principal dos garimpeiros do Tepequém, o diamante. Em continuidade, o entrevistado, com a maestria dos narradores, tece uma série de acontecimentos que sucederam em que aparecem os fragmentos de ouro que, por uma espécie de capricho, começara a guardar em uma mala, embora, conforme já dissemos acima, não tivesse relevância econômica.

Essa mala, esse “ocão” por onde Seu Aracati guardava as pequenas pepitas insignificantes a priori, pode ser interpretada como o próprio processo mnemônico que abordamos aqui: fragmentos guardados de vida, a princípio insignificantes quando do seu acontecimento, renascem no futuro, com novo valor, com nova significação. Carla Monteiro de Souza (2007, p. 18) nos fala que, da mesma forma que ocorre com o tempo físico, o tempo vivido também é irreversível, não há a possibilidade de volta. Através das narrativas orais se processa o único “resgate” possível do passado. Mais que produzir uma espécie de biografia, pontuada por elementos de ficção, lembrar e narrar é como jogar uma âncora no passado, com o

objetivo de fixar algo ou alguém no presente. Nesse sentido, entrelaçando lembranças de sua vida com elementos imaginativos próprios dos textos ficcionais, Seu Aracati vai transpondo a barreira do tempo com engenho e arte:

Aí eu fui lá no Zé Ferreira. Ele tava de saída pra Brasília, São Paulo, sei lá. Aí ele disse: “Oh, Aracati, chegou na hora que eu não tenho dinheiro, eu tô de saída pra viajar e não levo nem um tostão”. Levava um lote de diamante pra vender... “Zé, é que eu precisei comprar um remédio pra um filho e eu vim aqui te ocupar, mas desculpa”. “Não se eu tivesse tava na tua mão”. Aí eu fui bater lá no Zé Limonta. Cheguei lá ele não tava em casa. “Puxa, agora lascou!” Voltei. Eu acompanho muito o dizer dos antigos, sabe? Eu ia numa baixa, de bicicleta, aí eu me lembrei de um velho que me disse: “Meu filho, você vai à casa dos outros, você não é arranjado; volte à sua que você é arremediado”. Todo dizer dos mais velhos que eu já tinha experimentado tudo dava certo, mas quando eu me lembrei desse: “Velho filha da mãe, tu mentiu pra mim, o que eu vou arranjar em casa?”

O entrevistado prossegue sua fala compondo um texto que requer capacidade imaginativa, enredando-o com falas de outros personagens que “não puderam ajudá-lo” num momento de dificuldades, remexe em sua mala, recolhendo pepitas. Ele vai articulando essas falas com desenvoltura, ao mesmo tempo em que fala de uma realidade passada e ao mesmo tempo presente a todos nós. Ao citar Thompson (1992), Souza (2007, p. 19) afirma que nas narrativas orais a construção e a narração da memória constituem-se em um processo social ativo que requer engenho e arte, aprendizados variados e vigor imaginativo. Por isso é preciso procurar abordá-las, acima de tudo, como experiências vivenciadas e lembradas com imaginação, além de considerá-las também como textos, como criação intelectual baseada na memória e nas leituras que esta produz sobre a realidade.

Nessa perspectiva, Seu Aracati prossegue sua história:

Aí eu cheguei em casa sem pensar em velho, sem pensar em nada. Seja o que Deus quiser porque Deus é quem cria mesmo. Aí lembrei do negócio do papelzinho. Catei as que tinha, olhei dentro da mala ainda achei umas duas jogadas. Aí juntei tudo e fui lá na mesa e cortei um papelzinho, botei noutra, peguei a bicicleta e voltei. “Isso não vai dar nada!” O velho ainda não tinha chegado e eu vi um comércio assim na frente. Fui lá, cheguei lá, aí vi um rapaz conhecido que trabalhou aqui, vivia aqui em casa tomando café, proseando, brincando, aí nos fomos conversar. “O velho chegou”. Quando cheguei ele tava sentado lá. Aí quando ele me viu: “Oh, Aracati, chegou na hora, umbora jantar”. Eu tava com fome, não vou mentir, eu tava com fome. Eu disse: e agora? Eu não vou. Eu não fui jantar com ele, ele pejejou, não vou, porque ele tá pensando que eu cheguei do garimpo, tenho um diamante bom pra vender pra ele, um lote, é a mente dele. Eu vou com esse ouro, que eu ia com uma vergonha que parece que eu tinha roubado, mas não era roubado, foi pegado, mas eu nunca tinha vendido ouro! Eu com aquela coisa dentro de mim: “Oh, Meu Deus, se não der eu vou pedir pra ele interar os duzentos, eu quero é deixar o remédio pra meu filho aí eu vou

embora me virar, né. Eu não quis a janta de jeito nenhum. Aí quando terminou, limparam a mesa, aí ficou sozinho na mesa aí eu me sentei. “Olha, Zé, eu tô com vergonha, porque o negócio que eu vim fazer, eu só não tô com mais vergonha, porque não é roubo, mas eu nunca vendi isso, mas trouxe pra ver se tu compra”. Pegou olhou. “Não precisa nem queimar, é ouro do Tepequém, é ouro de pepita, né? É ouro maciço. “É sim”. “Isso não precisa queimar, não, isso aqui já tá beleza”. Botou na balança, aí olhou pra mim: “Aracati, só não vai dar o que você quer, porque ouro deu uma quedinha, não vai dar o que tu pensa, o que tu quer”. Aí eu disse; “puta merda”, eu pensando, “mas ele vai inteirar meus duzentos...” Eu sentado naquelas cadeironas, escorado na mesa, por isso que eu não caí. “E quanto é?” “Rapaz, só dá mil e quinhentos”. Tu já pensou, parece que eu não senti terra nos pés naquela hora, porque tava pensando que não desse os duzentos pra comprar o remédio do meu filho. Aí ele disse: “Só dá mil e quinhentos!? Tá bom, me dá”. Demorei um pedacinho ali pra controlar meus nervos, depois eu saí, já passei na farmácia, comprei o remédio, com mil e trezentos comprei umas coisinhas pra eu levar pra minha viagem, comprei até o cigarro que eu não ia levando. Aí deixei mil e pouco pra mulher. Fiz tudo. Agora na baixa, quando eu voltei, cheguei na baixa que eu tinha me lembrado do velho, eu me lembrei de novo. Aí corri o sentido, mas não encontrei, não tinha um velho que morasse pertinho. Se tivesse eu tinha ido lá e eu fazia isso, fazia tranquilo. Se você fosse um velho e eu chegasse e tivesse sentado: “O senhor dá licença?” Eu chegava e me ajoelhava a seus pés e ia lhe pedir desculpa. “Não foi você que me disse, foi um velho, mas eu queria encontrar um velho pra eu pedir desculpa, pedir perdão pela minha ignorância, porque nunca tinha falhado”. Dessa vez eu achei que ia falhar, mas na entrada de casa veio aquilo na minha cabeça.

Podemos dizer que é impossível contar o passado como ele realmente aconteceu, mas é possível fazer uma aproximação, através de fontes das mais variadas procedências e para que isso ocorra é fundamental a ativação da memória. É por intermédio dessa faculdade, que é fundamental na organização de nossa sociedade, que Seu Aracati nos coloca a par dos acontecimentos que se referem ao passado que viveu, mas que estão bem presentes ainda em sua vida e abrem-se possibilidades para que se projetem no futuro. De acordo com Jacques Le Goff (2003, p. 419), “a memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que representa como passadas”.

Uma das características da memória é que ela está ligada ao comportamento narrativo, que se caracteriza pela sua inserção no meio social. Para tanto, o ingrediente fundamental da memória é a capacidade do ser humano para a linguagem, como um produto da cultura e da sociedade. Henri Atlan se posiciona quanto a esse aspecto da seguinte forma:

A utilização de uma linguagem falada, depois escrita, é de fato uma extensão fundamental das possibilidades de armazenamento da nossa memória que, graças a isso, pode sair dos limites físicos do nosso corpo para se interpor quer nos outros quer nas bibliotecas. Isto significa que, antes de ser falada ou escrita, existe uma certa linguagem sob a forma de armazenamento de informações na nossa memória (APUD LE GOFF, 2003, p. 421).

Considerando as afirmações acima descritas, conforme Le Goff, podemos constatar a relação linguagem e memória, que pode ser verificada em diversas patologias, entre elas a amnésia. Henri Bergson, em sua obra *Matéria e Memória* (1990), diz que a memória pura é revivida através de imagens de forma individualizada. A lembrança é mediada pelo meio físico em que vive e ocorre de dentro para fora, introspectivamente. O método introspectivo faz com que haja uma reflexão sobre a memória em si mesma, como subjetividade livre e conservação espiritual do passado, sem que lhe parecesse pertinente intervir quadros condicionantes de teor social ou cultural, predominando, dessa forma, o indivíduo sobre o social. O passado existiria por si só, sendo a memória o seu receptáculo. A memória é para Bergson uma força espiritual prévia a que se opõe a substância matéria. A matéria, nestes termos, seria, na verdade, a única fronteira, o obstáculo que o espírito pode conhecer. No espírito estaria conservada a memória individual de cada ser humano, revelada em forma de lembranças.

O objetivo de Bergson é entender as relações entre a conservação do passado e a sua articulação com o presente, a confluência de memória e percepção. Haveria, portanto, uma conservação do passado através da memória, que estaria por inteiro e independente em uma dimensão inconsciente à disposição da consciência e do presente para que fosse resgatada sob a forma de lembrança. No estudo de Bergson, defrontam-se a subjetividade pura (o espírito) e a pura exterioridade (a matéria). A primeira se relaciona à memória, ao passo que a segunda à percepção. Falta-lhe, portanto, um tratamento da memória como fenômeno social, o que é feito por Maurice Halbwachs, que o contrapõe.

Halbwachs, considerado herdeiro de Émile Durkheim, não vai estudar a memória como tal, mas como ela se efetua no meio social. Nessa linha de pesquisa, que julgamos ser a que mais se afina com os propósitos do nosso trabalho, as relações a serem estudadas serão as relações do indivíduo no seio da sociedade (família, escola, igreja, trabalho...). Nesses termos, se lembramos é porque os outros nos fazem lembrar uma vez que o caráter livre e espontâneo da memória é

excepcional. Na maioria das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho. Se assim é, deve-se duvidar da sobrevivência do passado, “tal como foi”, e que se daria no inconsciente de cada sujeito. A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual (HALBWACHS, 2006).

Nessa perspectiva, conforme Halbwachs, seria impossível a recuperação do passado, uma vez que se houver alteração no ambiente haverá, em consequência, uma alteração da memória, visto que as representações do passado são reflexos do presente. Ele também nos aponta que os fenômenos de ordem social precedem os fenômenos de ordem psicológica e individual e que é impossível conceber o problema das lembranças se não tomarmos como ponto de partida o meio social no qual os indivíduos estão envolvidos.

Halbwachs (2006), no capítulo “Memória coletiva e memória individual”, nos ajuda a situar a relação entre estas duas perspectivas da memória, anotando que os acontecimentos individuais são resultantes ocorridas em nossas relações com o grupo ao qual estamos inseridos e nas relações que ocorrem dentro desse grupo. Ao narrar parte de sua história de vida, Seu Aracati se insere também numa memória grupal, coletiva. Estão ali os compradores de diamantes, as pessoas que ele encontrava, como o velho conselheiro: estão ali narrados e, por que não?, construídos por sua linguagem que ressignifica um fato do passado.

Halbwachs ainda dirá que não podemos pensar em nós mesmos sem pensar nos outros, visto que o que caracteriza o homem é sua integração ao meio social ao qual faz parte. Ninguém pode se lembrar a não ser em sociedade, porque fazemos parte desta teia social que nos envolve e nos constitui enquanto seres sociais e, como no texto do Seu Aracati, isso não é diferente. Conforme Halbwachs,

Se a nossa impressão pode se basear não apenas na nossa lembrança, mas também na de outros, nossa confiança na exatidão de nossa recordação será maior, como se uma mesma experiência fosse recomendada não apenas pela mesma pessoa, mas por muitas (2006, p. 29).

Nessas condições, quando nos recordamos de fatos passados em companhia de outras pessoas eles parecem ser mais significativos, adquirem uma outra dimensão, porque nossas lembranças são coletivas e outros a lembram também,

porque não as estamos vivendo a sós. Caso encontrássemos o diamantário, a venda do ouro de Seu Aracati poderia ser rememorada, bem como a esposa, o cara da farmácia, apesar de a história de Seu Aracati ser algo bem particular. Ainda segundo Halbwachs,

Para que a nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos: também é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles e que existam muitos pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos fazem recordar venha a ser reconstruída sobre uma base comum (2006, p. 39).

Dessa forma, cada memória individual funciona como parte de uma memória coletiva, aquela que é criada a partir do convívio social e do reconhecimento do indivíduo nessas relações sociais. Logo, se lembramos é porque os outros indivíduos e as situações presentes nos permitem lembrar. As experiências vividas no passado que, a primeira vista possam parecer que foram produzidas individualmente, na verdade, foram construídas num processo interativo com o outro. É nesse jogo entre o individual e o coletivo que a memória é reconstruída, em que o passado e o presente se encontram.

O que se percebe é que nesse processo o passado, através das narrativas dos ex-garimpeiros, é constantemente reconstruído a cada contar num processo de negociação dialógica. A memória oral, transmitida por elementos que estão vivos, se torna uma memória viva, conforme o saber e o interesse individual do contador. Assim, as narrativas orais relacionam-se tanto com o passado quanto com o presente e trazem elementos que reforçam a memória da comunidade.

Nessa perspectiva, ao ser perguntado pelo entrevistador das dificuldades para subir a serra, principalmente na época de inverno, Seu Porvinha se enche de inspiração para contar o grande feito que foi construir a estrada que dá acesso à serra:

Ah, isso aqui, professor, meu irmão, era dureza, viu? Essa estrada aqui, o senhor tá vendo esse asfalto descendo essa serra aqui, isso aqui foi feito no machado. Tá gravando aí? Foi feito no machado. Aqui trabalhava trinta homem, da boca da mata, de lá, até chegar aí no Maracajá. Foi feito no machado. Aí, depois foi que entrou um prefeito aí e mandou passar um tratorzinho e fez um ramal. Era uma lama, uma lama estrondosa. Isso pra nós chegar aqui, às vezes, a gente passava dois dia pra poder chegar aqui. Era cada um buraco dessa altura!

Na fala do nosso entrevistado, fica latente o orgulho que foi a construção da estrada, “no machado”, como faz questão de reiterar. Depois, foi feito um ramal por “um tratorzinho”, a mando de um prefeito. Nesse ponto de sua entrevista, é possível verificar o modo irônico como se refere ao trator que fez um ramal. Era apenas um “tratorzinho”, nada que se compare aos trinta homens e seus machados. Depois Seu Porvinha é lembrado pelo entrevistador sobre os veículos que trafegavam no garimpo:

Era só um jipe velho, só um jipe e uma pick-up velha. Era do Raimundo Louro, conheceu? Só que andava aqui era só esses dois carro. Agora, entra todo carro aqui. Entra automóvel, entra tudo. O primeiro jipe veio tudo desmontado. Esse jipe, foi um gringo velho que trouxe esse jipe velho, mas veio desmontado. Veio desmontado. Mas era muito homem pra trazer esse motor. Era um Cento e Um¹⁸. Sim, aquele jipe velho de guerra. Mas era cem homem pra trazer aquele troço. E nós tudo lá. As pessoa tudo bêbada aí, carregando aquele... Aqui, acolá nós levava uma queda, mas ia. Trazer um motozão daquele, subi numa serra perigosa como essa aí, viu!

Seu Porvinha nos relata que antes da construção da estrada havia apenas dois carros no Tepequém, ao passo que hoje entra todo tipo de carro devido às facilidades que o asfalto trouxe. Ele nos fala que o primeiro jipe veio desmontado para o alto da serra, com extrema dificuldade, pelos braços de homens, estimulados hora ou outra pela bebida.

A memória do entrevistado, que é uma memória construída num momento em que seus companheiros estavam presentes, é também estimulada pelas perguntas do entrevistador, que também tem certo conhecimento sobre o assunto. Assim, ela parece adquirir uma significância maior, uma vez que suas lembranças encontram eco em outras pessoas. Halbwachs destaca acima que a memória individual se integra a uma memória coletiva, ao mesmo tempo em que reforça a memória da comunidade, tornando-se esta uma memória viva e, em consequência, funciona como elemento formador da identidade em torno do garimpo.

Nas palavras de Bosi (1994), a psicologia social só se ateu às questões da memória como derivada de situações contextuais com Charles Bartlett, cujos postulados coincidem com os de Walbwachs, uma vez que ambos buscam explicar as relações sociais praticadas no presente como vetores nos processos que levam à

¹⁸ Eram fabricados dois tipos de Jipe (do inglês jeep): o Setenta e o Cento e Um. Este último era mais comprido e servia tanto para o transporte de mercadoria como para transportar passageiros. Ainda hoje, em algumas regiões do interior do Nordeste, é possível encontrar esses veículos como meio de transporte de passageiros.

lembrança. Essas observações são fundamentais para a elaboração da memória, caso contrário prevaleceriam as ideias de Bergson, segundo as quais haveria a existência de uma memória pura.

