

GIULLE ADRIANA VIEIRA DA MATA



OS IRMÃOS PIRIÁS:  
A GRAMÁTICA MORAL DE UMA LENDA CONTEMPORÂNEA

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
BELO HORIZONTE  
2008

GIULLE ADRIANA VIEIRA DA MATA

OS IRMÃOS PIRIÁS:  
A GRAMÁTICA MORAL DE UMA LENDA CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO APRESENTADA AO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM ANTROPOLOGIA DA UFMG  
COMO PARTE DOS REQUISITOS  
PARA A OBTENÇÃO DO TÍTULO DE  
MESTRE EM ANTROPOLOGIA  
SOCIAL.

ORIENTADORA: PROFA. DRA. ANA  
LÚCIA MODESTO

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
BELO HORIZONTE  
2008

“Dias a fio estive especulando (...) sobre *o que* eu gostaria de dizer; em outros refleti sobre o que eu *não* gostaria de dizer; e outros ainda sobre *como* eu gostaria de dizer.”  
Schlößer – Prefácio à *História universal para crianças*

## AGRADECIMENTOS

Depois de tanto trabalho, é muito bom poder tornar pública minha gratidão. Os meses de redação foram especialmente difíceis devido a uma gravidez complicada. Maísa nasceu no dia 26 de dezembro de 2007, saudável e linda. Por isso, antes de mais nada, dou graças a Deus, que decidiu por me enviar mais uma filha, um bebê sereno, que veio para me fortalecer e ensinar a calma e a coragem para enfrentar a vida e suas contingências.

Um agradecimento especial a todas as pessoas que conversaram comigo sobre os Piriás, colaborando com meu trabalho, a maioria das vezes, sem a menor noção do quanto estavam me ajudando. Sem essas pessoas, não haveria dissertação. Muito obrigada a todos pelas gentilezas, pela atitude solícita, pela generosidade e pelos “momentos narrativos”. E obrigada também pela desconfiança, pelas perguntas, pelas dúvidas e reticências. Tudo foi fundamental. Agradeço particularmente ao Sr. Feliciano, que se dispôs tão gentilmente a andar comigo por Sete Lagoas atrás das lendas e garantiu meu acesso às memórias dos policiais que participaram do caso. Na pessoa do Sr. Feliciano agradeço também a todos eles.

Obrigada também à Dona Glória, minha primeira entrevistada, viúva de um dos policiais mortos pelos Piriás. Dona Glória me emocionou com sua história e, logo de início, abriu meus olhos para muitas das questões que orientaram meus esforços nesta dissertação.

Ao Prof. Pite, um personagem importante, que mesmo num momento tão delicado, me recebeu em sua casa, cobrindo com sua história de vida várias lacunas da minha pesquisa.

Um agradecimento também especial a Cleber Diniz, um apaixonado pelo caso dos Piriás, que tão generosamente me cedeu inúmeros recortes de jornal; um tesouro que vem sendo recolhido por ele, já faz bastante tempo, na intenção de produzir um filme a respeito.

Aos meus irmãos, parentes, amigos e conhecidos, meus conterrâneos, pela empolgação, pela disposição para conversar, pela mobilização e envolvimento na pesquisa.

Houve um momento em que tive a nítida impressão de que todos vocês estavam fazendo trabalho de campo também. Por causa de vocês, foi tudo muito divertido.

À Violeta Gonçalves, que durante toda a pós-graduação administrou minha casa, me deixando tranqüila para que pudesse seguir em frente. Sua ajuda, querida Violeta, não foi um detalhe.

Agradeço também a Angela, Lô, Branca e Leyla, pelo suporte em Sete Lagoas durante o trabalho de campo e carinho e cuidado com que cercaram minha filha Lis durante minha ausência.

A bolsa concedida pela CAPES também foi imprescindível. Garantiu minha dedicação à pesquisa e viabilizou o trabalho de campo.

Aos professores do Departamento sou grata pelo interesse pelo meu trabalho, pelas indicações de leitura e, principalmente, pelo retorno sempre tão imediato às minhas indagações.

Meu carinho à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Ana Lúcia Modesto, a quem agradeço de coração a maneira doce e generosa com que conduziu a orientação. Quero aqui expressar minha admiração e dizer o quanto aprecio seu espírito intelectual aberto e franco. Espero que tenha feito jus a suas expectativas e à sua confiança. Muito obrigada!

Ao meu pai e à minha mãe querida, agradeço o exemplo de coragem e honradez. Por causa de vocês, mantenho a fé nesses valores.

Minhas filhas Lis e Maísa, que fazem a vida tão bonita. Obrigada por me fazerem entender que meus exílios devem ser breves. E obrigada por se submeterem aos espaços limitados, à exigência de silêncio, às minhas ausências. Eu amo muito vocês.

Sérgio, meu querido esposo e parceiro. Obrigada por me compreender, por me proteger, por dividir a vida comigo. Obrigada pelas conversas indispensáveis e pela sua capacidade de desanuviar meus pensamentos. E obrigada pela paciência, quando justifiquei no cansaço indelicadezas e omissões. Você sabe que é o principal responsável por tudo isso. Por isso, este trabalho é pra você.

## SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| <b>INTRODUÇÃO</b>  | <b>7</b>   |
| <br>   |            |
| <b>1. A DIALÉTICA DO OLHAR</b>                                     | <b>15</b>  |
| 1.1. Perspectivas teórico-metodológicas                            | 24         |
| 1.2. A Pesquisa  | 29         |
| 1.2.1. Sobre as fontes: documentos e relatos orais                 | 34         |
| 1.2.2. O caráter dialógico do trabalho de campo                    | 38         |
| Excurso: Antropologia depois do “fim da teoria”                    | 45         |
| <br>   |            |
| <b>2. HOMO NARRANS</b>   | <b>51</b>  |
| 2.1. Narrativa como objeto da folclorística                        | 53         |
| 2.2. Narrativa como objeto da antropologia                         | 59         |
| 2.2.1. O dito e o feito: narrativa e <i>narração</i>               | 71         |
| Excurso: Estudo da narrativa popular depois da “morte do narrador” | 77         |
| <br>   |            |
| <b>3. A LENDA CONTEMPORÂNEA</b>                                    | <b>96</b>  |
| 3.1. Repensando um conceito  | 102        |
| 3.2. Lenda e crença  | 106        |
| 3.3. Um gênero comunicativo  | 109        |
| 3.4. Outros gêneros narrativos                                     | 125        |
| 3.4.1. A imprensa e a lenda  | 136        |
| <br>   |            |
| <b>4. O CONTEXTO E O SENTIDO DA LENDA</b>                          | <b>144</b> |
| 4.1. Casos de polícia  | 157        |
| 4.2. Os personagens  | 169        |
| 4.2.1. Os irmãos Piriás  | 174        |
| 4.2.2. O fazendeiro  | 202        |
| 4.2.3. A polícia   | 219        |
| 4.3. Bandidos-sociais?   | 230        |
| <br>   |            |
| <b>5. NARR-AÇÃO</b>  | <b>235</b> |
| 5.1. Lenda: comunicação ou representação?                          | 243        |
| 5.2. Uma luta por reconhecimento                                   | 248        |
| <br>   |            |
| <b>6. FONTES E BIBLIOGRAFIA</b>                                    | <b>253</b> |
| <br>   |            |
| <b>ANEXOS</b>  | <b>266</b> |

## INTRODUÇÃO

No semestre de verão de 1999 tive a oportunidade de frequentar, na Universidade de Colônia (Alemanha), meu primeiro seminário com o Prof. Dr. Ion Taloş, um estudioso da tradição oral dos países de língua neolatina (em especial Espanha e Itália). Ao final do semestre, vendo minha empolgação pela *Volkskunde*, em especial pelos estudos de narrativa popular, o professor chamou-me para uma conversa que foi decisiva para mim: “Você deve escolher um objeto de pesquisa ao qual procure se dedicar de forma sistemática, e com o firme propósito de organizar o conhecimento a seu respeito. A atração da narrativa popular é fortíssima e não são poucos os que se satisfazem em colecionar borboletas.”

Argumentei sobre a dificuldade de “escolher”. Não sabia *como* fazê-lo, e a partir de quais critérios. A resposta do professor foi simples e encantadora. Contou-me como chegou, ele mesmo, ao seu primeiro objeto, a *colindă* romena sobre “O pastor e a ovelha”.<sup>1</sup> Na época, seu professor de graduação em folclorística havia lhe dado a pista: “procure em casa”. Nas férias, quando voltou à Romênia, ouviu sua mãe cantar o romance. Mas ouviu de outra maneira, “com outros ouvidos, aquilo já havia ouvido tantas vezes na vida”. Taloş decidiu naquele momento o que iria pesquisar. Depois de me contar sua história, reforçou a lição aprendida, como que para garantir a transmissão da experiência: “procure em casa!”

Um ano se passou até que pude voltar em casa. Em julho de 2000 viemos, meu marido e eu, passar uma temporada de três meses no Brasil. Sérgio deveria concluir suas pesquisas para a redação de sua tese de doutorado. Durante o período que estive na Alemanha, meus pais resolveram se mudar para a zona rural (um sonho antigo). Compraram uma fazenda às margens do Rio das Velhas, num lugarejo chamado Maquinezinho (distrito de Cordisburgo, MG), a duas horas de Sete Lagoas, minha terra natal. Lembro-me até hoje de minha mãe apresentado-me o lugar. A Fazenda dos Crioulos era muito antiga e sobre ela contavam-se muitas histórias. E minha mãe, que não perde uma

---

<sup>1</sup> Trata-se de uma narrativa em verso, cantada, muito conhecida no interior da Romênia. A este “cantar de Miorița” dedicou-se ninguém menos que Mircea Eliade, que se refere a esta *ballade* como “tesouro do povo romeno” (Eliade:1982:235-267). Uma tradução do romance foi feita por Michelet em 1854.

boa história, logo cuidou de me informar de todas.<sup>2</sup> Mas uma delas chamou minha atenção de forma diferente, embora eu já a conhecesse de longa data:

“Ali no capão do meio tem uma gruta, uma lapa, onde os Piriás ficaram escondidos. Seu Antônio [antigo vaqueiro da Fazenda dos Crioulos] chegou a ver os dois aqui. O dia que a polícia chegou, achou na gruta os pertences: algumas pilhas de rádio, anzol, chumbada e uma lata com farofa de passarinho, ainda quente. A fogueira ainda queimava. Nem tiveram tempo de comer”.

As “informações” eram enriquecidas pelo meu pai com alguns detalhes numa conversa animada. De repente percebi que meus pais narravam o caso com uma espécie de orgulho de agora fazerem parte da História: moravam num lugar que havia servido de refúgio aos famosos Irmãos Piriás. De certa forma, um lugar encantado.

O nome Piriá funcionou naquele dia como uma senha de acesso a um mundo que nunca tinha se revelado a mim daquela maneira, embora estivesse estado sempre ali, ao meu alcance, e me fosse tão familiar. Naquele dia “escolhi” meu objeto. E agora estava claro o critério a ser usado nessa “escolha”: era preciso olhar *com outros olhos* para meu próprio mundo.

Primeiro gostaria de descrever esse *mundo outro*. Um fato acontecido no dia 21 de abril do ano de 1978 provocou e ainda provoca comentários em Sete Lagoas e região. Depois de um “incidente” envolvendo a polícia, os irmãos Sebastião e Orlando Patrício da Costa tornaram-se celebridades e sua fama se espalhou. Vou começar registrando a história como eu a conto hoje em dia, sempre que a possibilidade ou a necessidade de fazê-lo se apresenta.

*Os Piriás eram dois irmãos que foram para Sete Lagoas atrás de trabalho, vindos da região da Serra do Cipó. Na cidade, pegaram de empreitada uma cerca pra fazer na fazenda de Seu Culego. Terminado o serviço, o fazendeiro (que era turco) não quis pagar, porque achou que o serviço foi feito rápido demais. Os irmãos, então, começaram a cobrar insistentemente. O fazendeiro se*

---

<sup>2</sup> Teria sido a fazenda mais rica da região, quando dos tempos dos escravos, que desembarcavam ali trazidos de barco pelo Rio das Velhas. Mas também na época do Sr. Lelé, o grande fazendeiro do lugar, de cujo filho caçula meu pai havia adquirido o terreno. Dizem que do chão brotava ouro e cristal. A terra era a mais fértil das redondezas, uma fartura só. O lugar era guardado por uma luz que anda e persegue os forasteiros: dizem que é o espírito de um escravo que morreu para defender seu patrão. Dele podem-se ouvir os gemidos à noite.



*sentiu ameaçado e chamou a polícia. Resultado: um dos irmãos foi preso, acusado de roubo de um rádio, que foi o que a polícia alegou para poder prender o rapaz. Depois de solto, junto com o irmão, o Piriá voltou a cobrar do fazendeiro, que chamou a polícia novamente. Na fuga, Orlando e Sebastião acabaram por matar um policial com um tiro no meio da testa lá na Lapa Branca, onde é hoje o bairro Padre Teodoro. A polícia tinha que vingar o parceiro. Iniciou então uma perseguição aos Piriás que durou mais de seis meses, dentro de uma área compreendida ao sul por Sete Lagoas e ao norte por Diamantina. Os dois eram excelentes mateiros. Conheciam bem as redondezas e escapavam com facilidade. Chegaram a matar vários policiais. A polícia só conseguiu matar os dois na noite de natal daquele mesmo ano.*

É a minha versão atual, que difere muito da versão que eu certamente narrava antes de me dedicar a estudar narrativa popular. Antes, eu contava de uma maneira mais próxima das histórias sobre os Piriás que registrei de outros narradores. São relatos que apresentam uma forma muito diferente de combinar os “fatos”, de se relacionar com as possíveis “ambigüidades” que aparecem no decorrer da construção da narrativa, de aplicar a “imaginação”, de legitimar suas “afirmações” e, principalmente, de interpretar o que vem a ser “realidade”. No decorrer desta dissertação terei a oportunidade de transcrever várias passagens desses relatos. Por hora, entretanto, faz-se necessário antecipar alguns itens que constam desses “casos” sobre os Piriás e que são indispensáveis para se adquirir uma noção mais clara do meu objeto.

