



## O "PAI DA MATA": UMA NARRATIVA DA TRADIÇÃO ORAL CUJUBINIANA

**Valdir Vegin**

Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

E-mail: vvegini@gmail.com

**Rebecca Louize Vegin**

Faculdade Porto (FP)

E-mail: rebeccaamor@gmail.com

### Resumo

O artigo tem por objetivo analisar a narrativa da tradição oral "Pai da Mata" apresentada de forma voluntária por uma indígena do povo Cujubim durante a assembleia geral que ocorreu nas dependências do salão paroquial da Igreja Católica na cidade de Costa Marques em dezembro de 2013. Para efeitos de cotejamentos, ao lado da narrativa cujubiniana foram apresentadas duas versões do "Pai da Mata" descritas por Cascudo nos anos 40 e 50 do século XX, respectivamente, e para efeitos de análise do *corpus* gravado, foram apresentados conceitos teóricos hauridos de Vansina (1982) e Bruner (1991, 1997) entre os quais o da dupla modalidades do pensamento humano, da civilização oral, do contexto social da tradição, das narrativas orais e da verdade e da verossimilhança. Ao final da análise, foi observado que a narrativa da informante tem traços ou narratemais mais próximos da versão apresentada por Cascudo na década de 40, que sua narrativa tem origem, essencialmente, no modo narrativo do pensamento humano, que ela é fruto da sabedoria cultivada pela tradição oral e, portanto, riqueza cultural do povo Cujubim, que a informante tem consciência da sacralidade de seu relato e, conseqüentemente, de que ele é verdadeiro por sua verossimilhança, ainda que ela desconheça esse conceito linguístico-antropológico. A par dessas observações, também foi notado que poucos remanescentes desse povo sofrido e espoliado em todos os sentidos, inclusive o cultural, lembram ainda desse tipo de narrativa e, conseqüentemente, elas não estão mais sendo transmitidas e perdendo sua função social.

**Palavras-chave:** Pensamento narrativo, Narrativas orais, Civilização oral, Tradição oral; Verdade e verossimilhança.

### Abstract

The article aims to analyze the narrative of the oral tradition "Father of the Wood" presented voluntarily by an indigenous of the Cujubim people during the general assembly that took place in the parish hall of the Catholic Church in the city of Costa Marques in December 2013. For the purpose of collations, two versions of the "Pai da Mata" described by Cascudo in the 40s and 50s of the twentieth century



were presented alongside the Cujubian narrative, and for the purpose of analyzing the recorded corpus, theoretical concepts were presented. (1982) and Bruner (1991, 1997), including the double modalities of human thought, oral civilization, the social context of tradition, oral narratives and truth and verisimilitude. At the end of the analysis, it was observed that the narrative of the informant has traits or narratives closer to the version presented by Cascudo in the 1940s, that his narrative originates, essentially, in the narrative mode of human thought, that it is the fruit of cultivated wisdom by the oral tradition and, therefore, the cultural wealth of the Cujubim people, that the informant is aware of the sacredness of her narrative and, consequently, that she is true because of her verisimilitude, even though she is unaware of this linguistic-anthropological concept. Along with these observations, it has also been noted that few remnants of this people suffered and plundered in every way, including cultural, still remember this type of narrative and consequently they are no longer being transmitted and losing their social function.

**Keywords:** Narrative thinking, Oral narratives, Oral civilization, Oral tradition; Truth and verisimilitude.

## INTRODUÇÃO

Em julho de 2013, o primeiro autor deste artigo recebeu da Coordenação Regional da Fundação Nacional do Índio - Funai - de Ji-Paraná - RO o convite para participar de uma viagem de trabalho a ser realizar entre os dias 10 a 23 de dezembro daquele ano, cabendo-lhe a missão de realizar um levantamento linguístico e cultural - para fins de identificação, resgate e/ou revitalização das línguas maternas dos povos Migueleno (falantes da língua waniam), Puruborá (falantes da língua de mesmo nome) e Cujubim , outrora falantes da língua kutruye/Cujubim ). Fizeram parte daquela viagem de trabalho, entre outros funcionários da Funai de Ji-Paraná, o Sr. Tennesson Gonçalves de Oliveira (Coordenador Técnico) e Cleide Braz Bezerra Rocha de Albuquerque (Setor de Promoção e Cidadania). O levantamento linguístico e as considerações pertinentes às línguas desses três povos da Amazônia rondoniense foram objeto de um artigo já publicado<sup>1</sup> em que o primeiro autor mostra a complexidade de se tentar resgatar ou revitalizar as línguas dessas três etnias dada a realidade linguística fragmentária em que se encontram no presente; quanto ao levantamento do acervo cultural, embora o panorama observado seja também

---

<sup>1</sup> VEGINI, Valdir. Wainiã/Puruborá e Kububim/Kutruye: um relato experiencial. **Revista Sustentabilidade Organizacional**, v. 3, p. 4-16, 2015.



fragmentário, algumas narrativas coletadas pelo primeiro autor em seu trabalho de campo e transcritas, com algumas pequenas adaptações, para o português brasileiro pela segunda autora, permitiram, sim, resgatar alguns aspectos socioculturais, muitos deles já publicados.<sup>2</sup>

Neste artigo, o objeto de análise é uma narrativa da tradição oral do acervo cultural kujubiniense denominada "Pai da Mata", que teimosamente sobrevive na mente de alguns de seus membros entre os quais na memória ativa da informante, a partir daqui denominada narradora (N). O "Pai da Mata" é, muito provavelmente, uma das muitas personagens narrativa originárias do Nordeste brasileiro (CASCUDO, [1948] 1976 e [1954] 2000, VEGINI, 2014: 67-72), que foram trazidas para a Amazônia (*lato sensu*) pelos migrantes seringueiros durante o primeiro e o segundo ciclos da borracha no final do séc. XIX e durante a quarta década séc. XX (VEGINI, 2014: 80-2) e, por meio deles disseminadas entre a população não-indígena e indígena de suas não menos misteriosas matas e rincões. A essência das características dessa personagem e de sua missão silvícola permanecem conservadas em narrativas amazônicas, inclusive entre alguns remanescentes do povo Cujubim de Rondônia, a par de terem sido criminosamente desalojados e/ou escravizados pelos seringalistas nos dois ciclos da borracha.

