

VOZ E NATUREZA: A MORAL NO MITO PANTANEIRO MÃOZÃO

Marcelo Rodrigues Jardim¹

Resumo:

A meta principal nesse artigo é verificar qual a relação entre narrativas orais referentes ao mito do mãozão, veiculadas por narradores pantaneiros, e a presença de preceitos morais, subentendidos ou não, da comunidade narrativa do Pantanal sul-mato-grossense. O mãozão, conforme é apresentado pelos narradores, tem por característica mais comum a defesa de sua morada: a mata. Assim, aqueles que a invadem ou a depredam são castigados física e psiquicamente. O narrador traz para as narrativas, no momento da performance, representações dos anseios coletivos e individuais, os quais podem ser identificados pelos participantes do processo comunicativo. As narrativas orais a respeito do mãozão corriqueiramente representam a ética considerada pela comunidade geradora e demonstram como o narrador percebe e julga seu mundo circundante de modo poético.

Palavras-chave: poesia oral, narrativas orais pantaneiras, moral, mito do mãozão.

Abstract:

The main goal of this article is to verify which the relation between oral narratives of the mãozão myth and the moral, implied or not, at the narrative community in the Pantanal sul-mato-grossense. The most common characteristic of the mãozão, presented by the narrators, is the dwelling defense: the wood. Thus, those that invade it or depredate it are punished physically and psychically. In the performance, the narrator brings for the narratives representation of the collective and individual yearnings, which can be identified by the participants in the communicative process. The oral narratives about mãozão represent the generating community's ethics and show how the narrator perceives and judges his world in a poetical way.

Keywords: oral poetry, oral narratives, moral, mãozão myth.

No período de outubro de 2003 a setembro de 2004, por meio do projeto “História e Memória: contribuições para um estudo da cultura na região do Pantanal sul-mato-grossense”, capitaneado pelo professor Eudes Fernando Leite da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, em parceria com o professor Frederico A. G. Fernandes da Universidade Estadual de Londrina, na qual eu cursava a graduação em Letras, tive a oportunidade de pesquisar na iniciação científica o mito do mãozão, mito referido com frequência pela comunidade narrativa do Pantanal sul-mato-grossense. Sob orientação do professor Frederico Fernandes, busquei verificar qual relação havia entre as narrativas a respeito desse mito e preceitos morais considerados pela comunidade narrativa pantaneira. Este artigo toma por base o relatório final daquela pesquisa de iniciação científica, e nele intenciono mostrar as

características mais comuns referentes ao mito do mãozão, mencionar alguns comentários feitos por pesquisadores que analisaram o mito e, principalmente, apresentar como podem estar representadas nessas histórias regras morais ligadas ao cotidiano da comunidade narrativa.

São vários os temas narrativos veiculados pela comunidade de narradores do Pantanal sul-mato-grossense. Muitos desses temas trazem à tona a relação homem/natureza, na qual um sentido moral pode se fazer presente. Entre as narrativas mais reiteradas que mostram essa relação, estão as do personagem mítico conhecido por “mãozão”, mito narrado, principalmente, na sub-região conhecida como “Nhecolândia”, localizada em grande parte no município de Corumbá, em menor no município de Rio Verde, ambos pertencentes ao Estado do Mato Grosso do Sul.

A comunidade narrativa pantaneira conta ser o mito uma espécie de ente responsável por atacar e subjugar aqueles que tiram, depredam, desrespeitam o que existe na mata. Também os homens incrédulos, os quais desafiam o ente a aparecer, podem passar por situações inusitadas, como neste trecho narrado por seu Roberto Rondon:

“É aqui que é o mato do mãozão?”. Aí o rapaz falou: “É aqui mesmo, é aqui. Nesse mato aqui que ele mora!”. Ele falou: “Ah! Mas será que existe mesmo?”. Ele falou: “Existe, tem, já correu atrás de muita pessoa, né? Se a pessoa duvidar, ele se perde aí dentro desse matão! Ele carrega ele!”. Ele falou: “Ah!”

Desandou debochar, sabe? Ele falou: “Ah! Mas será que tem mesmo? Se tiver, se existe o tal do mãozão, eu quero ver?”. E falou: “Se tiver, então eu quero que ele vem tomar tereré aqui, junto cum nós!”.

E tavam conversando, dali há pouco desandou tremer os mato lá, aquele vento forte, sabe? Desandou ventar, tremer aqueles galho de pau e o cavalo dele desandou assustar! Largou até a guampa de mate dele lá! (In: FERNANDES, 2002, p. 191).

Álvaro Banducci Júnior (1995) percebeu que, de acordo com as narrativas veiculadas pelos peões da Nhecolândia, não acreditar na existência de determinados seres encantados e nos seus poderes pode desencadear forças incomuns. Segundo notou esse antropólogo, dúvida pode ter a equivalência de um desafio, o qual pode ser aceito a qualquer momento por um encantado, que pode surgir na beira de mato, junto às porteiras etc. Na narrativa de seu Roberto, aparece também um dos traços que antecede a presença do mãozão: o vento.

¹ Mestre em Letras pela Universidade Estadual de Londrina. Email: marcelorjletras@hotmail.com

Os homens a quem se refere a narrativa não demonstraram coragem para aguardar o desenlace dos acontecimentos. Há casos, porém, em que alguns, tomados pela valentia, esperam o desenrolar das ações:

Então, aquele latido feio. O cachorro largou do negócio lá, aí ele falou: “Ué? O que que tá acontecendo?”. Falou o paraguaio, falou que: “Se há algum bicho aí pode aparecer, que eu vou... Aparece aí pra mim, que eu num tenho medo!”. Pulou um homão lá. Primeiro apareceu aquele vento forte, ventar de assobiar assim, desandou tremer aqueles pé-de-árvore assim! Aí, apareceu aquele monstro de homem ali pra ele, apareceu, pulou ali na frente dele, falou:

“É você mesmo que eu tava querendo!”. Falou pro paraguaio, aí o paraguaio falou: “Mas o que que você quer comigo?”. Falou pro tal do mãozão. Falou aí: “Você diz que num queria encarar outro homem aqui do mato, eu sou o dono daqui do mato, pra você entrar aqui, você tem que pedir permissão pra mim, porque eu que mando aqui nessa mata! A mata é minha!”.

“Oh! Mas você tá conversando demais pra mim!”. O rapaz falou pro mãozão. O mãozão falou: “Mas, mas o que que você tá pensando? Eu sou o rei aqui do mato, sou dono daqui rapaz!”.

Falou pra ele e foi nele. Foi nele, vai daqui, desandou brigar os dois lá, lutando. E vai daqui, vai dali... Por dentro do matão tem aquelas espinha, aquela aguateiro alto assim, né? Ele batia daqui, dali, rolando... Ele entrava no paraguaio, o paraguaio pulava pra lá, pra cá. O paraguaio com uma foice querendo acertar ele, num conseguia, né? (In: FERNANDES, 2002, p.192-193).

O paraguaio, no final da narrativa, apanha do mãozão e tem a mente “extraviada”, valor pago pelo afrontamento. O “extravio” no meio da mata e/ou transtornos psíquicos sofridos pelo desafiante são traços referidos com freqüência nas histórias a respeito do mãozão. São as conseqüências da falta de crença no ser encantado e da invasão de seu espaço. Para a comunidade narrativa pantaneira, cada ser, natural ou não, possui e cuida do seu lugar de morada. Assim, a invasão desse lugar pode desdobrar-se em resultados infelizes para o desrespeitador.