Numa posição intermediária está situado Willian Stern (1957), que considera que as percepções podem passar por um período de latência e podem reaparecer quando reativadas. Para ele a unidade pessoal conserva intactas as imagens do passado, contudo pode alterá-las, de acordo com as condições concretas de seu desenvolvimento. Em Stern parece existir uma somatória entre a psicologia tradicional, que tem dimensões personalistas, e a psicologia objetiva, que concebe o modelo interacionista do corpo com a sociedade. Assim, Stern concilia a suposição de haver uma memória pura, mas que pode ser reelaborada, de acordo com as condições do presente.

De acordo com Bosi, nas pessoas idosas está um campo de análise a fim de verificar a veracidade da hipótese psicossocial da memória, uma vez que elas possuem uma vivência em sociedade com características marcadas e definidas:

Sua memória atual pode ser desenhada por um pano de fundo mais definido do que a memória de uma pessoa jovem, ou mesmo adulta, que, de algum modo, ainda está absorvida nas lutas e contradições de um presente que a solicita muito mais intensamente do que uma pessoa de idade (1994, p. 60).

Assim, os velhos estariam mais aptos para se encarregarem da memória do grupo ao qual fazem parte, pois não estão mais incumbidos dos afazeres que a vida diária impõe ao homem adulto, pois nessa fase da vida ocupa-se conscientemente de sua tarefa, que é o próprio passado, que por sua vez pode sofrer remodelagens impostas pelas condições que lhe são impostas pelo presente.

A reconstrução do passado no garimpo é uma das atividades desempenhadas pela totalidade dos entrevistados: o garimpo pertence ao passado, à memória desses anciões. Uma memória individual e, ao mesmo tempo, coletiva, pois não diz respeito somente à história de vida de cada entrevistado, mas de uma região garimpeira e suas lendas, mitos, seu imaginário: o Tepequém.

Seu Bezerra, que passou a maior parte de sua vida garimpendo a sorte e quando da entrevista vivia sozinho, com suas lembranças, fala sobre a vida no garimpo do Tepequém:

Rapaz, nesses tempos, meu amigo, o peão sofria. Tinha casos de botar doze latas, companheiro, pra secar o poço, doze latas! doze latas botando água. Pois é, não tinha bomba naquele tempo, era na lata. Quando tava sacando o cascalho, o camarada passava dois, três meses trabalhando pelo recorte. [...] O Airton era gerente, ele ia numa via assim e tirou uma lata de recorte pra ele lá. Pegou 22 diamantes numa lata de terra, companheiro, diamante médio.

O Seu Bezerra, através de suas lembranças, relata a vida sofrida do garimpeiro, que se utilizava, naquela época, apenas da força de seus braços para trabalhar, visto que ainda não dispunham de maquinário para realizar os trabalhos mais pesados. Ele também destaca que, além de muito trabalho, o garimpeiro precisa contar com a sorte que, caprichosamente, escolhe aqueles a quem vai favorecer. Na narrativa de Seu Bezerra, narrar o passado é o tempo de reviver e reconstruir as coisas que se perderam na dimensão do tempo, de recordar antigas histórias e causos de outras pessoas que já se foram, mas que permanecem presentes na memória. Dessa forma os velhos, em contato com os fatos passados, os reconstroem e trazem-nos para o presente.

No capítulo “Tempo de lembrar”, Bosi nos apresenta algumas considerações quando se refere à função social dos velhos de lembrar:

É o momento de desempenhar a alta função da lembrança. Não porque as sensações se enfraquecem, mas porque o interesse se desloca, as reflexões seguem outra linha e se dobram sobre a quintessência do vivido. Cresce a nitidez e o número das imagens de outrora, e esta faculdade de relembrar exige um espírito desperto, a capacidade de não confundir a vida atual com a que passou, de reconhecer as lembranças e opô-las às imagens de agora (1994, p.81).

O velho, na perspectiva desses autores, é o guardião do passado, a quem as lembranças se tornam mais vivas, rejuvenescidas pelo seu espírito apurado, pelas reflexões de toda uma vida, que agora adquire uma finalidade, visto que há pessoas para quem suas lembranças são significativas. A conversa carregada de nostalgia de um velho é, na perspectiva adotada neste trabalho, importante para os mais jovens pois, além de reviver acontecimentos passados, suas memórias nos trazem ensinamentos que possibilitam encarar o presente de uma forma mais consciente além de podermos projetar um futuro melhor.

A memória, nesse sentido, através dos relatos dos narradores significa a busca de uma compreensão do sentido de sua existência ao mesmo tempo em que procuram traços perdidos de sua identidade que estavam imersos na dimensão do

tempo. Estamos diante de uma viagem pelos labirintos da memória em que a rememoração é a responsável por, de alguma forma, reviver os acontecimentos e proporcionar ao indivíduo, caso necessário, a reelaboração de acontecimentos incompreendidos. Quando esse mergulho na memória ocorre, há o encontro do passado com o presente, proporcionando ao homem se reencontrar com o que viveu, sem as distorções que havia no tempo em que os acontecimentos ocorreram.

A memória, conforme Benjamin (1994), funciona como se fosse uma força salvadora, que resgata o que se podia considerar perdido. No caso dos garimpeiros, as reminiscências afloradas são trabalhadas como um mosaico em que eles se utilizam de um passado fragmentado, que relampeja, e o convertem num presente mesmo que seja inventado, em parte, pois o passado não pode retornar, em forma de lembrança, em sua completude, quer seja pelas marcas de apagamento impostas pelo tempo, ou ainda, devido a uma atitude proposital do narrador movido por fatores diversos.

2.3 O processo de construção das narrativas orais

Nesse processo de construção narrativa com a qual estamos trabalhando as narrativas orais, compreendemos a sua produção textual como resultado de uma atividade interacional de sujeitos que fazem parte de determinada sociedade e que agem com determinado objetivo. Nesse processo interativo, reconhecemos a existência de um sujeito – entidade psico-físico-social, que em sua inter-relação com outro(s) sujeito(s) vão construir um texto sob as influências de uma complexa rede de fatores. Entre eles estão a especificidade da situação, o jogo de imagens recíprocas, convicções, atitudes dos interactantes, conhecimentos partilhados, as expectativas mútuas, as normas e convenções sócio-culturais. A construção textual, nesses termos, pressupõe a realização de uma série de atividades cognitivo-discursivas que vão conferir ao texto certos elementos, propriedades ou marcas, os quais, em seu inter-relacionamento, serão responsáveis pela produção de sentidos (KOCH, 2005).

O formato das narrativas orais é influenciado pela natureza da conversa travada entre entrevistado e entrevistador. É um encontro em que convergem o passado e o presente, o cultural e o pessoal, as experiências e a subjetividade de cada um dos participantes (FRASER, 1993, p. 132-134). Nesse sentido, a forma que

a narrativa assume é o resultado não apenas das declarações feitas pelo entrevistado, como também deriva das próprias indagações ou interferências feitas pelo investigador, pelo problema que investiga e pelo tipo de perguntas que deseja responder.

Tal qual uma trama, a narrativa oral oferece ao pesquisador um tecido cuja forma e estampa estariam diretamente permeadas pela mediação entre narrador e ouvinte, pela bagagem cultural do narrador, por elementos psicológicos relativos à personalidade, comportamento, afetividade, pelo grau de identificação com o seu grupo social, pelo seu domínio de linguagem (FRASER, 1993, p. 134). Ao contar a sua história, o narrador lança mão de formas culturalmente reconhecidas para alcançar o seu intento de comunicar certo conteúdo, que é condicionado pelas demandas e indagações feitas pelo pesquisador/ouvinte e pelas escolhas feitas pelo narrador (SOUZA, 2007).

Nos trechos abaixo da entrevista de Seu Bezerra, como em muitos outros dos demais entrevistados, ocorre a presença de marcas que evidenciam a participação efetiva dos sujeitos envolvidos nesse processo de produção textual. Vejamos como isso se efetua:

Olha, tudo era por aqui na costa de boi, pro senhor ver. Nesse tempo vinha tudo pra cá na costa de boi e cavalo, né. Nada faltava. Tudo que a gente procurava ali no comércio tinha. Era lá em baixo, não era aqui não, aqui era só mato, mas tudo que a gente procurava tinha. Hoje o jipe vem deixar dentro de casa e nada tem.

O entrevistado nos conta, inicialmente, das facilidades em obter mantimentos antigamente, apesar de o transporte ser feito “na costa de boi e cavalo”. “Hoje, o jipe vem deixar dentro de casa e nada tem”, revela Seu Bezerra com saudades do passado. É possível perceber, também, em sua fala, em construções próprias da linguagem oral como: “olha”, “né”, “pro senhor ver”, a intenção do narrador de chamar a atenção do entrevistador, a fim de que haja, de fato, uma aproximação entre os interlocutores, com o propósito interativo de que fala Koch.

Em seguida, o entrevistador reforça o que havia dito Seu Bezerra: “E não faltava nada”, ao que o entrevistado acrescenta: “pro senhor ver a diferença, não faltava nada, você procurava uma garrafa de mel tinha, você procurava uma garrafa de banha tinha, procurava um pedaço de tocinho tinha, procurava um queijo tinha”. Nesse ponto, ocorre novamente a colaboração do entrevistador ao lembrar

afirmativamente de algo “fundamental” no garimpo, a bebida: “uma garrafa de uísque tinha”. Prontamente essa lembrança é incorporada à narrativa de Seu Bezerra da seguinte forma: “Tudo, tudo, tudo tinha. Cachaça é que não faltava, chegava com comboio cheio carregado de cachaça. Pois é, tudo vinha pra cá na costa de boi e avião também. E nada faltava. Hoje o carro vem deixa dentro de casa e nada tem!”.

Há de fato uma participação do entrevistador no andamento da tessitura textual que o torna, em certa medida, coautor do texto. Isto que se revela, não somente através de palavras, mas em gestos, olhares de cumplicidade e silêncios, que podem ser verificados na escuta do áudio e na observação do vídeo dessas entrevistas.

Com efeito, para que uma comunicação se concretize, temos o emissor que diz algo a um receptor, num determinado tempo e lugar. Tais fatores condicionarão não só a produção, mas também a linguagem do produtor desse ato comunicativo. No que tange ao emissor é importante destacar que o falante está vinculado às condições socioculturais do grupo do qual participa que, por sua vez, atua em sua identidade social. Temos, então, no presente, o indivíduo que se expressa sobre algum acontecimento passado, mas acrescenta ao relato as circunstâncias de sua produção como também dos sujeitos envolvidos no ato da produção verbal.

A partir das narrativas do garimpo, os sujeitos envolvidos expressam sua cultura e sua identidade ao mesmo tempo em que é possível descobrir muitas questões que estão contidas dentro da coletividade que, à primeira vista, podem passar despercebidas, mas que podem ser vistas a partir de detalhes produzidos pelos sujeitos no ato da enunciação.

Para Michel Certeau (2003), as narrativas orais são importantes para se compreender sobre a atividade desses sujeitos frente às circunstâncias em que vivem. Por isso não se pode ignorar, no momento em que se analisa uma narrativa oral, a enunciação, visto que quando se fala em enunciação estamos nos referindo a uma interação social que é produzida por interlocutores, constituindo-se em um evento único entre os integrantes desse processo. Koch também se manifesta favorável a esse entendimento ao destacar que

A teoria da enunciação tem por postulado básico que não basta ao linguista preocupado com questões de sentido descrever os enunciados efetivamente produzidos pelos falantes de uma língua: é preciso levar em conta, simultaneamente, a enunciação, ou seja, o evento único e jamais repetido de produção do enunciado. Isto porque as condições de produção

(tempo, lugar, papéis representados pelos interlocutores, imagens recíprocas, relações sociais, objetivos visados na interlocução) são constitutivas do sentido do enunciador: a enunciação vai determinar a que título aquilo que se diz é dito (1997, p. 13-14).

Nesses termos, quando se estuda narrativas orais é preciso observar os elementos circunstanciais presentes no momento da produção textual, pois a narrativa não é um relato fiel dos fatos, mas uma construção a partir de relações que são feitas pelo narrador, a partir de circunstâncias que o envolvem e pelos objetivos que ele tem em mente no momento da interação com aquele que ouve.

Nessa perspectiva, Seu Cuia diz sobre a fartura de diamantes no Tepequém:

Eu peguei pedra até de doze quilates. Ali no Cabo Sobral, abaixo da cachoeira, ainda tem lugar lá assim: você bate a peneira fina, quando dá trezentos diamantes é pouco. Nós levava a peneira, nós era danado mesmo, era não ainda sou, aí levava a peneira, batia a peneira, aquele diamantim pequeno, mais de trezentos, cada uma batida.

A ênfase dada ao quantitativo de diamantes no Tepequém ontem e hoje é visível, não somente em palavras, mas também pelo modo de Seu Cuia se expressar: “trezentos diamantes é pouco”. Percebemos também que ele objetiva chamar a atenção do pesquisador para sua boa condição física que ainda preserva até hoje, apesar de sua idade: “nós era danado mesmo. Era não, ainda sou”. Mais adiante, o entrevistado, nesse processo interativo, ressalta extravagâncias feitas com o dinheiro conseguido com suas pedras:

Garimpeiro falido como eu secava dois balde por uma noite aí na corrutela¹⁹. Quando tinha esses bar, bar como aquele da Loura, da Fátima e acabava tudo só com meu dinheiro. O diamante tinha valor. Quando tinha garimpeiro blefado²⁰, pegava de dois, três contos. Naquele tempo era contem de réis, não é agora, cruzeiro. Duas notas de mil cruzeiro eu dava pra eles dado.

A bebida, invariavelmente, aparece no decorrer de grande parte das narrativas coletadas como destino do dinheiro auferido no garimpo e isso nosso entrevistado faz questão de enfatizar: “quando tinha esses bar, bar como aquele da Loura, da Fátima e acabava tudo só com meu dinheiro”. Ao mostrar a generosidade do garimpeiro com seus colegas blefados, Seu Cuia tenta aqui fazer uma relação entre as moedas existentes no passado e a do presente, mas verificamos que isso

¹⁹ Pequeno arraial de garimpeiros onde o garimpeiro vai à procura de lazer: jogos, música, dança, bebida e, sobretudo, mulheres.

²⁰ Aquele que perdeu tudo no garimpo, arruinado.

se torna difícil devido às constantes trocas feitas no decorrer desse tempo e também, creio eu, pela sua idade.

No entendimento de Certeau (2003), sempre que é produzida uma narrativa ao mesmo tempo algo é feito. Nessas circunstâncias, as narrativas orais ganham status de produto de um fazer. Isto não significa ser a narrativa meramente reflexo de uma realidade observada, mas construções a partir das seleções executadas pelo sujeito narrador, a partir das circunstâncias que o envolvem e direcionados pelos objetivos que este tem, em especial seus objetivos em relação ao seu interlocutor. Isso posto, ao falar de suas experiências, Seu Cuia estará produzindo sua versão de sua trajetória de vida. Este fazer verbal é, portanto, o produto único daquela circunstância enunciativa e é um ato que está a serviço de seus objetivos.

Dessa forma, as narrativas orais devem ser analisadas dentro desse contexto interativo entre os interlocutores, tendo em vista que os sentidos gerados poderiam ser outros, se fossem concebidos em outras circunstâncias, outro momento ou outro objetivo, uma vez que as condições de produção seriam outras assim como o propósito ou propósitos do entrevistador também poderiam ser diferentes. Além disso, é importante acompanhar os movimentos de construção da narrativa para que seja possível estabelecer um mecanismo de compreensão dos sentidos das histórias contadas pelo narrador a fim de verificar aspectos identitários nelas contidos, objetivo do nosso trabalho.

3º capítulo

Garimpando Identidades

*O caso do garimpeiro e pegar uma pedra; é um sonhador.
Seu Zé Maria*

Na Praça do Centro Cívico, em frente aos três poderes constituídos do Estado de Roraima, está localizado o monumento ao garimpeiro, adotado como símbolo da cidade de Boa Vista. Essa escultura, conforme Francisco Esperidião (2011), feita de borra de alumínio, foi construída em 1967, na primeira gestão do então governador Hélio da Costa Campos. Ela teve Walter Bastos de Mello e Francisco da Luz Moraes como projetista e desenhista, respectivamente.

Segundo Esperidião, a idéia em construir essa obra foi do próprio governador Hélio Campos, pois visava exaltar o garimpeiro como principal agente de desenvolvimento econômico de Roraima e como uma força capaz de impulsionar o futuro do então território. Os tempos hoje são outros, mas ela continua lá, embora quase esquecida por muitos, a lembrar um capítulo (ou mais) de nossa história, como símbolo de nossa cultura e também como fator de identidade roraimense.