Quanto ao objetivo, o que pretendemos alcançar com este artigo não é, de forma alguma, discutirmos a narrativa com base no nebuloso caminho do padrão dicotômico "verdade/mentira" ou do "mito/verdade". Muito diferente disso, o que pretendemos analisar é uma versão da narrativa "Pai da Mata" (cf. seção 1) apresentada pela narradora kujubiniense<sup>3</sup> à luz das "tradições orais e do contexto social da tradição" (VANSINA<sup>4</sup>, 1991: 160-163; 163-167) dessa etnia bem como o seu ponto de vista inserido explicitamente nos comentários paralelos ao seu relato. Para isso, teremos que recorrer a uma outra dicotomia, a da "verdade/verossimilhança" (BRUNER<sup>5</sup>, 1991), que nos parece muito mais apropriada e menos tendenciosa,

---

<sup>2</sup> VEGINI, Valdir; VEGINI, Rebecca Louize. Narrativas da tradição oral miguélenas: memória, identidade e cultura. **Revista Sustentabilidade Organizacional**, v. 2, nº 1, p. 1-10, 2016; VEGINI, Valdir; VEGINI, Rebecca Louize. Narrativas da tradição oral kujubiniense: memória, identidade e cultura. **Revista Exitus**, v. 7, p. 179-199, 2017; VEGINI, Valdir; VEGINI, Rebecca Louize. Os três caçadores e os mistérios da mata: narrativa da tradição oral do povo Cujubim. **Linguagem em (Re)vista**, v. 11, p. 8-40, 2017.

<sup>3</sup> Chamada, carinhosamente por todos, de Mocinha, Mocinha Cujubim, a quem somos eternamente agradecidos.

<sup>4</sup> Jan Vansina (Historiador e antropólogo belga: 14 de Setembro de 1929 – 8 de Fevereiro de 2017).

<sup>5</sup> Jerome Seymour Bruner (Psicólogo estadunidense: 1º de Outubro de 1915 - 05 de Junho de 2016)

agregando-lhe alguns detalhes, ainda que superficiais, a respeito do "funcionamento cognitivo da mente humana". (BRUNER, 1997)

Na seção 1, para efeitos metodológicos, apresentaremos simetricamente três versões do "Pai da Mata": na primeira coluna, a versão descrita por Cascudo na década de 40 século XX (CASCUDO [1948] 1976); na segunda, a apresentada por esse mesmo autor na década de 50 [CASCUDO, [1954] 2000); na terceira a que coletamos da informante narradora Cujubim em 2013. Na seção 2, apresentaremos uma síntese das bases teóricas através das quais analisaremos a(s) narrativa(s) da seção 1. E, na seção 3, apresentaremos nossa análise, seguida das considerações finais.

## 1. O "PAI DA MATA"

	CASCUDO, [1948] 1976: 189; VEGINI et al., 2014: 71.	CASCUDO, [1954] 2000: 553-4; VEGINI et al., 2014: 71-2.	NARRADORA CUJUBIM, 2013. VEGINI & VEGINI, 2017.
01	<b>Animal gigante,</b>	Animal enorme, feio, mais	Quando nós era criança, nós
02	protetor, <b>antropófago</b>	alto que todos os paus da	andava no seringal com meu pai,
03	para uns ou	mata, cabelos enormes,	eu ouvia meu pai minha mãe
04	simplesmente furioso	unhas de dez metros, orelhas	contando neh, mesmo grande,
05	para outros, eterno	de cavaco, urro estridente, à	meu pai ainda passava pra nós,
06	perseguidor de quem	noite se podia se ouvir sua	que quando meu pai saía pra
07	viola o segredo das	risada, engolia gente, bala e	estrada e nós ficava com medo...
08	matas ou destrói	faca não o matavam, arma	nós, mamãe ficava com medo não
09	árvores inutilmente. <sup>6</sup>	branca não lhe entrava na	deixava nós ficar no barracão,
10		pele, por mais afiada e	embaixo, que a casa era feita de
11		pontiaguda que fosse, com	assoalho. Então nós subia pra
12		exceção de uma roda que	cima e não deixava a gente
13		tinha ao redor do umbigo, que	brincar <b>com medo do Pai da</b>
14		era nele parte	<b>Mata, que é um espírito neh que</b>
15		instantaneamente mortal.	<b>cuida da floresta! Esse espírito</b>
16		Seus pés eram de cabrito,	<b>ele protege a floresta, se ele vê</b>
17		seu corpo todo piloso, suas	<b>assim, caçador que fica</b>
18		mãos assemelhavam-se às	<b>caçando, maltratando os</b>
19		dos quadrúmanos, mas	<b>animais, ele bate né, que não é</b>
20		andava como ente humano,	<b>pra tá coisando assim.</b> É que
21		com o qual se assemelhava	nem eu tava falando pro
22		na fisionomia. Sua cor era	professor, essa história, lá na
23		escuro-fusca, confundindo-se	escola, ela [a professora]
24		com a do pelo do suíno preto	perguntou se seu sabia neh, aí eu
25		enlameado, e de cabelos	contei aí ela foi, ela falou, ah isso
26		grandes. Andava sempre nos	é mito. Mas pra mim não é mito!
27		bancos de queixada,	porque eu convivi dentro do
28		cavalgando o maior e	seringal, ouvindo meu pai,
29		conservando-se sempre à	ouvindo a minha mãe contando
30		retaguarda. Raramente	tudo isso, mas que nem eu tô
31		andava só e raramente	falando, eu vou repassar pra
32		aparecia ao homem,	vocês. Não sei quem vai acreditar

<sup>6</sup> Todas as palavras grifadas são de responsabilidade dos autores deste artigo.

33		comportamento semelhante ao Curupira. Quando alguém se lhe atravessava na estrada, não retrocedia e, com indômita coragem, procurava dar cabo do obstáculo que se lhe antepunham. A urina dele era azul como anil, seu casco se parecia ao do tatupeba, tinha um só olho na testa, como uma lanterna, negócio feio, pegava gente, botava debaixo do sovaco, comia a cabeça e se alimentava dos miolos das vítimas."	se é mito ou mentira, se é mentira, mas pra mim é verdade! neh, que existe!!! <b>que é o espírito, o Pai da Mata, que cuida da floresta, que se ele ver que tem assim, uma pessoa que vai no mato só pra caçar, realmente assim que não tá precisando daquela caça, necessitando da caça, ele dá o castigo, ele bate no caçador, até ele chegar lá na casa dele. E quando ele quer fazer só brincadeira mesmo, pra assustar as pessoa, se tem cachorro na locação neh, onde que a gente ficava, ele também só batia neh, mas a gente nunca via a pessoa porque ele é um espírito, só ouvia o cachorro gritando neh.</b>
34			
35			
36			
37			
38			
39			
40			
41			
42			
43			
44			
45			
46			

Figura 01: Descrições de Cascudo (colunas 1 e 2) e da narradora cujubiniense (coluna 3)

## 1 FUNDAMENTOS TEÓRICOS

### 1.1 Dois modos de pensamento

Dizer que as narrativas, independentemente de sua tipologia ou origem cultural, são produtos da mente humana parece uma afirmação óbvia. Todavia, isso ganha contornos de complexidade quando temos que explicar e analisar como elas são produzidas pela "estrutura mental humana". Há muitas explicações e análises possíveis, mas neste artigo recorreremos tão somente a Vansina e a Bruner para apresentarmos os fundamentos científicos que tratam do pensamento humano quando voltado para a produção e análise de narrativas.