Quando os narradores descrevem as características corporais do mito, são categóricos ao afirmarem o seu aspecto aterrador e soturno. Seu Raul Medeiros diz o seguinte a respeito: “Baita de um animal! Um monstro cabeludo, um macacão, espécie de um macaco grande, é o que diz o pessoal, assim que eles diz. É um animal muito feio, deformado, cabeludo, feio, isso que eles dizem que é.” (In: FERNANDES, 2002, p. 188). O aspecto corporal do personagem pode variar de acordo com a impressão do narrador, o qual pode ter vivenciado ou escutado de outros o acontecimento. Entre outras possibilidades, ora o mãozão pode ser descrito com sendo uma anta que se transforma em bípede, ora pode ser apresentado como tendo a forma

de um “homão” peludo, corriqueiramente, negro. Entretanto, deve ser ressaltado que a interação com a platéia pode ser fator importante para a exacerbação do aspecto de um ser, uma vez que grande parte dos narradores nota quando algo na história desperta a atenção do receptor, principalmente naquelas em que o suspense está presente.

Como se verificou um pouco acima, invadir e/ou desrespeitar a morada do mãozão desencadeiam a fúria do ente. Numa narrativa de seu Raul Medeiros, há a referência de qual é esse espaço:

Tem um mistério principalmente nesse capão da assombração! Aí na Santa Maria, aí num trabalha. Sai apedrejado de lá num trabalha. [...] Até hoje ninguém sabe pra onde foi, nem caveira, nem coisa nenhuma. Ficou desaparecido muito tempo! Tem acontecido isso aí, é um mistério! Lá nesse capão, lá dá assombração, ninguém trabalha, num adianta ir lá, que sai apedrejado de lá. (In: FERNANDES, 2002, p. 188).

O capão (porção de mato) é o espaço mais referido pelos narradores como sendo o local em que o mãozão² habita. Aliás, os locais de difícil acesso para o homem são frequentemente mencionados como lugares em que se deve tomar determinadas precauções, seja contra certos elementos da natureza, seja contra o sobrenatural. Conforme atesta Banducci Júnior, os pantaneiros diferenciam o domínio de suas ações em relação ao ainda selvagem:

um campo de pastagem, se tomado em relação aos capões de cerrado ou matas, são “limpos” - e assim denominados na região - permitindo uma maior visibilidade, facilidade de locomoção e controle humanos. O “cerrado, por sua vez, é mais limpo que as matas, por definição espaços “fechados” e “sujos”, cujas características fazem delas não apenas lugares sombrios e perigosos, mas muitas vezes maléficos. Quanto mais fechadas, impenetráveis e misteriosas, mais propensas estão as matas a acontecimentos sobrenaturais. (BANDUCCI JÚNIOR, 1995, p.152).

Todavia, podem ser atualizadas narrativas em que o encontro entre homem e mito ocorre em local diferente da mata fechada, como as cercas que limitam as propriedades. Seu Vadô relata o seguinte:

Só acredito porque eu, na Santa Natália, com o meu cunhado, fazendo uma cerca, já perto de chegar no fim da cerca, do jeito que nós tamo ali conversando, turma tudo ali e a rapaziada tudo ali. Um tá fazendo buraco, outro lá aprumando, o outro furando. Aí um falou: “Alá, lá vem o capataz; tá montando a cavalo lá! Vem lá o capataz.”. Aí eu falei: “Mas vem o capataz lá?”. Aí, eu olhei assim, e vi aquele vulto, um

² Há narradores que se referem à mata de babaçu (também conhecida por Aguaçuazal).

homem como tivesse montado. Aí tal... Tava ali, tal... “Ah! Ele vem agora mesmo, arruma tereré que nós vamos tomar um tereré cum ele ali!”.

Aí, depois vamos chegando pra pedra. Mas eu vi, eu num vou falar pro senhor que eu vi o cavalo empinar. Era mais ou menos onze e pouco e nós trabalhando no sol. E nós olhava assim, eu olhei assim:

“Ó!”. E eu vi um homem, uma pessoa cara grande, corpo representava uma pessoa que tava montada num burro. E olhava pra nós assim. Eu falei: “Turma, o que que é aquilo lá?”. “Ah! É o Bertoldo.”. Falei: “Mas seu Bertoldo já devia qualquer coisa tá aí. Eu tô precisando mostrar essa cerca aí e tal...”.

Aí teve um que falou: “Ó seu Vadô, acho que aquele é o mãozão!”. Quando falou que era o mãozão a turma toda: uá! “Aoô! Seu Vadô, eu num vou mais! Vamos embora!”. (In: FERNANDES, 2002, p. 198-199).

Assim, não é somente no lugar “sujo” em que ocorre o aparecimento do mãozão, há referências a locais limítrofes. Ocorre, segundo Banducci Júnior, o aparecimento devido à ambigüidade decorrente da condição liminar do lugar:

São inúmeros os relatos de acontecimentos sobrenaturais que se manifestam junto a porteiras, simbras, varadores e beiradas de capões, sempre na fronteira indeterminada de regiões distintas.

Os fenômenos que ocorrem nesses locais caracterizam-se por envolver forças de origem desconhecida, que se manifestam na forma de plantas extraordinárias, vozes, poderes invisíveis e, principalmente, bichos de “outro mundo”. (BANDUCCI JÚNIOR, 1995, p. 154-155).

Além desses traços apresentados, Banducci Júnior ainda observa haver nesse mito uma síntese das características de outros seres pertencentes ao imaginário pantaneiro, como traços do ente “pé-de-garrafa”: os pés em forma de fundo de garrafa, a capacidade de gritar em direções diversas no mato, confundindo as pessoas; do “saci”: “surge num espiral de vento, assovia para atrair as pessoas ou fazê-las perderem-se nos campos, além de ser descrito em alguns relatos como possuindo uma única perna” (BANDUCCI JÚNIOR, 1995, p. 181). Nota ocorrer também a associação do mito com o lobisomen, quando visto na figura de um lobo ou cachorro, ou até mesmo com a figura do diabo, devido à capacidade de transmutação. Além disso, o antropólogo percebe que, nas narrativas recolhidas por ele, em geral, o mãozão tem uma aparência humana, definido como preto e “apesar de ser muito peludo, lembra, segundo alguns informantes, a figura de um índio” (BANDUCCI JÚNIOR, 1995, p. 182).

Outro ponto é a vasta e comprida cabeleira que indicaria o caráter bestial da imagem do mãozão. Banducci Júnior sugere “que os cabelos compridos dos monstros representam sua animalidade exatamente por expressar simbolicamente uma sexualidade exacerbada, não restringida e, nesse sentido, própria dos animais” (BANDUCCI JÚNIOR, 1995, p. 183).