Rodrigues (1996) defende que existe uma representação da garimpagem enquanto atividade que é desenvolvida na fronteira onde as relações e práticas não estão ainda consolidadas no mesmo nível de outras realidades. O Garimpo é para a autora o lugar para melhorar de vida, realizar o sonho de riqueza através da busca de mineral precioso, da busca de autonomia para poder tornar-se patrão de si mesmo. A garimpagem é vista como atividade rudimentar, depredatória, sonegadora de impostos, exercida por homens rudes e violentos. O garimpeiro é alguém que detém um conhecimento "não formal" sobre a terra, sobre a geologia, sobre a geografia, sobre a sobrevivência em lugares de difíceis condições, ainda sobre os instrumentos de trabalho. Nessas condições, portanto, o garimpeiro é o sujeito que possui um vasto conhecimento tanto técnico quanto existencial.

Segundo Armin Mathis (1995), as múltiplas definições ou caracterização da categoria garimpeiro indicam, em parte, a complexidade desta categoria. As diferenciações sociais dentro do mundo dos garimpos estão associadas às funções desempenhadas pelos indivíduos na organização do trabalho. Sendo assim, são, em geral, considerados garimpeiros aqueles que desenvolvem as atividades diretamente ligadas ao processo de extração mineral, como aquele que exerce a garimpagem de forma manual, ou ainda, aquele que mesmo sendo o dono dos instrumentos e dos pares de máquinas desenvolve estas atividades na forma de produção familiar (APUD RODRIGUES, 2006).

Essa definição de garimpeiro é restritiva por não levar em consideração que o garimpeiro desempenha outras atividades fora e até mesmo dentro dos garimpos. A

definição de garimpeiro também é complexa à medida que não está centrada em apenas uma identidade mas, pelo contrário, em várias identidades ao mesmo tempo ou em tempos diferentes.

Em relação à atividade de mineração, de acordo com o que escreve Rodrigues (1996), há alguns exemplos desse processo de construção das várias identidades. Existe o dono do par de máquinas, que foi e ainda é trabalhador do garimpo, ou seja, exerce frequentemente funções dentro do processo de trabalho. Há aqueles que se consideram garimpeiros por já terem exercido atividades no processo produtivo, e hoje são proprietários dos instrumentos de trabalho ou fazendeiros. Há ainda o cantineiro e/ou comerciante de todos os gêneros e produtos, com sede nas corrutelas ou próximo a elas, que exerce a atividade de mineração, geralmente como o dono dos instrumentos de trabalho que também é comprador de diamante (diamantário). Alguns não se consideram garimpeiros por exercerem a atividade esporadicamente. Dentro desse complexo que é o garimpo, também podemos encontrar os colonos e agricultores que metade do ano são garimpeiros e na outra metade são agricultores.

A atividade de garimpagem não pode ser percebida apenas pelo seu lado de atividade econômica ou de transformação. Essa atividade é muito complexa porque é multidimensional, e pode, também, servir de base para a compreensão da realidade roraimense, se for concebida como um fenômeno social e cultural definidores de marcas identitárias. Conforme Denys Cuche, para a psicologia social, a identidade funciona como um instrumento que é capaz de permitir a articulação do psicológico e do social em um indivíduo. Ela exprime a resultante das diversas interações entre o indivíduo e o meio que o cerca. A identidade, portanto, permite que o indivíduo se localize na sociedade na qual está inserido e seja localizado socialmente (2002, p.177).

Nessas condições, de acordo com Stuart Hall (2005), não podemos pensar que a construção de identidade ou identidades se refere somente a indivíduos isoladamente, mas também a todo o grupo, tendo em vista que vivemos em sociedade e nela travamos diariamente relações que geralmente são conflituosas. Vivemos, pois, em uma permanente negociação entre indivíduo e sociedade. E mais ainda, não podemos tomar tal construção como algo estático ou acabado, mas entendê-la como um processo permanente de interação entre indivíduo e sociedade. Ou seja, não é possível pensar, quando nos referimos em tal processo de

construção de uma só identidade social, ou a identidade social mas, sim, na elaboração de múltiplas identidades que, em determinadas situações, podem ser convergentes e, em determinados contextos, divergentes, porém são sempre intercambiáveis e articulam-se a partir de fronteiras interativas.

Nessa perspectiva, a construção da identidade não poderá ser concebida como sendo algo puramente individual, contudo deve ser encarada numa relação em que permeia o coletivo. A identidade, na perspectiva social, é um conceito que pressupõe a existência do outro para ser referenciado. Em outros termos, não se constrói identidade para si e por si. É preciso interagir para que ela faça sentido. Dessa forma, a ideia de identidade remete aos processos de interação entre indivíduos numa sociedade.

Nesse contexto estão inseridas as narrativas do Tepequém, uma vez que, por meio delas se descortinam as identidades dos protagonistas que lá trabalharam: uns por pouco tempo; outros por toda uma vida, como é o exemplo da maioria de nossos entrevistados. Nesse processo, percebemos a construção de identidades individuais, no entanto, lapidadas pela interação dos demais integrantes dessa sociedade fragmentária e em constante processo de modificação.

A esse respeito, Roberto Cardoso de Oliveira (1976) se pronuncia afirmando que o conceito de identidade possui duas dimensões: a primeira seria a dimensão pessoal ou individual e a segunda a social ou coletiva. Contudo, adverte-nos de que na noção de identidade a pessoal e a social estão interconectadas, o que nos leva a tomá-las como dimensões de um mesmo e inclusivo fenômeno, mas situado em diferentes níveis de realização.

Conforme Hall (2005, p. 7), “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como sujeito unificado”. É importante enfatizar que essa fragmentação do indivíduo não ocorre por acaso, mas é fruto de uma sociedade que se transforma, ocasionando, em consequência, modificações no sujeito que a ela está integrado. É verdade que o indivíduo ainda tem um núcleo ou essência interior, contudo é modificada através do diálogo contínuo com os mundos culturais exteriores e as identidades que esses mundos têm. Assim, Hall acredita que as identidades estariam sempre sujeitas a um processo de mudança e transformação, uma vez que são definidas através de

interações sociais a partir do contato do sujeito com outras identidades num processo constante de negociação dialógica.

Não temos a pretensão de definir o que seria um garimpeiro tendo em vista as dificuldades expostas acima, no entanto existem algumas características e aspectos que compõem a vida desta categoria, a maneira como se veem e também como são vistos pela sociedade que merecem destaque. O sentimento de identidade, nesse ponto, é fundamental para a composição da sua definição enquanto categoria social e enquanto sujeito de sua própria história e passa necessariamente pelo entendimento da relação imaginária com o lugar, com a terra em que trabalha, que também é uma parte da realidade cultural e compõe a paisagem garimpeira. Na subseção 3.2 retomaremos a questão da paisagem ao mesmo tempo em que faremos sua relação com o imaginário garimpeiro.

De acordo com Rodrigues (1996), alguns definem o garimpeiro como um homem selvagem, bandido, ganancioso, gastador. Ora é visto como desbravador de regiões insólitas, colonizador e sentinela das fronteiras, ora como invasor de terras indígenas e propriedades particulares. O garimpeiro é definido, ainda, como um homem marginalizado, um "desclassificado social", um homem estigmatizado que trabalha de sol a sol derrubando barrancos na esperança de um dia bamburrar, sem direito a garantias trabalhistas, contando apenas com a sorte. Carlos Prieto, por seu turno, aponta a imagem do garimpeiro como uma complexa espécie de homens que mistura intuição com ciência, técnica e perseverança, imaginação e cautela. São homens decididos, corajosos, moderados e pacientes nas adversidades; fortes e generosos no sucesso e sempre apaixonados pela profissão (1968, p. 49).

Seu Laucides Oliveira ²¹ é um de nossos informantes do Tepequém. Ele não foi garimpeiro, mas morou no Tepequém ainda jovem, após sua vinda do Rio de Janeiro, em 1953. Ele veio trabalhar com seu pai, Levindo Oliveira, que por alguns anos foi arrendatário do garimpo. Lá teve a oportunidade de vivenciar o dia-a-dia do garimpeiro, privilegiando-se do fato de ser filho do patrão. "O garimpo pra mim, talvez adquirir a comodidade de ser filho do patrão, sempre foi muito mais uma

²¹ Seu Laucides Oliveira foi um dos precursores do rádio-jornalismo em Roraima, tendo sido diretor da Rádio Roraima ao longo de três gestões (1964-1975). Trabalhou também ativamente no jornal impresso e na televisão. Também foi correspondente da revista *Veja* (1974 a 75) e do jornal *O Estado de São Paulo* (1976), além de ter exercido vários cargos públicos, entre eles, Oficial de Gabinete do governador José Maria Barbosa (1957), Assessor de imprensa da Universidade Federal de Roraima (1994) e Secretário de Comunicação Social da Assembleia Legislativa de Roraima (1995-2003), cuja ala recebe seu nome. Ele é autor do livro *Boa Vista 1953 Uma Aventura* (OLIVEIRA, 2007).

galeria de figuras humanas que propriamente o garimpo em si". Mais adiante, em outro ponto de sua entrevista, Seu Laucides, com uma visão apurada pela idade, traça com bastante propriedade um perfil do ser garimpeiro:

Olha, o garimpeiro é um homem igual a você, igual a mim, os mesmos sentimentos, o mesmo amor à família. O garimpeiro não é, de maneira nenhuma, esse bandido que a gente imagina aqui. O garimpeiro é simplesmente um homem que busca a fortuna, busca o ganha-pão diário no garimpo. Ali tem um trabalho duro. É um trabalho exaustivo trabalhar na frente de garimpo, tanto seja desmontando, sacando o cascalho, seja lavando. É uma tarefa muito dura. Eu vejo o garimpeiro pelo seguinte: um homem que sente saudade da família, sente saudade da sua terra, tem um dia de trabalho muito penoso e, de noite, principalmente nos fins de semana, sai pra corrutela.

Pela fala de alguém que conviveu com os garimpeiros do Tepequém por algum tempo, é possível se ter uma visão mais precisa dos indivíduos que trabalham de sol a sol em busca de melhorar sua condição de vida. Na verdade, são pessoas rudes devido a poucas oportunidades que tiveram na vida e devido às condições de trabalho na qual viveram e vivem, contudo, conforme palavras do entrevistado, não são somente elementos perigosos que muitos imaginam, mas são pessoas como qualquer outra, com sentimentos e que, acima de tudo, sonham, com a força de seus braços, encontrar a fortuna a fim de ter uma vida melhor. Seu Zé Maria também possui sua versão sobre o que é ser garimpeiro:

O garimpeiro ele é aquele homem que pra ser garimpeiro não precisa de estudo, quanto mais rústico melhor pra enfrentar o serviço rústico e ele tá na intenção de a todo momento pegar uma pedra. O caso do garimpeiro e pegar uma pedra, é um sonhador. Ele passa cinco, seis, oito, dez, vinte anos, mas é sempre pensando pegar uma pedra. Quando ele não pode mais pegar pedra, porque o filho tá no garimpo, ele já transfere a esperança pro filho.

É possível verificar pelas palavras do entrevistado que não se trata de uma pedra qualquer a meta a ser alcançada obstinadamente pelo garimpeiro, mas aquela pedra que será capaz de mudar sua vida de uma hora para outra, mas essa é uma questão que será mais bem analisada na seção 3.2, ocasião em que abordaremos a questão do imaginário presente no garimpo. Seu Zé Maria também aponta mais dois elementos que parecem ser fundamentais para quem trabalha no garimpo: primeiro é necessário ser um indivíduo rude, talhado para a realidade do trabalho pesado, do contrário não consegue sobreviver muito tempo nesse ambiente; a capacidade de sonhar é outro ingrediente que também deve estar presente dia após dia na mente

do garimpeiro a fim de nutrir de esperanças os braços fortes que manejam a picareta, a pá e a peneira. À primeira vista, são características que se repelem, mas no garimpo se casam perfeitamente.

A nosso ver, nesse amalgama entre força de trabalho e sonho que fala Seu Zé Maria, este último parece desempenhar um papel mais significativo, pois é ele quem alimenta a esperança do garimpeiro em adquirir a fortuna através de seus braços fortes. Estaríamos aqui diante daquilo que falou Hall (2005, p. 7) anteriormente: “a essência interior”, no entanto, não apenas individual, mas partilhada pelos membros da comunidade garimpeira. Paradoxalmente, essa essência coletiva está sujeita a modificações, motivada pelas próprias transformações sociais e culturais. Dito isso, estaríamos diante de um fator representante de uma identidade garimpeira.

Kathryn Woodward (2000) ensina que uma das discussões centrais sobre identidade encontra-se na tensão entre o essencialismo e o não-essencialismo. Segundo ela, fundamenta suas idéias tanto na história quanto na biologia e baseia-se em práticas partilhadas por todos os membros de um grupo, que não se alteram ao longo do tempo; ao passo que a perspectiva não-essencialista se fundamenta nas diferenças, que estão vinculadas às condições sociais e materiais, em que a diferença é estabelecida por uma marcação simbólica relativa entre as outras identidades. Nessas condições, no tocante a essa essência que faz parte do garimpo, estaríamos lidando com uma espécie de transição entre esse essencialismo e o não essencialismo de que fala a autora.

Seria essência para o garimpeiro o seu sonho de bamburrar, sua vida muitas vezes meio nômade. Quando ouve de uma nova “fofoca”, já arruma a “boroca” ou no mínimo se sente incomodado com ela; mas também há uma identidade flutuante, sua capacidade de se adequar facilmente a realidades. Fora do garimpo, assume vários papéis sociais, principalmente ocupando diversas funções de trabalho diferentes da de garimpeiro: desde pedreiro a comerciante, mas, na maioria das vezes, trabalhos informais por causa da instabilidade do próprio garimpo.

Seu Passarão fala sobre esse aspecto nômade do garimpeiro de forma metafórica: “É que o garimpeiro não planta, a semente ele joga. Em todo barraco meu essas plantas é alguma que eu planto, a maioria ela se perde. No lixo eu jogo e ela nasce. Não planto, é difícil eu plantar.”

Pelas palavras do Seu Passarão, alcunha de José Alves de Araújo, o garimpeiro é aquele indivíduo de natureza nômade e aventureira, geralmente não fixa raízes por onde passa. Se isso ocorre, é por acidente, como ocorreu com ele. Semelhante à maioria das plantas que rodeiam seu barraco, que não foram plantadas, mas simplesmente jogadas por ele, assim é a vida do homem do garimpo, somente algumas fixam raízes. Contudo, em seguida o entrevistado aponta numa outra direção, ao declarar que já começou a plantar:

Agora que eu tô começando a plantar minhas coisinhas, porque o garimpo tá meio fraco, aí eu pego e vou plantar, porque já peguei outro ritmo de vida, né. Quando a gente vai ficando na idade a gente pega ou pra melhor ou pra pior, e eu sempre procuro, todo tempo, pra melhor.

Essa mudança de mentalidade de quem pouco plantava para o homem de hoje que tá “começando a plantar” deve-se ao fato de que os diamantes já são muito raros no Tepequém, havendo a necessidade de incrementar “outro ritmo de vida”, principalmente porque a idade vai chegando, inviabilizando seu deslocamento à busca de novas aventuras. Passarão ainda percorre, às vezes, os cascalhos deixados à margem dos igarapés à procura de uma pedra que tenha ficado esquecida, no entanto essa é uma atividade mais lúdica do que econômica, não tendo resultado em seu sustento.

Seu Bezerra, por sua vez, nos apresenta uma característica do garimpeiro bastante flexível quando aponta que a permanência do garimpeiro no garimpo é movida por uma necessidade econômica, que se extingue quando é razoavelmente contemplada, no entanto nos adverte que é uma atividade que deixa marcas profundas naqueles que desempenharam tal atividade. Segundo ele, “quem garimpa é aquela cegueira que o peão tem, não esquece, ele nunca esquece não; deixa porque às vezes quando ele arruma condição larga né, deixa”.

Resguardadas as condições sócio-culturais e temporais, esse ímpeto de que fala Seu Passarão, do garimpeiro sempre pronto a buscar novas aventuras, mirando num mesmo alvo, muito se assemelha ao dos antigos exploradores do continente americano em busca do El Dorado. “É aquela cegueira”, como também ressaltou Seu Bezerra.

A partir das declarações dos entrevistados acima, vários aspectos compõem a atividade de garimpagem que representam indícios de uma identidade garimpeira, ou melhor, identidades, em pleno processo de construção, mas difícil de serem

identificadas. Conforme aponta Hall (2005), justamente pelo fato do ser humano possuir múltiplas identidades ao mesmo tempo ou em tempos diferentes é o que torna complexa a definição de qualquer categoria, e não seria diferente com relação aos garimpeiros.

Não há, portanto, uma identidade pronta e acabada. A identidade aparece em constante processo de construção e de reconstrução e, para que se efetive concretamente essa construção, há um elemento essencial nesse processo – a linguagem, pois somos, essencialmente, seres de linguagem.