Vansina nos dá uma primeira pista na busca dessa explicação: "Por estrutura mental entendemos as representações coletivas inconscientes de uma civilização, que influenciam todas as suas formas de expressão e ao mesmo tempo constituem sua concepção de mundo." (VANSINA, 1982: 167) Bruner refina essa primeira pista no capítulo 2 de seu livro "Realidade mental, mundos possíveis" (BRUNER, 1997: 12-46) e propõe que na complexidade da mente humana emergem dois modos gerais de pensamento (BRUNER, 1997: 12): o modo lógico-científico ou paradigmático e o modo narrativo. (BRUNER, 1997: 14). Segundo Bruner, esses "dois modos de funcionamento cognitivo" fornecem diferentes possibilidades "de ordenamento da



experiência, de construção da realidade" e, ainda que complementares, "são irreduzíveis um ao outro". É que, "cada uma das duas maneiras de conhecimento tem princípios operativos próprios e seus próprios critérios de boa formação" visto que "eles diferem radicalmente em seus procedimentos para verificação." De fato, constata Bruner (1997: 12), "uma boa história e um argumento bem formado são tipos naturais diferentes" cujas especificidades serão apresentadas nos próximos dois parágrafos.

No modo lógico-científico ou paradigmático, são empregados argumentos, que procuram convencer "alguém de sua veracidade", apelando "a procedimentos para estabelecer provas formais e empíricas". Nesse tipo de pensamento, "sua linguagem é regulada por necessidades de consistência e de não-contradição" e "seu domínio é definido não apenas por elementos observáveis aos quais suas afirmações básicas se referem, mas também pelo conjunto de mundos possíveis que podem ser gerados logicamente e testados contra os elementos observáveis". Esse modo de pensamento vem sendo utilizado ao longo dos milênios e presentemente podemos facilmente observá-lo, constatá-lo e praticá-lo pelo emprego da lógica, da matemática e das ciências teóricas e práticas em geral. Segundo Bruner, a "aplicação imaginativa do modo paradigmático leva à boa teoria, à análise profunda, à prova lógica, ao argumento legítimo e à descoberta empírica guiada por hipóteses racionais." Esse modo, prossegue Bruner, procura "transcender o particular, buscando cada vez mais a abstração e no final renuncia, por princípio, a qualquer valor explicativo que diga respeito ao particular." (BRUNER, 1997: 14), sendo seus "argumentos teóricos [...] simplesmente conclusivos ou inconclusivos. (BRUNER, 1997: 15) Nesse sentido, talvez o exemplo mais corriqueiro desse procedimento cognitivo seja aquele utilizado pela dona de casa (e por que não o dono?) quando prepara ou coze o alimento, ocasiões em que a imaginação pode até estar presente, mas o que importa mesmo, ao final, é o resultado real ou objetivo do processo do cozimento.

Assim como ocorre no modo paradigmático, também no modo narrativo argumentos bem formados vão gerar narrativas, boas narrativas, fascinantes narrativas porque tanto naquele como neste eles exercem papel crucial ou meio imprescindível para convencer o outro; todavia, do que ele convencem é "fundamentalmente diferente". No modo paradigmático, como vimos, os argumentos tem a função de convencer alguém de sua veracidade; nas histórias bem formadas



do modo narrativo eles tentam persuadir alguém "de sua semelhança com a vida", estabelecendo "não a verdade, mas a verossimilhança." (BRUNER, 1997: 12). No modo narrativo, ao contrário do paradigmático, "a aplicação imaginativa leva, na verdade, a histórias boas, dramas envolventes, relatos históricos críveis, mas não necessariamente 'verdadeiros', visto que sua função cognitiva está voltada para as "ações e intenções humanas ou similares às humanas e as vicissitudes e consequências que marcam seu curso". Bruner reitera que "a função imaginativa" no modo narrativo esforça-se para "colocar seus milagres atemporais nas circunstâncias da experiência e localizar a experiência no tempo e no espaço". (BRUNER, 1997: 14) Diferente dos argumentos teóricos, que - como vimos acima - são "simplesmente conclusivos ou inconclusivos", para Bruner (1997: 15-6), "a narrativa é construída sobre a preocupação com a condição humana: as histórias atingem desenlaces cômicos, tristes ou absurdos" e "não têm necessidade de comprobabilidade" como é o caso "das partes especulativas da física teórica", por exemplo. Diferentemente do modo paradigmático, "as narrativas naturais começam com um estado estável canônico ou 'legitimado', que é rompido, resultando em uma crise, que é solucionada por uma compensação, sendo que a repetição do ciclo é uma possibilidade em aberto." Como se pode observar, o modo narrativo é relativamente similar ao paradigmático haja vista que ele não tem a função de descrever um fato ou os passos objetivos, como foi o caso do processo de cozimento da dona ou do dono de casa mencionado acima, mas tão somente relatar a um ou mais ouvintes um estado estável canônico ou 'legitimado' que foi rompido, resultando em uma crise (disfórica/trágica ou eufórica/cômica), que é solucionada, talvez sim, talvez não, por uma compensação.

Do ponto de vista histórico, constata Bruner, diferente do modo paradigmático, cuja procedência racional e lógica são vastamente conhecidas, "bem pouco sabemos em qualquer sentido formal sobre como fazer boas histórias". Bruner tem uma hipótese acerca dessa lacuna literária: "talvez um dos motivos disso seja que a história tem que construir dois panoramas simultaneamente: o **panorama da ação**" (a 'gramática da história': argumentos da ação, agente, intenção ou objetivo, situação, instrumento) e "o **panorama da consciência**" (o que sabem/não sabem, pensam/não pensam, sentem/não sentem as personagens envolvidas). É que, segundo esse autor, "a realidade psíquica domina a narrativa e qualquer realidade que exista além da consciência daqueles envolvidos na história" é colocada lá pelo narrador "com o



objetivo de criar efeito dramático". (BRUNER, 1997: 14). (BRUNER, 1997: 15) Para Bruner, o exemplo clássico para a compreensão desses "dois panoramas essenciais e distintos é a diferença entre Édipo partilhando a cama de Jocasta antes e depois de saber pelo mensageiro que ela é sua mãe". (BRUNER, 1997: 15)

Bruner, como o fez Vansina (1982: 167)<sup>7</sup>, também fala da estrutura mental humana. Para Bruner (1997: 16), ela se manifesta em "atividade mental", que, para ser expressão completa, precisa "estar ligada a um conjunto de ferramentas culturais", a que dá o nome de "dispositivos protéticos". Para um estudo completo dessa atividade mental humana, pondera Bruner (1997: 16), "seria aconselhável que [...] levássemos em conta os instrumentos empregados naquela atividade", isto é, as "ferramentas culturais", que, segundo ele, são "a marca das habilidades humanas". De fato, tanto a ciência (modo paradigmático) quanto a narrativa, esta "em seu alcance mais profundo como uma forma de arte" (BRUNER, 1997: 16), são frutos da cultura humana e só podem ser compreendidos se aspectos culturais forem levados em consideração.