Comenta ainda sobre outra característica do mãozão: o de ser considerado protetor da mata. Observa que o mito é

uma espécie de caipora ou pai do mato que não permite que sejam arrancadas madeiras do capão onde vive. No entanto, diferentemente daquela entidade sobrenatural, o mãozão protege apenas o capão onde reside e não as matas como um todo. Na verdade, a relação que mantém com o lugar é tão próxima de uma relação de propriedade quanto de uma ação em defesa do mundo natural. Trata-se, portanto, de um local que protege por considerá-lo seu, impedindo que as pessoas dele se aproximem para que não lhe causem aborrecimentos. (BANDUCCI JÚNIOR, 1995, p. 186).

Banducci Júnior percebe uma analogia em relação às questões de propriedade presentes no mito e ao cenário social da Nhecolândia, cenário em mudança na época devido à chegada de proprietários de terra vindos de diversas partes, os quais não comungariam do mesmo modo de vida da região. Escreve:

À revelia dos hábitos locais, esses fazendeiros impedem a livre circulação dos peões em suas terras e, levando ao extremo a lógica da propriedade privada, trancam porteiros que dão acesso às propriedades, causando com isso grandes transtornos para os peões, seja na execução das rotinas de trabalho, seja no domínio de suas vidas privadas, trazendo um enorme desconforto para as relações sociais. (BANDUCCI JÚNIOR, 1995, p. 187)

O antropólogo nota haver semelhanças nessas atitudes com as do mãozão, pois este também impediria o trabalho dos empreiteiros. O capão de mata é um importante meio para a economia local, nele “o gado encontra abrigo e alimento, os homens fazem hortas e retiram lenha e madeira para cercas, sem que de forma alguma sejam coibidos na realização dessas tarefas” (BANDUCCI JÚNIOR, 1995, p. 187). Ainda de acordo com o pesquisador, quando o mãozão aparece como dono do lugar, acaba por limitar o trabalho de campeiros, o que vai em desencontro à autonomia em relação aos limites antes existentes.

Banducci Júnior acredita haver uma concentração de estereótipos da sociedade em que o mito se manifesta, ocorrendo, assim, uma associação da fisionomia “de tipos humanos discriminados naquele meio à imagem de monstros” (BANDUCCI JÚNIOR, 1995, p. 182). Numa narrativa em que ocorre embates violentos entre mito e homem, o antropólogo chama a atenção para o fato de que geralmente o homem em contenda com o mãozão é de origem ou descendência paraguaia, chamado pelos pantaneiros de “paraguai”. Na opinião dele, na “Nhecolândia existe discriminação, ainda que velada, em relação aos trabalhadores de origem paraguaia: são considerados inferiores ao homem local, constantemente representados como

desonestos, brigões e perigosos” (BANDUCCI JÚNIOR, 1995, p. 189). Entretanto, observa que há reconhecimento da valentia e coragem desses homens por parte dos pantaneiros, sendo devido a essas aptidões, somadas à crença em Deus, que em algumas narrativas o mãozão presenteia o “paraguai” com o seu próprio sangue coagulado, o que serviria como amuleto.

Sobre outra narrativa, na qual o “paraguai” é salvo por possuir uma família, diz o seguinte:

Ainda que na primeira versão desse episódio ele ameace exterminar a família do empreiteiro, aqui o trabalhador é poupado exatamente em função dela, demonstrando, nos dois casos, que o ser fantástico reconhece-lhe a importância. O mãozão é, desse modo, um personagem que compartilha dos valores da sociedade pastoril. (BANDUCCI JÚNIOR, 1995, p. 191).

Em seu trabalho, Banducci Júnior conclui que o mãozão se caracteriza por seus traços ambivalentes. Para ele, este mito não possuiria uma moral definida, podendo aproximar-se tanto de um ser demoníaco quanto a de um protetor.

Já Áurea Rita Ferreira (2000) analisou esse mito numa outra visão, na qual procura identificar traços que individualizassem o personagem mãozão para compará-los, em seguida, aos do curupira. Para Ferreira, há uma interdiscursividade entre as narrativas do mãozão com as do curupira, o que “evidencia a inserção do regional no universal” (FERREIRA, 2000, p. 210). O mãozão seria construído pela assimilação de traços referentes ao curupira.

Para realizar a comparação, a pesquisadora toma por base os traços do curupira constantes na obra de Câmara Cascudo³ e os traços do mãozão constantes em narrativas recolhidas na Nhecolândia.

Por meio de uma seleção léxica, ela expõe as características semelhantes dos dois personagens:

caboclo grande e cinzento mundo de homem, bicho grande homem, pêlos negros por todo o corpo e cara baita de um negão, um homem cabeludo, mas cabeludo, feio chatarrão, cheio de corpo, peludo como bicho, barbudo, nariz chimbévão, chato, beijo grosso, carão cheio homem preto, preto que alumiava, co pretão, rasgão dele, briga de toro. (FERREIRA, 2000, p. 211-212).

Esses “signos/figuras”, segundo a pesquisadora, irão compor o percurso temático do medo, poder e força que identificariam o mito do curupira e do mãozão da Nhecolândia. Em

³ **Geografia dos Mitos brasileiros** (1976).

sua análise das narrativas, Áurea Rita conclui que “a arte de contar na Nhecolândia mescla contos universais com características da região e expressa nessas transformações os desejos daqueles que ali vivem. Personagens e temas são rearranjados, adequando-se ao contexto e à ótica de cada contador” (FERREIRA, 2000, p. 215).

Outro pesquisador que analisou narrativas referentes ao mãozão foi Frederico Fernandes (2003). Utilizou, para tanto, um fato acontecido na década de 1940, em que um menino sumiu na mata⁴, diferenciando-se de outros casos similares por um motivo: o infante não queria ser encontrado. Conforme relata Fernandes, muitas pessoas foram ao encalço da criança, não obtendo sucesso por 21 dias, quando conseguiram encurralá-lo em um capão. Foi preciso “domar” o menino, que havia adquirido nuances de animal selvagem.

Alguns narradores dizem ser uma anta a responsável pelo seqüestro, outros afirmam que a anta estava a serviço do mãozão. Fernandes analisa uma versão do narrador chamado Silvério, o qual acredita que o responsável pelo acontecido com a criança é o mãozão. “Apesar disso, a personagem não participa diretamente do acontecimento, ninguém o vê ou faz algum tipo de contato com ele” (FERNANDES, 2003, p. 190). O personagem surge na narrativa de seu Silvério como uma explicação ao acontecido, “pois as ações descritas no relato são apenas de três personagens: a anta e o Parentão ativamente, e o menino passivamente” (FERNANDES, 2003, p. 190). Devido ao reconhecimento do mãozão como resposta, argumenta Fernandes, ocorre o pressuposto de uma possibilidade de existência desse ente. Segundo o pesquisador, ao

lançar mão do mito como narrativa, Silvério convida o ouvinte, durante a performance, a penetrar o mundo possível, a compartilhar de um imaginário habitado de seres fantásticos, evitando, entretanto, alguma possibilidade de questionamento por parte do auditório. Nesse sentido, para o narrador, o mito não está sob a zona de tensão entre o real ou a fantasia; ao contrário do ouvinte, que pode pôr a explicação em dúvida. (FERNANDES, 2003, p. 190-191).