É a partir da linguagem, enraizada nos diálogos do cotidiano, que se permite que possamos travar relações no meio ao qual estamos imersos o que possibilita que nos identifiquemos como parte deste universo. Nós nos servimos da linguagem para construir as representações²² que possibilitam que nossa existência tenha razão de ser e através dela são construídas as narrativas e os discursos que direcionam nosso comportamento em todas as situações nas quais estamos inseridos. É pela linguagem, também, que temos oportunidade de investigar como se constroem as narrativas do garimpo do Tepequém e as identidades que delas brotam, uma vez que é ela quem molda e constitui as identidades sejam elas individuais ou coletivas. É nela que se efetiva a construção desses sujeitos com suas crenças e desejos.

Dentro da discussão sobre identidade há outro aspecto que deve ser analisado, tendo em vista ser de grande importância para compreendermos como se processa a construção das identidades a partir do estudo das narrativas orais do Tepequém, considerando, ainda, que são questões que envolvem a linguagem. Estamos nos referindo à relação entre identidade e diferença, levando em consideração que elas são constituídas, como ensina Woodward (2000, p. 49), “relativamente a outras identidades, relativamente ao ‘forasteiro’ ou ao ‘outro’, isto é, relativamente ao que não é”.

No Tepequém é possível observar essa dinâmica, uma vez que para lá convergiram muitas pessoas de diversas regiões do país: Ceará, Goiás, Maranhão e Roraima. Também trabalharam lá indígenas e forasteiros vindos de outros países.

²² Roger Chartier compreende a representação como um instrumento de reconhecimento de um objeto ausente e de exibição de uma presença, nos quais permanece uma constante relação entre imagem presente e objeto ausente. As representações não são menos reais que as ações concretas, mas são a própria realidade, pois a ação não existe antes de ser pensada, imaginada na realidade dos sujeitos que a concebem e a ameam (CHARTIER, 1991).

Cada qual trouxe na sua bagagem seus sonhos, suas histórias e costumes, que se agregaram e se repeliram, vindo a constituir um mosaico identitário do garimpo e por extensão de Roraima. Nessa perspectiva, as identidades dos garimpeiros do Tepequém também foram e ainda são forjadas através da marcação da diferença, contudo a identidade não é o oposto da diferença, conforme salienta Woodward, mas depende da diferença. Cucho (2002, p. 183) também reafirma essa relação dialética entre identidade e diferença ao afirmar que “não há identidade em si, nem mesmo unicamente para si. A identidade existe sempre em relação a uma outra. Ou seja, identidade e alteridade são ligadas e estão em uma relação dialética”.

Nessas condições, não é possível pensar na questão de identidade sem pensar na sua relação com a alteridade, tendo em vista que só é possível nos definir se levarmos em consideração o outro. A construção de uma identidade, portanto, nunca poderá ser vista como uma atitude individual, mas deverá ser pensada levando como ponto de partida o coletivo. Nesses termos, o conceito de identidade nos remete a um jogo de interação com o outro, que pode ser individual ou coletivo, no entanto sempre é mediado e construído pela linguagem, conforme já destacamos acima.

Woodward (2000) também acentua que a produção das identidades e sua relação com a diferença são estabelecidas por meio de sistemas classificatórios, que dão ordem à vida social. Nesse sentido, cada cultura tem suas próprias formas de classificar o mundo, que a leva à ordem social. A diferença é marcada, portanto, por representações simbólicas que atribuem significados às relações sociais. Embora a autora ressalte o valor da subjetividade, correspondente à compreensão que temos sobre nosso eu, sobre “quem nós somos”, com nossos pensamentos e sentimentos mais pessoais, mas é no contexto social que vivemos nossa subjetividade e cabe à linguagem e à cultura o papel de dar significados à experiência que temos de nós mesmos.

Nesse eixo de discussão, Tomaz Tadeu da Silva (2000) nos adverte que identidade não é simplesmente algo auto-suficiente, “aquilo que sou”, como também não considera correto afirmar que diferença é “aquilo que o outro é”. Nessa perspectiva, geralmente, consideramos a diferença como sendo derivada da identidade, contudo, conforme defende Silva, identidade e diferença são mutuamente determinadas. Ele chega a afirmar que o ponto gerador desse processo

de diferenciação seria a diferença. Identidade e diferença são, portanto, interdependentes.

Entretanto, o autor nos alerta que no centro dessa discussão há um fator determinante: o fato de identidade e diferença terem um ponto em comum, elas são originadas de atos de criação linguística, isto é, elas “não são criaturas do mundo natural ou de um mundo transcendental, mas do mundo cultural e social” (SILVA, 2000, p. 76). Nessas condições, identidade e diferença estão sujeitas às forças oriundas da sociedade, mediante uma relação de poder, num processo contínuo de inclusão e exclusão, em que os indivíduos são classificados, ou melhor, hierarquizados, obtendo-se com isso uma norma. No garimpo, como em qualquer outro lugar, isso não seria diferente.

Ao ser questionado a respeito da vida boêmia do Tepequém, Seu Pedro Cordeiro apresenta como isso se efetivava. Ele também realça o fato de haver uma separação entre os bregas e as casas de família. Seu Pedro Cordeiro é outro personagem desse enredo. Ele nasceu no Tepequém em 1953, mas seus pais vieram de Crateús, Ceará, em 1947, com intuito de trabalhar no garimpo, pois a história do garimpo já se tornara conhecida por lá. Vejamos suas palavras:

Ah! dos bregas. Porque veja bem, dali daquela casa pra lá é só brega. Da casa do seu Aracati pra lá era só brega. Pra cá era só família. Então isso era separado. Isso aí não tinha como mulher solteira passar pra cá, a não ser pegar a pista de avião mesmo, aí ia de avião. Mas a época que elas chegavam, elas se entocavam pra ali e ali ficavam. Não podiam sair pra cá, né. E a festa aqui era dia e noite. Era aquele aparelhinho. Rapaz, não sei como é que dá o nome? Vitrola. Isso aí, era dia e noite.

Conforme Seu Pedro, havia de fato uma separação entre as mulheres de família e as “mulheres solteiras”. Estas só poderiam ultrapassar o perímetro que lhes era determinado apenas para pegar o avião. E quando chegavam no garimpo, para dar alegria àqueles homens, eram compelidas a se estabelecerem apenas nos locais específicos. Estamos diante da relação de exclusão que Silva se refere acima, do estabelecimento da diferença que possibilita o surgimento da identidade dessas mulheres que, conforme aponta Seu Laucides na subseção 3.2, são essenciais para a sustentação do garimpo e, por essa razão, fazem parte da identidade do próprio garimpo.

Identidade e diferença, conforme destaca Silva (2000), além de estarem ligadas a sistemas significativos, estão, também, associadas a sistemas de

representação. Nesse caminho, é por meio da representação que elas adquirem sentido e se ligam a sistemas de poder. “Quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade” (idem, p. 91). Assim, ao questionarmos a identidade e a diferença, estamos questionando, também, os sistemas de representação, ou seja, os que detêm o poder, possibilitando dessa forma, um movimento de transformação e de produção de novas identidades.

Portanto, para entender a realidade social e cultural do Tepequém e por extensão de Roraima é preciso também discutir as identidades das pessoas que vivem nesses lugares, nesse espaço geograficamente determinado. Para isto, torna-se necessário buscar a cultura estabelecida e estabelecida por esses garimpeiros. Nessa perspectiva, não podemos descartar, por exemplo, a corrutela e o que ela representa para o garimpo com sua vida boêmia, suas transgressões, onde o proibido se incorpora ao dia a dia, onde é festa “dia e noite”, retomando aqui as palavras do Seu Pedro.

Concebemos a cultura, conforme argumenta Clifford Geertz (1989), como um conjunto de mecanismos de controle para governar o comportamento. Esses mecanismos de controle estariam radicados no pressuposto de que o pensamento humano é basicamente tanto social como público. Nesse caminho, pensar consiste não nos acontecimentos exclusivos da cabeça, acentua Geertz, mas num tráfego entre os símbolos significantes, as palavras, para a maioria, mas também gestos, desenhos, sons musicais, artifícios mecânicos, entre outros. Na verdade, qualquer coisa que esteja afastada da simples realidade e que tenha o papel de impor um significado à experiência.

Ainda de acordo com o que preceitua Geertz, se o comportamento do homem não fosse governado por padrões culturais, ele seria ingovernável, um caos de atos sem sentidos e de explosões emocionais. A cultura, ainda segundo Geertz, não é, portanto, um simples ornamento da existência humana, no entanto uma condição essencial para que ela exista. Sem ela, os homens seriam monstruosidades incontroláveis, com poucos instintos úteis e nenhum intelecto, verdadeiros caso psiquiátricos. É verdade que sem os homens certamente não existira cultura, porém sem cultura não haveria homens. Com isso, entende-se melhor a separação entre as moças de família e as prostitutas, o espaço delas demarcado pelos limites entre as casas e o “bregueiro”: local da subversão social, da transgressão pelo excesso e pelo prazer: seja de mulheres ou de álcool.

Nesse caminho, fica evidente que, para qualquer cultura, existe necessariamente a representação de um lugar, ou melhor, de um território. O processo de territorialidade, ou seja, o sentimento de pertencer a um lugar, de sentir-se em casa, de fazer parte e de integrar um território, é fundamental para a construção da cultura e da identidade. No caso dos garimpeiros, no entanto, essa é uma relação que nos parece bastante conflituosa, sobretudo devido ao fato de estarem, em sua maioria, sempre se movimentando em busca de realizar seus sonhos. É o nomadismo, como trabalhado anteriormente no 2º capítulo, nas palavras de Seu Passarão: “Só daqui pra Venezuela a pé, em 61 até 66, eu dei oito viagens, quer dizer, quatro idas e quatro vindas a pé”. Seu Pedro Cordeiro também confirma essa tendência do garimpeiro em se estabelecer, normalmente, nesse território flutuante:

Eu passava dois, três anos fora e voltava de novo, né. Que eu fui caminhoneiro muitos anos. Desde setenta e nove eu rodei nessa estrada aí, mas sempre eu trabalhava dois anos lá e vinha pro Tepequém. Agora eu vim, agora eu tô (tô com o que?) quatro anos que cheguei aqui de novo. Agora eu tô, vou ficar para sempre mesmo.

Ele fala que sua vida de garimpeiro se alternava com a de caminhoneiro, no entanto foi compelido a se estabelecer definitivamente na região, conforme os motivos abaixo:

É porque a gente, eu pra minha idade, cinquenta e cinco anos já fica difícil emprego em Boa Vista. Caminhoneiro é assim, você nunca trabalha de carteira assinada, sempre é avulso. Você trabalha dois ou três anos, e aí você já passa pra outro caminhão, né. É assim. Onde o salário for melhor, você vai deixando e nunca trabalha de carteira assinada, né.

Em outras passagens deste trabalho, já assinalamos que a razão principal que motiva os garimpeiros a buscarem novas aventuras é a procura de melhores perspectivas de vida, destituindo-os, muitas vezes, de um lugar fixo. Assim como ocorreu com Seu Pedro, a avanço da idade e a falta de outras perspectivas foi o que motivaram a permanência da maioria de nossos entrevistados até hoje na Serra do Tepequém. Eles fizeram desse lugar sua morada, incorporando o Tepequém às suas vidas e sendo incorporados, em certa medida, por ele, num processo contínuo de construção humana.

3.1 Na fronteira entre o real, o fictício e o imaginário

Buscar na memória vestígios que trazem à tona um “tempo perdido” é de alguma forma reviver o passado. Isso significa que o passado não pode ser reconstruído integralmente, pois ao revivê-lo o tornamos diferente e o carregamos de novas significações e interpretações que fazem parte do tempo presente. Nesses termos, o passado é “re-construído” pelo olhar de quem viveu o momento buscado e ele se manifesta até nós não só por documentos escritos mas, também, pela oralidade de quem viveu ou testemunhou determinados fatos. Fatos esses que podem, a todo o momento, atravessar as fronteiras da ficção e, por essa razão, achamos pertinente abordar esse quesito em nosso trabalho, porque aponta para uma forma de ver o garimpo por parte dos entrevistados e, por sua vez, acabam refletindo fenômenos identitários individuais e coletivos, como veremos nesta seção.

Se hoje verificamos o interesse de vários intelectuais que se dedicam aos estudos sobre as fronteiras – que significam obstáculos, mas também regiões de encontro – entre a história e a ficção, em muitos momentos verificamos uma ligação muito próxima entre ambas, cujas fronteiras foram sendo construídas ao longo do tempo. Entre esses estudiosos, há Peter Burke que, em sua obra *As fronteiras instáveis entre história e ficção*, faz uma análise da trajetória dos pensadores que estudaram essas fronteiras, desde a Antiguidade até os dias atuais, ressaltando que o período atual foi o mais fértil, uma vez que essas fronteiras se reabriram para novas discussões (BURKE, 1997).

Nesse ponto, vislumbramos a perspectiva de pensar as narrativas orais também como ficções²³ ao mesmo tempo em que não se projetam como meras cópias da realidade mas, como possibilidades de acontecimento, que estariam intimamente ligadas com os sentimentos e a imaginação de quem fez parte do momento de sua realização. Assim, as narrativas dos garimpeiros do Tepequém são concebidas não como cópias da realidade, mas como possibilidades de uma realidade vivida, que passou pela peneira do tempo e das sutilezas do imaginário que, conforme Paul Ricoeur (1997, p. 317), “se incorpora à consideração do ter-sido, sem com isso enfraquecer seu intento ‘realista’”. Trata-se, pois, do caráter do papel do imaginário na forma de encarar o passado tal como foi.

²³ Neste trabalho o termo ficção é expandido, entendido como características do indivíduo em acrescentar elementos de sua criação à realidade e não estaria somente vinculado à literatura.

“O que sei, eu conto; o que não sei, invento”. É dessa maneira que Seu Passarão começa a contar sua trajetória de vida no garimpo do Tepequém, como também de sua trajetória até chegar ao garimpo. Na sua fala está inserida a questão à qual nos referimos acima: a fronteira entre a realidade vivida e o que pode ser fruto de sua imaginação. Invenção revestida de fatos ou a realidade lapidada pela imaginação? Verdade é que não é meta neste trabalho, pelas narrativas orais, investigar o que é realidade e o que é ficção, mas percebemos que nesse limiar se encontram indícios de marcas identitárias da região em estudo. Marcas que não se apresentam apenas nos relatos do Passarão, mas que permeiam as narrativas dos demais entrevistados.

Até que ponto podemos considerar real ou ficção o relato de nossos entrevistados? Como definir as fronteiras entre a realidade e a ficção? Onde está o limite, se é que ele existe, da fronteira do real e da ficção? Será possível traçar uma linha divisória entre os dois elementos? Estas são questões que precisam de uma atenção especial de nossa parte, uma vez que revelam traços identitários daqueles que fizeram parte da história do garimpo em Roraima e, sobretudo, fizeram e ainda fazem parte da cultura de Roraima.

Uma das narrativas que trazem fundo para essas questões é de Seu Pedro Cordeiro. Quando perguntado se os mortos vêm indicar o local onde estão os diamantes escondidos por eles, Seu Pedro Cordeiro é pontual ao declarar ser verdade tal procedimento. Ele inclusive atesta que tal fato ocorreu com sua mãe da seguinte forma:

Isso aí também é verdade. A mamãe, a mamãe foi enterrada. Então ela veio num sonho por uma amiga dela pra desenterrar, pra tirar o ouro. O diamante foi desenterrado e tirado. Um picuá de diamante e um picuá de ouro.

Para dar a veracidade à sua história, Seu Pedro inclusive detalha como ocorreu esse “fato”, ao dizer que sua mãe veio em sonho a uma amiga indicando o local onde estavam enterrados os picuás: um contendo ouro; o outro, diamante. Seu Porvinha também nos conta sobre histórias dessa natureza, mas com características distintas. São histórias de assombração que, segundo ele, são comuns no garimpo:

Aqui tem um moço que acha graça de noite, viu. Fica atirando de metralhadora aí, detrás da barraca, viu. Mas isso é o pessoal do tempo da revolução. Nem tô ligando pra isso, não. Do tempo da revolução, tempo da guerra. Eles vêm visitar a gente também. Isso aqui é menino gritando aqui,

pra tudo quanto é lado, viu, nesse baixão aqui. À noite, de dia é sempre também. Às vezes tô almoçando aí, aí chega: “ô, conterrâneo!” Eu saio pra fora: “Quem é que tá aí?” Nada, num tem ninguém.

Seu Porvinha afirma haver companheiros seus do tempo em que era militar, que aparecem para visitá-lo. Ele fala de uma revolução, mas não é bem preciso quanto a isso. Ele afirma que outras assombrações também costumam aparecer não só à noite, mas também durante o dia. Ele continua:

Isso aqui é a visão do garimpo mesmo, é a visão do garimpo. Todo lugar que tem muita idolatria desse jeito, idolatria que eu digo é ignorância, viu, aí sempre tem essas coisas. Aquele espírito sofredor, sem-vergonha, que já morreu enforcado, de bala, aí fica aí, fica aqui, nem vai pro céu nem pro inferno. Ele fica aqui, viu. Fica fazendo coisas pros outro aí, viu, empurrando a gente dentro dos buraco.