Há ainda um outro aspecto narrativo-literário, a respeito do qual Bruner (1997: 17-8) tece algumas considerações. Trata-se de uma possível "estrutura profunda limitadora na narrativa", mas que não impedem "realizações especiais bem formadas", que deságuam em "boas histórias". Segundo ele, essa hipótese já foi formulada por diversos teóricos literários de formação diversa como Victor Turner (1982), um antropólogo, Tzvetan Todorov (1977), um filósofo e linguista, Hayden White (1981), um historiador, e Wladimir Propp (1968), um folclorista, embora, acrescenta, "nem todos os estudiosos da literatura compartilham dessa visão" entre os quais ele cita Barbara Herrnstein-Smith (1981). Seria essa limitação, pergunta-se Bruner, "inerente às mentes dos escritores e/ou leitores" ou uma "questão de convenção"? Se são inatos, conjectura Bruner, "seria difícil explicar as erupções de inovações que iluminam o curso da história literária; se convencionais, "por que há tanta semelhança reconhecível em contos de todos os países e tanta continuidade histórica dentro de qualquer língua em particular cujas literaturas tenham sofrido mudanças tão

---

<sup>7</sup> "Por estrutura mental entendemos as representações coletivas inconscientes de uma civilização, que influenciam todas as suas formas de expressão e ao mesmo tempo constituem sua concepção de mundo." (VANSINA, 1982: 167)





drásticas"? Como as respostas a esses questionamentos não são e, talvez, nunca serão conclusivas, Bruner considera que a melhor definição de narrativa, seja ela literária ou proveniente da tradição oral, do linguajar cotidiano, da cultura popular, deve ser aquela que inserimos no início do quarto parágrafo desta subseção, ou seja, "tão livre de restrições quanto possível em relação àquilo que uma história deve 'ser' para ser uma história" (BRUNER, 1997: 18), a que "trata das vicissitudes da intenção" ou das "ações e intenções humanas ou similares às humanas e as vicissitudes e consequências que marcam seu curso" ou aquela dá margem à "função imaginativa" e esforça-se para "colocar seus milagres atemporais nas circunstâncias da experiência e localizar a experiência no tempo e no espaço". (BRUNER, 1997: 14), enfim, uma "forma livre e de conteúdo livre e livre escolha de palavras", como disse Vansina (1991: 160).

## 1.2 A civilização oral, o contexto social da tradição e as narrativas

Segundo Vansina (1982: 157), trabalhar com civilizações onde a palavra falada é a ferramenta principal - frequentemente a única - para a comunicação cotidiana precisa merecer do pesquisador interessado em desvelar suas tradições uma "atitude totalmente diferente da de uma civilização onde a escrita registrou todas as mensagens importantes." Para esse autor, "uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais". Essas tradições, continua o autor, podem ser definidas "como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração a outra", afinal, "quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas." Nesse sentido, ensina-nos Vansina, a "oralidade é um atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade." Cabe ao pesquisador, prossegue Vansina, "aprender a trabalhar mais lentamente, refletir, para embrenhar-se numa representação coletiva já que o *corpus* da tradição oral é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma"; compete-lhe, sobretudo, "iniciar-se, primeiramente, nos modos de pensar da sociedade oral, antes de interpretar suas tradições" e certificar-se de que elas, para serem consideradas válidas, precisam ser "baseadas em narrativas de testemunhos oculares." (VANSINA, 1982: 157-8)

Ao classificar as "formas fundamentais da tradição oral", Vansina (1982: 160) propõe quatro categorias: poema, fórmula, epopeia e **narrativa**, conforme consta no Figura 02.

Figura 02: Categorias das formas fundamentais da tradição oral

		CONTEÚDO	
		<i>fixo</i>	<i>livre escolha de palavras</i>
FORMA	<i>estabelecida</i>	poema	epopeia
	<i>livre</i>	fórmula	<b>narrativa</b>

(VANSINA, 1982: 160; FERREIRA NETTO, 2008: 59)

Para Vansina, a quarta categoria "compreende a maioria das mensagens históricas conscientes" e, por sua dupla liberdade (forma livre e livre escolha de palavras), "permite numerosas combinações, muitas remodelações, reajustes dos episódios, ampliação das descrições, desenvolvimentos etc." de tal forma que, conclui, é "difícil reconstruir um arquétipo." (VANSINA, 1982: 161). Nessa categoria "narrativa", pode-se incluir, conforme Vansina (1982: 165) "a narrativa geral, história ou outras, narrativas locais, familiares, épicas, etiológicas, estéticas e memórias pessoais. [...] precedentes legais [...], comentários sobre registros orais e as notas ocasionais [...]."

Todavia, a liberdade não é tão absoluta assim haja vista que "o meio social pode, às vezes, impor-lhe uma fidelidade rígida às fontes" e às versões possíveis serão sempre submetidas à obrigatoriedade do 'testemunho ocular'." (VANSINA, 1982:160-1).

Essas quatro categorias estão presentes em praticamente todas as sociedades, sejam elas exclusivamente orais ou orais e escritas. Todavia, nas sociedades orais são mais "cuidadosamente transmitidas" porque - objetivamente - são elas que as sustentam. De acordo com Vansina (1982: 163), elas contêm "tudo o que uma sociedade considera importante para o perfeito funcionamento de suas instituições, para uma correta compreensão dos vários *status* sociais e seus respectivos papéis, para os direitos e obrigações de cada um". De fato, acrescenta, "Toda instituição social, e também todo grupo social, tem uma identidade própria que traz consigo um passado inscrito nas representações coletivas de sua tradição que o



explica e justifica." A isso, Vansina (1982: 163) chama de "superfície social" sem a qual, constata, "a tradição não seria mais transmitida e, sem função, perderia a razão de existência e seria abandonada pela instituição que a sustenta."