Mesmo não fazendo parte da realidade diária do ouvinte, explica Fernandes, há a necessidade de aceitação do mito para assimilar a narrativa de seu Silvério. O narrado torna-se um mundo possível, neste “o mito do mãozão confunde-se com a realidade, apresenta um forte matiz coletivo, vinculado à tradição oral. Trata-se de uma consciência compartilhada por vários indivíduos de uma mesma comunidade narrativa” (FERNANDES, 2003, p. 191).

⁴ Banducci Júnior também analisa narrativas sobre esse acontecimento em sua dissertação.

Fernandes traça arquétipos do mãozão no Pantanal sul-mato-grossense. Confrontando os depoimentos, ele observa o seguinte quanto às aparências e às ações desempenhadas pelo mito (FERNANDES, 2003, p. 192-193): preto; face sem olhos, boca ou nariz; uma perna somente e surge em dupla; de grande proporção e deformado; espírito mal; homem muito grande; vira homem ou monstro preto de cabelos e barba compridos, parecido com a anta; homem de mãos enormes; parece uma pessoa montada em um burro; protetor da fauna e da flora; lança pedra naqueles que tentam constituir roçado; assusta os cães; domina o vento; amedronta seus desafiantes; ataca quem passa pela mata; cuida das crianças que ele mesmo extravia; briga com aqueles que caçam ou cortam madeira nos capões; desorienta quem entra em sua mata; agride mulheres que estão sozinhas em suas casas.

Assim como Banducci Júnior e Áurea Rita, Fernandes percebe semelhanças entre os traços do mãozão e os de outros mitos, argumentando que, ao analisá-los em conjunto, “estes mitos apresentam uma identificação muito próxima e atuam no imaginário de alguns pantaneiros, confluindo para uma representação, entre outras possíveis, das relações entre a natureza e o homem” (FERNANDES, 2003, p. 194-195). A convivência constante com o meio natural abre a possibilidade diferenciada de interpretação dos fenômenos. “É no estreitamento dessas relações que o homem passa a compreender o sistema ecológico, podendo lhe atribuir características antropomórficas e anímicas” (FERNANDES, 2003, p. 195).

Nessa visão, vários mitos teriam comportamentos do homem e postulariam regras que devem ser obedecidas, havendo a penalização daqueles que não as respeitam. Para Fernandes, essas

representações, entidades sobrenaturais com atitudes coincidentes com a dos homens, tornam-se, num primeiro momento, uma representação do homem no próprio meio. Pois se trata de um ser tido como guardião da mata e dos animais, que pode falar, andar, lutar... Mormente, ele se constitui com base numa extensão da própria condição humana. (2003, p. 195).

Na opinião dele, o mãozão da narrativa de seu Silvério representaria uma forma humanizada da mata virgem que impede a ação modificadora do homem. No entanto, atenta para o fato de que, nesse relato, o mito não desempenharia a função de protetor da mata, mas que “o domínio do ‘lugar sujo’ sobre o homem desdobra-se na posse do menino pela entidade” (FERNANDES, 2003, p. 196). Ao contrário de Banducci Júnior, que não vê uma moral definida no mito, Fernandes nota dois preceitos distintos:

A do paraguaio se restringe ao sentido de se respeitar o mito (e, com ele, a fauna e a flora); já a do menino e a anta lembra que o “sujo” pode dominar o homem de tal forma que ele refugie o que é civilizado (ou “limpo”). [...] Ambas as histórias deixam entrever o seguinte: tanto a natureza (representada pelo mito) domina o homem, como o homem também a domina; é necessário uma relação do equilíbrio entre eles, garantido pelo respeito mútuo entre os espaços, para que a relação homem/natureza não corresponda a uma dicotomia (2003, p. 197).

Entre as possibilidades apresentadas, percebe-se que nas narrativas a respeito do mato podem estar presentes tanto princípios e valores que circundam o espaço social da comunidade narrativa pantaneira como regras que surgem para evitar degradações ao meio ambiente, degradações as quais podem trazer conseqüências indesejáveis não só no campo social, mas também no cultural. Antes, porém, de argumentar sobre isso, convém explicitar algumas questões básicas referentes à moral.

Os conceitos que os seres humanos têm a respeito do mundo, segundo mostra Marilena Chauí (1995), estão relacionados às condições sociais, políticas, econômicas e históricas em que eles vivem. O homem é um ser cultural e histórico. Para Chauí, a

lei humana é um imperativo social que organiza toda a vida dos indivíduos e da comunidade, determinando o modo como são criados os costumes, como são transmitidos de geração em geração, como fundam as instituições sociais (religião, família, formas de trabalho, guerra e paz, distribuição das tarefas, formas do poder, etc.). A lei não é uma simples proibição para certas coisas e obrigações para outras, mas é a afirmação de que os humanos são capazes de criar uma ordem de existência que não é simplesmente natural (física, biológica). (1995, p. 294)

Relacionados à vida cultural de uma comunidade estão o senso moral e a consciência moral do indivíduo. Senso moral é a capacidade de perceber e considerar um evento conflitante através de um juízo de valor. Já a consciência moral é a capacidade de discernimento das pessoas para decidir, justificar e assumir as decisões tomadas em relação a esse evento. Senso e consciência moral “dizem respeito a valores, sentimentos, intenções, decisões e ações referidos ao bem e ao mal e ao desejo de felicidade. Dizem respeito às relações que mantemos com os outros e, portanto, nascem e existem como parte de nossa vida intersubjetiva” (CHAUÍ, 1995, p. 335).

As regras morais surgem quando formações sociais e culturais instituem valores “como padrões de conduta, de relações intersubjetivas e interpessoais, de comportamentos sociais que pudessem garantir a integridade física e psíquica de seus membros e a conservação do grupo social” (CHAUÍ, 1995, p. 336). Quando uma comunidade/sociedade determina o que

não é bom para o grupo, segundo Chauí, constrói valores éticos positivos na intenção de nortear e de manter a coesão comunitária/social.

Para Adolfo Sánchez Vázquez (1987), um dos componentes principais da moral é a sua qualidade social. Manifestada numa comunidade, a moral exerce uma função estabelecida e responde a certas necessidades do grupo. Cumpre uma função que “consiste na regulamentação das relações entre os homens (entre os indivíduos e entre o indivíduo e a comunidade) para contribuir assim no sentido de manter e garantir uma determinada ordem social” (VÁZQUEZ, 1987, p. 55). É necessário que tanto o homem esteja em relação com os outros como uma certa consciência dessa relação para que o indivíduo possa comportar-se, ou não, de acordo com as postulações. Os comportamentos dos membros de uma comunidade podem ser aprovados ou reprovados pelos comunitários quando geram conseqüências para o grupo ou para algum de seus integrantes.

As pessoas nascem em sociedades, argumenta Vázquez, nas quais vigoram princípios e valores que não foram criados por cada um especificamente, “mas que cada um encontra como dado objetivo, social” (VÁZQUEZ, 1987, p. 20). Todavia, para alguém se comportar de acordo com uma norma, mesmo condicionado socialmente, tem de estar ciente e ter liberdade para poder decidir qual ação deve ser tomada. A consciência individual seria a área de atuação na qual se operariam

as decisões de caráter moral, mas, por estar condicionada socialmente, não pode deixar de refletir uma situação social concreta e, por conseguinte, diferentes indivíduos que, numa mesma época, pertencem ao mesmo grupo social, reagem de maneira análoga. (VÁZQUEZ, 1987, p. 59).