Eis o que se diz a respeito: a prisão do irmão cujo apelido era Caolho foi realizada a mando de um fazendeiro poderoso, ex-patrão dos Piriás. Na prisão os moços apanharam muito, sendo que um deles foi castrado; daí o ódio e a vingança: por isso eles só matavam policiais. Os Piriás eram exímios atiradores e só matavam com tiro na testa. Tinham o corpo fechado (disso praticamente ninguém duvida). Eram anfíbios, podendo ficar horas embaixo d’água. Conseguiram percorrer léguas e léguas em um só dia. Na fuga, podiam se transformar em cupim, arbustos e até mesmo em policiais, com farda e tudo, e era assim que conseguiam informações sobre diligências futuras. A bússola dos dois era o rádio à pilha, que informava dos passos da polícia. A sua guardiã mais fiel era uma cadela, que os policiais mataram covardemente. “E que morreram que nada!” – ouve-se sempre, e em

seguida a explicação: na verdade, a notícia da morte dos Piriás foi plantada pela polícia para abafar a vergonha de ter sido desmoralizada por dois caboclos analfabetos.

O drama dos Piriás virou assunto na cidade de Sete Lagoas e região, suscitando as mais variadas formas de expressão. Um cordel e uma novela foram escritos. Dois filmes (um curta e um longa metragem) foram rodados e há o projeto de um terceiro. Para além da região, os Piriás foram notícia até mesmo no *Jornal Nacional*. A imprensa mineira deu grande destaque ao caso. Não faltou espaço sequer para as lendas:

“[...] a fama dos irmãos Orlando e Sebastião Patrício cresceu assustadoramente na zona rural de Sete Lagoas. Em todos os locais de reunião, se contavam histórias sobre os dois irmãos. Uma das lendas mais contadas, e que logo correu de boca em boca, dava conta de que Orlando e Sebastião viviam no mato há muito tempo, desde o dia em que teriam assassinado a própria mãe. Esta, pouco antes de morrer, teria lançado uma praga nos filhos, dizendo que eles iriam passar o resto de suas vidas como animais selvagens, dormindo no mato e perseguidos, sem poder dormir duas noites no mesmo lugar.

Outra história que logo se tornou popular falava que eles tinham corpo fechado e parte com o diabo e por isso nunca seriam feridos pelas balas disparadas contra eles. Esta versão surgiu em virtude da maneira usada pelos Piriás para fugir aos constantes cercos. Atirando sempre e rodopiando o corpo sobre si mesmo, eles tentavam se transformar num alvo difícil para os militares que os caçavam. Além disso, a pontaria sempre certa de um dos Piriás era motivo de conversa em todos os locais e o povo começou a criar um mito em torno de seus nomes.

(...) Algumas pessoas diziam que a guerra que Orlando e Sebastião travavam contra a polícia fora causada por maus tratos recebidos durante a prisão, e que teria deixado cego um deles. Desde esse dia, eles teriam feito um juramento de lutar até a morte contra qualquer policial e não maltratavam as pessoas que encontravam em seu caminho.”<sup>3</sup>

Sempre achei que narramos histórias porque julgamos que elas merecem ser ouvidas. E contamos *muitas* histórias. Sempre e tantas, que o ato de narrá-las é como que naturalizado. Digo isso por mim, que venho de uma família em que as pessoas gostam muito de contar caso. Narrar constituiu para mim, desde sempre, algo natural, parte do processo também natural e necessário de comunicação de experiências. Uma forma de trabalhar incertezas, temores, de legitimar visões de mundo e papéis sociais, de participar de uma espécie de política de identidades. As narrativas compartilhadas sempre me

---

<sup>3</sup> *Diário da Tarde*, 27/12/1978.

pareceram vir para aconselhar, prescrever condutas, criticar indolências e incompetências, porque eram capazes de (co)mover aqueles que ouviam. Empenhavam-se na avaliação de comportamentos e instituições além de abastecerem a memória com acontecimentos espetaculares.

Claro, só consegui elaborar essa visão da narrativa oral depois do contato com a folclorística e a antropologia, que me permitiram abordar as lendas que pretendo analisar aqui como algo que comunica uma moral, algo que constitui um *Moral-Discourse*. Exatamente porque se oferecem como recurso moral, essas histórias são contadas no momento preciso, considerado ideal para compartilhar um tipo específico de experiência. Momento narrativo especial, que cuidaremos de descrever e analisar adiante.

Por hora, tomemos como exemplo do que estou afirmando um fenômeno que nos é familiar: o das chamadas *lendas urbanas*. Há casos sobre pessoas que morrem no trânsito e que passam a pedir carona ou provocar acidentes em cruzamentos amaldiçoados. Histórias narradas como experiências próprias ou de segunda, terceira mão, que vêm à tona toda vez que o tema da conversa são as ameaças que o viajante enfrenta numa estrada. Existem também as histórias mirabolantes sobre a fabricação de hambúrgueres com carne de minhoca, de cavalo ou canguru, contadas sempre que o tema são os perigos da alimentação moderna. Há ainda aquelas outras fantásticas sobre imperícias médicas e curas milagrosas, invariavelmente narradas nas filas do SUS ou nas enfermarias dos hospitais, ou ainda quando a conversa é sobre os profissionais de saúde. E quem não se lembra do final da copa de 1998, quando mil e uma histórias alertavam quanto aos super-poderes da Nike sobre o destino da seleção brasileira de futebol, numa crítica ativa às mega corporações?

Todas essas histórias, tão contemporâneas, configuram *estratégias de moralização*, uma tentativa de formação de uma opinião “pública”.<sup>4</sup> Delas se vale para elogiar ou satirizar, criticar ou incentivar. Daí a característica mais marcante desse tipo de narrativa: a sua enorme variabilidade. Uma variabilidade que, ao contrário da forma acabada do conto de fada ou da fábula, não é coberta pelas teorias sobre narrativas populares.

---

<sup>4</sup> Uma excelente análise dessas *modernen Sagen* em sua função de moralização foi feita por Johannes Stehr (1998). Devo muito de minha argumentação, nesse particular, à leitura desse livro, escrito a partir do que há de mais recente nos assim chamados *cultural studies*.

Minha intenção aqui é realizar um estudo das histórias sobre os Irmãos Piriás enquanto *lendas contemporâneas*.<sup>5</sup> Trata-se de um tipo específico de gênero narrativo, marcado por um ininterrupto desdobramento do significado atribuído a um determinado evento. Nesse sentido, as lendas sobre os Piriás são resultado e, ao mesmo tempo, instrumento de formalização da relação de uma “comunidade de comunicação” com um dado acontecimento. Uma formalização que depende de uma tomada de posição no que diz respeito aos critérios de avaliação de conduta dos sujeitos envolvidos naquele evento. Essa tomada de posição se revela tanto na maneira como as pessoas descrevem a atitude dos personagens das lendas quanto na forma e na escolha do momento de narrar.

Defenderei a tese de que, ao participar de um momento narrativo sobre os Piriás, os interlocutores trabalham com expectativas morais; promovem a experiência de valores. A narração dessas histórias, portanto, constituiria uma forma de manutenção do consenso moral de uma dada comunidade de comunicação. Seu sentido está relacionado aos pressupostos normativos do comportamento adotados no decorrer do conflito entre os Piriás e a polícia. Daí a intenção de realizar uma investigação dos sentimentos morais que atuam no cotidiano das pessoas que contam coisas sobre os Piriás, com foco privilegiado nas normas morais de ação.

Vou testar a hipótese de que as lendas, como formas de representação moral do cotidiano, giram em torno da violação do consenso moral que deveria – idealmente falando – orientar as inter-relações entre civis e policiais (além de patrões e empregados). Essa violação, vivenciada como privação do reconhecimento social, acabaria por motivar o reexame coletivo de instituições, de papéis sociais, das formas de interação social, tudo isso por meio das lendas sobre os Irmãos Piriás. Parece-me que todos os que narram histórias sobre esses dois irmãos concordam sempre, tanto no que diz respeito a quais expectativas morais deveriam ser preenchidas no intercuro das relações do dia-a-dia entre indivíduos e instituições, quanto na certeza de que tais expectativas teriam sido lesadas num processo fracassado de socialização dos irmãos no ambiente urbano.

É o que espero demonstrar nesta dissertação: que essa experiência de desrespeito social sofrido pelos Piriás é como que revertida nas lendas. Ao contar as histórias, as pessoas assentem e encorajam a atitude dos irmãos; nelas os dois adquirem voz e referem-

---

<sup>5</sup> Os conceitos de *lenda urbana* e *lenda contemporânea* serão discutidos em detalhes no capítulo 3.

se a si mesmos como seres dotados de habilidades especiais reconhecidas pela comunidade de valores que fala deles.

No caso específico das narrativas que pesquisamos, o que parece acontecer é uma ampliação da representatividade da (re)ação dos Irmãos Piriás contra uma experiência de agressão moral. O *centro moral* das narrativas sobre os Piriás constitui-se, assim, na descrição de uma situação de experiência de reconhecimento denegado, de um sentimento de vergonha social. As lendas sobre esses dois irmãos configurariam um momento de debate público sobre a privação de direitos considerados fundamentais; descreveriam, antes de mais nada, uma luta cotidiana pela honra, por reconhecimento social. Nelas os Piriás conquistam, enfim, estima social.

Percebe-se que foi imprescindível para o resultado de pesquisa a valorização do significado social dos sentimentos morais envolvidos no processo de conto/reconto dessas histórias. Inspirada pela leitura de Honneth (2003), defendo a tese de que os sentimentos que as lendas movem – e que movem as lendas – se orientam pelas pretensões de reconhecimento e de respeito por parte dos indivíduos, tanto os que compõem o corpo de personagens das histórias, quanto os que narram os feitos destes personagens. Assim sendo, pretendi realizar uma investigação cujo foco estivesse centrado na cultura moral cotidiana da comunidade de comunicação que escolhi para estudar, tendo por fio de Ariadne a noção de narração como ação social. Sendo assim, um estudo de *narr-ação*; não de narrativa.

Foi o objeto quem ditou a forma como deveria ser pesquisado. Primeiro porque são histórias que fizeram parte da minha história e de alguma maneira dizem respeito a questões fundamentais para mim. Talvez por isso mesmo não tenha conseguido evitar o tom pessoal em alguns momentos do meu trabalho. Talvez por isso também, o resultado tenha sido em larga medida uma antropologia como forma de autoconhecimento, aquela valiosa conquista do antropólogo *at home* de que fala Malinowski.<sup>6</sup>

Segundo, porque são histórias que têm existência em si mesmas na medida em que são observáveis em seu “uso”, em sua aplicabilidade nas interações sociais. Daí seu poder de atração como objeto de pesquisa antropológico. Trata-se de um objeto que pede – se assim posso me expressar – uma antropologia da socialização interessada em apreender as

---

<sup>6</sup> *Apud* Peirano, 2006:20.

estratégias de interação que envolvem a *narr-ação* dessas histórias e em identificar a maneira como tais narrativas se relacionam com a realidade.

Produzi uma dissertação a partir de diferentes orientações teóricas, onde se encontram diversas “trilhas intelectuais” (Madan, 1994). Uma interdisciplinaridade que não foi premeditada, mas ditada pelas circunstâncias da vida. Refêem de uma formação acadêmica “caótica”, como tem sido a minha, e inspirada por uma antropologia que se concebe como “cruzamento de fronteiras disciplinares” (Kofes, 2001:13), pareceu-me natural a opção por uma abordagem inclusiva em termos teóricos, onde a antropologia constitui o campo disciplinar generoso, fora do qual dificilmente seria possível escrever um trabalho com estas características.

Com isso me aproximo daquela idéia da antropologia como forma de autoconsciência que surge do encontro de culturas na mente do pesquisador, como quer Madan?<sup>7</sup> No meu caso, o que não pude evitar foi um encontro de culturas *teóricas*, o qual, em última instância, conduziu a construção de minha identidade como antropóloga.

---

<sup>7</sup> A concepção da antropologia como "forma intensificada de autoconsciência" foi elaborada pelo antropólogo indiano T. N. Madan em seu alerta contra o que ele considera uma ênfase excessiva na alteridade e sua defesa de uma antropologia produzida a partir de quadros teóricos mais abrangentes (Madan, 1994:138-139, 159).

## 1. A DIALÉTICA DO OLHAR

Na minha infância em Sete Lagoas, foram inúmeras as vezes em que ouvi minha mãe e outras mães gritando para os filhos na rua: “*Vem pra dentro, minino. Piriá te pega!*” Depois de adulta, presenciei o uso do nome Piriá como arma contra algum policial de trânsito: “*Vai amolá Piriá!*” – dizia de vez em quando alguém irritado com o guarda e sua “autoridade”. Também já havia dado boas gargalhadas toda vez que alguém contava a história do oficial que teria “borrado as calças” quando se viu cara a cara com os dois irmãos. Além do fascínio por aquelas duas figuras encantadas que podiam virar cupim, ficar invisíveis a força de oração e que tinham o corpo fechado. Cheguei eu mesma a experimentar um contato (direto e de primeiro grau) com esse outro mundo dominado pelo numinoso: minha mãe conseguiu para mim, naquela época, uma oração brava, dessas capazes de fechar o corpo da gente. Trago-a na carteira ainda hoje, incapaz de desacreditar em seu poder e em sua proteção.

Pode-se concluir daí que a primeira coisa que aprendi com a antropologia foi que tomar essas histórias (que, repito, fazem parte da minha história) como objeto de pesquisa significaria colocar em risco certezas que tinham relação direta com a minha própria identidade. Mas que tipo de risco seria este? Teria ele a mesma qualidade daquele ao qual se submete o pesquisador de uma alteridade *strito sensu*? Precisava de uma resposta, já que ela determinaria em grande medida minhas escolhas teórico-metodológicas. Se fazia necessário arcar com as conseqüências do fato de meu objeto não ser um objeto distante, fechado em sua alteridade a exigir o ato heróico do antropólogo, qual seja, o de arriscar sua própria identidade. Meu objeto não exigiria de mim “conversão”. Cuidaria de histórias que participaram na composição do sistema de valores que orienta minha conduta e as avaliações que faço do mundo, ainda hoje. São, nesse sentido, parte da minha experiência de vida.

Voltar-se para um objeto próximo constitui, já há um bom tempo, direito do antropólogo.<sup>8</sup> A disciplina autorizou-se a olhar para os “mundos contemporâneos” (Augé,

---

<sup>8</sup> Sobre a “antropologia *at home*” e sua relação com a identidade da disciplina, cf. Peirano, 2006:15-52. Sobre o famoso “valor de forasteiro” nas investigações antropológicas e para uma reflexão arguta sobre as desvantagens da condição de “inteiramente participante”, cf. Nadel (1987).

1997). Entendeu-se capaz de fazer uma “antropologia do próximo” (Augé, 1994), e para ela o Ocidente perdeu sua impermeabilidade à investigação antropológica.