Acerca da tradição, é preciso registrar ainda um outro importante detalhe vindo das reflexões de Vansina: "A tradição sempre idealiza; especialmente no caso de poemas e narrativas. Ela cria estereótipos populares." entre os membros de um agrupamento étnico, especialmente se minoritário. Vansina enfatiza que "toda história tende a tornar-se paradigmática e, conseqüentemente, mítica, seja o seu conteúdo 'verdadeiro' ou não, tornando-se, por conta disso, "modelos de comportamentos ideais e de valores." (VANSINA, 1982: 168)

### **1.3 A verdade e a verossimilhança em narrativas**

Na subseção que acabamos de apresentar, Vansina insiste em dizer que os determinados poemas e narrativas, sobretudo, da tradição oral, tornam-se paradigmáticos, ou seja, seu conteúdo "verdadeiro ou não" torna-se modelo de comportamento ideal e de valor. (VANSINA, 1982: 168) De fato, o que menos importa ao estudioso desse fenômeno cultural, diferente do que fazem a maioria dos leigos, é saber se as "narrativas ancestrais", ou mesmo as contemporâneas, são passíveis de comprovação, menos ainda se os personagens que atuam no desenrolar do relato existiram ou existem. A qualidade desse tipo de narrativa não se mede pelo parâmetro da verdade, mas pelo da verossimilhança, que é uma questão de outra ordem. O jogo de interesse, nesse caso, não é a dicotomia verdade/mentira, mas, insistimos, a verossimilitude, ou seja, tão somente a percepção da ligação, do nexos ou da harmonia entre a sucessão de fatos ou acontecimentos, que constituem a ação, e a(s) personagem(ns) envolvidas nesse enredo ou trama ou, como afirmou Vansina (1982: 168) acima, se ela contém "modelos de comportamentos" e/ou "valores a serem seguidos ou respeitados.

Bruner (1991: 4), no alto de sua autoridade científica, comunga (e sustenta) com essas mesmas concepções em seu ensaio "A construção narrativa da realidade", especificamente no que tange às narrativas. Para ele, "nós organizamos nossa experiência e nossa memória de acontecimentos humanos principalmente na forma de narrativas: história, desculpas, mitos, razões para fazer e para não fazer, e assim

em diante." (BRUNER, 1991: 4) Elas, segundo Bruner (1991: 3), são "uma forma convencional, transmitida culturalmente e restrita por cada nível de domínio individual e por seu conglomerado de dispositivos protéticos, colegas, e mentores", ou seja, de normas que favorecem acréscimos, que são estimulados por seus interlocutores-ouvintes ou novas nuances culturais.

Quanto à verdade/falsidade das narrativas, Bruner é lapidar ao considerar o seu alcance:

Ao contrário das construções geradas por procedimentos lógicos e científicos que podem ser destruídas por causa de falsificações, construções narrativas só podem alcançar "**verossimilhança**." Assim, narrativas são uma versão de realidade cuja aceitabilidade é governada apenas por convenção e por "necessidade narrativa", e não por verificação empírica e precisão lógica, e, ironicamente, **nós não temos nenhuma obrigação de chamar as histórias de verdadeiras ou falsas**. (BRUNER, 1991: 4)

## 2. ANÁLISE DA NARRATIVA

Nesta seção, avaliaremos criticamente as três narrativas inseridas na seção 1 (Figura 01), cujo principal protagonista é a personagem "Pai da Mata": em 3.1, faremos um breve cotejamento entre elas; em 3.2, apresentaremos algumas considerações, também ligeiras, acerca do conceito de "pensamento narrativo" em contraste com a narrativa cujubiniense; subseqüentemente, em 3.3, formularemos comparações entre os conceitos de "civilização oral, contexto social da tradição confrontados com o que consta na narrativa cujubiniense; finalmente, em 3.4, mostraremos que as narrativas, sobretudo as ancestrais, precisam ser entendidas pelo viés da verossimilhança e não pelo da verdade/mentira, faculdade compreensiva que a narradora cujubiniense tem de sobra.

### 2.1 Cotejando as três versões do "Pai da Mata"

Na década de 50, o eminente historiador e antropólogo Luis da Câmara Cascudo publicou diversos livros sobre a literatura oral brasileira dentro os quais dois contêm descrições acerca do "Pai da Mata" (ou "Pai do Mato") a saber: "Geografia dos mitos brasileiros" ([1948] 1976: 189) e "Dicionário do Folclore Brasileiro" ([1954, 1962, 1969] 2000: 553-4). As suas duas descrições estão inseridas na Figura 02 (na coluna um, a que consta no livro "Geografia dos mitos brasileiros"; na coluna 2, a do



livro "Dicionário do Folclore Brasileiro. Num primeiro momento, vamos compará-las entre si para, em seguida estabelecermos cotejamento entre a primeira descrição de Cascudo (coluna 1) com aquela apresentada pela narradora kujubiniana (coluna 3).

Inicialmente, observamos que a representação do "Pai da Mata/Mato" elaborada por Cascudo ([1948] 1976) (Seção 1, Figura 01, coluna 1) difere radicalmente daquela que ele faz dessa personagem no "Dicionário do Folclore Brasileiro" (Seção 1, Figura 01, coluna 2). Nesta, as características do "Pai da Mata" são bastante similares às daquelas do "Curupira" ou do "Baroró/Moláro" do alto Rio Negro/AM ou mesmo do Mapinguari" (VEGINI, 2014: 72, 87-8) e pouco tem a ver com a descrição do "Pai da Mata" da narradora kujubiniana (Seção 1, Figura 01, coluna 3). Todavia, se confrontarmos os traços ou os narratemas (cf. VEGINI & VEGINI, 2015: 3-7) contidos no relato kujubiniano com a descrição de Cascudo postada na coluna 1 (Seção 1, Figura 01) veremos que, apesar de decorridas sete décadas, algumas características permanecem preservadas como pode ser conferido na Figura 03: "protetor da floresta" (célula 2), "temeroso" (célula 4) e "justiceiro" (célula 6). Essas coincidências, porém, param por aí. É que o "Pai da Mata/Mato" de Cascudo, que consta na "Geografia dos mitos brasileiros" (Seção 1, Figura 01, coluna 1) é uma personagem de dimensões agigantadas e radicalmente violenta: "*animal gigante*" (Figura 03, célula 1) e "*antropófago*" (Figura 03, célula 1); diferente disso, o "*Pai da Mata*" kujubiniano é um ser misterioso, um "*espírito que cuida da floresta [...], mas a gente nunca via a pessoa porque ele é um espírito*" (Figura 03, células 5 e 7) e, portanto, um ente sem forma fixa e invisível. Além dessa dissimilaridade, na tradição oral kujubiniana a violência do "Pai da Mata" ganha contornos menos radicais que a do "Pai da Mata" de Cascudo ("*antropófago*") e, até certo ponto pedagógica, se considerarmos o *modus faciendi* da civilização não indígena<sup>8</sup> ainda hoje, lamentavelmente, vigente:

*"Esse espírito ele protege a floresta, se ele vê assim, caçador que fica caçando, maltratando os animais, ele bate né, que não é pra tá coisando assim [...] o Pai da Mata, que cuida da floresta, que se ele ver que tem assim, uma pessoa que vai no mato só pra caçar, realmente assim que não tá precisando daquela caça,*

---

<sup>8</sup> Na literatura que trata das civilizações indígenas, pelo menos até a década de 60 do século passado, não há registro algum do uso de maltratos como forma pedagógica para educar os filhos; a prática da violência do "Pai da Mata" kujubiniano, ainda que não radical, tem origem, muito provavelmente, na cultura não indígena.