Por sua vez, Vladimir Jankélévitch (1991) assevera que uma moral é atualizada conforme os problemas do cotidiano. Por exemplo, em épocas de guerra, a coletividade espera que cada indivíduo mostre espírito de cooperação, honradez etc. As circunstâncias exigem esse padrão de comportamento. Para Vázquez, o comportamento moral faz parte de uma natureza humana em processo constante de transformação, portanto não é uma manifestação eterna e imutável.

As regras morais surgem para manter a integridade de um grupo sociocultural e estão ligadas a concepções de vida vigentes num espaço e contexto histórico determinado. O que pode ser considerado moral em uma comunidade/sociedade, pode não ser em outra.

Em relação às narrativas sobre o mãozão, elas revelam uma ética comunitária/social⁵ em vigor e demonstram como o narrador percebe, ao construir suas histórias, os conflitos relacionados a essa ética no seu dia-a-dia.

Como exemplo a ser discutido, segue um trecho da narrativa, recolhida por Banducci Júnior, na qual ocorre uma luta corporal do “paraguai” com o mãozão:

E ele desandô aloitá com esse mãozão, brigá com ele, e vai luta daqui, luta dali e vai, vai. E o paraguai já tava... meio... mal também – aí ele pegô o paraguai e jogô ele numa moita de caragatêro, muito suja, né? Aí pegô ele e jogô ele lá dentro. E aí falô assim que num iá matá ele porque ele tinha filho, sabe?

Aí ele tava lá, aí de repente apareceu, veio aquela ventania, veio o vento forte, apareceu outro companheiro do mãozão. [...] Aí ele falô prá ele assim: “por que que se você tava passando mal, por que você num me chamô? Eu ia mostrá prá esse paraguai como que faiz com ele”. Aí o outro falô prá ele: “não, já... deixa dele... num mexe, nem liga mais prá ele não. Num faiz nada prá ele mais, num mata ele porque ele tem filho prá criá”. (In: BANDUCCI JÚNIOR, 1995, p. 190)

Foi visto que Banducci Júnior percebe nessa história valores da sociedade pastoril compartilhadas pelo mãozão, o que não acontece em outra narrativa na qual o ente mítico ameaça a família do empreiteiro. Ocorre que um narrador, ao escutar uma narrativa, faz a interpretação da conjuntura com base em sua visão de mundo. Posteriormente, ele reinterpreta o que ouviu e pode criar novos sentidos à versão de acordo com o que lembra e de acordo com outros fatores e contextos presentes no instante da atualização. As histórias dificilmente são narradas de um mesmo modo em cada atualização.

O narrador dessa narrativa, realmente, transpõe para a fala do companheiro do mãozão os valores de sua comunidade. No trecho, percebe-se que quem narra repete o motivo pelo qual o mãozão não matará o “paraguai”, ao fazer isso está afirmando uma situação perante o ouvinte, talvez esperando uma confirmação positiva do interlocutor, ou seja, uma confirmação de que se deve castigar o personagem pelo erro, mas não matá-lo, pois tem família para criar.

A título de exemplo, mostrar-se-á uma narrativa sobre onça narrada por seu Silvério na qual ele emite um juízo de valor, revelando que o senso e a consciência moral estão presentes no momento em que uma história é construída:

Onça, só lá pras banda Zona do Poconé. Lá cê trabalhava, porque rondava de noite, né? Ele começa a escutá barulho de gente e tem muita onça lá. E

⁵ A respeito da relação ética, comunidade narrativa e narrativas orais consultar Marcelo R. Jardim (JARDIM, 2007).

começa uivá muito e atrapalha. Até o boi fica assustado, né? O peão também assusta, né? Também comenta, né? Tem urro para todo. No campo do jogo que era, cê viajava cinco marcha no campo do jogo. No sertão lá tinha muita onça. Nossa Senhora! Se ocê fosse ligá pra baruío de onça, cê não conseguia nem dormi de noite. Ocê já ouviu ela bufá de noite? Que ela bufa. Era feio, fazia “um, um, um, um” assim o barulho. Treme o chão, né? Ela tava uns 200, 300 metro docê nesse sítio. Já vi. Quer dizer, eu não. Vi o causo. Um rapaz gordo, a onça matô, um tar de Abrão. Ele vinha, os dois viajando. Eles tinham um cachorro, na beira do Feioso, lá em cima. Aí, o cachorro achô a batida da onça. Começô a lati. Daí o Abrão falô assim:

“Ah! Vamo atirá. O cachorro, dexa ele corrê onça.”. “Não vamo mexê com onça, não!”. Os dois cum revorve. “Não, deixa que vá.”. “Eu vô matá essa onça.”.

E lá tinha passado uma capivara. Arrastô assim, dentro curicho... Ela desceu dentro do curicho e eles entraram lá a pé. Água no peito assim. Ela tava lá nadando e o cachorro atrás dela. Ela equilibrava num negócios lá e o Abrão, cara de muita corage, né, acreditô muito no companheiro. Foi. E ela, quando viu ele, veio nele. E ele levô a mão pra tirá ela. Ela pegô na mão dele com a boca. Ele deu uns tiro, mas saiu notro ponto. E o companheiro se salvô, ó. Ficou sozinho lá. E a onça nuviô tudo ele, na cara dele. Segura na mão dele e ele num podia fazê nada, né? Aí ele morreu afogado ali, massacrado, né? E o cara correu, pegô um cavalo, foi avisá lá e... Chega lá, tava morto. E a ramela de olho com o corpo pra fora, lá na bera do curicho. Aí, já viero cum o zagaiêro mais cachorro. Puseri na batida dela e ela tava assim mesmo perto. Saiu no limpo assim, atrás da turma. Braba! Mataram ela. **Aí eu pensava que devia matá o companheiro dele. Lá mesmo no lugar. Moleza dele, né? Porque se ele tenta ajudá o outro, ele sarvava, né?** (In: FERNANDES, 2003, p. 152-153) (**Grifo nosso**).

O narrador ouviu a história, mas se nota que ele a vive, dando detalhes e opiniões, como se tivesse presenciado os fatos. Deixa muito claro qual deveria ter sido a atitude do outro personagem. Do mesmo modo que a narrativa do mãozão, exemplificada logo acima, esta mostra uma leitura de preceitos sociais/morais, os quais são representados pelo narrador nas histórias. Uma das diferenças entre elas está no como o senso e a consciência moral se fazem presentes. Na primeira narrativa, é indireta, pois os valores são transpostos para a voz do companheiro do personagem mãozão, companheiro que opina como o outro deve se comportar; na segunda, é direta, uma vez que seu Silvério utiliza seu senso e consciência moral para dizer que o personagem não se portou do modo como deveria por ter fugido sem prestar auxílio ao companheiro, em suma, a atitude foi contrária às postulações éticas da comunidade. Muitos desses homens trabalharam, ou trabalham, em locais distanciados e selvagens. Desse modo, torna-se necessária a manutenção de laços éticos que visam a protegê-los dos perigos, pois, no meio da mata ou em uma pescaria, os companheiros dependem um do outro.