Contudo, o fato de termos deixado de ser reféns de uma antropologia que se reconhece apenas em termos rigorosamente etnológicos – ou seja, uma ciência do distante – não me parece o suficiente para justificar a natureza do objeto que escolhi. Nem creio que os métodos desta disciplina sejam suficientes para transformar um objeto qualquer em objeto antropológico, o que teria por conseqüência uma hiper-adjetivação da disciplina e a ruptura com sua própria tradição.<sup>9</sup> Melhor dizendo, mais que essa “atualização” da antropologia, que tem nos permitido a nomeação de novos interesses, de novos campos de pesquisa e a realização de convergências teóricas inéditas, é a reavaliação dos termos de validade do “olhar antropológico” como especificidade do trabalho antropológico que melhor justifica a abordagem realizada aqui.

O questionamento dirige-se à especificidade prática da antropologia, definida como um “olhar” específico. O que implica, queiramos ou não, uma evidente aproximação com a sociologia. Mas não pretendemos responder à crise de identidade da antropologia postulando uma volta à sociologia. Nem tampouco transformando-a em estudo da cultura popular. Deveria então, concordar com a sugestão de Laplantine (1987:15) e simplesmente *acreditar* que seria capaz deste “olhar” poderoso? A questão não é de fé.

O que me parece estar em jogo: a alteridade radical como pressuposto metodológico básico da antropologia, entendida enquanto disciplina que “trata de todos os outros” (Augé, 1994:23). A idéia da alteridade radical como pano de fundo do fazer antropológico demandaria a concepção de meu trabalho como um estudo de aspectos “tradicionais” que perdurariam numa sociedade “não-tradicional”, numa confissão sem volta de que cedi à tentação do discurso das “sobrevivências”. Não era o que eu pretendia. Teria, por isso, que encarar a tensão constitutiva da prática antropológica, que é produzida por esse “olhar” principalmente quando se pretende fazer antropologia *em casa*. *At home*, não teria de

---

<sup>9</sup> O temor é de Dumont (*apud* Augé, 1994:21), que no prefácio da reedição de *La Tarasque* avalia os perigos de tal “deslocamento dos centros de interesse”. Dumont afirma que nossa ciência deveria seguir, ao contrário, o exemplo dos estudos de tradição popular. É claro que ele se referia à etnologia européia francesa, que insistiu por muito mais tempo em estudar tradição popular fechando os olhos à contemporaneidade. A folclorística alemã, ao contrário, adiantara-se no reconhecimento de que tradição não exclui modernidade, até porque não temos o direito de fazer da “mudança” um valor e nem de fazer da tradição o “outro” com o qual a modernidade se mede. São frutos do intercâmbio forte e contínuo entre a folclorística e a sociologia germânicas, ao contrário do que acontecera na França - como prova a biografia de Van Gennepe.



converter-me a outra mentalidade para, depois, distanciar-me dela. Ali, o *distanciamento* continua a se afirmar como estratégia antropológica por excelência, mas de uma outra maneira.

A antropologia ensina que o descentramento é sempre teórico – seja de si, seja da alteridade internalizada. O olhar é ao mesmo tempo microscópico e telescópico, e engendra um “efeito de distância” que permitiria fugir ao impulso de dissolução da alteridade na identidade por meio da produção de um conhecimento por objetivação.<sup>10</sup> O movimento é duplo: o pesquisador deve deixar-se envolver pelo outro para depois retornar a si (e só então ser capaz de explicar o outro) O “verdadeiro” antropólogo deve ir ao interior do “outro”, mas consciente de que só compreenderá este “outro” caso retorne à sua própria identidade, a partir da qual ele consegue ver o que o nativo não pode ver. Ao antropólogo cabe, antes, uma “astuciosa inocência” (Reis, 2003:201) que se resume, paradoxalmente, em interesse e simpatia temperados com distância pessoal.

Muito já se discutiu sobre os riscos desta metodologia empregada nas tentativas de produção de um discurso sobre o outro. Uma discussão, que não nos cabe resumir aqui, mas que exige posicionamento. Considero crucial a crítica de que a apreensão da alteridade se dá sempre na sua expressão atual e transitória, portanto muito aquém de sua totalidade.<sup>11</sup> Trata-se de um argumento fundamental, exatamente porque é este o nó que a antropologia tenta desatar com a crença de que o intérprete pode reduzir os riscos implicados na proximidade máxima com a alteridade por meio da preservação controlada e crítica de sua identidade.

A questão principal, acredito, remete à subjetividade daquele que se propõe a interpretar e explicar a alteridade. Trata-se de uma identidade profundamente alterada pela

---

<sup>10</sup> A estratégia é malinowskiana: num primeiro passo, privilegia-se um modo de conhecimento “por dentro” (Malinowski, 1978) para que, em seguida, resguardado pela *Teoria científica da cultura* (Malinowski, 1970), se possa confortavelmente *produzir* um conhecimento distanciado.

<sup>11</sup> As “crises” da representação (se devemos ou não denominar “científica” a reprodução de observações através de textos) e da legitimação (se o observador é ou não capaz de livrar-se do seu *background* etnocêntrico) têm sido exaustivamente analisadas. O efeito mais importante desse debate sobre as questões que abordamos aqui talvez tenha sido o de provocar uma reflexão sobre o problema da observação participante no interior da própria cultura. Diria que essas “crises” têm sido analisadas no sentido terapêutico do termo. Como Marcus (1994:573) mesmo admite, existe uma “*current exhaustion with the explicit rhetoric of postmodern debates*”.

experiência (*Erlebnis*) de seu objeto, mas que conserva, de alguma forma, sua preeminência sobre ele.<sup>12</sup>

Esses são os termos que grande parte da antropologia usa para definir sua especificidade e que podem ser remetidos ao melhor da filosofia idealista alemã, na sua busca por uma maneira de perceber (ou adivinhar) o que se passa em outra consciência (ou em outra sociedade, outra religião, outra cultura, etc.). Mas, consideremos que essa quase obsessão pela alteridade não teve como calar as questões sobre a identidade, até porque, aquela mesma filosofia também insistiu na lição de que, se o conhecimento do outro depende do reconhecimento de si, o conhecimento de si depende do reconhecimento do outro. Menos que gozar de primazia sobre a consciência, a autoconsciência se adquire *na interação com os outros*. A subjetividade seria derivada da intersubjetividade, e não o contrário.<sup>13</sup>

Sendo assim, o que aconteceria se, em vez de usar do afastamento para produzir conhecimento sobre a alteridade, o pesquisador fizesse da experiência da alteridade o ponto de partida para produzir conhecimento sobre um fenômeno de sua própria cultura?

A tradição filosófica da qual falamos rapidamente acima já ensinou que é na experiência da alteridade que a identidade se descobre no nível mais profundo. Resta-nos apenas seguir seu movimento e considerar efetivamente a capacidade que a experiência do outro tem de revelar facetas da identidade para além daquelas que já se “conhece”. Não se trata de reivindicar a substituição da alteridade pela identidade como objeto da antropologia. Não é isso. Trata-se apenas de uma outra possibilidade de se fazer antropologia: transpondo o “outro” para ter acesso ao “eu”. Transpor aqui no sentido de colocá-lo em lugar diverso daquele em que estava antes; inverter a ordem, ou seja, deslocar

---

<sup>12</sup> O conceito de *Erlebnis*, correntemente traduzido por experiência (ou vivência) é fruto da obra de Wilhelm Dilthey. Embora diferencie “experiência interna” de “experiência externa”, para Dilthey a vivência que chegamos a ter do outro é tão original quanto a que temos de nós mesmos. Uma originalidade que depende, claro, da qualidade da recepção dada a este “outro”: quanto mais intensa a recepção, mais densa se faz a presença da alteridade na identidade. O que não implica em transformar-se no “outro”, mas sim interpretá-lo com sensibilidade e técnica, aquilo que o filósofo chamou de “compreensão empática”. Contudo, embora alteridade e identidade não se revelem fora da experiência interativa, ou seja, uma não exista sem a presença da outra, para Dilthey a compreensão é antes de tudo um modo (o principal) de auto-consciência. Sobre Dilthey, ver Reis (2003).

<sup>13</sup> Sobre a importância da “descoberta” do outro e de suas características para um sentido coerente de auto-identidade, ver Giddens (2002), em especial o capítulo 2.

a alteridade para o interior mesmo da identidade reconhecendo a diferença no coração do homem.<sup>14</sup>

O adjetivo que determina essa antropologia que trata da identidade em seu caráter composto, múltiplo, é o adjetivo “filosófico”. Um de seus mais ilustres sistematizadores foi Helmuth Plessner. O filósofo e antropólogo alemão analisa o par identidade/alteridade com extrema sensibilidade e acuidade e se decide por uma antropologia cuja característica peculiar ainda continua sendo o “olhar”, mas agora voltado para a identidade que deixa revelar sua diversidade a partir da observação “com outros olhos” (*mit anderen Augen*). A discussão é interessante e pode enriquecer nossa “história teórica”.<sup>15</sup>

Plessner parte do senso comum antropológico de que a intimidade com um objeto nos cega pra ele. O que nos é familiar nos é indiferente. O que não significa dizer que sejamos incapazes de nos distanciar e “estranhar” o que está tão próximo a ponto de se confundir conosco. A lição de Plessner é valiosa e demanda uma inversão da lógica emocional no nosso trato com a diferença. Para ele, o método antropológico é devedor daquele movimento simples e cotidiano que determina que apenas o que nos é “estranho” de alguma forma chama nossa atenção. Plessner inverte a prioridade da antropologia que localiza no outro distante seu alvo de análise e compreensão, quando demonstra que o que nos é familiar tem maiores chances de ser compreendido (Plessner, 1982:169). A compreensão de um dado objeto é tributária tanto da intimidade quanto do estranhamento do pesquisador em relação a ele. Seu método consiste em olhar de fora da “zona de familiaridade” (*Zone der Vertrautheit*) aquilo que a intimidade excessiva, embotando nossos sentidos, conseguiu tornar invisível.

Sigamos mais de perto o argumento de Plessner, que considero fundamental para justificar a abordagem antropológica do objeto desta dissertação. Ao nos distanciarmos do

---

<sup>14</sup> Não cabe aqui a discussão, mas faz-se necessário esclarecer que estamos cientes de que a identidade não é uma mônada, algo perfeitamente circunscrito, homogêneo e estável. O *ego* não é indivisível e comporta em si uma multiplicidade. Em última instância, uma discussão sobre a identidade sempre deságua na diferença. Na verdade o “outro” parece ser uma obsessão no Ocidente exatamente porque configura uma ameaça a nossa idéia sagrada de identidade que nega a reconhecer que um único ser é antes de mais nada um composto. Se “existir é diferir” como afirmou Gabriel Tarde, se a diferença é o que as coisas têm “ao mesmo tempo de mais próprio e mais comum”, e a identidade é apenas uma espécie rara de diferença (Vargas, 2000:217), direcionar o olhar para a identidade não significa roubar à antropologia seu bem mais precioso. Ela continua a olhar para a diferença. É apenas a localização da alteridade que muda.

<sup>15</sup> O termo é de Peirano (2006:72), e diz respeito ao exercício de reconhecimento e/ou construção de vínculos analíticos e temáticos, onde outras abordagens vêm arejar perspectivas clássicas.

que nos é familiar, somos como que recompensados por essa capacidade de estranhar a nós mesmos, a nossa própria cultura. É esse estranhamento que dá visibilidade ao que antes era incapaz de instigar nosso olhar por estar naturalizado. Vê-se que o poder aqui não é do antropólogo. Falamos de uma propriedade *intrínseca* ao que é estranho, desconhecido; porque visível a nossos olhos é apenas o que nos parece diferente, incomum.

Uma identidade só se deixa questionar em sua originalidade a partir de um outro ponto de vista. É este ponto de vista outro que desmonta a imagem da cultura observada como indivisível, integral, original. A capacidade de ver depende da distância, porque somente a experiência da alteridade é capaz de despertar nossa atenção para o que nos é familiar (Plessner, 1982:169). Portanto, a compreensão dependeria tanto da intimidade para com o objeto quanto da capacidade de estranhá-lo.

Até aqui, compreender um objeto implica aquele mesmo distanciamento de que falávamos há pouco para a antropologia do distante. A diferença, para Plessner, está no fato de que quem possibilita o distanciamento do objeto pesquisado é a *experiência da alteridade* e não o retorno à identidade. No caso da antropologia do distante aparentemente temos dois tipos de estranhamento. O primeiro que é aquela surpresa, aquele choque imediato diante do “outro” longínquo. O segundo tipo de estranhamento parece menos espontâneo, mais artificial, porque provocado por um distanciamento metodologicamente planejado como condição de produção de conhecimento sobre a alteridade.

Plessner não fala do estranhamento nos mesmos termos. Para ele, teríamos o estranhamento da cultura do outro que permite o distanciamento e o conseqüente estranhamento da própria cultura. O estranhamento não condiciona a experiência do objeto a ser observado desde o início, como é o caso na antropologia do distante. Ele vem *depois*, como resultado do afastamento. Trata-se de um afastamento como práxis, vivência, não como método, teoria.

Com isso, Plessner não quer dizer que essa visibilidade que a experiência da alteridade confere aos aspectos múltiplos da identidade deva ser confundida com a possibilidade de uma compreensão mais aprofundada do objeto próximo. Plessner não pretende simplesmente a confirmação ingênua do dito popular segundo o qual “quem está

de fora vê melhor”. Para ele, a questão é mais delicada: somente quem esteve dentro e *teve que sair* (e exatamente porque esteve dentro e fora) é capaz de “ver melhor”.<sup>16</sup>

A crítica se faz àquele distanciamento metodológico e teórico presumivelmente passível de ser controlado pela cognição mais pura graças aos “poderes especiais” dos quais somente antropólogos disporiam.<sup>17</sup> O distanciamento do qual nos fala Plessner é muito diferente deste. Plessner não fala de uma simulação, no sentido de experiência controlada. Nem é este distanciamento premeditado que permite a análise do objeto observado. É um *distanciamento de fato* que envolve um transtorno emocional forte o suficiente para abriremos “outros olhos”; da mesma qualidade do afastamento ao qual é submetido o emigrante e sua experiência de desenraizamento e que permite ao sujeito a redescoberta de *sua* cultura. Uma cultura que mantém seus efeitos sobre e através do pesquisador e para a qual este olha não mais como aquilo que lhe protege do que é estranho, mas que ele olha *mit anderen Augen*.