Seu Porvinha acrescenta que esse tipo de ocorrência é comum no garimpo, inclusive chega a afirmar que esse tipo de acontecimento “é a visão do garimpo”, uma vez que é motivada pela própria ignorância, que ele chama de idolatria, que há no local.

Nesse processo de elaboração textual os entrevistados acima revelam uma capacidade imaginativa ao narrar, segundo eles, acontecimentos realmente ocorridos. Até que ponto vai a realidade e onde começa a invenção nessas narrativas? Seríamos muito simplistas se afirmássemos que tais acontecimentos não passam de pura invenção. No entanto, da forma como contam essas histórias, preferimos dizer que se trata de uma necessidade que não é exclusiva do garimpo, mas lá parece adquirir uma dimensão maior, parece fazer parte da identidade do garimpo, oriunda de seu tipo de vida e de suas características, tais como isolamento, e a busca por riquezas.

No percurso de análise das narrativas orais dos garimpeiros ou ex-garimpeiros da Serra do Tepequém percebemos, também, posicionamentos diferentes, em algumas passagens, sobre determinadas situações vividas ou presenciadas. São pontos de vista discrepantes diante de uma realidade apresentada ou indicam acréscimos ficcionais que por sua vez nos apresentam fragmentos de uma possível identidade garimpeira, ou melhor, identidades, que se emolduram (emolduraram) nessa região.

Ao ser indagado pelo entrevistador acerca da quantidade de garimpeiros no Tepequém, Seu Cuia afirma que no Tepequém tinha mais de dez mil pessoas,

número este que é confirmado por Seu Porvinha. Seu Bezerra, por sua vez, nos fala em números menores, mas mesmo assim declara ter havido um contingente bem expressivo de garimpeiros: “Tinha muito garimpeiro, né. Eles falam, não sei, a gente ainda era meio novo, não tinha base de nada, mas falavam que tinha umas cinco mil pessoas aqui dentro”. Seu Laucides, por sua vez, diminui bastante esses números, com base no que viu quando esteve no Tepequém, de março a dezembro de 1953:

No Tepequém, de fato, diziam que tinha mil e tantas pessoas lá, e etecétera. Não foi o que eu encontrei. Encontrei talvez uma população de quatrocentas a quinhentas pessoas. Entre garimpeiros, prostitutas e aderentes ao garimpo, eu encontrei uma população de quinhentas pessoas no máximo.

Seu Bezerra que havia se manifestado quanto ao elevado número de garimpeiros no garimpo do Tepequém, ele também o fez com relação ao quantitativo de diamante extraído dessa região:

Dava diamante em todo lugar, né. Pegava diamante, como eu e outros companheiro que trabalhava, todo dia a gente pegava. Nesse tempo era barato o diamante. Aqui tinha diamante de todo tamanho. A maior pedra que eu vi aqui foi uma de 24 quilates do Gringo, que um carioca pegou, um carioca, roubou a pedra. Mas tem muito diamante aqui agora. Lá no Cabo Sobral tem um barranco, mas ninguém pode tirar, só máquina. Aqui no pé daquela serra, ali tem diamante também, mas lá só vai na bala e ninguém pode dar tiro, pois é, muita pedra só vai na dinamite, né? Mas que tem diamante aqui tem e tem muito ainda.

O entrevistado fala em quantidade elevada de diamante, mas lamenta o baixo valor que o minério tinha naquela época, ao mesmo tempo em que aponta haver ainda grande quantidade de diamante a ser explorado em todos os lugares, contudo, diante da proibição da lavra mecanizada apenas adormecem. Contudo, Seu Zé Maria apresenta números bem mais modestos sobre os temas acima, alegando que há muito exagero e tudo são histórias e conversa fiada. Ele se manifesta assim sobre o número de pessoas que lá trabalhavam:

Ah, o Tepequém, também exageram! O Tepequém nunca teve mil pessoas. Rapaz, vai contar de mil que você passa um bom pedaço. O pessoal exagera. Por que não fala a verdade? O Tepequém nunca teve isso! A época que o Tepequém teve mais gente foi na época do seu Levindo, só tinha um comércio lá. O Tepequém, com sinceridade, nunca chegou a seiscentas pessoas. É verdade o que to dizendo: nunca teve seiscentas pessoas, eu tava lá e vi. Eu passei doze anos dentro do Tepequém, sem sair de lá. Uma das vezes eu passei seis anos sem vir aqui em Boa Vista. Eu conheci aquilo ali a fundo; eu era mais conhecido do que farinha e conheci todas aquelas turmas, porque eu mexia com tudo aquilo ali. Tudo

isso é conversa, nunca teve. Há muita mentira na história, muita, mas muita, muita mesmo, tudo isso é conversa.

[...] No Tepequém nunca chegou a ter vinte mulheres da vida, nem vinte. No tempo do Levindo, da velha corrutela, que teve mais mulheres, mas nunca chegou a ter vinte.

Quando questionado sobre o tema referido, o entrevistado é bastante enfático ao defender que os exageros são fruto de pessoas descomprometidas com a verdade. Ele alega conhecer profundamente o garimpo principalmente no seu período áureo, na época do Seu Levindo, ocasião em que passou seis anos ininterruptos sem sair de lá, sendo “mais conhecido do que farinha”, o que, segundo ele, o credencia a fazer tais afirmações. Mais adiante ele também declara ser inverídica a quantidade de mulheres da vida no local, sendo categórico ao dizer que não passavam de vinte. Quando indagado se houve muito diamante no Tepequém, ele é decisivo:

Não, exageram muito. No Cabo Sobral só teve dois lugares que deu muito diamante: a mancha do Brasil e a mancha da Venezuela. Hoje eu vejo tanta gente contar muitas histórias. Hoje eu fico calado, não digo nada. Agora muitas pessoas viviam no Tepequém, ficavam ali, hoje esse corte não deu, mas esse outro vai dar, porque não tinham pra onde ir, tinham que ficar ali mesmo. Não tinha pra onde correr, aí pegava um diamantezinho se animava aí de novo, comia o dinheiro daquele diamante até pegar outro. O cara não vive no nordeste trabalhando pro outro no cabo da enxada pra ganhar dois mil reis por dia pra no final de semana receber aquela mixaria e não passa anos e mais anos, forma a família ali, o filho casa e vive naquela vida ali? Então, vir pro Tepequém é muito melhor, o clima é melhor, você tem muita água, tem liberdade. Você não pega diamante hoje, mas amanhã vai e pega; você não tem uma coisa e vai com um amigo e arranja e o cara vai levando, mas nada de bamburro, como diz o garimpeiro. Bamburra, mas é um que bamburra e dez ou vinte fica olhando. Eu conheci o Tepequém quando ele nasceu, eu conheci o Tepequém quando ele morreu.

Mais uma vez Seu Zé Maria reforça que há muito exagero em torno da história do Tepequém. Desta feita fala que a quantidade de diamantes extraída no Tepequém é muito aquém do que comentam. Ele revela que a permanência da maioria naquele local se dava por não haver outra condição de vida e desta forma ia levando-a, pegando um “diamantezinho” e vivendo na expectativa de noutro dia pegar outro. Seu Zé Maria ainda declara que, mesmo passando por dificuldades, a vida no Tepequém era melhor do que a do Nordeste, principalmente por ter um clima agradável e pela fartura de água.

Diante das declarações acima, fica evidenciado que alguns apontam para números mais elevados de determinados acontecimentos ao passo que outros já

têm uma visão mais comedida. Isso nos autoriza a especular que talvez isso se deva pelo afastamento destes do local em estudo, possibilitando-lhes outra visão, ao passo que os demais ainda se encontram no Tepequém e, por essa razão, ainda respiram aquela atmosfera embriagante do garimpo ou por quererem defender suas permanências naquele lugar, valorizando-o, mesmo diante de certas dificuldades.

Efetivamente estamos diante de versões diferentes de determinados fatos, já que cada informante adiciona em suas declarações valores e ideologias que foram mediados pela ação do tempo. Dessa forma, não podemos considerar uma ou outra versão como “invenção” ou simplesmente “mentira”, mas simplesmente como versões diferenciadas, acréscimos ficcionais, que nos remetem em direção a esses homens e mulheres do garimpo.

Maria da Glória Bordini (2006, p. 20-21)) declara que a realidade é uma construção humana, ou seja, que aquilo que acreditamos ser real não passa de uma versão dependente dos interesses envolvidos. Não há, portanto, objetividade, mas apenas interpretações, nas quais um emissor comunica a um destinatário um enunciado individualizado em que estão contidas as posições que os dois ocupam nessa cadeia. A autora ainda ressalta que se esse enunciado circula em outras esferas de comunicação, torna-se uma interpretação coletiva mas, também, pendente das condições em que é aceita. Logo, se a realidade só se oferece através das subjetividades que a descrevem, os valores contidos se tornam relativos, uma vez que a verdade que é dita sobre algo está condicionada por uma história pessoal ou, ainda, por uma convenção coletiva.

Aprendemos que história quer dizer narração de fatos notáveis ocorridos na humanidade que apresenta em sua natureza aspectos de confiabilidade ao passo que ficção identifica-se com fingimento, simulação, invenção de coisas imaginárias. Também é possível especular inicialmente que há por parte de alguns literatos a intenção de defender que as grandes obras se alicerçam, sobretudo, na liberdade de imaginação, que as tornam capazes de se tornarem atemporais aos mais diversos públicos. Numa direção oposta, encontram-se alguns historiadores que defendem a possibilidade da verdade, baseada em um rigor metodológico e em uma constante preocupação no manejo de suas fontes. Contudo, desde a Antiguidade Clássica, a ficção e a realidade aparecem como partes constituintes da História, pois os historiadores acabavam por misturar em seus textos acontecimentos reais com fatos mitológicos:

Na Antiguidade clássica, a invenção de discursos pelos historiadores que afirmavam dizer a verdade não era considerada uma prática aética. Em outras palavras, escritores gregos e seus públicos não colocavam a linha divisória entre história e ficção no mesmo lugar em que os historiadores a colocam hoje (ou foi ontem?) (BURKE, 1997, p. 108).

Fazendo uma breve retrospectiva, a História, à medida que se consolidava como ciência, defendendo seu discurso diante da evidência dos fatos, procurava demarcar os limites que a separava da literatura e esta buscava marcas como inventividade e gratuidade e ornamentação textual, contudo ambas sustentavam-se balizadas pela verdade. A história na verdade “realmente existente” e literatura na verdade “idealmente existente”. A história centrando-se no particular, a literatura buscando extrair o que é geral e essencial do particular para ultrapassá-lo.

No entanto, no final do século XX, conforme Francisco Iglesias (1988), as fronteiras entre ficção e ciência foram abertas e questionadas principalmente pelos novos filósofos franceses, entre eles Paul Ricoeur. A historiografia é hoje tão variável que é difícil reduzi-la a uma só tendência, uma vez que são muitas as formas historiográficas, dificultando qualquer conceito que não seja plural.

Segundo Hayden White (1995), a história não é mais do que uma ficção, uma vez que ela é uma “narrativa” que faz uso dos mesmos procedimentos da ficção. Os acontecimentos reais podem ser relatados de várias formas e ainda em diferentes tipos de relatos, visto que nenhuma sequência de acontecimentos “reais” possui linearidade ou causalidade, desfazendo-se, desta forma, as fronteiras entre ficção e realidade. Ele acrescenta que os historiadores visando a uma história com estatuto científico têm desprezado o papel que desempenha o imaginário em seu trabalho. O temor do afastamento da objetividade leva ao desperdício de parte da riqueza do material que tem em mãos.

Filósofos como Hegel, Marx e Nietzsche viam na interpretação da história a própria alma da historiografia. Suas interpretações diferiam radicalmente dos historiadores propriamente ditos, pois estes renunciavam ao impulso de decifrar o “enigma da história” e identificar o plano ou meta do processo histórico, pois procuram explicar o que aconteceu no passado através de uma minuciosa reconstrução dos acontecimentos registrados em documentos, reprimindo, enquanto pode, seu impulso para interpretar os dados, ou pelos menos indicando no percurso de sua atividade narrativa onde está representando e onde está interpretando (WHITE, 1994).

Nos dias atuais, registram-se pontos de encontro entre história e ficção, uma vez que ambas são formas de linguagem que têm como objeto a atividade humana. A história, que tem como princípio a investigação e o registro de fatos pertinentes à sociedade, utiliza-se de leis científicas, no entanto não negligencia a ficção. O caráter científico conquistado pelo conhecimento histórico não é suficiente para suprir toda a demanda narrativa, que mantém estreita relação com a base ficcional. Não existe uma separação rígida entre o real e o ficcional, mas uma constante relação entre eles.

De acordo com Wolfgang Iser (1996b, p. 13), “como o texto ficcional contém elementos do real sem que se esgote na descrição deste real, então o seu componente fictício não tem o caráter de uma finalidade em si mesma, mas é, enquanto fingido, a preparação de um imaginário”. Nessas condições, o fictício é uma realidade que se repete pelo efeito do imaginário, ou que o fictício é a concretização de um imaginário que traduz elementos da realidade e que ambos estão presentes em qualquer atividade humana. Nessa perspectiva,

A relação opositiva entre ficção e realidade retiraria da discussão sobre o fictício no texto, uma dimensão importante, pois, evidentemente, há no texto ficcional muita realidade que não só deve ser identificável como realidade social, mas que também pode ser de ordem sentimental e emocional (ISER, 1996b, p. 14).

Não existe numa narrativa ou numa literatura um valor absoluto de verdade, nem um valor completo de mentira, pois essas duas esferas dialogam constantemente. Muitas vezes os historiadores se propõem a contar a realidade dos fatos, em serem fidedignos, porém esquecem que aquele relato está sendo contado por alguém que tem a sua versão sobre o fato, essa pessoa tem o seu ponto de vista e possui suas crenças e seu olhar está depositado nessa versão. Iser (1996a, p. 130) explica que mesmo os textos que tratam sobre assuntos sociais e históricos do mundo “não podem ser vistos como mera reprodução desses elementos porque agora eles se movem em outro ambiente.”

Para Iser (1999), fictício e imaginário não podem ser definidos ontologicamente, e a única maneira de evidenciá-los é através da interação entre eles. Ambos são construtos ligados às disposições humanas, que constituem também literatura, daí que, a partir de sua configuração, pode-se compreender a autointerpretação humana levada a cabo pelo processo literário.

Fictício e imaginário estão ligados às disposições humanas por existirem como experiências na vida cotidiana, seja quando se expressam na mentira, ilusão, numa vida imaginária, em devaneios ou alucinações. Se o primeiro se caracteriza por ser intencional (a mentira é um exemplo), o segundo se manifesta pela espontaneidade. Iser (1999) nos alerta, entretanto, que a ficção extrapola a falsidade e a mentira, ou o processo de contar histórias. Se a mentira ultrapassa a verdade, a obra literária ultrapassa o real pela construção de uma realidade virtual, numa espécie de travessia de fronteiras entre dois mundos. Para o reconhecimento do novo mundo, entretanto, não se descarta completamente o que foi deixado para trás, pois é aí que estão os dispositivos para seu entendimento. É pelo fictício que o imaginário é ativado, sendo por ele direcionado, moldado.

Na literatura, um mundo de possibilidades é aberto, mas são possibilidades abstratas em essência, colocadas em oposição à realidade concreta, sendo preciso imaginá-las. É o que Husserl define como “fantasia”, que uma vez ativada transforma o que é numa modificação radical que leva à recriação das realidades ultrapassadas e à transgressão de fronteiras. Sendo assim, a ativação desse potencial precisa ser moldada, e disso se encarregam os atos de fingir, ao forçarem a fantasia a assumir uma forma, para que as possibilidades abertas por eles possam ser concebidas, já que o próprio ato de fingir não pode conceber aquilo para que apontou (Apud ISER, 1999, p. 71).

Paul Ricoeur, em *Tempo e narrativa* (1994, 1997), escreve que história e ficção se entrecruzam em função de sua temporalidade, considerando que tudo que acontece em face de uma fenomenologia temporal pode ser narrada. A fenomenologia temporal procura no próprio texto aspectos que remetem à estrutura da obra e sua capacidade de extrapolar-se para fora do texto como produto de cultura. Dito dessa forma, o texto não se apresenta apenas como produto de si mesmo, mas serve como veículo de conhecimento do mundo ao qual estão circunscritos os narradores do Tepequém.

Nesse contexto, a narrativa de Seu Porvinha se insere. Ao contar suas histórias de vida, ele apresenta aspectos da realidade em torno do mundo do garimpo, considerando a questão temporal em que a narrativa se inscreve, ao mesmo tempo em que se encadeiam nesse contar elementos de sua criação que é, como já afirmou Iser (1996b), a concretização de um imaginário:

No tempo que eu vim pra cá, eu vim pra cá em 69, isso aqui tudo era mata, não tinha esses campos aqui não, não era assim, isso aqui era madeira boa, muita caça, porcão aí à vontade. Aqui, conterrâneo, no tempo que eu cheguei aqui, a boiada aqui, tinha boi aqui zerado, não tinha dono. Ficava montado no mato. A gente chegava largava a vinte pra cima e matava, comia e ficava aí no meio da mata.