Outro princípio se refere ao respeito ao local de morada de outrem. Essa regra é apresentada em várias narrativas pantaneiras. Seguem trechos extraídos de Fernandes (2002) como exemplo:

Senhor sabe que tudo tem o seu dono. Tudo tem o seu dono! O mato tem os seu vigia, a terra tem o seu dono. Então, tudo tem o seu dono, as rua têm dono, tudo tem dono! (João Torres, p. 214)

Chama o chefe dos bicho, o chefe dos bicho, né? Como é o nome. Porque tudo tem seus dono, né? (Roberto Rondon, p. 184)

Então, eu acho que é isso, porque tudo quanto é criação, tudo quanto é bicho, tudo que tem aí na Terra, tudo tem seu chefe, tem seu dono, né? (Roberto Rondon, p. 187)

Para os narradores pantaneiros, tudo tem um dono e este defende seu espaço de invasores. De certa maneira, essa concepção também representa a própria comunidade narrativa, ou seja, se o homem possui uma residência e a defende de invasões, os “bichos” também o fazem. Quando Banducci Júnior sustenta a teoria de que as atitudes do mãozão impedem a entrada de homens no capão, dificultando, assim, o trabalho dos empreiteiros, ele, talvez, não considerou algumas circunstâncias que motivam o aparecimento do mito. Na maioria das narrativas, o mãozão surge quando alguém o desafia por não acreditar na sua existência, quando entra em sua “propriedade” sem a devida autorização, ou a depreda. Desse modo, dever-se-ia mostrar respeito pelo que é desconhecido, bem como solicitar licença para entrar e retirar coisas da mata, para evitar contratempos. Seu Roberto Rondon conta o seguinte:

Então, tem um bugre velho, que eu conversava com ele, sempre ele falava que quando fosse entrar no mato – ele tinha que cortar um pé-de-árvore pra tirar um cabo de enxada, um cabo de foice qualquer – ele tinha que pedir licença, sabe? Pedir licença lá pro dono do mato, tudo tem dono, né? Então, ele chegava, pedia licença pro:

“Dá licença pra eu cortar um cabo de enxada, qualquer coisa!”

Aí podia cortar que num acontecia nada, né? Mas se a pessoa chegasse entrar no mato assim, ir cortando pé-de-pau, fazendo bagunça lá, ele extraviava a pessoa. Fazia a pessoa ficar perdida, assustava a pessoa, a pessoa perdia o juízo. Num acertava ir pra fazenda, voltar de novo, ficava perdido lá no mato. E cada vez ia seguindo pra mais longe ainda, ficava extraviado de uma vez! (In: FERNANDES, 2002, p. 190)

Essa seria uma forma de poder entrar na mata sem ser incomodado. O mãozão pode representar coibição para o livre trânsito nas fazendas, mas também subjacente pode estar o

preceito de que se faz necessário o respeito ao espaço dos outros, além de não tirar nada do lugar sem a devida autorização, o que poderia ficar caracterizado como roubo. Novamente é o desdobramento de um preceito da comunidade que surge como uma espécie de conselho moral.

Outra possibilidade de interpretação surge quando as histórias representam a relação entre homem e meio ambiente. Uma narrativa muito contundente no que se refere a essa relação é a contada por seu Roberto Rondon:

E tinha um paraguaio que ele trabalhava lá nessa fazenda, ele era empreiteiro, tava tirando poste. Então poste, cê sabe, tem que derrubar muito, andar muito no mato, né? Tem que derrubar muita árvore pra cortar, fazer poste, rachar, né?

Aí bom, ele tava lá, e é acostumado a andar, caçar sozinho, às vezes, entre dois, três companheiro dele pra caçar. Aí, ele tava lá caçando, diz que paraguaio é meio brigador também, né? Aí, ele tava lá, caçando...

Ele era meio malvado também, o paraguaio. Aí chegou lá dentro do mato, tava andando ali, correndo atrás de porco. Aí, ele viu um porco lá:

“Ah! Vou matar aquele lá, na foice, né?”. Num tinha arma. “Vou matar na foice!”. Correndo, o cachorro largou também, desandou a uivar, ficar com medo, aquele lado que tinha tremido de quando ele tá com medo assim. Mesma coisa de um cachorro que quando nunca viu onça, quando ele vê uma onça assim, que ele desanda sentir o cheiro dela, o cachorro desanda tremer tudo, ele corre, fica assustado, arrepiado tudo, né? Então, aquele latido feio. O cachorro largou do negócio lá, aí ele falou:

“Ué? O que que tá acontecendo?”. Falou o paraguaio, falou que: “Se há algum bicho aí pode aparecer, que eu vou... Aparece aí pra mim, que eu num tenho medo!”. Pulou um homão lá. Primeiro apareceu aquele vento forte, ventar de assobiar assim, desandou tremer aqueles pé-de-árvore assim! Aí, apareceu aquele monstro de homem ali pra ele, apareceu, pulou ali na frente dele, falou:

“É você mesmo que eu tava querendo!”. Falou pro paraguaio, aí o paraguaio falou: “Mas o que que você quer comigo?”. Falou pro tal de mãozão. Falou aí: “Você diz que num queria encarar outro homem aqui do mato, eu sou o dono daqui do mato, pra você entrar aqui, você tem que pedir permissão pra mim, porque eu mando aqui nessa mata! A mata é minha!”. Aí, falou pro paraguaio, ele falou:

“Faz tempo que você anda cortando pau aqui, cortando árvore aí, desperdiçando madeira, você num sabe que tudo isso é vivo? Essas madeira, né? Tudo isso é vivo, as árvore que tem aqui, você corta um pé-de-pau aí, ela chora! Você corta tal coisa aí, ela senti! São todos vivo igual você na Terra!”. Aí falou pra ele:

“Oh! Mas você tá conversando demais pra mim!”. O rapaz falou pro mãozão. O mãozão falou: “Mas, mas o que que você tá pensando? Eu sou o rei aqui do mato, sou dono daqui rapaz!”. Falou pra ele e foi nele. Foi nele, vai daqui, desandou brigar os dois lá lutando. E vai daqui, dali... Por dentro do matão tem aquelas espinha, aquele aguateiro alto assim, né? Ele batia daqui, dali, rolando... Ele entrava no paraguaio, o paraguaio pulava pra lá, pra cá. O paraguaio com uma foice querendo acertar ele, num conseguia, né?

Até que uma hora desse, ele pegou o paraguaio com a mão dele assim no braço, levantou o paraguaio pra cima, pôs no chão e pisou nele (levanta o braço como se estivesse erguendo algo, abre a mão e pisa duro no chão). Surrou bastante ele! Bateu bastante no paraguaio. Aí, deu um assobio assim, apareceu outro, outro companheiro dele, do mãozão. Aí ele falou:

“Ah! Agora deixa comigo, agora eu que vou acabar de acertar com ele!”. O outro companheiro dele falou. Aí ele falou: “Não, pode deixar, esse aí já tá dominado, num vai fazer mais nada pra ninguém!”. Deixou ele lá desacordado. E o pessoal lá procurando ele, sabe? Companheiro, de lá do acampamento, procurando ele. Ele apanhou bastante. Ainda carregou ele muito longe dali daquele mato, ficou extraviado, foi aparecer outro dia lá no acampamento, perdido. Assim mesmo que foram atrás dele, procurando, pegando batida dele assim, no lugar assim, de varador de areião, atravessando, até que conseguiram achar ele. Tava passado de uma vez. Tava passado. Extraviado da mente de uma vez!