Note-se a insistência do filósofo na experiência de desterramento, de ruptura, de crítica com relação à própria cultura. O que não quer dizer que Plessner afirme que basta viajar e surpreender-se com a alteridade para se tornar antropólogo. O viajante faria uma espécie de antropologia espontânea, onde a alteridade não perderia sua aura fantasmagórica, já que seu lugar de referência nunca deixa de ser a identidade. O antropólogo, pelo contrário, faz da experiência da alteridade um instrumento metodológico. Ver “com outros olhos” é a arte que todo cientista social deve praticar, em especial o antropólogo, afirma Plessner. Esses “outros olhos” seriam abertos através de um vivência real (*echtes Erlebnis*) da alteridade, ou seja, por uma dor (*Schmerz*) forte o suficiente para perturbar o sentimento de proteção e segurança que o familiar sempre desperta. Esta dor é que nos capacitaria a perceber melhor as coisas, libertaria o olhar e o fortaleceria face aos preconceitos que insistem sempre em turvá-lo.<sup>18</sup> É este distanciamento “superior” em termos subjetivos que abre a possibilidade de análise do objeto. Em vez de fazer a reflexão

---

<sup>16</sup> Contudo, não há que se afirmar que a antropologia filosófica de Plessner se resume a uma maneira de viver. Na verdade, ela continua sendo uma forma de organização do conhecimento, embora não deixe de constituir uma filosofia no seu sentido mais nobre.

<sup>17</sup> Sobre os poderes especiais dos antropólogos como recurso de “construção da autoridade etnográfica”, ver Clifford (1998).

<sup>18</sup> A valorização dessa dor levou Plessner (1982:172) a afirmar que “a dor é o olho do espírito” (*Der Schmerz ist das Auge des Geistes*). Por isso, “a força para ver é proporcionalmente inversa à felicidade de uma época” (*Die Kraft zum Sehen ist dem Glück der Epoche umgekehrt proportional*).

depende da observação distanciada e sistemática do objeto, Plessner faz a reflexão depender de uma *reaproximação do objeto* que, somente então, deve ser controlada e sistematicamente analisada.

Em vez de “observação participante”, tem-se uma “participação observante”, onde, seguindo os conselhos de Mauss, valoriza-se a experiência concreta como aquilo que define o que é realidade.<sup>19</sup> Menos que aquela contemplação interpretativa, dedicada ao estranho longínquo, o movimento se dá a partir de um ponto de vista *afectado* pela alteridade experimentada sensorialmente, e cujos efeitos se voltam para a cultura do observador.

O que não quer dizer que a pesquisa deva se resumir à simples comparação entre o que o pesquisador experimentou em outra cultura e o que experimenta de sua própria. Não se trata de mera analogia, que *per se* seria capaz de explicar diferenças. O que Plessner pretende demonstrar é que a implicação social do observador não é obstáculo ao conhecimento antropológico; é antes uma de suas condições. Se o estudo de um fenômeno social, em termos antropológicos, supõe a integração o mais completa possível do observador, aquele que observa sua própria cultura já tem vencida esta etapa; já é integrado. E se aquilo que o antropólogo vive em sua relação com seus interlocutores deve ser considerado parte integrante de sua pesquisa, Plessner apenas afirma que isso valeria também para a antropologia como ciência do observador capaz de olhar para si próprio. Se é verdade que os interlocutores do antropólogo nunca se enganam por muito tempo sobre os sentimentos que movem o pesquisador, no caso de uma pesquisa realizada no ambiente da própria cultura, será mais difícil que o pesquisador se engane com os sentimentos de seus interlocutores.

Plessner questiona o ideal de eliminação dupla do sujeito que rege a antropologia do distante, um ideal que imagina ser possível tanto a objetivação total dos atores sociais, quanto a ausência total da subjetividade do observador. Para Plessner, os dois momentos configurariam meras simulações, porque impossíveis de serem realizados de forma a viabilizar uma pesquisa mais ampla. A originalidade da situação etnográfica seria a relação humana, que envolve necessariamente *afectividade*, diálogo entre subjetividades. Estas não

---

<sup>19</sup> Mauss sempre defendeu que o objeto da antropologia deve ser apreendido de fora como uma “coisa”, mas também de dentro como realidade vivida. É preciso perceber o fenômeno estudado tal como o estrangeiro o perceberia, *mas também como os atores sociais o vivem*. O observador da própria cultura pode, segundo Plessner, ocupar as duas posições: de estrangeiro e de nativo.

podem ser neutralizadas por meio de um procedimento técnico, baseado na crença absoluta na racionalidade submetida aos critérios da “objetividade”. Não é esse modelo de objetividade que sustenta a abordagem de Plessner. Nem poderia ser, já que a antropologia pretende compreender comportamentos humanos que sempre veiculam significações, valores e sentimentos. Para o antropólogo-filósofo alemão, objetividade é uma escolha moral com raiz na experiência; não um procedimento técnico que permite que um objeto seja recortado, isolado e objetivado dentro de um campo de estudo do qual o observador estaria completamente ausente.<sup>20</sup>

O pressuposto por detrás da argumentação de Plessner não é o de que o conhecimento enquanto produto cultural só tem validade no interior da cultura que o produziu. Ele deixa bem claro que não devemos ignorar que os fenômenos sociais possuem plausibilidade e realidade social para além das fronteiras em que os mesmos surgiram. A questão diz respeito a algo mais abrangente. Em um mundo onde o interesse pelos outros – mais do que o interesse por nós mesmos – substitui toda a virtude que Aristóteles acreditou ser aquilo que fazia do homem um humano, é tarefa da antropologia, sim, ocupar-se com a identidade.<sup>21</sup> O filósofo grego teria razões para condenar as palavras de Malinowski, para quem a antropologia é uma “fuga romântica da identidade” e, exatamente por isso, deve supor uma identificação com a alteridade.<sup>22</sup> O mesmo vale para o filósofo-antropólogo alemão, que nunca compreenderia isso que Lévi-Strauss chamou de “repúdio ao vivido” quando de sua aventura solitária nos *tristes trópicos*.<sup>23</sup> Um repúdio que não deixa de conservar aquela antiga distinção entre saber científico e saber filosófico que ronda a antropologia desde seu nascimento.

---

<sup>20</sup> Não estamos afirmando que Plessner prega um humanismo não-científico para se contrapor a uma cientificidade “desumana”. A diferença está no conceito de ciência do qual parte Plessner. Sobre este conceito, falaremos no excuro no fim deste capítulo.

<sup>21</sup> Essa interpelação crítica da própria identidade – que Giddens (2002) chama de entendimento reflexivo da auto-identidade, quando a questão chega ao indivíduo – há muito tem sido considerada uma demanda urgente das ciências humanas face ao risco de despersonalização ao qual a identidade seria submetida depois do desenvolvimento da sociedade industrial e urbana. Entretanto, me parece mais pertinente e frutífero o questionamento dessa identidade enquanto mônada, fechada em si mesma. Um questionamento que Plessner nos permite realizar.

<sup>22</sup> *Apud* Laplantine (1993:51e 83).

<sup>23</sup> Numa crítica direta ao postulado fenomenológico de continuidade entre o vivido e o real, Lévi-Strauss (1993:52) afirma que para se atingir o real “é necessário repudiar o vivido”.

## 1.1. Perspectivas teórico-metodológicas

Já vimos que são diversas as “crises” da antropologia, todas exaustivamente analisadas. O efeito mais importante desse debate talvez tenha sido o de provocar uma reflexão sobre o problema da observação participante na própria cultura do sujeito do conhecimento: nesse encontro com o supostamente “mesmo”, acontece também uma “construção do outro”, porém de forma diferente.

A etnografia “em casa” que me propus a fazer foi concebida como dependente do que convencionou-se chamar *bestrangement* ou *depaysement* do que é familiar, ou seja, a distinção da própria cultura como mundo estrangeiro (Aman & Hirschauer, 1997), onde o problema se desloca para a qualidade do conhecimento que o observador traz consigo para o “campo de observação”. Esse conhecimento anterior é considerado superabundante, em prejuízo do “afastamento” considerado ideal. Na situação de uma antropologia do distante, o observador seria confrontado com uma situação de total não-familiaridade, não somente com relação a situações específicas, mas no que diz respeito à cultura em geral. O pretense domínio do contexto cultural se torna muito mais dependente do controle metodológico – cognitivo – da experiência que no caso do encontro com o “outro” dentro da própria cultura.

Este “outro” da antropologia do próximo, que preferimos, como Alfred Schutz (1962), chamar de *alter ego*, é um ator diferente daquele que vive numa cultura estranha ao antropólogo. No caso, observador e observado têm acesso ao mesmo *background*, compartilham uma série muito maior de conhecimentos. É nesse *backdrop of communality* que o observador procurará analisar diferenças.<sup>24</sup> Enquanto a antropologia envolvida com a alteridade radical tenta se investir do ponto de vista do nativo (Malinowski, 1948), no caso da antropologia onde o observador olha para a própria cultura, temos a ver com uma *differentia specifica* na qualidade desse olhar nos termos de Plessner.

Como meu objeto faz parte da minha cultura, já tinha vivido antes o que me propus a estudar. Nada de aculturação invertida ou de “conversão”: antes do olhar antropológico, a imersão era total, tudo estava interiorizado. Em campo, quando da análise dos dados, o esforço foi para manter abertos os “outros olhos” que correm constantemente o risco de se

---

<sup>24</sup> Para Schutz (1962), a interação guiada por esses elementos do conhecimento compartilhado constitui a característica do “mundo da vida” de qualquer ser humano.



fecharem diante da aparência de eterna previsibilidade do que me é tão familiar. Os sinais desse esforço aparecerão em várias passagens da dissertação. Espero não ter me (dis)traído em algum momento.

Outra consideração metodológica que penso ser importante é o fato de ter concebido minha dissertação como o resultado de um esforço de síntese de abordagens, onde procurei respeitar as “demandas” do meu objeto como determinante das minhas escolhas teóricas. Mas não é fácil fazer convergir hermenêuticas quando o tema é narrativa popular. Contudo, o esforço pode ser recompensado, já que cada perspectiva ilumina uma face do objeto pesquisado, aperfeiçoando o olhar.

Meu instrumental teórico fui buscá-lo tanto na antropologia quanto na folclorística (principalmente na folclorística americana). A relação que procurei estabelecer entre as duas disciplinas é de complementaridade. Uma vem suprir o que me pareceu faltar na outra no que diz respeito à narrativa oral. Convictos de que todos os membros de um grupo particular detêm um repertório único de narrativas compartilhadas e movidos pela necessidade de “preservar” esse patrimônio, tanto antropólogos, quanto folcloristas se esforçaram por caracterizar o narrador popular como uma espécie em extinção. Folcloristas e antropólogos acreditaram na profecia de Walter Benjamin e se dedicaram prontamente à “descoberta” e documentação das histórias desses narradores.

Mesmo depois de uma revisão aguda e crítica de seus procedimentos, tanto a antropologia quanto a folclorística optaram por continuar centradas na figura do narrador como fonte de histórias preñes de experiência e significado, ameaçadas pela aculturação ou pela extinção com o advento da modernidade. Aos narradores foi atribuído todo o conhecimento de um dado grupo tradicional assim como a identidade de seu “povo”. A diferença entre as duas abordagens é que a antropologia dedicou-se mais à exploração das conexões entre os conteúdos das narrativas e outros fenômenos culturais.

O enfoque foi aprimorado com o passar do tempo e a experiência em campo. Contudo, questões sobre o comportamento do narrador quando do *momento* da narração, sobre a influência de suas experiências e interesses pessoais na narrativa, ou sua relação com a audiência, constituíram por muito tempo a preocupação das duas disciplinas. O que resultou em trabalhos saturados de informações sobre narradores e suas audiências específicas, transcrições excessivamente longas e enfadonhas do ato de “transmissão” das

histórias. Os interlocutores em interação no momento narrativo eram vistos como emissores ou receptores de uma mensagem preexistente na forma de um *tradicional tale*. Acreditava-se que essa “contextualização” das narrativas tradicionais, acrescida a um *textual database*, por si só, levaria ao entendimento do significado das histórias, já que todos estavam de acordo que a narração ocorria sempre *in context*.<sup>25</sup> Todos os participantes do ato narrativo eram classificados como ocupando o papel ou de narrador ou de audiência (com um destaque ainda quase exclusivo para a primeira figura). A preferência era pela caracterização comportamental e biográfica dessas figuras numa análise situacional do *storytelling*.

Foi nos últimos cinquenta anos que a folclorística, adiantando-se à antropologia, engajou-se num estudo da narrativa enquanto comunicação (no seu sentido interacional). Passou-se a caracterizar relatos orais como algo que emerge, ao mesmo tempo que se situa e age, no contexto cultural. Todavia o foco ainda continuava a ser a narrativa e o narrador, agora como *performer*, ou artista, ou como aquele que abraça as normas tradicionais ou é capaz de alterá-las. Os antropólogos seguiriam os mesmos passos, desenvolvendo o que convencionou chamar-se de antropologia da performance.

O que parece estar por detrás do tratamento que as duas disciplinas deram à narrativa, é uma fidelidade a-crítica a um modelo tradicional de comunicação, fechado numa estrutura pouco flexível que concebe os atos narrativos exclusivamente sob o viés transmissão/recepção de textos. Daí essa obsessão pela figura do narrador e pela narrativa em detrimento de uma *análise da narração*, ou seja, da narrativa enquanto ação social. O que parece faltar, no caso, é um consenso quanto a um modelo alternativo de comunicação que ofereça parâmetro e fundamento para uma análise que questione esse primado da “representação” sobre a “comunicação”, e que reconheça que, quem conta uma lenda, não apenas deseja que os outros tomem conhecimento do conteúdo do relato mas também que seja reconhecida sua opinião e, mais que isso, que os interlocutores se manifestem em relação a ela. Um modelo alternativo de comunicação permitiria a análise da narrativa oral

---

<sup>25</sup> Ruth Benedict (1935), Daniel Crowley (1966) e Edmund Leach (1983; 1996) são alguns dos antropólogos que se ocuparam da caracterização do modo como narradores (menos que a audiência) se comportavam em sociedades ou grupos específicos. Essa copilação de um *textual-contextual-data* também fora realizada por inúmeros folcloristas europeus e russos.

como *práxis argumentativa*, onde eventos são revisados a partir de um processamento discursivo de experiências e narrativas constituem orientações de ação.

Estive à procura de um modelo de comunicação que me permitisse analisar as lendas sobre os Irmãos Piriás dessa maneira. Nelas, seriam as expectativas morais relativas ao comportamento dos indivíduos, mais que os costumes e as convenções, que permitiriam o julgamento das ações dos personagens. Nesse sentido, tento analisar as lendas como objeto correlato a uma práxis. Por esta razão, meu trabalho será marcado pela necessidade de descrever as situações de narração de “histórias sobre os Piriás”, concebendo a narração como “vivência” (*Erlebnis*). Portanto, não farei um estudo de “variantes” nos termos da antiga folclorística clássica e estrutural. Nem o foco de nossa análise serão as técnicas narrativas. Busco uma abordagem que seja capaz de retirar a narrativa popular dos domínios tanto de uma folclorística tradicionalista quanto da análise literária. No que diz respeito à *Volkskunde*, procuramos nos manter afinados com uma outra linha de estudos de folclore, mais atenta para as percepções e sentimentos, valores e concepções morais dos sujeitos. Por isso o esforço em analisar a prática narrativa engendrada num determinado meio social.