Ao ser questionado pelo entrevistador como era feita a questão do abastecimento de víveres no garimpo, Seu Porvinha inicialmente faz relato da época em que chegou nele e das transformações ocorridas nesse período. Para isso destaca dois itens: primeiro, a existência de densa vegetação que foi substituída pelos campos que hoje conhecemos, o que, de certa forma, contribuiu para a inexistência na atualidade de caça que na época era farta. Ele também fala da existência de boi sem dono, “montado no mato; era só chegar”, segundo ele, e “largar a vinte pra cima”. Nessa época era costume entre os fazendeiros a criação de gado solto que se evadiam das proximidades das fazendas e tornavam-se propriedade de quem avistasse primeiro. Nessas condições, na narrativa do Seu Porvinha está cravado o aspecto do tempo, uma vez que é pela temporalidade do discurso, como ato de linguagem, que o tempo se demarca. Conforme Ricoeur:

Contando histórias, os homens articulam sua experiência de tempo, orientam-se no caos das modalidades potenciais de desenvolvimento, marcam com enredos e desenlaces o curso muito complicado das ações reais dos homens. Deste modo, o homem narrador torna inteligível para si mesmo a inconstância das coisas humanas, que tantos sábios, pertencendo a diversas, opuseram à ordem imutável dos astros (1978, p. 16).

Nesse entrecruzar de enredos e desenlaces com as ações reais dos homens que Ricoeur nos fala, Seu Porvinha vai tecendo sua narrativa, ao acrescentar como chegavam os suprimentos para abastecer a grande quantidade de pessoas existentes no garimpo:

A nossa comida que nós comia, vinha pelos bois. Às vezes, aí quando eu já tava aqui, nós encontrava um fogueiro²⁴ lá em baixo atrás de beber cachaça. “Encontrar fogueiro tá custando demais”. Chegava com aquela cachacinha, não dava pra nada, num instante acabava! Aqui tinha uns dez mil garimpeiros. Pra subir a serra ele metia um espeto no pobrezinho do boi. Ele só faltava falar, só faltava falar. Pro boi subir ligeiro pra puder chegar aqui no Tepequém. Ele pegava um espeto deste tanto. Os espetos já tava pronto, empurrava na ferida do boi, o pobrezinho só faltava falar. “Oh João, por que tu faz uma coisa dessa? Tu achava bom que metesse isto na tua

²⁴ Indivíduo que tem cabelos de fogo. No nordeste brasileiro diz-se da pessoa morena aloirada, fruto das inúmeras mestiçagens da região, sarará. No entanto, para o entrevistado fogueiro se trata de um indivíduo desocupado, que se sujeita a diversas tarefas.

costa?”. “Mas sobreviveram. O pessoal tão precisando de cachaça lá e bóia pra comer.”

Ao narrar como as coisas chegavam ao garimpo, o entrevistado fala das dificuldades desse período visto que a comida “vinha pelos bois” e era necessário que os ajudantes dessa empreitada, os fogoiós, “convencessem” os animais introduzindo um espeto neles para que assim subissem a serra. O desfiladeiro por onde isso ocorria ficava logo atrás da casa onde Seu Cuia hoje reside com seus animais. Na narrativa de Seu Porvinha, conforme Ricoeur, história e ficção se entrecruzam em função de uma fenomenologia temporal, ocasião em que, ao compor seus textos, o narrador veicula conhecimento do mundo que o cerca.

Benedito Nunes (1988, p. 34), na mesma linha de pensamento de Ricoeur, também enfatiza que “narrar é contar uma história, e contar uma história é desenrolar a experiência humana do tempo”. Portanto, é na reconfiguração do tempo que a narrativa histórica e a narrativa ficcional se entrecruzam. Segundo o que diz Ricoeur:

[...] ficção é quase histórica, tanto quanto a história é quase fictícia. A história é quase fictícia tão logo quase-presença dos acontecimentos colocados “diante dos olhos” do leitor por uma narrativa animada supre, por sua intuitividade, sua vivacidade, o caráter esquivo da passividade do passado, que os paradoxos da representância ilustram. A narrativa de ficção é quase histórica, na medida em que os acontecimentos irrealis que ela relata são fatos passados para a voz narrativa que se dirige ao leitor; é assim que eles se parecem com acontecimentos passados e a ficção se parece com a história (1997, p. 329).

A aproximação dos discursos histórico e ficcional enquanto formas narrativas situa-se na recriação do tempo. Essa reconfiguração, conforme Ricoeur, tanto para o historiador quanto para o escritor de ficção, é uma operação que reinscreve o tempo vivido sobre o tempo do mundo, dando origem a algo que pretende ser o passado, mas que dele também difere, em termos que, como afirma Ricoeur (1997, p. 330), verifica-se uma relação “circular”, uma vez que é “como quase histórica que a ficção confere ao passado essa vivacidade de evocação que faz de um grande livro de história uma obra-prima literária”. Ainda servindo-nos dos ensinamentos contidos na mesma obra, Ricoeur estabelece que o que justamente dá perenidade a grandes obras históricas é justamente o caráter apropriado de sua arte poética e retórica à sua maneira de ver o passado. A mesma obra pode ser um grande livro de história e ao mesmo tempo ser um admirável romance, não enfraquecendo neste

entrelaçamento o aspecto de “representância” da primeira, mas contribuindo para sua realização.

Tanto a História quanto a ficção transmitem certas ideologias, entretanto a historiografia transcreve um mundo acabado, imutável e inalcançável, enquanto que as narrativas permitem ao leitor interferir, imaginar e recriar a história (ZILBERMAN, 1997, p. 184). No entanto, na visão de Ricoeur,

podemos ler um livro de história como um romance. Com isso, entramos no pacto de leitura que institui a relação cúmplice entre a voz narrativa e leitor implicado. Em virtude desse pacto, o leitor abaixa a guarda. De bom grado suspende sua desconfiança. Confia. Está pronto para conceder ao historiador o direito exorbitante de conhecer as almas. Em nome desse direito, os historiadores antigos não hesitavam em pôr na boca de seus heróis discursos inventados que os documentos não garantiam, mas apenas tornavam plausíveis (1997, p.323).

Paul Ricoeur propõe uma interpretação de caráter “quase histórico” da ficção aliada a uma interpretação de caráter “quase fictício” do passado histórico. O entrecruzamento entre a história e a ficção na refiguração do tempo se baseia, por fim, nessa sobreposição recíproca, ocasião em que o momento quase histórico da ficção troca de lugar com o momento quase fictício da história. Dessa troca de lugares, procede o que se convencionou chamar de “tempo humano”, em que se conjugam a representância do passado pela história e as variações imaginativas da ficção, sobre o pano de fundo das aporias da fenomenologia do tempo (RICOEUR, 1997, p. 331-332).

Nesse caminho, estão as narrativas orais do garimpo do Tepequém. Como já dissemos anteriormente nesta seção, na medida em que os narradores aqui trabalhados articulam fragmentos de uma realidade vivida ou observada com elementos de caráter criativo, nessa “troca de lugares” descritos por Ricoeur, eles apontam na direção do imaginário do garimpo, que é representante de uma identidade garimpeira.

3.2 O imaginário na construção da paisagem e de uma identidade garimpeira

Sem prostituta não há garimpo que vingue.
Seu Laucides Oliveira

*Não, eu nunca paguei uma mulher, porque mulher não se paga,
mulher se gratifica.*
Seu Aracati

Ao analisar a narrativas orais do Tepequém, percebemos um conjunto de elementos que falam muito sobre o narrador, o conteúdo, a linguagem, o estilo mas, sobretudo, falam sobre identidades desses indivíduos ao contarem sobre suas experiências de vida. A forma como os entrevistados narram essas experiências, falando de tempos passados, presentes e futuros, falando do individual e do social, de suas venturas e desventuras, falando do eu e do outro, com repetições e omissões, acabam criando um texto que beira à ficção, que requer, em muitos casos, uma capacidade de criação bastante apurada. Com isso, acabam nos revelando nesse processo de criação a presença do imaginário garimpeiro através de suas imagens, imagens significativas que se repetem. É o caso da prostituta, como mencionado na epígrafe desde subcapítulo por seu Laucides Oliveira, como algo essencial para a existência do garimpo.

Nessa perspectiva, as imagens que chegam até nós através das narrativas em estudo são construções mentais possibilitadas pela percepção dos objetos contidos no mundo físico, mas principalmente no mundo social e cultural. Nessas condições, é possível estabelecer uma sobreposição de imagens, que refletem a percepção do mundo exterior e objetivo mas, também, interior e subjetivo constituindo-se, então, num imaginário do garimpo por meio da ótica dos entrevistados. O mundo objetivo e subjetivo não pode ser conhecido sem que sejam interpretados por alguém, contudo segundo uma cultura que lhe forneça mecanismos a fim de que possa fazer uma leitura adequada da realidade. Somente quando submetido ao mundo da cultura é que o mundo se torna acessível ao homem. Dessa forma, o imaginário do garimpo se relaciona com as representações sociais e culturais, visto que são, por sua vez, representações coletivas. Segundo Durkheim, as representações coletivas

são o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo; para fazê-las, uma multidão de espíritos diversos associaram, misturaram, combinaram suas idéias e sentimentos; longas séries de gerações acumularam aqui sua experiência e seu saber. Uma intelectualidade muito particular, infinitamente mais rica e mais complexa do

que a do indivíduo, está aqui, portanto, como que concentrada (1973, p.518).

Dentro dessas condições, as representações coletivas podem fornecer os instrumentos necessários para que tenhamos acesso à cultura, possibilita-nos ver o pensamento de uma comunidade, de uma dada sociedade, muito embora haja as representações individuais, mas estas estão subordinadas às coletivas. Entretanto Marc Augé (1997, p. 63) destaca que existe uma poderosa dialética entre o imaginário coletivo e o individual, já que “o imaginário e a memória coletivos constituem uma totalidade simbólica em referência à qual um grupo se define e por meio da qual ele se reproduz de um modo imaginário ao longo das gerações”. Nesses termos, há uma estreita relação entre o imaginário coletivo e o individual, ainda que o segundo somente se efetive a partir do primeiro, porém é necessário observar que as representações coletivas e o imaginário são o conjunto de representações sociais de uma dada sociedade, não sendo, pois, criações aleatórias e independentes de indivíduos, uma vez que fazemos parte desse construto que é o coletivo e que já está aí, mesmo antes do nosso nascimento.

Durante as entrevistas e principalmente ao analisá-las, fomos verificando que havia alguns ingredientes que eram recorrentes em quase todas. Os entrevistados ao serem indagados sobre determinados tópicos, como a mulher do garimpo²⁵, por exemplo, deixavam transparecer algo que para eles simbolizava a razão de ser do próprio garimpo. Estes e outros que veremos a seguir, conforme observamos, representam, devido a sua natureza simbólica, fatores que fazem parte da constituição do imaginário do garimpo e, por sua vez, compõem a paisagem a que chamamos de paisagem garimpeira, funcionando também como elementos que representam a identidade do garimpo.

Segundo a perspectiva de abordagem da Nova Geografia Cultural, os homens, os grupos e as paisagens variam e são construídos em um momento e de forma específica. A cultura não é uma realidade global, ela é diversificada e está em constante evolução. Nesse caminho, a Nova Geografia Cultural tem como principal temática a paisagem, sendo analisada a sua permanente elaboração por aqueles

²⁵ Neste ponto estamos nos referindo à prostituta, mas é oportuno ressaltar que nem todas as mulheres do garimpo exercem essa profissão. Algumas são garimpeiras; outras, cozinheiras. Existem também as esposas de garimpeiros, agricultoras, entre outras atividades.

que as habitam, como a gênese dos traços da organização do espaço (CLAVAL, 1999).

Um dos geógrafos que representou uma importante contribuição ao entendimento da simbologia da paisagem, dentro dessa perspectiva, foi Berque. Segundo seu entendimento, caberia à geografia cultural o estudo do sentido, tanto unitário como global, que a sociedade faz de sua relação com o espaço e a natureza, que concretamente é vista como paisagem. Na sua proposta Berque consideraria a paisagem como marca e ao mesmo tempo como matriz. Nesses termos, a paisagem é uma marca, pois ela expressa uma civilização, mas é também uma matriz porque participa dos esquemas de percepção, de concepção e de ação, ou seja, da cultura, que canalizam, em certo sentido, a relação de uma sociedade com o espaço e com a natureza. Nessas condições, ela é objetiva, pois se refere a um contexto concreto, e ao mesmo tempo ela é subjetiva porque evoca o imaginário (1998).

Nesse caminho, percebemos que a paisagem é resultado não somente de elementos físicos, mas como um processo contínuo da qual fazem parte, sobretudo, a ação humana, de onde emerge o aspecto do imaginário. No que tange ao garimpo, esse ingrediente funcionaria como uma força primeira, capaz, de certa forma, impulsionar o garimpeiro durante sua jornada diária e sendo um dos elementos geradores de sua identidade, ou melhor, identidades. Segundo Bachelard, a imaginação é dinamismo organizador, e esse dinamismo organizador é fator de homogeneidade na representação. Muito longe de ser faculdade de “formar” imagens, a imaginação é potência dinâmica de “deformar” as cópias pragmáticas fornecidas pela percepção, e esse dinamismo reformador das sensações torna-se fundamento de toda a vida psíquica (1990).

O primeiro componente desse imaginário garimpeiro trazido para análise é a corrutela, local que se assemelha a um vilarejo, onde o garimpeiro vai buscar suprir suas necessidades do corpo e, por que não dizer, do espírito. O Seu Laucides Oliveira durante sua entrevista destaca que a corrutela é um ingrediente fundamental para a composição da paisagem do garimpo. Sem ela o imaginário do garimpo não está completo, tendo em vista que é lá que os garimpeiros encontram as prostitutas, que lhes dão alento, após um dia exaustivo de trabalho.

A corrutela é a alma do garimpo. Por quê? Porque tem ali o cabaré e as prostitutas. Sem prostituta não há garimpo que vingue; o que segura o garimpeiro lá é a prostituta [...] A mulher no garimpo, me parece, é fundamental para a existência do próprio garimpo.

Segundo o entrevistado, sem a corrutela a harmonia do garimpo fica comprometida, inviabilizando sua continuidade, pois lá é o local onde o garimpeiro vai encontrar a prostituta que, segundo ele, é a alma desse cenário. A corrutela, compondo de certa forma o imaginário do lugar, parece funcionar como um elemento catalisador das decepções e das alegrias, pois é lá que o garimpeiro, após um dia de trabalho árduo, vai se encontrar com as prostitutas a fim de consolo para as desventuras ou para compartilhar as boas novas.

A corrutela, nesses termos, não faz parte somente da paisagem física do garimpo, mas adquire uma dimensão cultural em que os elementos materiais se articulam entre si devido à ação transformadora do homem. Em realidade a corrutela, como parte integrante da paisagem garimpeira, é, de um lado, o resultado de uma dada cultura que a modelou e, de outro, constitui-se em uma matriz cultural.

Como matriz cultural, conforme o que defende Claval (1992) e Berque (1998), as paisagens servem como mediação de conhecimentos, valores ou símbolos, contribuindo para a transmissão de saberes, crenças, sonhos e atitudes sociais entre gerações. Como resultado, a paisagem é uma vitrine permanente de todo saber, expressando a cultura em seus diversos aspectos, possuindo uma faceta funcional e outra simbólica.

Seu Bezerra também se pronuncia quanto ao aspecto simbólico exercido pela corrutela, enfatizando o papel desse lugar e da prostituta na composição da paisagem do garimpo:

Tinha muita mulher aí, dizem, que eu não sei, nunca contei, tinha setenta mulher aí, da batalha, né, mulher solteira. Mulher da vida, tinha setenta mulher aí. A gente chegava na corrutela, era lá no Cabo Sobral²⁶, não sabia quando era domingo, nem quando era segunda, nem terça, era tudo emendado. Tinha festa, toda noite. Uma hora dessas era hora da turma ir chegando na corrutela. Aqui nesse tempo tudo era bom, meu amigo, a gente era novo, não pensava em nada, né, só na vaidade. E passava o dia trabalhando por aí, pelo garimpo. O garimpo todo dava diamante. Quando era noite empurrava a cara na cachaça, né, dançar, beber, “brincar” com os companheiros, jogar sinuca. Tinha bar que tinha sinuca, era isso todo dia. O jorrão era isso, dia e noite.

²⁶ A corrutela leva o nome do igarapé que passa ao lado dela.

Numa perspectiva parecida a de Seu Laucides, Seu Bezerra também destaca o papel fundamental exercido pela corrutela e também pelas prostitutas na vida do garimpo. No caso do Seu Bezerra, é uma visão depurada pelo sofrimento e pelas alegrias de uma vida quase que integralmente dedicada à atividade garimpeira. A prostituta funcionando aqui como o segundo esteio desse imaginário e por sua vez da paisagem do garimpo. Também é possível verificar na fala do Seu Bezerra outro ingrediente que se agrega aos dois primeiros, a presença constante da bebida que completaria esse tripé inicial que, nos atrevemos a dizer, tem uma importância substancial para a sustentação do garimpo, como o do Tepequém.