E esse mãozão, que anda aí nesse lugar, é só a pessoa duvidar! Dizer que existe, ele tem. E todas pessoa que passa por lá, fala a mesma coisa: “que é um monstro de homem”, sabe? Que tudo tem seu dono! Tudo tem seu cabeceira assim, que toma conta do lugar, da área. Então, quer dizer, que este é o dono do mato, o tal do mãozão. Mas existe ele lá, é um bicho, um monstro de homem, muito grande. E que se a pessoa duvidar, só ir lá e falar que quer encontrar. Tem muitas pessoas maluco já. A pessoa quer ser brabo, tem aquela roupança, fala:

“Ah! Eu vou lá, eu quero conhecer ele! Ver se isso é verdade!”. Quando chega na beira do mato, que escuta o barulho do vento, sai correndo, nunca mais volta! (In: FERNANDES, 2002, p. 191-194).

A prepotência do paraguaio fica bem caracterizada pelo narrador. Trata-se de um homem “brigador”, malvado, que não pediu licença para entrar na mata e desrespeitou a natureza ao desperdiçar madeira. Esse desperdício pode trazer problemas futuros para aqueles que dependem dos recursos naturais. Além disso, o pantaneiro se identifica com o seu espaço de tal modo que modificar esse meio pode ser o mesmo que destruir uma parcela de sua identidade⁶. É comum entre os pantaneiros um discurso de preservação, desde que essa preservação não traga muitos prejuízos para a manutenção de suas famílias. Para eles, certos cuidados deveriam ser tomados com os resquícios do que foi o Pantanal para que reste algo para um futuro, pois no presente haveria apenas sombras do passado de fartura.

O pantaneiro não é contra as mudanças, desde que elas não modifiquem a sua tradição e o seu *modus vivendi*. Em trecho de entrevista feita com seu Silvério pelo historiador Eudes Leite (2003), é mostrado como ocorre essa relação entre mudança e tradição. O narrador conta sobre a presença da EMBRAPA, que introduziu novas técnicas na região:

⁶ Alguns argumentos e exemplos desta parte em diante foram utilizados, com modificações, no texto “**Representações ecológicas em narrativas orais: a voz pantaneira**” (JARDIM, 2005).

Pesquisando fora do Pantanal, deixando o Pantanal sempre no que era, né? Não quer mudá ele sob pesquisa, né? Pesquisa ele mas dentro do padrão Pantanal, né? Deixando sempre as tradição pantanera como é, né? Sempre sigui, né? Se não sigui também não incomodá ela, né? Como muita coisa mesmo, a pesquisa às vezes incomoda, muitas coisas pantanera, né? Não é que eu sô contra a pesquisa. Sou a favor, mas que ela incomoda. (...) A IMBRAPA tem que faze a pesquisa no Pantanal mas seguindo sempre meio as tradição, né? Não quer muda. Muda mas não mexe, pode muda, se precisa muda aruma coisa mas não quer muda o Pantanal, né? Tem muita gente que, pesquisador mesmo que acha qui tem muda, né? Tira a mente do pantanero. Se ocê muda a mente do pantanero, quer dize ocê ta mudando o Pantanal, ocê num acha? (In: LEITE, 2003, p. 39-40)

Eudes Leite percebe um paradoxo presente nesse relato, pois “como viver e trabalhar em um ambiente no qual pesquisa propõe alterações e, da mesma forma, sustentar a defesa do respeito ao tradicional?” (2003, p. 40). Manter a tradição e aceitar as mudanças decorrentes dos novos tempos criam dilemas para muitos homens do Pantanal. Em relação ao meio ambiente, certos desrespeitos são rapidamente julgados, pois influem diretamente no modo de vida pantaneiro.

Não só nas narrativas a respeito do mato os anseios preservacionistas estão presentes, ou subjacentes, mas também em narrativas de outros personagens comuns da região. Um exemplo, em que aparece o apontamento para a necessidade de respeitar o ambiente vital, é uma narrativa do mito do minhocão contada por Dirce Padilha:

O minhocão, o minhocão existe! Fala minhocão porque ele gosta de revirar terra, vai no fundo do rio, joga tudo que tem no fundo do rio pra fora, né? Tudo, tudo que você jogar! Caco de garrafa, se você jogar um porco no rebojo, ele joga o porco pra fora. Ele num aceita dentro do rio não! Joga pra fora! Vai lá, põe na barranqueira do rio mesmo! Caco de garrafa, se você quebrar uma garrafa e jogar dentro da água, ela amanhece pra fora da água. Lá, onde existe esse bicho, ele põe pra fora. Ele num quer essa coisa dentro da casa dele, entendeu? Ele bota lá na barranqueira, na beira do rio. Pra você ver que não é pra jogar na água entendeu? Onde ele mora. (In: FERNANDES, 2002, p. 161).

A narradora entende ser obra do minhocão, na tentativa de explicar as ocorrências, o aparecimento de dejetos nas margens do rio, já que ele não quer ver a sua “casa” suja. Mostra-se contundente na narração o responsável pela degradação: o homem. Ela conclui que o mito age dessa forma para mostrar aos seres humanos que não devem sujar “onde ele mora”. Claramente um conselho de como o homem deve tratar a natureza.

Em entrevista feita com seu Olímpio Almeida, percebemos haver uma preocupação com as mudanças ocorridas no Pantanal. Segue o relato:

Tem que ser controlado, controlar. Ver o que deuteumina que vai teuminá com aquele preparo que já vem desde antes. Tem que ser controlado pra não acabar. Que eu principalmente quero ver também meus filhinhos, que tá pequeno, ver a beleza que temos no pantanal. Eu acho que todo mundo sabe isso (incompreensível) peço a Deus que isso não teumina. A beleza que nós tinha antes não temo mais. É grande peixe aí. Antes, subia cardume de peixe que o senhor não podia andar no rio com canoa. Era cardume de Corimba, de Pintado, era Jaú, era Barbado, era Pacú e tudo quanto. De noite, principalmente, era até perigoso o senhor andasse de canoa assim. Dourado, Corimba pulando. Perigoso bater no senhor. (ENTREVISTA: Olímpio Almeida, 2004)

Seu Olímpio nesse trecho relatava sobre as formas de pesca que devastam os rios. O pescador nota as mudanças ocorridas em seu espaço de trabalho, comparando a fartura existente no passado com as dificuldades do presente. As indagações desse homem não se restringem somente às dificuldades diárias, ele está inquieto com o futuro do Pantanal e com a possibilidade de seus filhos não verem a beleza de seu mundo. Isto mostra que há uma preocupação dos homens pantaneiros com o seu meio ambiente.