As lendas sobre os Piriás envolvem, fundamentalmente, uma discussão sobre a conduta da polícia como braço armado do Estado. São histórias que fazem uma avaliação minuciosa dessa instituição e que questionam sua legitimidade, numa ação que continua atual trinta anos depois da morte dos dois irmãos. Daí a definição por uma abordagem que reconhece na narração dessas lendas uma reação diante desse problema grave que é a relação entre sociedade civil e instituição policial. A opção afastou-me de uma análise meramente simbólica das lendas. Nem parto de uma imagem da lenda como forma organizada de defesa de direitos e valores morais tradicionais ameaçados pela sociedade moderna (e pela polícia em particular). A questão é bem mais delicada e será levantada diversas vezes ao longo da dissertação. Por hora, basta dizer que procurei analisar as lendas sobre os Piriás como *comunicação* (mais que como representação), no sentido de que ao narrar essas histórias as pessoas participam de um processo de formação e legitimação de um senso moral e de justiça muito específicos. A essência desta práxis: o repúdio a certos aspectos da estrutura social que implicam práticas desumanas, o estigma produzido pela prisão ilegal e suas conseqüências sociais reais, além do desamparo absoluto frente às

instituições públicas. As pessoas que contam histórias sobre os Piriás conhecem e sabem da continuidade de todas essas formas de não-reconhecimento social. E se a questão que define os critérios de avaliação do comportamento no espaço público é questão política, não há como ignorar uma dimensão política das lendas enquanto *ação* narrativa, que concorrem para terem aceitos seus critérios.

Por isso, também não vou tratar as lendas como ação de uma coletividade nos seus aspectos ritualizados. Nas lendas focalizam-se o significado, as motivações da ação dos Piriás, sendo que a narrativa em si procura constituir-se como meio de legitimar essa ação. Nos relatos, afirma-se que os irmãos agiram com base em uma certeza moral e um senso de legitimidade. Mais que ajustar o ato dos irmãos num contexto simbólico coerente, o que se faz nas lendas é dotar suas ações de legitimidade. E isso tem efeitos a nível prático – como procuraremos demonstrar analisando a forma de percepção que os narradores das lendas têm tanto da validade do modo de ação dos Piriás quanto da ilegitimidade do modo de ação da polícia. Portanto, mais que analisar um ritual comunitário, estarei atenta para a importância dos valores para o comportamento daqueles que narram esse tipo de história. Lendas como “formas de descrever e de interpretar experiências sócio-culturais” (Turner, 1974:64), sim. Mas experiências que, ao contrário do que afirmou Turner, são formuladas. As lendas em si como formulações de experiências.

Vem da antropologia de Turner (1974:46) a inspiração para a análise processual dessas narrativas que tentarei realizar como algo que surge da experiência de interação (“*as arising in the experience of human coactivity*”). De Turner (1974:6) procurei seguir o conselho para me livrar daquela desconfiança difusa com relação ao imaginativo e emocional como empecilho para o reconhecimento do importante aspecto racional dessas narrativas populares. Nessa linha, estive à busca dos indícios para a compreensão tanto do pensamento quanto do sentimento das pessoas sobre suas relações com as instituições no ambiente social em que operam.

Daí a preocupação com as “mediações morais” das quais nos fala o historiador da cultura, tão afinado com os estudos de cultura popular, E. P. Thompson (2005). Mais que desvendar “formas invisíveis de ação”, coube a mim assumir que narrar lendas é uma forma de ação bem visível de configuração da própria história, onde os termos “comunidade” e “legitimidade” aparecem interligados segundo um determinado senso de finalidade que visa

tanto avaliação, quanto validação e motivação de comportamentos. Pretendo demonstrar que nas lendas sobre os Piriás concepções são atualizadas de forma que a narrativa adquira impacto diretivo sobre as formas de ação dos indivíduos.

Todavia, optei por fugir ao pressuposto metodológico da existência *a priori* da comunidade. Isso porque a legitimação que as lendas perseguem não vem do fato de elas serem acionadas com a finalidade de defender direitos e costumes tradicionalmente definidos (“comunitários”, no sentido mais coletivizante da palavra) com antecedência. Pelo contrário: o que pude perceber no decorrer da pesquisa é que, ao narrar essas histórias, um consenso vai sendo negociado (e mesmo confirmado já na circulação das lendas). Não é um consenso que existe *a priori*, fruto perfeito de uma visão de mundo coletiva homogênea. O consenso do qual trata a lenda tem caráter de constructo, produto de uma negociação de visões de mundo e formas de apropriação do evento no contexto de narração.

## 1.2. A Pesquisa

O pensamento se complexifica ao enfrentar o real, já nos dizia Augé (1997:86). O efeito imediato desse aperfeiçoamento, na minha pesquisa, foi a consciência da necessidade de uma reorientação metodológica, além da reavaliação dos pressupostos de pesquisa, uma vez que tinha em mente um estudo definido pela relação que ele mantém com as problemáticas exploradas pelo grupo de pessoas com o qual tive a oportunidade de conversar.

No início da pesquisa, adotei um tanto mecanicamente o modelo metodológico da etnografia do distante. Pensava em abordar um grupo social definido, avaliar instituições sociais, eventos sociais específicos (Vieira da Mata, 2006). Mas a experiência de meu objeto era de outra qualidade e obrigou-me a me ocupar de ações, interações e situações sociais. Por isso mesmo a elaboração do objeto de pesquisa foi progressiva, e se deu, na maior parte do tempo, no decorrer de conversas espontâneas em Sete Lagoas sobre o caso dos Piriás (possíveis graças àquela vantagem de ser “de dentro”). Nessas conversas, alguém sempre acabava por revelar aspectos antes insuspeitados, obrigando-me a um reexame das hipóteses e considerações iniciais. Procurarei registrar vários desses momentos. Momentos

que tornaram constantes os reexames críticos do meu objeto e me fizeram entender na prática – ou seja, através da experiência – aquilo que já sabia na teoria: que o objeto antropológico não se constitui independentemente dos interlocutores.

Esses mesmos interlocutores também me fizeram entender que a originalidade da situação etnográfica é a relação humana que envolve necessariamente a afetividade, colocando para mim a questão que ocupara o mestre Cardoso de Oliveira (1991) por toda sua vida.<sup>26</sup> Estive incluída social e subjetivamente no campo, densamente envolvida, e na verdade muito antes de ingressar no mestrado.

O fato de a significação antropológica de um fenômeno depender da relação com a sociedade como um todo na qual ele se inscreve vem a meu favor e facilitou muito meu trabalho. Embora soubesse de antemão que não dá para observar tudo, anotar tudo, viver tudo, nem apreender um fenômeno ou comportamento na multiplicidade de suas dimensões (mesmo tendo estado mergulhado nele a maior parte da minha vida), as vantagens de contar “com outros olhos” (uma capacidade de ver “de fora”) se fazem perceber em todo o meu trabalho. Ou seja, a difícil tarefa de conciliar empatia e subjetividade na situação de pesquisa com a objetividade exigida para a análise e tratamento dos dados foi facilitada pela metodologia de Plessner. O fato de olhar para meu objeto “com outros olhos” facilitou em muito o controle sobre a geração dos dados e tratamento das narrativas, além de não permitir que a força desse objeto antes reificado (lenda) desviasse minha atenção no trabalho.

Permitiu também que eu fizesse um uso consciente dessa espécie de cumplicidade controlada que tanto me foi útil no trabalho de campo. Como as lendas resultam da interação de sujeitos, hoje sei que não teria acesso a elas se não me dispusesse a ser uma pesquisadora co-agente, com participação direta no próprio momento narrativo. Tive que demonstrar – provar até – que aceitava as experiências narradas como legítimas, e mais, que dominava o código a partir do qual se engendrava cada contexto de interlocução. Uma atitude positivo-aberta para com a tradição sempre me foi argüida como condição de pesquisa e teve de ser adotada como forma de condução do trabalho. Nos termos de Bill Ellis (1989:49), nossos informantes “*do not tell us the legend; they play themselves telling the legend*”. Assim, não tinha alternativa: só poderia, como participante observante, *play*

---

<sup>26</sup> Falo do binômio razão/afetividade.

*myself telling*. O acesso aos momentos narrativos só foi possível graças à experiência que já trazia de antes e que me possibilitou reconhecer as situações em que o mundo dos Piriás poderia vir à tona. Usei desse conhecimento para “desencadear” tais situações.

Meus informantes também “usaram” da outra face da minha condição, a de pesquisadora. Pediram algo em troca do acesso ao momento de construção das narrativas. E o que sempre queriam de mim era... uma narrativa! Uma narrativa que eles consideram “especial”, “o livro sobre os Piriás que eu haveria de escrever” a partir de suas falas e que todos entenderam como oportunidade de reunir as várias narrativas que são de domínio público. Várias vezes, tive que explicar como seria esse meu trabalho de “composição” de histórias dos Piriás, sem alimentar a esperança de que *minha* narrativa teria algum poder de “substituição”. Mas era sempre em vão. Hoje sei que terei que submeter meu texto à avaliação daqueles que, não raro, só se dispuseram a colaborar comigo mediante a promessa de que “receberiam uma cópia do livro”.

Por isso tudo, me convenci que o mais interessante no meu trabalho não seria recolher relatos orais como registro de maneiras de agir e pensar, mas entender o ato narrativo no seu interesse de interação. Instigante seria compreender como o assunto Piriás move e liga as pessoas e por quê. Por isso, abandonei completamente a idéia inicial de uma análise do narrador como ator social envolvido num evento narrativo nos termos de uma antropologia da performance ocupada com a compreensão de uma poética vinculada a uma estética narrativa particular cujo centro de análise é a competência do narrador. Não me ocupou a análise dos recursos comunicativos de um narrador arquetípico nem sua competência individual.<sup>27</sup> Nem as narrativas enquanto eventos narrados no que diz respeito à sua forma, à profusão de marcadores dêuticos, *cohesive-ties* de todas as espécies, repetições, paralelismos, meta-comentários e figuras de linguagem. Nem mesmo a conexão de narrativas no que diz respeito ao caráter criativo que possibilita a conexão. Some-se a isto que os contextos de *performance* eram vastos demais para que eu pudesse cobri-los.

De início não dei ouvidos ao conselho antropológico de evitar programação estreita da pesquisa e a utilização de protocolos rígidos. Contudo, logo na minha primeira entrevista formal, entendi que nem tudo seguiria o *script*.<sup>28</sup> A entrevistada foi a viúva do segundo

---

<sup>27</sup> Como exemplo desse tipo de análise na antropologia, ver Silveira (2003) e Hartmann (2005).

<sup>28</sup> Para o conceito de entrevista, ver Pereira de Queiroz (1988:20).

policial morto pelos Piriás.<sup>29</sup> Levei um roteiro extenso, que tentava cercar todas as minhas hipóteses e expectativas. Fui surpreendida. Primeiro porque a entrevista só começou a acontecer “de fato” depois que Dona Glória se certificou de quem eu “realmente” era. Ou seja, quem foi primeiramente entrevistada fui eu. Nesse preâmbulo, tive que de alguma maneira “provar” que era digna de ocupar o lugar de ouvinte da sua história. E assim tive que fazer todas as vezes que estive “formalmente” em campo. O procedimento protocolar se mostrou inútil.

Segundo, porque a entrevista de Dona Glória, longe de restringir-se ao caso Piriás, envolveu toda a sua história pessoal. Em vez de uma narrativa linear e bem acabada sobre os irmãos Patrício, o que consegui foi um amontoado de “recortes”, um relato onde convergiam diversos tipos de experiências e lembranças. A entrevista acabou desembocando num processo de rememoração onde lembranças eram selecionadas e configuradas de uma forma que eu não esperava; um relato sobre os Piriás acrescido da representação da existência da própria entrevistada. À imagem dos Piriás ela acabou por integrar uma imagem de si, que por sua vez me pareceu composta das representações que os outros fazem da própria entrevistada, da instituição policial e dos Piriás.<sup>30</sup> Estava despreparada para aquela situação. Por isso não tive como intervir no processo e a frustração foi enorme.

Aquilo não era o que eu imaginava ser lenda. Um objeto reificado, quase natural, invariante. Senti o mesmo quando dos relatos que recolhi de policiais. Eram narrativas pessoais, histórias de vida, portanto; relatos de experiências e não histórias sobre experiências. O que deveria fazer? De duas uma: ou deveria deixar de insistir na idéia de que existisse algo como a “lenda”, ou teria que rever o conceito de lenda. Optei pela segunda estratégia, já que pressentia que “a lenda vivia”.

Decidi procurar ver como as coisas aconteciam concretamente quando o caso é de Piriá. Ou seja, como os discursos sobre esses dois irmãos são colocados em jogo nas mais diversas situações. Nunca tinha ouvido ninguém falar a palavra *lenda*. Então comecei a avaliar até que ponto aquele não era um conceito “meu”, uma categoria-fronteira de natureza provisória. Deveria entender *lenda* como significante aberto a novos significados.

---

<sup>29</sup> Sete Lagoas, 07/01/2005.

<sup>30</sup> Sobre essa convergência de representações no relato, ver Augé (1997:148). Para uma análise da relação estreita, prenhe de conseqüências, entre narração, rememoração e (re)composição do sujeito cf. Kofes (2001).



Portanto, algo diferente das narrativas com caráter de testemunho que exigiam de mim outra postura e outros procedimentos.

Com o avançar do trabalho de campo, percebi que estava diante de um tema que se apresentava sob uma diversidade enorme de formas. Pode-se falar de Piriás em uma história de vida, numa lenda, como caso ou piada, na conversação cotidiana, como notícia, filme, conto e até sob a forma de dissertação. Por isso, boa parte da pesquisa foi dedicada ao cruzamento de diferentes narrativas sobre os Piriás em diferentes registros. Ao lado das lendas, ocupei-me dos textos produzidos pela imprensa e pelo grupo “intelectualizado” da época, além de dois filmes, um relatório para o IPHAN sobre o tombamento de uma gruta onde os Piriás teriam se escondido, além dos registros policiais, um cordel e uma novela. A análise se deu a partir de uma memória escrita e falada, onde as “lembranças” variam em qualidade, forma, intenções e efeitos. Cada forma tem uma função retórica diferente e promove um tipo diferente de *statement*, o que exigiu de mim uma competência diferente enquanto receptora da mensagem.