*necessitando da caça, ele dá o castigo, **ele bate no caçador**, até ele chegar lá na casa dele." (Figura 03, célula 6)*

Mas o "Pai da Mata" da etnia Cujubim (NARRADORA CUJUBIM, 2013, coluna 3) não somente é menos violento do que aquele de Cascudo (CASCUDO, [1948] 1976: 189) como é, até mesmo, brincalhão:

***"E quando ele quer fazer só brincadeira mesmo, pra assustar as pessoa, se tem cachorro na locação neh, onde que a gente ficava, ele também só batia neh, mas a gente nunca via a pessoa porque ele é um espírito, só ouvia o cachorro gritando neh."** (Figura 03, célula 7).*

De fato, os Cujubim parecem ver o mundo de uma forma menos violenta como já foi constatado pelos autores em artigo publicado em 2016. (VEGINI & VEGINI, 2016) em que o "Pai da Mata" surge misteriosamente "no meio da mata na forma humana", leva um tiro no rosto de um dos três caçadores e, ao invés de se vingar, "dá uma apreciável lição de humanidade onde não faltam compaixão, atenção, cuidado, perdão e solidariedade". (VEGINI & VEGINI, 2016: 38)

	Descrição de Cascudo ([1948] 1976)	Narrativa Cujubim (2013)
1	Animal gigante	∅
2	<b>protetor</b>	<b>protege a floresta,</b>
3	antropófago	∅
4	<b>furioso</b>	<b>medo</b>
5	∅	espírito que cuida da floresta!
6	<b>eterno perseguidor de quem viola o segredo das matas ou destrói árvores inutilmente</b>	<b>Esse espírito ele protege a floresta, se ele vê assim, caçador que fica caçando, maltratando os animais, ele bate né, que não é pra tá coisando assim, [...] cuida da floresta, que se ele ver que tem assim, uma pessoa que vai no mato só pra caçar, realmente assim que não tá precisando daquela caça, necessitando da caça, ele dá o castigo, ele bate no caçador, até ele chegar lá na casa dele [...].</b>
7	∅	<b>E quando ele quer fazer só brincadeira mesmo, pra assustar as pessoa, se tem cachorro na locação neh, onde que a gente ficava, ele também só batia neh, mas a gente nunca via a pessoa porque ele é um espírito, só ouvia o cachorro gritando neh</b>

Figura 03: Traços ou narratemas presentes na descrição de Cascudo e na narrativa Cujubim

## 2.2 O pensamento narrativo e a narrativa kujubiniana

Como vimos em 2.1, Bruner divide o pensamento humano em duas grandes modalidades: o pensamento paradigmático e o pensamento narrativo. Este segundo tipo refere-se diretamente à narração apresentada pela informante kujubiniana. De fato, não restam dúvidas quanto à universalidade mental (tipológica e cultural) contida na narrativa dessa narradora quanto à representação coletiva inconsciente da concepção de mundo sua e de seu grupo étnico (VANSINA, 1982: 167) como demonstra sua fala logo no início de sua narrativa:

*"Quando nós era criança, nós andava no seringal com meu pai, eu ouvia meu pai minha mãe contando neh, mesmo grande, meu pai ainda passava pra nós, que quando meu pai saía pra estrada e nós ficava com medo... nós, mamãe ficava com medo não deixava nós ficar no barracão, embaixo, que a casa era feita de assoalho. Então nós subia pra cima e não deixava a gente brincar com medo do Pai da Mata [...]"*. (Seção 1, Figura 01, coluna 3, l. 1-13)

Essas suas primeiras palavras buscam o "ordenamento da experiência, de construção da realidade" (BRUNER, 1991: 14) a partir do momento em que foi estimulada a relatar uma história que contivesse personagens estranhas e



amedrontadores no seringal onde vivia. Inconscientemente, a "função cognitiva" e "imaginativa" da narradora volta-se às "ações e intenções humanas ou similares às humanas e as vicissitudes e consequências que marcam seu curso" e esforça-se para "colocar seus milagres atemporais nas circunstâncias da experiência e localizar a experiência no tempo e no espaço" (BRUNER, 1997: 14):

**"Quando nós era criança, nós andava no seringal com meu pai, eu ouvia meu pai minha mãe contando neh, mesmo grande, meu pai ainda passava pra nós, que quando meu pai saía pra estrada e nós ficava com medo..."**. (Seção 1 , Figura 01, coluna 3, l. 1-7)

No que se refere à característica do pensamento narrativo, que tradicionalmente contém um evento "canônico e legitimado", mas que precisa ser violado ou rompido para se transformar numa narrativa natural "bem formada" e "persuadir de sua semelhança com a vida" (BRUNER, 1997: 12), a narradora Cujubim não apresenta explicitamente um fato que demonstra esse rompimento, mas o faz indiretamente pela sua crença explícita na tradição oral , maternal e paternal: "**eu ouvia meu pai minha mãe contando neh, mesmo grande, meu pai ainda passava pra nós**" (Seção 1 , Figura 01, l. 2-5) porque ela sabe, alerta e antecipa: "se *ele* [o Pai da Mata] *vê assim, caçador que fica caçando, maltratando os animais, ele bate né, que não é pra tá coisando assim.*" (Seção 1 , Figura 01, l. 15-18)

Já em relação ao conjunto das "ferramentas culturais" e seus "dispositivos protéticos", vistos por Bruner (1997: 16) como "marcas das habilidades humanas", também se fazem presentes na manifestação narrativa da informante Cujubim . Elas são observáveis direta e indiretamente. Neste caso, a cultura narrativa da personagem "Pai da Mata" nordestina (CASCUDO, ([1948] 1976: 189); CASCUDO, [1954] 2000: 553-4) chegou à Amazônia (*lato sensu*) muito provável e intensamente com a chegada dos nordestinos durante os dois ciclos da borracha (VEGINI, 2014: 80-2) e se disseminou por entre os indígenas e não-indígenas, ora perdendo traços ou narrativas entre os quais "*Animal gigante*" e "*antropófago*" (Figura 03, células 1 e 3), ora ganhando "dispositivos protéticos" culturais como "*espírito*" e "*brincalhão*":