Seu Passarão, por meio do seu jeito despojado de falar, faz um entrelaçamento bastante curioso entre a bebida e a mulheres que ganham a vida agenciando seu próprio corpo:

A mulherada era solta aí, tinha os quarto dela pra lá. Quando o cabra queria ir lá no quarto, chamava e ia, e o fole era na cachaça, porque todas elas eram boa de pinga, de cerveja, de tudo. A mulher prostituta é difícil uma pra não ser boa de pinga. Na pinga é que ela consegue o namorado e o homem também gosta, porque é na pinga que ele consegue a mulher, porque ela fica mais esperta, mais solta, o negócio dela fica mais bacana, o cérebro dela fica mais ativo pra essas coisas, porque tudo é atividade, é a quentura do corpo. Você sabe que a bebida dá muita quentura no corpo, muita energia, e no cérebro é que dá energia, fica tudo feito a peste [...]
Só não tinha muito era estrangeira, não, tudo era brasileira, vinha de Manaus, de todo canto, porque você sabe onde corre dinheiro a mulher vai. Mulher é um bicho que gosta de dinheiro; se não tiver dinheiro não vai não. Pode ser moça, pode ser do jeito que for, gosta do dinheiro, só vai na grana. Eu vejo cabra novo dizer, que eu já fui novo, eu nunca fui cabra bonito não, mas eu sempre persegui o negócio. Só em você perseguir já tá o negócio bom. Nunca ganhei mulher no papo não. Nem que ela goste deu, eu tenho que gastar. Quando tem muito, gasta muito; quando tem pouco o cabra regra.

Segundo Seu Passarão, a bebida funcionaria, invariavelmente, como um fermento para a prostituição, porque através do álcool há um desprendimento de todos os pudores e a relação fica mais aguçada, ficando “tudo feito à peste”. Ele também realça que sempre foi um “cabra que perseguiu o negócio” assim como enfatiza as facilidades que o dinheiro traz para se conquistar mulheres. Neste ponto deixa transparecer que essa facilidade se estende a todas as mulheres, sejam elas prostitutas ou não.

O pensamento do Seu Porvinha fortalece também essa relação estreita que existe entre o garimpo e a mulher da vida:

Isso aqui era o seguinte, era só rapariga. Aqui tinha 400 mulher da vida. Puta, aquela feia vinha varando pela boca da mata²⁷ e a bonitas vinha de avião, viu? Naquele tempo a nossa vida, o diamante nesse tempo não tinha assim grande valor não, tanto fazia a pedra de diamante grande como a pequena. Pegava aquele monte de diamante, se vendia por um conto de reis. Naquele tempo era no tempo do mirréis²⁸. Não tinha cruzeiro não. Era tempo do mirreis. Aí quando nos tava tudo brefado, nós acabava tudo com as raparigas. To velho desse jeito, mas já passei muito bem minha vida. Mulher aqui à vontade pra gente escolher. Minério aqui não tinha valor. Nós dava o minério pras mulher e algum dinheiro velho, um trocozinho que não valia nada, aí nos trocava. Eu cansei de trocar diamantes de dois, três quilates por uma garrafa de cachaça.

Através da fala bastante curiosa do entrevistado, recheada com um pouco de preconceito em relação às “mulheres feias”, podemos perceber ainda mais a dimensão que a mulher da vida representa para o garimpo, seja para o garimpeiro abastardo ou para o blefado, pois a escassez de dinheiro não significava contenção de gastos com essa atividade. Ele reforça o valor que a mulher representava, por meio da desvalorização do próprio minério que era destinado, sobretudo, para suprir suas necessidades “afetivas”, também pelo quantitativo bastante levado do número de “raparigas” no garimpo. Pela sua fala, constatamos que o pagamento pelos serviços prestados pelas “raparigas” era feito também com o próprio minério: “Nós dava o minério pras mulher”. Esse procedimento é confirmado por outro informante, Seu Pedro Cordeiro que, inclusive, detalha como era feito esse pagamento às “meninas”:

Por acaso pesava, né, que aí (no cabaré) tinha comprador de diamante a noite toda. Então eu vou sair com essa menina; eu não tenho dinheiro, mas ela quer esse diamante: “pesa ele aí, tá?” Quantas noites ela ia ter que dormir comigo, sabe? Era o valor do diamante. Ela dava o valor dela e o comprador dava o valor do diamante.

Quando perguntado sobre a relação com as prostitutas do garimpo, Seu Aracati utiliza-se de um eufemismo, para provar que mulher não se paga, se gratifica, pois é impagável. Ele também faz uma declaração bastante emblemática ao se referir às mulheres como o ser mais importante para a vida, comparando-a ao líquido mais precioso que temos, a água, sem a qual a vida não existiria em nosso planeta:

²⁷ Zona de transição entre o lavrado e a região de mata, onde começa a aparecer uma vegetação mais densa.

²⁸ Mil réis, que correspondia na época a um cruzeiro.

Não, eu nunca paguei uma mulher, porque mulher não se paga, mulher se gratifica; pode ser a quantia que for, tá gratificando, porque igual a mulher, só outra mulher. É como sede: você chupa caju, você come melancia, você faz tanta coisa, bebe um refresco, um refrigerante, uma coisa, mas nunca acaba o lugar da água. É o líquido mais precioso que nós temos, de mais valor no mundo. Sem água nós não vivemos. Eu comparo a água pra sede como a mulher para o homem. Só a mulher mesmo. É besteira, então não tem mais nada...

É possível perceber por meio das narrativas dos nossos entrevistados a ênfase que é dada à prostituta e à bebida. Essas duas vertentes se agregando a um outro elemento: a corrutela, uma vez que é lá que, preferencialmente, os dois primeiros se harmonizam. Na verdade, a corrutela, como já foi dito acima, não é apenas um local físico onde as pessoas se encontram à procura de diversão após uma jornada exaustiva de trabalho; ela representa algo muito mais, digamos assim, grandioso, beirando o mítico, elemento representativo do imaginário garimpeiro e de sua identidade.

Segundo Roland Barthes, o imaginário é o signo, uma relação de significância. Ou seja, uma relação que se estabelece entre um significante e um significado. O imaginário se apodera das imagens apreendidas pelos sujeitos, alterando-as de tal forma que “ao libertar-se do real que são as imagens primeiras, pode inventar, fingir, improvisar, estabelecer correlações entre os objetos de maneira improvável e sintetizar ou fundir essas imagens” (BARTHES, 1980, p.27). O imaginário possui a dinâmica de fazer mudar o real, mas isso não implica na exclusão total do real, senão na manutenção de uma identidade com ele.

Gilbert Durand, na sua obra *As estruturas antropológicas do imaginário*, investiga como funciona o imaginário, através de uma descrição fenomenológica dos conteúdos da imaginação, na mesma linha de pensadores de Jung, Piaget e Bachelard, do qual é discípulo. Durand (1997) estipula que as estruturas do imaginário funcionam como meio para se compreender, por meio de uma trajetória antropológica, as bases do pensamento humano, que envolve o psíquico, o cósmico, o social e ainda o biológico. Ao se referir aos trabalhos de Stéfane Lupasco e Noam Chomsky, Durand enfatiza a importância de sua obra sobre o conhecimento do imaginário:

Se para Chomsky há uma “gramática generativa” e um princípio de infraestrutura criacional da linguagem, se para Lupasco toda estrutura profunda é um sistema “material” de forças em tensão, para nós a estrutura fundamental, “arquetípica”, nunca deixou de considerar os materiais

axiomáticos – logo as “forças” do imaginário. Por detrás das formas estruturadas, que são estruturas extintas ou arrefecidas, transparecem, fundamentalmente, as estruturas profundas que são, como Bachelard ou Jung já o sabiam, arquétipos dinâmicos, “sujeitos” criadores (p. 15).

Quando se refere aos arquétipos de Jung e Bachelard, Durand se refere à origem primordial, imagem original, que deve incontestavelmente estar em relação com certos processos perceptíveis da natureza, que se reproduzem sem cessar e são sempre ativos, mas por outro lado é igualmente indubitável que ela diz respeito também a certas condições interiores da vida do espírito e da vida em geral, o que explicaria que os racionalismos e os esforços pragmáticos das ciências nunca se libertam completamente do halo imaginário e que todo o racionalismo, todo o sistema de razões traga nele seus fantasmas próprios (DURAND, p. 61-62). Há, portanto, segundo Durand, uma força motriz capaz de compreender como funciona o pensamento, o imaginário.

Durand considera o imaginário, ou seja, o conjunto das imagens e relações de imagens que constituem o capital pensado do homo sapiens, como o grande denominador fundamental em que se encontram todas as criações do pensamento humano. Este imaginário, longe de ser a epifenomenal “louca da casa” a que a sumaríssima psicologia clássica o reduz, é, pelo contrário, a norma fundamental – a “justiça suprema”, diante da qual a contínua flutuação do progresso científico aparece como um fenômeno anódino e sem significação (DURANT, 1997, p. 18-19).

Nessas condições, o papel da imagem e da imaginação, segundo Durand, parece volatilizar-se e chegar definitivamente a uma total desvalorização do imaginário, desvalorização que não corresponde, de modo algum, ao papel efetivo que a imagem desempenha no campo das motivações psicológicas e culturais. Para se chegar ao homem é necessário passar pela mediação de uma psicologia e de uma cultura, sem, contudo, optar por uma ontologia psicológica que não passa de espiritualismo camuflado, ou uma ontologia culturalista que, geralmente, não é mais que uma máscara da atitude sociologista (idem).

Outro aspecto do componente imaginário do garimpo se refere ao sonho que os acompanha dia e noite de conseguir a tão almejada fortuna, que se concretiza, de acordo com as palavras de Seu Zé Maria, quando consegue pegar a sonhada *pedra*: “O garimpeiro é aquele homem que tá na intenção de, a todo o momento, pegar uma pedra. O caso do garimpeiro é pegar uma pedra, é um sonhador”. No entanto, essa

é uma possibilidade que depende essencialmente da sorte, ou seja, da estrela do garimpeiro, conforme declara Seu Bezerra:

Todo dia a gente pegava diamante pra fazer, 30, 40 conto, todo dia. Eu pelo menos nunca peguei pedra, que o negócio do diamante é a estrela do cara, né. Eu nunca tive sorte pra diamante, mas quem trabalhava muito... E dava diamante em todo lugar né, pegavam diamante, como eu e outros companheiros que trabalhavam, todo dia a gente pegava.

Quando fala em pedra, Seu Bezerra está se referindo ao imaginário do garimpeiro em pegar uma pedra de grande valor que pudesse fazer com que mudasse de vida, porque pedras pequenas todos pegavam, em grande ou pequena quantidade, mas aquela pedra redentora estaria escondida e se revelaria somente a quem tivesse a chamada *estrela*, e essa poucos tinham. Ele continua seu relato contemplando seu passado e as oportunidades perdidas devido à vida “desregrada” que levava quando era moço ao mesmo tempo em que faz um comparativo com outros companheiros de sua época que conseguiram pegar a tão almejada “pedra”:

Eu me lembro do passado, não tenho nada por que joguei fora, não me arrependo de nada, de eu estar sozinho num lugar desse aqui. Sei que um dia vou embora daqui, mesmo sem nada. Pelejava pra arrumar dinheiro pra ir embora, nunca arrumei, o que fazia gastava todo à toa, então eu queria fazer muito assim de uma vez, como muitos fizeram: pegava a pedra fazia dois três milhão, quatro, cinco, oito, dez eles faziam, e gastava todinho. Eu nunca fiz esse dinheiro. Minha curtidão era essa, eu trabalhava muito né. Qualquer dia eu pego uma pedra e vou embora, mas Deus nunca me deu essa oportunidade, estou garimpado até hoje procurando essa pedra e nunca achei. Mas eu to cansado, não aguento mais trabalhar muito não.

Ao olhar seu passado, o entrevistado demonstra conscientemente que sua condição de vida de hoje é consequência das escolhas feitas no passado, pois tudo o que conseguia com seu trabalho “gastava à toa”. Ele diz que um dia vai embora do Tepequém, “mesmo sem nada”, após toda uma vida de muito trabalho. Neste ponto de sua fala, a dureza da realidade parece falar mais alto que o sonho àquele homem com mais de 80 anos de idade. No entanto, logo a seguir parece que o brilho do diamante lampeja novamente em sua esperança de pegar a “pedra” redentora e, dessa forma, sair do garimpo, mas essa chama logo se apaga, porque lembra que Deus nunca lhe deu essa oportunidade.

Seu Pedro Cordeiro também se manifesta, em trecho de sua entrevista, sobre o caráter do imaginário que envolve a relação do homem com o meio, melhor dizendo, com o diamante, pois acredita que este tem o seu dono, ou seja, o

diamante é quem acha o garimpeiro, não o contrário, afinal, de acordo com Durand (1997, p. 40-41), o imaginário não é mais que esse trajeto no qual a representação do objeto se deixa assimilar e modelar pelos imperativos pulsionais do sujeito e no qual, reciprocamente, as representações subjetivas se explicam pelas acomodações anteriores do sujeito ao meio objeto. Eis o que diz Seu Pedro:

O diamante é encantado, porque, veja bem, o diamante é... Nós estamos todos nós juntos aqui trabalhando, aqui, cada qual por sua conta, sabe? Então esse aqui trabalhou o mesmo que ele assim. Ele não pegou nada e você vem e pega. O diamante aqui tem que ser seu, não era dele. O diamante é encantado e tem o seu dono.

Pela sua fala, é possível perceber a relação do homem com o meio através de uma dinâmica objetiva de trabalho, contudo sua atividade de garimpagem está sempre permeada por uma força imaginária que paradoxalmente parece configurar-se como uma realidade concreta inerente ao garimpo. Quando fala do encantamento do diamante, aí se mesclam duas forças opostas: uma concreta ao lado de outra abstrata, mas que se completam nesse cenário de sonhos e realidade. Dona Neuza também faz referência ao sonho de todo garimpeiro: bamburrar:

O papai que dizia, sempre ele tinha aquele sonho que ia bamburrar. O negócio do bamburro, coitado, morreu e ele nunca bamburrou. Ele sempre tinha esse sonho de bamburrar, aí saiu daqui, professor, que fazia dó. Ele fez dinheiro quando era mais jovem. Ele fez muito dinheiro, mas acabou, professor, em farra, e tudo isso.

Assim como os demais entrevistados, Dona Neuza também reforça o desejo do (a) garimpeiro (a) de uma vida melhor, alimentado por um sonho de ficar rico. Mas, para a maioria dos garimpeiros esse sonho é sempre adiado uma vez que os caprichos da sorte os impedem de bamburrar e o dinheiro conseguido a duras penas, mesmo que em quantidade relativamente pequena, invariavelmente, era gasto em prazeres: mulheres e bebida, na corrutela.

“O sonho do garimpeiro é pegar o diamante, pegar o ouro”, é o que diz Seu Passarão. Sonho que no caso do Seu Cuia é revestido pela fé, apesar de sua idade avançada e da proibição da lavra mecanizada: “Mas eu ainda tenho fé em pegar diamante.” A fé no caso do Seu Cuia parece adquirir uma dimensão maior, embora sua idade aponte numa direção oposta. Mas ele ainda está lá, muito próximo dos noventa anos, não apenas sonhando, como qualquer um, mas com fé de um dia também encontrar a sua pedra.

CONCLUSÃO

O garimpeiro é um homem igual a você, igual a mim, os mesmos sentimentos, o mesmo amor à família. O garimpeiro não é, de maneira nenhuma, esse bandido que a gente imagina aqui. O garimpeiro é simplesmente um homem que busca a fortuna, busca o ganha-pão diário no garimpo. (Seu Laucides Oliveira)

As palavras com as quais abrimos o primeiro capítulo novamente trazemos nesta parte do trabalho, porque, de certa forma, traduz quem é esse homem que procura ganhar a vida no garimpo. Um homem, conforme acentua Seu Laucides, que possui os mesmos sentimentos que os demais e, assim, se distancia do senso comum que o consideraria geralmente um marginal, estigma comumente associado aos garimpeiros.

Pensando nesse homem, construímos o atual trabalho. O primeiro capítulo traz as crônicas dos primeiros exploradores do Novo Mundo que travaram uma verdadeira odisséia em busca do El Dorado. A partir daí, situamos o garimpo em Roraima, detendo-nos, enfim, nas narrativas do Tepequém, a partir de seu descobrimento, pela fala dos ex-garimpeiros.

O segundo segmento, a partir das narrativas que falam especialmente sobre os motivos que levaram os garimpeiros ao Tepequém, faz um estudo da importância das narrativas orais como fonte de saber, fundamentado, sobretudo, pelos ensinamentos de Walter Benjamin. Nesse mesmo capítulo, também é feito um estudo sobre memória, trazendo sempre um diálogo com os pensadores que se debruçam sobre a matéria, especialmente Maurice Halbwachs e Eclea Bosi. Por fim, na última subseção, foi apresentada a interatividade entre entrevistado e entrevistador presente na construção textual das narrativas.