E mais: nenhuma das narrativas que recolhi pode ser considerada “lenda pura”. A maioria dos relatos mescla histórias sobre os Piriás, situações vividas pelo narrador, bem como por outras pessoas de sua rede social. O que não entrou em contradição com o conceito *lenda*, agora devidamente refinado e fundamentado como narrativa que não conta com a surpreendente estabilidade de narrativas populares como o conto de fadas (*Märchen*), onde o texto oferece elementos cognitivos para a construção da história. Por isso, no caso de estudos de lendas contemporâneas, não temos como fazer uma análise do fenômeno da transmissão em si, mas sim da persistência da transmissão. Nem as narrativas em si são o objeto de estudo mais interessante, mas sim as relações nas quais elas se encontram imersas, já que elas sempre descrevem modos de inserção nas situações sociais (ou seja, ações). O próprio objeto “lenda contemporânea” impede-nos de cair no vício copilatório de uma certa folclorística, ao mesmo tempo em que escapamos ao viés psicologizante de uma certa antropologia.

Vê-se que não demorei muito a entender o que Laplantine (1993:151) quis dizer com a frase “*a busca antropológica tem algo de errante*”. Só que nessa “aventura”, entendi que a consciência não é a inimiga secreta das ciências dos homens – como quis Lévi-Strauss em seu elogio ao inconsciente.

### 1.2.1. Sobre as fontes: documentos e relatos orais

Os estudos sobre as lendas contemporâneas mostram que as mesmas surgem tendo como base fatos “reais”. Mas é depois de passarem pelo filtro da crença popular que aqueles se transformam em lenda, ganhando vida e chão no imaginário da comunidade narrativa. Enquanto o conto de fadas é *fabula incredibilis*, quem narra esse tipo de lenda lhe confere o caráter de testemunho.

Um historiador como Marc Bloch, desiludido com a natureza dos documentos convencionais, mas ainda perseverante na sua busca pelos fatos, se refere a esse tipo de narrativa como erro, “falsas notícias” cujo desenvolvimento e gênese são seu trabalho desvendar.<sup>31</sup>

“As falsas notícias, em toda a multiplicidade das suas formas – simples boatos, imposturas, lendas – preenchem a vida da humanidade. Como nascem? A que elementos vão buscar a sua substância? Como se propagam, como ganham amplitude à medida que passam de boca em boca ou de escrita em escrita? Não há questão que mais do que esta, mereça apaixonar quem quer que tenha o gosto pela reflexão sobre a história.” (Bloch, 1998:179)

Apesar do encanto de Bloch pelas “falsas notícias”, sua abordagem desse tipo de narrativa (mesmo que conduzida de forma tão elegante e fina como é o caso do historiador francês) parte do primado da natureza externa e coercitiva dos fatos. Para completar seu argumento, Bloch, que foi tão fortemente influenciado pela escola durkhemiana, enfatiza a natureza construída das estruturas sociais através de práticas interpretativas dos membros da comunidade de comunicação.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> *Reflexões de um historiador sobre as falsas notícias de guerra* é um dos primeiros textos de Marc Bloch, que, na juventude, se ocupou da análise dessas narrativas populares perturbado pela necessidade de desvendar os fatos que nelas subjazem. Algo muito diferente e infinitamente menos sofisticado que o clássico *Os Reis Taumaturgos*, que alçou Bloch à condição de historiador-referência na tradição francesa. Para outro exemplo de uma análise de narrativa popular ainda preocupada com o “esclarecimento dos fatos”, ver Rocha (2004). Sobre o *facto* e o *artefacto*, numa aplicação muito interessante e criteriosa da teoria de Sahlins para a análise de um “mito histórico”, ver Williamson (1992).

<sup>32</sup> “Na origem [da lenda] vamos encontrar a alma coletiva” (Bloch, 1998:187).

“O erro só se propaga, só se amplia, só vive com uma condição: encontrar na sociedade em que se difunde um caldo de cultura favorável. Nele, inconscientemente, as pessoas exprimem os seus preconceitos, os seus ódios, os seus medos, todas as suas emoções fortes (...). Grandes estados de alma coletivos têm o poder de transformar uma má percepção numa lenda” (Bloch, 1998:180)

A gênese da lenda foi identificada pelo jovem Bloch naquilo que ele denominou “enganos coletivos”, dotados da capacidade de criar emoções comuns. Uma força capaz de inclinar a opinião pública no sentido de suas posições. Não foram poucos os que se deixaram tentar por esse fruto de uma espécie de grande experiência natural, capaz de agitar e mesmo sobreexcitar as pessoas. Quando a história se volta para o presente como apoio para a interpretação dos fatos passados, toda uma geração de historiadores atormentados entre o amor pela verdade dos fatos e a paixão pelas volúveis representações tornou-se incapaz de dar ouvidos ao alerta de Johann Gustav Droysen.<sup>33</sup> Em 1882, o historiador alemão já argumentava que

“Sería desconocer la naturaleza de las cosas con las que se ocupa nuestra ciencia [a História] si se creyera que ella tiene que ver con hechos objetivos. Los hechos objetivos no se nos presentan a nuestra investigación en su realidad. Lo que ha acontecido objetivamente en un pasado es algo completamente distinto de lo que se llama hecho histórico. (...) Todas las fuentes, por buenas o malas que ellas sean, son concepciones de acontecimientos” (Droysen, 1983:160-161).

A seguir historiadores como Droysen e Chartier não há que se falar de fatos como algo que cabe ao historiador e de representações como o que cabe ao antropólogo.<sup>34</sup> As próprias fontes que utilizei nesse trabalho me obrigaram a repensar essa relação e concluir que não há qualquer conflito entre fatos e representações. Fatos e representações não constituem em esferas isoladas. Pelo contrário, as representações se utilizam dos fatos e se alegam como fatos. Os fatos, por sua vez, são organizados de acordo com as representações que se fazem deles. Não teria como reconhecer o que é representação sem ter alguma noção

---

<sup>33</sup> “O estudo do passado em tal matéria [falsas notícias] deve apoiar-se na observação do presente” (Bloch, 1998:179). Ou seja, era a história se outorgando o direito de se aproximar tanto das representações quanto do presente. Uma empreitada que encontra em Roger Chartier sua expressão mais coerente e crítica (Chartier, 2002). Esse verdadeiro movimento, deslocou a cultura popular para uma posição intermediária de objeto tanto da história quanto da antropologia. Cf. Peter Burke (1984).

<sup>34</sup> Sobre a relação fatos/representações e história/antropologia, relação tão rica e ao mesmo tempo tão complexa, ver Portelli (2002), de onde retirei a base de meu argumento neste caso específico. Para análise semelhante, mas agora cotejando história e folclorística, ver Danielson (1996).

do que aconteceu naquele ano de 1978 exatamente porque “*tanto fatos quanto representações convergem na subjetividade a partir do momento que são envoltos pela linguagem*”, diz Portelli (2002:111).

Portanto, é de complementação a relação entre as fontes orais e outras fontes documentais tradicionais, típicas do trabalho historiográfico. Cotejar fontes orais e escritas, não sinaliza uma intenção investigativa no sentido de “desvendar” o que “realmente aconteceu”. A intenção é bem outra: revela o desejo de apreender as razões pelas quais determinados indivíduos constroem suas memórias – ou narrativas – desta ou daquela maneira; como se configura o sentido (tanto coletivo quanto individual) de um evento passado. Enfim, compreender como se dá a imbricação pessoa/personagem, fato/artefato. Para isso, as fronteiras entre narrativas orais e escritas deveriam ser relativizadas. Primeiro, porque não há como negligenciar a necessidade de “descrever” a configuração do fato ainda que seja uma ilusão pretender descrever ou explicar “o que realmente aconteceu”. Segundo, porque documentos orais e escritos atribuem sempre estatuto de “fato” ou de “artefato” aos Piriás conforme convenha à razão narrativa em questão. Uma reportagem, por exemplo, pode conferir “estatuto de artefato” aos cidadãos Orlando e Sebastião Patrício, ao passo que um relato oral se esforça para conferir “estatuto de fato” aos legendários Piriás.<sup>35</sup>

Na verdade, estivemos diante de uma verdadeira disputa pelo domínio das recordações daqueles que sabem alguma coisa sobre os Piriás. As reconstruções desse passado são múltiplas e estão longe de subordinar-se à hierarquização que o jovem Bloch estabelece nas suas *Reflexões*. Logo se percebe que há, sim, uma discrepância entre o que os documentos puderam dizer daquele acontecimento e as percepções desse mesmo acontecimento que compõem os relatos orais. Contudo, ambas as “versões” co-habitam no tempo e no espaço e superam a oposição oralidade/escrita.

A diferença se dá na qualidade dos discursos controlados que contam com coerência e uma rigidez maior de estrutura por um lado – como é o caso dos documentos, textos da imprensa, etc. – e das lembranças menos ordenadas, mais espontâneas, ou que vão se

---

<sup>35</sup> Baseamo-nos aqui em Kofes (2001:154) que, considerando a História no seu fazer antropológico, chama a atenção para o fato de que “pessoa também inclui personagem”, de modo que o “acesso à pessoa que viveu e teve a experiência é mediado pelas narrativas de outros que falam sobre ela, criam a personagem”.

organizando no decorrer da narração à medida que as condições de comunicação vão sendo preenchidas, como é o caso dos relatos orais.

Se quisermos adotar a perspectiva do construcionismo, poderíamos dizer que os relatos orais reconstróem os fatos tornando-os conseqüentes em relação à crença de “como as coisas deveriam ser”. O que vale também para os documentos que devem ter seu aspecto ficcional considerado: eles tanto refletem normas sociais quanto são forma de conferir sentido, dar coerência à experiência conforme intenções. Seguindo esta linha de raciocínio, podemos afirmar que “o que realmente aconteceu” resulta, tanto no caso dos relatos orais, quanto no caso dos documentos, de uma operação onde algumas facetas da situação são amplificadas, outras são obscurecidas ou ainda definidas como irrelevantes conforme as intenções de quem narra. Como exemplo, podemos tomar a construção dos fatos pelo jornalista, supostamente baseada em “fontes” que assegurariam a facticidade objetiva da explicação que ele dá ao fenômeno. Na verdade, a natureza das reportagens é construída. Elas também se constituem a partir de uma interpretação do senso comum que profissionais utilizam para transformar entrevistas, relatórios, depoimentos e observações em classificações, em avaliações da realidade. Esse deslocamento na definição e uso dos documentos foi fundamental para o nosso trabalho no que diz respeito a uma análise crítica da qualidade e da representatividade do material recolhido.

Seja no relato oral, seja no documento impresso, os Piriás são sempre produto de um processo interpretativo. O jornalista transforma uma parte desse produto em representação do todo: eles passam a ser agressores ou vítimas típicas (figuras típicas). A lenda faz a mesma coisa. O cordel também. Em todos os casos, o efeito é a mobilização da opinião pública para um evento, para o crime, para o escândalo, para um problema social. Cabe ao antropólogo que se vale de fontes tão variadas estar atento para não tomar por fato interpretações peculiares do evento. São “fantasias”, as construções defensivas e ornamentações dos fatos de Freud. Mas são reais, enquanto objetivam valores.<sup>36</sup> Interessa o que elas permitem existir; a reorganização da experiência que elas possibilitam.

No caso da lenda contemporânea, o caráter retórico da diferença entre fato e ficção torna-se ainda mais evidente. Estamos tratando de histórias que confrontam nossas noções

---

<sup>36</sup> Sobre a cultura popular enquanto construto, interpretação e realidade, ver o excelente ensaio de Brückner (1984).

de causalidade e nossa compreensão da ordem natural, realizam a sobreposição de dois mundos: o cotidiano e o extra-cotidiano. Mas só por isso devem ser consideradas “falsas notícias”? Só por isso valem menos que os “documentos”, no que diz respeito à “verdade”? A verdade é um conceito movediço. Além do mais, podemos argumentar que, se alguém aceita a existência de uma determinada figura extra-ordinária (como é o caso dos Piriás das lendas), então aceita simultaneamente o *code* com o qual esta figura age. E isso é que tem “efeito de verdade” em se tratando de lenda.

É num sentido duplo que Jakob Grimm afirmou, já em 1844, que “*a lenda possui autoridade histórica*”.<sup>37</sup> Elas tanto participam da história quanto têm origem no evento histórico.<sup>38</sup> Fazem parte de uma constelação de formas narrativas que criam um sentimento de veracidade e afinidade. O material recolhido em campo não foi, por isso, usado para a reconstrução histórica (nem essa é tarefa da antropologia). O que procuramos é compreender o papel e o peso da tradição oral no processo de engajamento no mundo. O tema, portanto, é a narração com suas possíveis conseqüências em matéria de continuidade e mudança.

### 1.2.2. O caráter dialógico do trabalho de campo

O campo foi visitado em intervalos variados e irregulares nesses dois anos do curso de mestrado. O que não justifica classificá-lo como superficial. O curto tempo de cobertura do campo foi compensado pela intensidade da experiência anterior que eu já possuía. A análise dos dados também se deu de forma intensiva mesmo antes do ingresso no mestrado, pelo menos desde 1999.<sup>39</sup>

Tive que investir na relação com as pessoas em campo. Todos os momentos de interação tiveram qualidade e profundidade. O que não prejudicou o controle sobre a geração e tratamento da informação oral. Pelo contrário, abriu-me os olhos para os fatores que afetam a produção e o caráter dessas fontes e para a peculiaridade da relação entre

---

<sup>37</sup> *Apud* Bennett & Smith (1996:xvi)

<sup>38</sup> Para o fato folclórico como processo histórico cf. Jech (1993).

<sup>39</sup> Nas palavras de Lüders (2000:391): “Se há uma convicção entre os etnógrafos é a de que a prática situada e o conhecimento local devem ser adquiridos e então analisados apenas com base numa longa participação no campo”.

informante e entrevistador. Uma relação que em momento algum concebe razão e afetividade como instâncias antagônicas. Soube muito cedo que não teria como pensar o sentido e a função da narrativa senão pela participação e análise *in loco* de sua incidência (contexto), que se dá por meio de consciências individuais sociais. No meu caso, diria que a participação foi – literalmente – o suporte da observação.