**"E quando ele quer fazer só brincadeira mesmo, pra assustar as pessoa, se tem cachorro na locação neh, onde que a gente ficava, ele também só batia neh, mas a gente nunca via a pessoa porque ele é um espírito, só ouvia o cachorro gritando neh"** (Figura 03, células 5 e 7) (Figura 01, coluna 3, l. 39-46)



### 2.3 A civilização oral, o contexto social da tradição e a narrativa cujubiniense

Conforme mostramos em 2.2, Vansina (1982:157) considera que "uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais". Nesse quesito, a narradora Cujubim é explícita tanto em relação à "preservação da sabedoria dos ancestrais" quanto à validade do que está sendo transmitido já que a informação tem suas origens "em narrativas de testemunhos oculares" transmitidas "verbalmente de uma geração a outra". É que, enfatiza Vansina (VANSINA, 1982: 157-8), "quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas." (VANSINA, 1982: 157-8):

*"Quando nós era criança, nós andava no seringal com meu pai, eu ouvia meu pai **minha mãe contando neh, mesmo grande, meu pai ainda passava pra nós, que quando meu pai saía pra estrada e nós ficava com medo... nós, mamãe ficava com medo não deixava nós ficar no barracão, embaixo, que a casa era feita de assoalho. Então nós subia pra cima e não deixava a gente brincar com medo do Pai da Mata, [...].*** (Figura 01, coluna 3, l. 1-12) (Seção 1, Figura 01, coluna 3, l. 1-12)

Quanto à "forma e conteúdo" (Figura 02) empregados pela narradora para transmitir sua informação ao primeiro autor deste artigo, não nos restam dúvidas em relação à sua opção pela "categoria narrativa" (Figura 02), que, segundo Vansina, "compreende a maioria das mensagens históricas conscientes" e, por sua dupla liberdade (forma livre e livre escolha de palavras), "permite numerosas combinações, muitas remodelações, reajustes dos episódios, ampliação das descrições, desenvolvimentos etc." entre as quais podem ser incluídas "a narrativa geral, história ou outras, narrativas locais, familiares, épicas, etiológicas, estéticas e memórias pessoais". (VANSINA, 1982: 161). 1982: 165)

No bojo dessa categoria, a narradora Cujubim deixa emergir, inconsciente e parcialmente, a "superfície social" do seu grupo étnico, que, segundo Vansina, é "tudo o que uma sociedade considera importante para o perfeito funcionamento de suas instituições, para uma correta compreensão dos vários *status* sociais e seus respectivos papéis, para os direitos e obrigações de cada um", ou seja, tudo o que pode ou não pode ser feito, e quais as consequências dos malfeitos.



"que quando meu pai saía pra estrada e nós ficava com medo... nós, **mamãe ficava com medo não deixava nós ficar no barracão**, embaixo, que a casa era feita de assoalho. Então nós subia pra cima e **não deixava a gente brincar com medo do Pai da Mata** (l. 5 a 12) [...] **ele bate né, que não é pra tá coisando assim**. (l. 17) [...] **ele dá o castigo** (l. 37-8) [...] **ele também só batia neh**, mas a gente nunca via a pessoa porque ele é um espírito". (l. 43-5) (Figura 01, coluna 3, l. 5-13)

Esses vários "status sociais" e seus respectivos papéis, porém, não são tão facilmente perceptíveis e ainda muito menos se investigados em apenas uma ou mesmo dezenas de narrativa; na realidade, eles estão submersos nas profundezas do "passado inscrito nas representações coletivas de tradição de um povo, que o explica e o justifica" e apreendê-los não é tarefa fácil e demanda longa convivência. E quando essas tradições não são mais transmitidas ou não tem mais função, alerta Vansina (1982: 163), elas perdem a razão de existência e são "abandonadas pela instituição que a sustenta." Lamentavelmente, essa é a impressão que teve o primeiro autor deste artigo depois de ter convivido por uma semana com alguns remanescentes do povo Cujubim nas dependências do salão paroquial da Igreja Católica na cidade de Costa Marques, em dezembro de 2013. Da língua, eles só lembram de algumas palavras; das tradições, costumes e narrativas ancestrais, poucos têm algo a dizer.

#### 2.4 A verdade e a verossimilhança em narrativas

Como vimos na seção 2, Vansina considera que determinados poemas e narrativas, sobretudo, da tradição oral, tornam-se paradigmáticos, ou seja, seu conteúdo "verdadeiro ou não" transforma-se em modelo de comportamento ideal e de valor. (VANSINA, 1982: 168) A narradora kujubiniense compreendeu e compreende melhor esse axioma ou essa afirmação de Vansina (e também de Bruner, como veremos mais abaixo) sem nunca ter ouvido falar ou nada ter lido sobre o pensamento do historiador e antropólogo belga, melhor ainda que muitos intelectuais ou acadêmicos que se dedicam a esse tipo de estudo.

*É que nem eu tava falando pro professor, essa história, lá na escola, ela [a professora] perguntou se seu sabia neh, aí eu contei aí ela foi, **ela falou, ah isso é mito. Mas pra mim não é mito!** porque eu convivi dentro do seringal, ouvindo meu pai, ouvindo a minha mãe contando tudo isso, mas que nem eu tô falando, eu vou repassar pra vocês. **Não sei quem vai acreditar se é mito ou mentira, se é mentira, mas pra***



***mim é verdade! neh, que existe!!! que é o espírito, o Pai da Mata, que cuida da floresta***, (Seção 1 , Figura 01, l. 18-32)

Afinal, o que menos importa saber em narrativas da tradição oral ou mesmo narrativas orais contemporâneas, as que Vansina (1982: 160) classifica como sendo "formas fundamentais livres e de conteúdo com livre escolha de palavras" (cf. Figura 02) é se elas são verdadeiras ou falsas, se os eventos nelas contidos aconteceram ou não, se as personagens que atuam no seu desenrolar existiram ou existem. A mídia, em geral, insiste em confrontar fatos, informações ou histórias, seja qual tipo for, pelo viés da verdade/mentira, pior ainda, da verdade/mito, deixando explícito que para ela mito é sinônimo de mentira. A sábia narradora cujubiniana compreendeu e compreende muito bem que narrativas ancestrais são sagradas, pouco importando saber, portanto, se são verdadeiras, míticas ou mentirosas. Ela analisa esse tipo de tradição oral pelo viés da verossimilhança, que é uma questão de outra ordem. O jogo de interesse, nesse caso, não é a dicotomia verdade/mentira, mas, somente a percepção da ligação, do nexos ou da harmonia entre a sucessão de fatos ou acontecimentos, que constituem a ação, e a(s) personagem(ns) envolvidas nesse enredo ou trama porque esse tipo de narrativa, ela sabe muito bem (sem nunca ter estudado o assunto), contém "modelos de comportamentos" e/ou "valores a serem seguidos ou respeitados". (VANSINA (1982: 168)