Seu Roberto Rondon comunga desses anseios e os reflete em suas narrativas:

Então, aquela época era muito perigoso, tinha muito animal brabo assustando. E tinha um que assim, queixada também brava. E naquela época que acontecia, tinha uma pessoa que gostava de caçar, sabe? Gostava de caçar assim, matar porco, queixada, aquela caça de desperdiçar, matar touro, jogar fora, sabe? Que, hoje em dia, eu digo que se a pessoa pensasse de o tempo antigo dele, sentar e pensar assim. Por exemplo, se uma pessoa desse antigo, que morou num lugar desse de fartura, pelo que ele fazia, pra pensar hoje, deve sentir, sentar e chorar, né? Porque aquela vez ele matava, desperdiçava, jogava. Então, muitos falava pra ele: “Ah! Fulano, num faz isso, tudo tem seu dono, né? Num pode matar assim e deixar!” Falava: “Ah não! Eu vou pra matar!” Aí saía pra caçar. (In: FERNANDES, 2002, p. 183).

Acontece a projeção de um passado que é comparado ao tempo presente. Essa valorização do passado foi percebida por Antonio Candido (1982) em seu estudo sociológico do caipira paulista:

A cada conversa sobre as dificuldades presentes surge uma referência a ele (o passado), ora discreta e fugidia, ora tornando-se tema de exposição. Os caipiras sabem que essa é uma imagem ideal, e na verdade havia mais mortes e violências, a maleita “abria faia (falha) no povo”, ocorriam anos de mingua e fome. Sabem, por outro lado, que não havia recursos como agora, nem os bens de consumo que lhes dão prazer quando obtidos. No entanto, é a sua maneira de criar uma idade de ouro para o tempo onde funcionavam

normalmente as instituições fundamentais da sua cultura, cuja crise lhes aparece vagamente como fim da era onde tinham razão de ser como tipos humanos. (CANDIDO, 1982, p. 195)

De uma forma análoga, isso acontece também com o homem pantaneiro. No passado, haveria fartura natural, e ele desfrutava da natureza. No presente, as dificuldades econômicas e a degradação paulatina do meio ambiente trazem mudanças desconfortantes no modo de vida local.

No trecho narrado por seu Rondon, a transmissão de um saber fica evidente: se num passado houve desperdício, no momento atual torna-se essencial o cuidado com os animais. Trata-se de uma recomendação indireta.

Percebe-se, comparando essas narrativas, que os narradores pantaneiros notam as alterações em seu meio ambiente, seja mata, seja água, seja em relação aos animais. Desse modo, quando seu Rondon infere que as coisas da mata são vivas e merecem respeito, ele demonstra partilhar de valores e princípios de sua comunidade, e os representa por meio de narrativas do mito do mãozão ao comungar com a tradição oral. São vozes que, ora direta, ora indiretamente, apontam ser necessário a tomada de medidas para evitar violências contra o Pantanal. Caso contrário, essa violência pode retornar de várias formas para a própria comunidade. Daí surge o preceito moral de cuidar do meio ambiente, pois, como foi visto, um ato só é considerado moral, ou não, quando envolve a comunidade no todo ou algum de seus integrantes.

Voltando à narrativa de seu Roberto Rondon, o mãozão novamente é quem se utiliza do senso e da consciência moral para mostrar o que não se deve fazer. Assim, no momento em que o mito diz que é dono do lugar, de certo modo, busca impor respeito para com o ambiente ao qual pertence. *Grosso modo*, pode-se dizer que o mãozão é a representação da própria comunidade narrativa pantaneira, castigando aqueles que desrespeitam e destroem o ambiente vital. Destruição significa mudança. Mudança no hábito pantaneiro acostumado a um estilo de vida. Ou nas palavras de seu Sebastião Coelho da Silva:

A natureza manda muito na vida do homem, num pode mudar a natureza, muda tudo! Tudo traz dificuldade. Numa época que nós tamo, tudo fica difícil porque mudou a natureza. Então a naturalidade traz o conforto e faz com que tudo aí prospere, né?... Eu creio assim, que quanto mais ele vivia numa vida mais natureza, mais no natural, na simplicidade, na natureza, era mais amparado por Deus. Então, tudo as coisa tinha prosperidade, né? (In: FERNANDES, 2002, p. 55).

Enfim, quando os narradores atualizam um tema narrativo, trazem para o narrado os anseios individuais e coletivos, representados na voz e nos atos dos personagens, bem como nos rumos que uma história toma. Os preceitos circulam no espaço sociocultural dos pantaneiros, e a forma como o narrador os representa poeticamente evidencia, além das ligações coletivas, a própria consciência individual, ou seja, evidencia como ele capta, interpreta e julga os valores e princípios de sua comunidade ao atualizar as histórias. A moral no mito do mãozão, entre as possibilidades especificadas, pode se referir à necessidade de proteção do meio ambiente, com o qual a comunidade narrativa pantaneira mantém estreitos laços identitários. O preceito moral pode ser percebido por aqueles que comungam da mesma tradição, pois reconhecem os preceitos éticos presentes na narrativa e se comprazem ao notar a identidade local, e os seus valores, destacados pelo narrador. Há uma troca de saberes, um compartilhamento de visões de mundo, entre narrador e ouvinte, em que, corriqueiramente, ocorre a afirmação dos laços éticos que os unem. Pelo que foi depreendido, voz e natureza devem estar em consonância.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BANDUCCI JÚNIOR, Á. **Sociedade e natureza no pensamento pantaneiro**: representação de mundo e o sobrenatural entre os peões das fazendas de gado da “Nhecolândia” (Corumbá/MS). São Paulo, 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

CANDIDO, A. **Os parceiros do Rio Bonito**. 6.ed. São Paulo: Duas Cidades, 1982.

CASCUDO, L. da C. **Geografia dos mitos brasileiros**. 2.ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1976.

CHAUÍ, M. de S. **Convite à Filosofia**. 5.ed. São Paulo: Ática, 1995.

FERNANDES, F. A. G. **Entre histórias e tererés**: o ouvir da literatura pantaneira. São Paulo: Unesp, 2002.

_____. **A voz em performance**: uma abordagem sincrônica de narrativas e versos da cultura oral pantaneira. Assis, 2003. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis/ Universidade Estadual Paulista.

FERREIRA, Á. R. de A. L. Mãozão: Um Encantado de Aguaçuçais da Nhecolândia. In: SANTOS, P. S. N. (org.). **Ciclos de Literatura Comparada**. Campo Grande: UFMS, 2000.

JANKÉLEVITCH, V. **O paradoxo da moral**. Trad. Helena Esser dos Reis. Campinas: Papyrus, 1991.

JARDIM, M. R. **Representações ecológicas em narrativas orais**: a voz pantaneira. Anais do XXIII Simpósio Nacional de História: história: guerra e paz [CD-ROM] / Associação Nacional de História ANPUH. Londrina: Editorial Mídia, 2005. 1CD.

_____. **Vozes (po)éticas**: a moral em narrativas orais na região londrinense. Londrina, 2007. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Estadual de Londrina.

LEITE, E. F. **Marchas na história**: comitivas e peões-boiadeiros no pantanal. Campo Grande: UFMS, 2003.

VÁZQUEZ, A. S. **Ética**. Trad. João Dell'Anna. 10.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

ENTREVISTA

ENTREVISTA: Olímpio Almeida (filme-vídeo). Produção: Daiana Bragueto Martins, Eudes Fernando Leite, Frederico Augusto Garcia Fernandes e Marcelo Rodrigues Jardim. Corumbá: UFMS/UFL, 2004. (60min), color., son., VHS.