Toda a atividade de pesquisa se realizou a partir do acionamento daquele *background knowledge* compartilhado do qual falei mais acima. Logo meus informantes me fizeram entender que sem uma comprovação de minha participação e domínio desse *background*, a performance não seria possível. Tive que acionar a *emic perspective* aplicando-a a situações, atividades e ações necessárias ao andamento da pesquisa. O que não quer dizer que tenha sido necessária a reconstrução de um verdadeiro estoque cultural de conhecimento compartilhado para agir no todo do campo. Somente alguns elementos desse (*party embodied*) conhecimento – em sua maioria da ordem subjetiva – pareceram ser relevantes para a interação em campo. Não houve nenhum contato que prescindiu da avaliação de meus interlocutores no que diz respeito ao que eu “já sabia” sobre o caso, em que tipo de coisa eu acredito, como opero com os conceitos “verdade” e “mentira”, e principalmente o que penso da “polícia” e de “gente endinheirada”.

Sem essas informações, não é possível a interação social em torno do tema Piriá.<sup>40</sup> Eu sempre tive que narrar primeiro, demonstrar que já tinha “ouvido” a história e por isso “tinha algo para contar” sobre ela. Contando o que eu sabia, comprovando o saber-ouvir e o saber-viver que daí advém é que pude ter acesso às narrativas dos outros. Em momento algum a necessidade da pesquisa foi argumento. A única necessidade reconhecida como legítima, quando o assunto é Piriá, é a necessidade mesma de narrar.

Entretanto, depois de narrar (ou seja, colaborar com o que me cabia para as condições de diálogo) sempre procurei controlar os efeitos de minha participação no momento narrativo. Usei a estratégia do psicanalista de “pontuar”, oferecendo minhas falas poucas como suportes associativos com a intenção de desencadear o processo de rememoração dinâmica que envolve quase toda narrativa oral sobre os Piriás. Estimulei a

---

<sup>40</sup> Sobre a qualidade da interação em campo ver Kendon (1990) e Gumpertz & Hymes (1964). Para uma defesa da metodologia que adotei como necessidade da qualidade interacional do objeto de pesquisa, ver Harper (2007), Goodwin (2000) e Muecke (1994).

livre expressão, mas sem me esquecer de introduzir, gradualmente, um conjunto padronizado de questões de modo a assegurar a comparabilidade das narrativas.

Essa provocação e mesmo criação de oportunidades de interação sempre visou apoiar as pessoas no seu processo de reconhecer-se no *performance right* necessário ao ato narrativo. A decisão de narrar e a forma como se narra sempre dependia da avaliação daqueles que estavam presentes, variando conforme a expectativa de pessoas em diferentes locações. Sempre há uma certa expectativa quanto à significação do acontecimento. Uma expectativa que só pode ser apreendida quando a pessoa “fala” alguma coisa sobre o caso. É como se essa primeira “fala” tivesse o poder de ir desencadeando, acelerando e mesmo esquentando o debate. Com pouco tempo, as pessoas se inflamam, se soltam e começam a “agir” interessadas em participar na construção da versão coletiva do acontecer “histórico”. As falas se iniciam desconfiadas, submetidas a uma rigidez aguda no que diz respeito à forma e à coerência. À medida que a participação se torna mais efetiva, as falas se livram desse controle rígido e transformam-se em falas mais espontâneas, submetidas ao *clima* da discussão.

No final, o que se tem sempre são narrativas com aquela mesma dimensão episódica e fragmentária que marca a experiência contemporânea, repletas de jogos de linguagens onde diferentes tipos de experiências são aproximadas, enredadas numa teia discursiva de amplitude sempre crescente. Por isso as “entrevistas” foram sempre *muito* longas. Ao falar dos Piriás as pessoas acabam falando da cidade, da violência, da criminalidade. Narram outras histórias cujos temas são aqueles mesmos valores que sustentam as narrativas sobre os dois irmãos; histórias em que são valorizados o trabalho, a coragem, a honra e a palavra empenhada. Fala-se de Bin Laden e dos Estados Unidos; da época em que o Exército vinha pegar “homem preguiçoso para levar pro fogo da guerra”; de benzedores e curandeiros que ajudaram pessoas da cidade; e de outros muitos e variados casos de polícia. O que perpassa todos esses relatos parece ser a discussão de crises nos momentos de socialização.

Os relatos, na maioria das vezes, não apresentam os eventos num processo diacrônico coerente. Carecem de consistência textual. Não têm um início, uma “fórmula de abertura” por assim dizer. Simplesmente “começam” quando quem narra começa a registrar o evento. Varia muito a escolha do dado que abre a narrativa e conta-se sempre com a colaboração das demais pessoas presentes para sua continuação. Uma fórmula de



fechamento também não existe. Parecem estruturas sempre emergentes, sempre abertas, sempre por terminar, como são as formas ordinárias de comunicação cotidiana. Constroem-se por meio de aproximação de experiências. Um processo que é sempre de negociação de “pretensões de verdade”, onde as pessoas vão encaixando fatos narrativos como num jogo de Lego. As regras de formatação parecem invisíveis. Parecem ser mobilizadas inconscientemente, onde a única aproximação possível é pela qualidade dos “fatos” narrados, o que eles permitem ver, o que pretendem ensinar e, principalmente, como essas composições se apropriam do evento.

O *clima* sempre é de comprometimento. O conteúdo dos relatos exige dividir responsabilidades. Depende da certeza do compartilhamento de concepções, visões de mundo. Pregam um saber-viver e exigem um saber-ouvir, porque ouvir é compartilhar experiência, comprometer-se com o que foi narrado, tomar posição. São relatos que anunciam as atitudes de quem narra frente às instituições, a padrões de conduta, habilidades individuais e estratégias de socialização. Por isso, raramente tive contato com um “narrador”, aquele prototípico. As pessoas resistem a falar dos Piriás assumindo para si toda a responsabilidade do posto de narrador. Quanto mais gente para compartilhar a responsabilidade sobre a narrativa, melhor, mais fluida a fala, mais rica, mais espontânea. Por isso, menos que o comportamento cultural de um narrador, logo percebi que importante era a narração como forma de interação, de debate, de engajamento no mundo. Entendi que narrar um caso sobre Piriá é uma experiência que comporta uma parte de aventura pessoal, mas que não tem como ser vivida sozinho. São muitas as emoções que o tema desperta. E elas exigem o reconhecimento dos interlocutores, como partícipes e cúmplices morais.

Todos que participam do momento narrativo têm de demonstrar algum conhecimento dos “fatos”. Esse conhecimento é avaliado segundo critérios que regem a interação dos sujeitos no processo de narração. Em alguns momentos de interlocução, aqueles que participam fazem das narrativas uma questão de crença. Nesses contextos, qualquer demonstração de desconfiança quanto ao que é narrado pode colocar a narração a perder. São momentos de narrativas absolutamente permeáveis ao sobrenatural, e onde as noções de causalidade e racionalidade seguem outros princípios.

Já em outros contextos de interação em torno do caso Piriás, quem narra não acredita na lenda, ou em parte dela. Faz questão de afirmar isso explícita e reiteradamente

no decorrer da narração. A estrutura da narrativa, mesmo composta coletivamente, também se altera: está repleta de pontuações quanto à origem das informações, com a clara intenção de transferir responsabilidades. As relações de causalidade também aparecem mais marcadas, bem como as tentativas de “racionalização” dos eventos segundo uma outra crença, aquela dirigida às forças da modernidade e da mudança. Poderemos explorar a relação e mesmo a convivência desses dois momentos, dessas duas formas de como as pessoas contam a história e decidem o que é uma boa história.

Importante agora é frisar que a narração de um caso de Piriá é um momento de interação que não permite imparcialidade. Não pode haver “distanciamento objetivo”. Inclusive, dar a entender que algo assim seria conveniente no caso de uma pesquisa sobre os Piriás pode ser muito mal interpretado. A narração é, nesse caso, processo coletivo, onde os interlocutores colaboram com fragmentos compostos de memórias, crenças, convicções sobre o que “realmente aconteceu”. E o que “realmente aconteceu” depende de como o evento é narrado, como se dá sua apropriação. No processo de apropriação que é a narração da lenda, a contribuição de cada interlocutor vai sendo avaliada, cotejada com as demais até se encaixar na narrativa final, alinhavada com um fio invisível que tentei identificar. Essa narrativa composta por muitos atores constituiu um desafio para uma pesquisadora que esperava do campo versões integrais e lineares, narradores articulados, audiências identificáveis em sua participação quase muda, quase invisível. Cada narrativa que tive o prazer de registrar caracteriza uma negociação e é nesse sentido que carecem de explicação. De maneira que, se o campo não é suficiente para fazer o antropólogo, se este não existe sem uma “descoberta etnográfica”, posso dizer que fiz a minha.<sup>41</sup>

Agi como Dom Quixote, que, de início, se irrita com o jeito desordenado de Sancho contar histórias: entrecortado de digressões e repetições. Só lhe restava então abrir mão de seu ideal de narrativa linear, inspirado na escrita, se quisesse “ouvir” os casos de seu escudeiro (Cervantes de Saavedra, 1978:109-111). Inicialmente, não fui capaz de reconhecer – embora tenha sido alertada para isso pela leitura de Simmel (1999) – que a

---

<sup>41</sup> Só depois de “descobrir” a lenda como resultado de um processo coletivo de narração é que tive acesso ao trabalho da antropóloga e folclorista húngara Linda Dégh, que analisa a lenda contemporânea como resultado da expressão de opiniões conflitantes. A análise da natureza polifônica da lenda, realizada por Dégh, volta-se para seu interesse muito forte no processo de manutenção da identidade coletiva e mesmo no pressuposto da existência de uma memória coletiva. Para atender seus objetivos, Dégh (2001) parte da associação lenda e crença que discutiremos no capítulo seguinte.

experiência de sociabilidade engendra formas, no sentido de que permitem que a vida social seja configurada, formatada por meio de um processo criativo de permuta de significados. A sociabilidade que marca o momento da narração sobre os Piriás conta com essas projeções de experiência pessoais na história, com as pausas no enredo para as remissões a situações do momento, com uma margem de negociação no que diz respeito às avaliações e valores com os quais uma narrativa é composta. Narrar é, neste caso, oportunidade para participar da produção pública de opinião, não da produção de opinião para um público. Ao contrário do que entende Habermas, a produção de uma esfera pública ainda se faz, a espontaneidade social na produção de sentido não morreu. Na narração das histórias de Piriá, a interação é marcada pela dialogicidade. A verdade narrativa é construída dialógica e polifonicamente, onde é constante a preocupação com as conseqüências da fala, com sua conotação moral, e onde a indisposição para dividir responsabilidades simplesmente interrompe o processo de negociação, impede a narração.

As lendas sobre os Irmãos Piriás configuram, por isso tudo, um espaço comunicativo para a crítica pública das instituições e aos interesses privados da forma como os mesmos são organizados. Trata-se de uma racionalidade comunicativa, uma forma de lidar com reivindicações valorativas que exige que o antropólogo, ao se voltar para as lendas, se ocupe mais da fala que da língua. Por isso, o que tive oportunidade de registrar foram leituras concretas dos eventos, costuradas em declarações individuais ou reconstruídas no nível da “comunidade interpretativa”.

Por fim, vale repetir: minhas estratégias em campo sempre falharam quando procurei confirmações para minhas hipóteses ou informações e fatos que corroborassem minha percepção das coisas. Errei quando considerei as narrativas como simples fonte de informações. O tempo passado no campo era inútil toda vez que queria fazer da pesquisa uma atividade de mera informação, fora da vida cotidiana. Como bem disse Augé (1997:81), “a natureza do diálogo é função do objeto de pesquisa”. Por isso tive de participar de fato dos eventos narrativos, submeter-me a trocar informações e, por fim, entender a narração como forma de participação na elaboração de uma experiência comum.

## Excurso: Antropologia depois do “fim da teoria”

Parto do pressuposto de que fazer “ciência social” é estudar *sistematicamente* uma *realidade que é única* com a intenção de *produzir* um *objeto inteligível*, já que o real não se dá a pensar se não for condensado, seja na forma de narrativas, seja na forma de conceitos, o que Heinrich Rickert chamou de “síntese da realidade”. Vejamos o que quero dizer com isso.

As implicações do movimento pós-modernista para a noção de ciência social são evidentes. Os princípios pós-modernos de incerteza – ou melhor, de certeza da inacessibilidade do real – culminaram em críticas de ordem epistemológica que invalidam todo e qualquer esforço de generalização. Os filósofos da linguagem declararam a impossibilidade de expressão dos fatos: nunca podemos dizer nada verdadeiro porque a linguagem é auto-referente e, por isso mesmo, incapaz de alcançar a realidade. Foi a partir desse raciocínio que boa parte dos profissionais da antropologia passou a identificar a sua disciplina como disciplina literária: os valores da antropologia como ciência social foram substituídos pelos valores da literatura, aquela que se dedica ao estudo de textos e cujo pressuposto é a “certeza” de que não se pode fixar o sentido objetivo a um discurso; apenas sua interpretação subjetiva. O resultado é uma espécie de teoria da relatividade absoluta que sentenciou o fim da teoria nos estudos antropológicos.

Assim, as etnografias passaram a ser entendidas como *reduções da diversidade e da complexidade histórica e cultural*. Com isso, a rejeição de qualquer coisa que se aproxime da idéia de “princípio de causalidade”. Segundo essa orientação, ao pensamento é vetada a possibilidade de identificar ao acontecimento um “centro”, ou seja, uma causa invariante. É nesse sentido que podemos dizer que essas “novas certezas” aplicadas à antropologia acabaram desaguando em solipsismo teórico. Toda teoria tornou-se suspeita, já que todas elas partem do pressuposto de que entre variáveis há relações essenciais que podem ser generalizadas, que por sua vez constituem “centros” identificáveis dos fenômenos em questão.

Daí para a recusa do pressuposto de que algo como *a* ciência ou *a* racionalidade exista, e que esta se expresse *no* método científico, foi um pulinho. De fé cega do modernismo no status especial do conhecimento científico passamos a um ceticismo

fundamental (em Foucault, eu diria hostilidade até) em relação à ciência. Enquanto Lévi-Strauss e outros se definiram como caçadores da verdade do mito, os pós-modernistas vêem a ciência e a idéia de método, *em si mesmos*, como mitos. Assim sendo, o conhecimento científico não difere de outras atividades humanas: é sobredeterminado pela cultura que o produz. O que vemos através dos óculos da ciência como sendo “realidade” é, antes, uma *construção* sócio-cultural, exatamente como o é a arte ou o texto literário. Por isso a ciência não constitui acesso direto, muito menos privilegiado, à realidade como quiseram os modernos. Ela é uma maneira de falar, de classificar e de agir como tantas outras, e que tão somente é tomada como privilegiada porque “funciona”, à medida que, produz (torna real) categorias.