O último capítulo aborda, inicialmente, com foco nas narrativas, a construção identitária no garimpo, amparado em teóricos que estudam identidade, especialmente Stuart Hall. Na sequência, balizado por Paul Ricoeur, entre outros, procura traçar um paralelo entre ficção e realidade presentes na fala dos entrevistados. A última parte focaliza o aspecto do imaginário presente nas narrativas como indício de uma identidade garimpeira.

Inicialmente percebemos que nas crônicas dos antigos exploradores do Novo Mundo e nas narrativas do Tepequém, resguardadas as questões temporais e sociais que as separam, havia pontos em comum. Entre os principais estão a

tenacidade e o sonho de conseguir a fortuna fácil e de modo rápido, bamburrar, embora essa fortuna, se adquirida, fosse a duras penas e geralmente demandava muito tempo. Essa busca da aventura, aliada a uma necessidade material, está associada à essência desses homens que estão com os ouvidos sempre abertos para o indicativo de uma nova “fofoca”. E aí partem em busca do sonho gerenciador da força garimpeira. Sonho guiado pelo brilho do ouro, do diamante, dos metais preciosos, da possibilidade de “bamburrar”, na maioria das vezes privilégio de poucos. A partir disso, dá-se início a uma nova realidade a ser descortinada e domada pela força de seus braços, pela força do sonho.

Aliado a essas impressões iniciais, nas narrativas trabalhadas, observamos que há nos homens do garimpo entrevistados algo bem particular: sua relação com a bebida e com as prostitutas do garimpo e que isso ocorre principalmente na corrutela. Nesse encontro parece haver algo imaginário que representa o garimpo. A corrutela parece funcionar como um centro catalizador e dissipador de energia. Todos os entrevistados, de uma forma ou de outra, admitem isso. É na corrutela que o garimpeiro compra mantimentos, vende seu minério, encontra outros companheiros que não habitam no mesmo barraco, joga, ouve música, dança, bebe e, principalmente, encontra a prostituta, que seria a alma do garimpo.

Também não poderíamos deixar de enfatizar o caráter criativo dos narradores ao falarem de suas histórias de vida, ao buscarem nos labirintos da memória aspectos de sua realidade vivida, mas normalmente entrecruzados com elementos de criação. A fala de Seu Passarão “O que sei, eu conto; o que não sei, invento” é emblemática. Isso, aliado aos mitos e alegorias que se forjaram na labuta do garimpo, também são aspectos que compõem a construção identitária do garimpo, objetivo central deste trabalho.

A vinda de milhares de garimpeiros a Roraima, seja para o garimpo do Tepequém, Suapi ou Terras Yanomami, de todas as partes do Brasil e de outros países como a Venezuela e Guiana Inglesa, marcou o passado histórico recente de Roraima. O estado recebeu essas pessoas e muitas se fixaram, transformando-o num mosaico de culturas que dialogam entre si.

Ao mesmo tempo, esse mosaico cultural que se origina do garimpo, lembra a própria relação do garimpeiro com sua territorialidade. Diferentemente da maioria das pessoas, podemos falar em relação ao garimpeiro de uma territorialidade flutuante, já que seu pouso é onde ocorrer a nova “fofoca”. Nesse ponto vale uma

ressalva em relação aos garimpeiros entrevistados do Tepequém, todos idosos, que ali estão se fixando. Num primeiro momento sonhavam com a reabertura do garimpo. Contudo, mais do que uma falta de vontade em partir em rumo de nova “fofoca”, há neles a ação do tempo, do destino, que impôs a idade e as limitações oriundas da velhice.

Feitas essas considerações nascidas a partir das narrativas orais dos entrevistados, desses ingredientes que se aplicam, sobretudo, ao garimpo e que apontam na direção de sua identidade, voltamos às palavras do Seu Laucides para destacar que esse homem do garimpo, guardadas as especificidades, também é uma pessoa igual a qualquer outra “os mesmos sentimentos, o mesmo amor à família”. Ou seja, “garimpeiro é ***simplesmente um homem*** que busca a fortuna, busca o ganha-pão diário no garimpo.”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AINSA, Fernando. *De la Edad de Oro a Eldorado*. Medellín: Revista Universidade de Antioquia, julho de 1986.

ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

AMADO, Janaína. *O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em história oral*. História. São Paulo, nº 14, p. 125-136, 1995.

AUGÉ, Marc. *A guerra dos sonhos*. Campinas: Papirus, 1997.

BACHELARD, G. *O ar e os sonhos*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BACZO, Bronislaw. *Imaginação social*. In: Enciclopédia Einauldi Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. 4. ed. São Paulo: Difel, 1980.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 11. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

BECCO, Horácio Jorge. *Crônicas de El Dorado*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2003.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BRAGA, Olavo Viana. *Momentos da história de Roraima*. Manaus: Editora Silva, 2002.

BERQUE, A. Paisagem-marca, paisagem-matriz: Elementos da problemática para uma Geografia Cultural. In: *Paisagem, tempo e cultura*. R. L. Corrêa (Org.). Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

BERRÍO, Antonio. Relación de lo sucedido en El descubrimiento de Guayana y Manoa y otras provincias que están entre el río Orinoco y Marañon (1583). In: BECCO, Horácio Jorge. *Crônicas de El Dorado*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2003. p. 44-46.

BERGSON Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BÍBLIA SAGRADA: nova versão internacional. São Paulo: Editora Vida, 2000.

BORDINI, Maria da Glória. *Estudos culturais e estudos literários*. In: Letras de Hoje. Porto Alegre, v. 41, n. 3, p. 11-22, setembro, 2006.

BOSI, Ecléa. *O tempo vivido na memória: ensaios de Psicologia Social*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

_____. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. 3ª ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. 10ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BRAIT, B. Perspectiva dialógica, atividades discursivas, atividades humanas. In: SOUZA-E-SILVA; M.C.P & FAITA, D. (Orgs). *Linguagem e trabalho*. São Paulo: Cortez, 2002. p. 31-44.

BURKE, Peter. As fronteiras instáveis entre história e ficção. In: *Gêneros de fronteira: cruzamentos entre o histórico e o literário*. Vários organizadores. São Paulo: Xamã, 1997. p. 107-115.

CASTELLANOS, Juan de. Elegía de varones ilustres de las Indias. In: BECCO, Horacio Jorge. *Crônicas de El Dorado*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2003. p. 27-43.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1982.

CAULÍN, Antonio. História corográfica y evangelizadora de la Nueva Andalucía provincia de Cumaná, Guayana y vertiente del río Orinoco (1779). In: BECCO, Horacio Jorge. *Crônicas de El Dorado*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2003. P. 98-102.

CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 2003.

CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. Estudos Avançados, São Paulo, v. 11, n. 5, 1991.

CLAVAL, P. A geografia cultural: o estado da arte. In: *Manifestações da cultura no espaço*. R. L. Corrêa et al (Org.). Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

_____. *Champs et perspectives de La Géographie Culturelle*. Géographie et Cultures, 1, 1992.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. 2ª. ed. Bauru: EDUSC, 2002.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Abril, 1973, p. 505-550. Col. Os pensadores.

FERNANDES, Maria Esther. *A 'história de Vida' como instrumento de captação da realidade social*. **História**, São Paulo, v. 12, p. 217-224, 1993.

- ESPERIDIÃO, Francisco. *Histórias de garimpo: extração mineral em terras roraimenses*. Fortaleza: Tipoprogresso, 2011.
- FERREIRA, Amauri Carlos; GROSSI, Yonne de Souza. A narrativa na trama da subjetividade: perspectivas e desafios. In: *Economia e gestão*. Belo Horizonte, v 2, nº 3, p. 120-134, jan/jun. 2002.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 4. ed. Curitiba: Positivo, 2009.
- FIOROTTI, Devair. *Do diamante ao carvão: Um estudo da narrativas históricas e mitológicas do Tepequém*. Boa Vista: UERR, 2008. Projeto de Pesquisa.
- FRASER, Ronald. *História Oral, História Social*. **História Social**, nº 17, p. 131-139, Outono, 1993.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- GHEDIN, Leila Marcia. et al. *Sinalização Turística: Uma proposta de uso turístico para a Serra do Tepequém*. Revista Geográfica de América Central, Número Especial EGAL, II Semestre, Costa Rica, 2011 p. 1-17.
- GILIJ, Felipe Salvador. Ensayo de historia americana. In: BECCO, Horácio Jorge. *Crônicas de El Dorado*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2003. p. 103-112.
- GUERRA, Antônio Teixeira. *Estudo Geográfico do Território do Rio Branco*. Rio de Janeiro: IBGE, 1957.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo, Cia das Letras, 1987.
- GIRON, Loraine Slomp. *Da memória nasce a história*. In: LENSKIJ, Tatiana; HELFER, Nadir Emma (Org.). Santa Cruz do Sul: Edunisc/Anpuh, 2000.
- GOTLIB, Nádia Batella. *Teoria do conto*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- GUMILLA, José. El Orinoco ilustrado... In: BECCO, Horácio Jorge. *Crônicas de El Dorado*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2003. p. 85-97.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural da pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *A visão do Paraíso*. São Paulo: Ed. Nacional, 1985.
- HUBER, Sigfried. *O segredo dos incas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1961.
- IGLESIAS, Francisco. Comentário. In: RIEDEL, Dirce Côrtes (org). *Narrativa: história e ficção*. Rio de Janeiro: UERJ, 1988.

ISER, Wolfgang. *O ato de leitura: uma teoria do efeito estético*. Vol.1. São Paulo: Editora 34, 1996a.

_____. *O fictício e o imaginário: perspectivas de uma antropologia literária*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1996b.

_____. O fictício e o imaginário. In: ROCHA, João Cezar de Castro. *Teoria da Ficção: Indagações à obra de Wolfgang Iser*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999.

KOCH, Ingedore Grunfeld Villaça. *A interação pela linguagem*. São Paulo: Contexto, 1997.

_____. *O texto e a construção dos sentidos*. 8. ed.- São Paulo: Contexto, 2005.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias* (século XVI).México: Fondo de Cultura Econômica, 1951.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5ª ed. - Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

LEWIN, K. *Principles of Topological Psychology*. Nova York, 1936.

LOPES, José Carlos Cacau. *A voz do dono e o dono da voz*. São Paulo: Hucitec, 2000.

MARTINS, Antônio Augusto. *Território do Rio Branco*. In: Diário do Congresso, Ano II, nº 175, 08.10.1947.

MENEGASSI, Maria C. Santos (org.). *Tupã-Quem*. Rio de Janeiro: FAE: Governo do Território Federal de Roraima, 1987. Coleção Ajuri.

MONTEIRO, Francisco Rego. *Relatório sobre as inspeções levadas a efeito na Agência do Banco do Brasil em Boa Vista – RR*. 1950.

NOUHAD, Dorita. Eldorado. In: BRUNNEL, Pierre (org.). *Dictionnaire des mythes littéraires*. Paris: Ed. Nocher, 1988.

NUNES, Benedito. Contraponto. In: RIEDEL, Dirce Côrtes. *Narrativa, ficção e história*. Rio de Janeiro: UERJ, 1988.

OLIVEIRA, Laucides. *Boa Vista 1953 uma aventura ... Ah, dias da minha juventude*. Boa Vista: Gráfica Real, 2007.

OLIVEIRA, Reginaldo Gomes de. *A herança dos descaminhos na formação do Estado de Roraima*. São Paulo, 2003. Tese de doutorado/USP.

_____. O rio Branco no contexto da Amazônia Caribenha: aspectos da colonização européia entre o século XVI e o XVIII. In: MARTINS, Estevão Chaves de Rezende; MOREIRA, Felipe Kern (orgs.). *As relações internacionais na fronteira norte do Brasil*. Boa Vista: Editora da UFRR, 2008.

- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- OVIEDO, Gonzalo Fernandes de. Historia general y natural de las Indias, islas e Tierra Firme del mar Océano. In: BECCO, Horácio Jorge. *Crônicas de El Dorado*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2003. p. 1-6.
- PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*. Companhia das Letras. 2006.
- PRIETO, Carlos. *A mineração e o novo mundo*. São Paulo: Cultrix, 1968.
- RAFFESTIN, C. *Por uma Geografia do Poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- RALEIGH, Walter. El descubrimiento del vasto, rico y hermoso imperio de La Guayana, con un relato de la poderosa y dorada ciudad de Manoa (que los españoles llaman El Dorado), (1595). In: BECCO, Horácio Jorge. *Crônicas de El Dorado*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2003. p. 53-65.
- RAMOS PÉREZ, Demétrio. El mito del Dorado no tiene um origen andino. In: *Histórica*. Lima, vol.XIX, n.2, dez. 1995.
- RICOEUR, Paul. *Les temps et lês filosofies*, 1978.
- _____. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papyrus, 1994. t. 1.
- _____. _____. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Papyrus, 1995, t. 2.
- _____. _____. Campinas: Papyrus, 1997. t. 3.
- ROCHA, Adauto. *Introdução à economia amazônica*. Manaus: 1952.
- RODRIGUES, Francilene dos Santos. *Garimpendo a sociedade roraimense: uma análise da conjuntura sócio-política*. Belém-PA: Dissertação de Mestrado, 1996.
- _____. *Narrativas culturais e identitárias das populações do lugar e sobre o lugar guayana*. In: II Encontro da Sociedade Brasileira de Sociologia da Região Norte. Belém (PA), 13 a 15 de setembro de 2010.
- SALAS, Mariano Picon. *De la conquista a la independencia*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1967.
- SALOMÃO, Elmer Prata. O ofício e a condição de garimpar. In: ROCHA, Gerôncio Albuquerque. *Em busca do ouro: garimpos e garimpeiros no Brasil*. Rio de Janeiro: CONAGE/Marco Zero, 1984. p. 35-86.
- SANTOS, M. *A Natureza do Espaço: técnica e tempo. Razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- SÉNÉCAL, G. Aspects de l'Imaginaire Spatial: identité ou fin des territoires? *Annales de Géographie*, n. 563, 1992.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

SIQUEIRA, Denise da Costa O. *A ciência na televisão: mito, ritual e espetáculo*. São Paulo: AnnaBlume, 1999.

SOUZA, Carla Monteiro de. Os gêneros literários e as narrativas orais: uma ficção da memória. In: ANDRADE, Roberto Carlos de; CRUZ, Maria Odileiz Sousa. *Letras e outras letras*. Boa Vista: Editora da UFRR, 2007.

STERN, Willian. *Psicologia general*. Buenos Aires: Paidós, 1957.

THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. Tradução e notas de Sergio Milliet e Plínio Ayrosa. Belo Horizonte: Editora Itatiaia/São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1978.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VIEIRA, Elaine Machado. *A Exploração de Diamantes em Roraima -1939 a 1970*. Santa Maria: UFSM/RS, 1971.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso*. São Paulo: EdUSP, 1994.

_____. *Meta-história*. São Paulo: EdUSP, 1995.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

XAVIER, Antônio Carlos; CORTEZ, Suzana (orgs.). *Conversas com linguistas: virtudes e controvérsias da linguística*. Rio de Janeiro: Parábola Editorial, 2005.

ZILBERMAN, Regina. História romanceada. In: *Gêneros de fronteira – cruzamento entre o histórico e o literário*. São Paulo: Xamã, 1997.

ANEXO: Galeria de Fotos

FOTO 1: Visão parcial da vila do antigo rebaixo, Tepequém – 1960.



Fonte: Projeto *Do diamante ao carvão*

FOTO 2: Garimpeiros em cima de material já trabalhado, Tepequém.



Fonte: Projeto *Do diamante ao carvão*

FOTO 3: Lavagem do cascalho para a captação do diamante, Tepequém.



Fonte: Projeto *Do diamante ao carvão*

FOTO 4: Seu Laucides Oliveira no Garimpo do Tepequém em 1953.



Fonte: OLIVEIRA, 2007, p.34.

Foto 5: Seu Cuiá em frente de sua casa na companhia de seus cachorros.



Fonte: Projeto *Do diamante ao carvão*

FOTO 6: Seu Pedro e seus filhos em seu barraco.



Fonte: Projeto *Do diamante ao carvão*

FOTO 7: Seu Aracati no momento em que concedia entrevista ao professor Devair.



Fonte: Projeto *Do diamante ao carvão*

FOTO 8: Seu Porvinha em frente de sua residência.



Fonte: Projeto *Do diamante ao carvão*

FOTO 9: Seu Bezerra e seus apetrechos do garimpo.



Fonte: Projeto *Do diamante ao carvão*

FOTO 10: Seu Passarão demonstrando como se garimpa.



Fonte: Projeto *Do diamante ao carvão*

FOTO 11: Seu Zé Maria em sua residência em Boa Vista.



Fonte: Projeto *Do diamante ao carvão*

FOTO 12: Visão do platô da Serra do Tepequém.



Fonte: Projeto *Do diamante ao carvão*

FOTO 13: Dona Neuza e seu esposo exibindo diamantes.



Fonte: Projeto Do *diamante ao carvão*