Assim como Vansina, também pensa de forma semelhante o psicólogo estadunidense Bruner (1991: 4) ao afirmar que as "construções narrativas só podem alcançar "verossimilhança" porque, segundo ele, elas são uma versão de realidade cuja aceitabilidade é governada apenas por convenção e por "necessidade narrativa" e "não por verificação empírica e precisão lógica", que são próprias do pensamento científico, paradigmático, e não do narrativo. Ironicamente, conclui Bruner, "nós não temos nenhuma obrigação de chamar as histórias de verdadeiras ou falsas"; sequer direito temos, acrescentamos nós. (BRUNER, 1991: 4)

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Na introdução deste artigo expressamos nossa intenção de analisar uma versão da narrativa "Pai da Mata" (cf. seção 1 ) apresentada por uma informante cujubiniana à luz das "tradições orais e do contexto social da tradição". Para efeitos



de cotejamentos, na seção 1, colocamos simetricamente três versões que têm como personagem protagonista o "Pai da Mata"; nas duas primeiras colunas (1 e 2) foram postadas aquelas descritas por Cascudo, respectivamente, na década de 40 e 50 do século passado; na terceira coluna foi postada uma narrativa da tradição oral apresentada pela informante cujubiniense. Na seção 2, para efeitos de análise, apresentamos alguns conceitos, todos hauridos de Vansina (1982) e Bruner (1991, 1997) que nos pareceram fundamentais para explicar o fenômeno narrativo contido no relato da informante a saber: as duas modalidades do pensamento humano; a civilização oral, o contexto social da tradição e as narrativas; a verdade e a verossimilhança. Na seção 3, estabelecemos, inicialmente, cotejamentos entre as três versões do "Pai da Mata" e, subseqüentemente, confrontamos o relato cujubiniense com os conceitos de "civilização oral, contexto social da tradição e narrativas, de verdade e de verossimilhança". Resumidamente, observamos que a narrativa da informante tem traços ou narratemas mais próximos da versão apresentada por Cascudo na década de 40; que sua narrativa tem origem, essencialmente, no modo narrativo do pensamento humano; que ela é fruto da sabedoria de seus ancestrais e, portanto, riqueza cultural do povo Cujubim; que ela tem consciência da sacralidade de seu relato e, conseqüentemente, que ele é verdadeiro por sua verossimilhança, ainda que a narradora desconheça esse conceito linguístico-antropológico.

Por fim, concluímos esse nosso trabalho com um sentimento paradoxal de alegria e tristeza: no primeiro caso, porque temos consciência de que resgatamos objetivamente fragmentos da tradição oral narrativa de um povo sofrido e espoliado em todos os sentidos, inclusive o cultural; no segundo, por constatar que esses fragmentos são de veras fragmentários na medida em que são poucos os remanescentes dessa etnia indígena que ainda lembram de narrativas tão extraordinárias. Como previu Vansina, (1982: 163), elas "não são mais transmitidas" e estão "perdendo sua função" social.

## REFERÊNCIAS

BRUNER, Jerome. A construção narrativa da realidade/*The narrative construction of reality*. **Critical Inquiry**, n. 18. v. 1, pp. 1-21, 1991. Disponível em: [independent.academia.edu/valdirvegini](http://independent.academia.edu/valdirvegini).

Rev. Igarapé, Porto Velho (RO), v.5, n.2, p. 265-286, 2018



BRUNER, Jerome. **Realidade mental, mundos possíveis**. Porto Alegre/BR: Artes médicas, 1997.

CASCUDO, Luis da Camara. **Geografia dos mitos brasileiros**. Rio de Janeiro: J. Olympio, [1948] 1976.

CASCUDO, Luis da Camara. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Global, [1954] 2000.

FERREIRA NETTO, Waldemar. **Tradição oral e produção de narrativas**. São Paulo: Paulistana, 2008.

LABOV, William. Alguns passos iniciais na análise da narrativa/*Some further steps in narrative analysis*. In: **The Journal of Narrative and Life History**, v. 7, 1997. Disponível também em: [independent.academia.edu/valdirvegini](http://independent.academia.edu/valdirvegini).

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, JK. (Org.) **História geral da África: I. Metodologia e pré-história da África**. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982, pp. 157-179. Disponível em: [casasdasafricas.gov.br/wp-ontent...](http://casasdasafricas.gov.br/wp-ontent...); Disponível também em: [independent.academia.edu/valdirvegini](http://independent.academia.edu/valdirvegini).

VANSINA, Jan. **La tradición oral** (essai de méthode historique). Barcelona/ES: Editorial Labor S.A., 1967.

VEGINI, V.; VEGINI, R. L.; FERREIRA NETTO, W. **O monstruoso mapinguari pan-amazônico: um a sucessão de adaptações aloindígenas**. Porto Velho/RO: Temática Ed., 2014.

VEGINI, Valdir. Wainiã/Puruborá e Kububim/Kutruye: um relato experiencial. **Revista Sustentabilidade Organizacional**, v. 3, p. 4-16, 2015.

VEGINI, Valdir; VEGINI, Rebecca Louize. Narrativas da tradição oral miguelena: memória, identidade e cultura. **Revista Sustentabilidade Organizacional**, v. 2, nº 1, p. 1-10, 2015.

VEGINI, Valdir; VEGINI, Rebeca Louize. Narrativas da tradição oral kujubiniana: memória, identidade e cultura. **Revista Exitus**, v. 7, p. 179-199, 2017.

VEGINI, Valdir; VEGINI, Rebecca Louize. Os três caçadores e os mistérios da mata: narrativa da tradição oral do povo Cujubim. **Linguagem em (Re)vista**, v. 11, p. 8-40, 2017.

RICOEUR, Paul. **Time and narrative**. Chicago: University of Chicago Press, 1983.  
TURNER, Victor. **From ritual theater**. New York: New York Performing Arts Journal Publications, 1982.

TODOROV, Tzvetan. **The poetics of prose**. Ithaca: Cornell University Press, 1977.



WHITE, Hayden. "The value of narrativity in the representation of reality". In: W. J. T. Mitchell ed., **On narrative**. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

PROPP, Wladimir. The morphology of the folktale. Austin: University of Texas Press, 1968.

HERRNSTEIN-SMITH, Barbara. "Narrative versions, narrative theories". In: W. J. T. Mitchell ed., **On narrative**. Chicago: University of Chicago Press, 1981.