Essa radicalização do caráter de *constructo* fechado numa espécie de “prisão da linguagem” tem a etnografia em conta apenas como representação.<sup>42</sup> Após o banimento de todas as determinantes causais, uma espécie de determinismo lingüístico parece se instalar quando a realidade passa a ser definida como produto da linguagem. E se a língua é o fundamento do mundo, não existe etnografia, já que, enquanto estamos dentro de uma linguagem – assim como dentro de uma cultura – não podemos espiar o que há fora dela. Tudo o que fizermos vem culturalmente, já que cultura tornou-se um conjunto de hábitos espontâneos tão profundos que somos impossibilitados até de examiná-los. É o argumento que protege de qualquer crítica a teoria pós-moderna – se é mesmo de uma teoria que estamos falando.

São vários os autores que insistem na impossibilidade de se separar fase da pesquisa e fase da apresentação.<sup>43</sup> E desde então acreditamos que não há como separar observação de teoria, uma vez que os fatos são mera matéria prima a ser trabalhada e conformada na narrativa. Desde o primeiro minuto da pesquisa, o problema da interpretação se impõe de forma absoluta já que é impossível tomar a linguagem da pesquisa como literal e referencial. A relação essencial entre pesquisa empírica e produção do texto etnográfico é de (con)fusão, porque contato com “o outro” implica necessariamente a produção imediata de diálogos (ou seja, textos). Ao concluírem, portanto, que estabelecer fatos é um processo

---

<sup>42</sup> Sobre a desintegração da autoridade etnográfica ver Clifford (1998) e sua caçada aos “elementos míticos” da etnografia.

<sup>43</sup> Cf. Marcus & Fischer (1986), Clifford (1998), Rosaldo (1990).

estafante, dada a complexidade do mundo real, não são poucos os que optam por desistir de tentar organizar os fatos, ou seja, desistem da “ciência”.

No caso, a relação referencial possível entre narrativa e realidade sequer é mencionada. O problema do uso da intertextualidade (narrativas referem-se umas às outras; não à realidade) também não. No fim, o que sempre é interpretado é o “efeito de verdade” dos textos, assim como o conhecimento que se constrói a partir deles é uma espécie de “efeito de conhecimento”. O que os antropólogos produzem não é ciência, ainda que se ocupem de causas e da elaboração de conceitos. Seus textos são meras lentes através das quais a realidade pode ser vista “com outros olhos”, sendo úteis tão somente enquanto possibilitam a experimentação do que é o “saber local”.<sup>44</sup> Constituem a massa sobre a qual, então, os artífices pós-modernos trabalham para desvendar um esforço inútil de “relato do saber científico ocidental” com o objetivo único e exclusivo de precisar seu estatuto.

A contra-face desse desespero teórico-metodológico é o “realismo ingênuo” de que falava Dilthey: a crença na capacidade da ciência para reproduzir o real na sua integridade, seja na narrativa antropológica, histórica ou sociológica. Assim, tomemos o virtuoso caminho do meio do qual falam os chineses. Com Rickert (1961) entendo o real como algo “irracional”, no sentido de que nenhuma narrativa é capaz de esgotá-lo. Contudo, não dispomos de outra forma de abordá-lo senão por meio da narrativa – histórica para Rickert, antropológica para mim –, narrativas que configuram uma síntese da realidade – um “conceito de realidade”, como Rickert preferia dizer – cujos elementos fundamentais devem ser *selecionados*. Seja na história, seja na antropologia, tratamos de individualidades, o que não significa dizer que a antropologia ou a história deixem de ser ciências. O foco está na diferença e no particular, mas sem abdicar do conceito ou da etnografia – mais uma vez, uma síntese da realidade – como instrumento para operar totalizações.

Fundador de uma corrente fundamental da tradição das “ciências culturais” (*Kulturwissenschaften*), Rickert ensina que não dá para entrar em crise (as crises de paradigma, de representação, da autoridade etnográfica) toda vez que nos damos conta de

---

<sup>44</sup> Essas experiências seriam válidas apenas quando utilizadas em outros diálogos, onde texto e intérprete poderão transformar-se. Há nesses autores – especialmente em Capranzano (2004) – uma apologia radical da autonomia do texto, com suas possibilidades ilimitadas de interpretações mediante a referência a outros textos (intertextualidade). A caça a ambivalências dos mesmos se faz através do uso do texto contra ele mesmo (desconstrução).

que a História não converge para um *telos*. Antes, ela produz dispersão, particularidades, sociedades e culturas singulares. Mas se o esforço de identificação sujeito-objeto é a fonte de todas as crises, se toda interpretação está aprisionada a seu tempo e o distanciamento não tem qualquer serventia, porque continuamos fazendo ciência social? Em outras palavras: se a “fonte primária” da ciência que quero praticar são os textos e todas as interpretações são arbitrárias, porque continuar *interpretando*? Esse sentimento, que diz respeito diretamente ao meu objeto de pesquisa, pode ser resumido nas palavras do próprio Rickert (1961:134-135):

“Tão logo é pensado até suas últimas conseqüências, o historicismo [...] revela-se uma forma de relativismo e de ceticismo, e, como qualquer outro relativismo, se for levado a efeito de forma conseqüente, só pode conduzir a um total nihilismo”.

Para o caso da antropologia, basta substituir “historicismo” por “pós-modernismo”. Malinowski, matemático de formação, insistiu num conceito científico de cultura quando detectou na ciência etnológica um déficit de observação. Todo o “mito do trabalho de campo” foi narrado por ele para suprir tal déficit. O mesmo *background* empiricista orientou o funcionalismo quando da escolha a dedo de objetos que se submetiam à observação de regras (matemáticas), normas e quantificações. O modelo de ciência ali era único: fazer ciência, assim como fazer antropologia, era buscar leis universais. Mas existiria apenas um modelo de ciência? Apenas um modo de fazer ciência?

Decerto que não. Provavelmente, Rickert entenderia a “narrativa antropológica” da mesma maneira como entendeu a “narrativa histórica”. Veria nela uma ciência, já que ela elabora e opera conceitos cuja função é reduzir a complexidade do real, possibilitar que ele seja pensado, apreendido. E o fato de os conceitos da antropologia fazerem referência a realidades investidas de valor, não é empecilho algum, já que ao cientista que se ocupa com os fenômenos culturais cabe reconstituir “individualidades”, e não elaborar leis gerais. Em outros termos, o que Rickert (1921:231) ensina para a história, valeria para a antropologia:

“O problema da conceituação histórica está [...] em se é possível um rearranjo e uma simplificação científica da realidade sem que, simultaneamente, dela se perca – como é o caso das ciências naturais – a individualidade, e, todavia, não se forme uma mera ‘descrição’ de fatos, a qual ainda não deve ser vista como uma exposição científica”.

Sob o prisma de Rickert, de fato as etnografias continuam a ser entendidas sim como *reduções de complexidade histórica e cultural*, tal como denuncia o movimento pós-moderno. Redução, porém, num sentido positivo, pois é exatamente como síntese de uma realidade que uma “narrativa antropológica” permite a apreensão do real. Nem a história, nem a antropologia, desde que compreendidas como ciências individualizantes, preocupadas com particularidades, precisariam lançar mão de métodos ou conceitos generalizantes (como fazem as ciências naturais) a fim de afirmar sua cientificidade. O que não significa dizer que a exposição antropológica se confunda com uma mera descrição, como querem os pós-modernos. Ao descrever seu objeto, o antropólogo tem de relacioná-lo a um contexto, tem que estudar as redes causais que a ele se relacionam sem cair no equívoco durkheimiano de supor que falar em causalidade significa necessariamente falar de “leis”. A atração da outra margem também é fatal: o nominalismo pós-moderno e sua condenação de toda investigação de conexões causais.

Sempre haverá um princípio de “seleção do essencial” a partir de valores, uma vez que o antropólogo nunca estará em condições de isolar *todas* as causas de um evento ou processo social. O que o antropólogo faz é selecionar e analisar as que considera *significativas*. E não há problema algum nisso se nos colocamos do lado de Rickert, para quem a história não deixa de ser ciência porque o historiador se deixa guiar por valores quando compõe suas “exposições históricas”. Assim, a etnografia deve ser entendida como um “conceito de uma dada realidade”, um conceito que, por sua vez, é síntese daquilo que é essencial no real, uma síntese obtida à custa de esforço sistemático de *compreensão-explicação* de uma particularidade comparável a outras.

Tal como Gellner (1992), não quero aqui insistir numa oposição absurda entre racionalidade e cultura a partir do momento que identifico “o fazer antropológico” como algo que é ao mesmo tempo cultural (*é e está* em uma cultura) e cognitivo (sistemático). Penso que, quando sabemos que os resultados apresentados ao fim de uma investigação têm algumas de suas raízes em convicções ou consensos sociais, isso não nos obriga necessariamente a declarar tais resultados como inúteis. Quando reconhecemos que o “fazer antropológico” está aninhado em uma cultura, isso não deve significar uma declaração de guerra explícita à possibilidade de organização do conhecimento sobre um dado fenômeno.



O significado e os valores da “objetividade” podem ser conflitantes com relação a outras normas epistemológicas, mas nenhum deles tem a ver com irracionalidade.

Devemos atentar primeiramente para o fato de que há diversas formas de racionalidade; e, segundo, que cada uma delas opera com pressupostos culturais diversificados. E é aqui que volto ao meu objeto de pesquisa: as lendas contemporâneas sobre os Irmãos Piriás que me propus a pesquisar como uma daquelas formas de racionalidade, que operam com valores e que constituem também “sínteses da realidade” à qual se referem. Resultam daquele esforço contínuo e ininterrupto de apreensão do real que condiciona nossa vida. Nesse sentido, o que realmente importa não é se Piriás, polícia e fazendeiro eram tudo o que se diz que eles eram. O que realmente importa é o fato de se acreditar que foi deste ou daquele modo que tudo aconteceu.

Esta investigação também é outra daquelas formas de racionalidade. Todavia, diferentemente da outra (dos “nativos”), ela opera com outros valores: tem que considerar o peso das ideologias, dos valores culturais e jogos em favor de interesses que concorrem na produção de um trabalho como este. Não poderia ser de outra forma, depois de Foucault e sua *Microfísica do Poder*. Um trabalho acadêmico configura-se sempre como uma forma de “produção da verdade”, como função de um poder capaz de criar sua própria legitimação. O que não dispensa a necessidade de uma atenção especial para com as condições de elaboração das suas hipóteses. Por isso, procurei estar atenta aos “efeitos de realidade”, especialmente porque o tema são discursos, meus e dos outros.

## 2. *HOMO NARRANS*

Segundo o folclorista americano Alan Dundes (1971:21-36), narrativas como as lendas contemporâneas se ocupam com questões que dizem respeito a problemas sociais e às formas de percepção desses problemas. São, por isso, capazes de alterar a percepção dos mesmos. O problema social ao qual as lendas sobre os Irmãos Piriás se referem é sério: experiências de abuso de poder patronal e, principalmente, policial. É esta experiência que a lenda torna narrável, dizível. Ela atrai a percepção pública para aquilo que parece ter sua origem na dificuldade desse grupo operacional em cumprir sua função: no caso, a instituição policial, em vez de defender os cidadãos, emprega sua força para proteger interesses privados da elite da cidade. Nas lendas, é este abuso da força policial que motiva a (re)ação dos Irmãos Piriás, ao mesmo tempo em que justifica a aprovação da conduta dos dois a partir de uma certeza moral e um senso de legitimidade que as próprias lendas constroem. São narrativas que promovem sujeitos à exemplaridade.

Esse ajuste da ação dos irmãos dentro do contexto da lenda é mais do que simbólico. Age no sentido de provocar aqueles que participam da narração para a importância dos valores que guiam o comportamento do indivíduo em sociedade. Por isso, o que a lenda realiza é uma verdadeira tecitura de valores a partir do conflito dos Piriás com o poder institucionalizado – com a finalidade de validar ou não, motivar ou não comportamentos. Mais que defender um costume e uma tradição, o que essas narrativas permitem é a reflexão quanto à necessidade de uma redefinição das normas de conduta, dos limites do poder policial e patronal a nível local. Em última instância, são relatos que constituem uma forma de repensar (e mesmo de resistir a) imposições culturais.

É nesse sentido que narrar é algo tipicamente humano.<sup>45</sup> Narração como forma de reconhecer um acontecimento, ou seja, torná-lo passível de um diagnóstico nos termos já repertoriados pela sintaxe social e cultural. Por meio de narrativas convertemos experiências vividas em categorias deslocáveis, transportáveis. Narrar sempre implica ou uma ampliação, ou uma adaptação, ou uma atualização semântica na atribuição de significado às ações dos outros. Portanto é sempre uma operação analítica no sentido que confere (no duplo sentido da palavra) significados, privilegiando alguns em detrimento de

---

<sup>45</sup> O impulso para narrar seria algo natural, no entendimento de Hayden White (1992).

outros conforme uma dada expectativa acerca da significação do acontecimento. Nesse sentido, uma narrativa não apenas recria, mas cria o passado. O passado não existe sem as narrativas que se constroem sobre ele.<sup>46</sup> Conhece-se narrando. Portanto, estudar narrativas orais é pesquisar o modo como uma experiência emerge da ação narrativa. E fazê-lo em termos antropológicos depende da transferência do foco da narrativa para a narração.

Narrativa como ação social, no sentido de Luckmann (1996:97): uma ação que tem lugar na realidade cotidiana e cujo sentido se dirige a outros homens, seus atos, sua conduta. Esta abordagem concebe o sentido do relato como governado pela ação de narrar, ao mesmo tempo em que admite que é o sentido que motiva a narração. O sentido que as lendas analisadas por mim parecem localizar na conduta de seus personagens. Foi o mesmo Luckmann (1996:40-44) que afirmou que o que a *narração* mediatiza é a conduta, à medida que informa e permite a discussão sobre ela. Conduta como ação interpretada pelos outros como encarnação de uma ação conformada às regras sociais comunicadas no processo de socialização dos indivíduos. A seguir este raciocínio, podemos dizer que as condutas avaliadas pelos narradores de lendas sobre os Piriás são julgadas a partir de uma espécie de projeto típico (no sentido de ideal) de ação com uma perspectiva prática muito evidente. Narradas nas lendas, as ações desses personagens imprimem, mais que expressam, uma maneira de comportar-se.

Toda a comunidade de comunicação é espectadora desses personagens e procura ler em seus movimentos o que eles experimentam, o que ocorre com eles. É o que Luckmann (1996:44) chamou de “indícios de conduta”, a partir dos quais é constituído o sentido. Esses indícios são captados, colocados em relação com outros atos, máximas morais, legitimações, adquirindo assim um sentido reflexivo, ampla e socialmente relevante. No momento da narração, esses personagens são transformados em tipos (membros de um dado segmento social). O que não quer dizer que esses “modelos” ou “papéis” sejam mecanicamente sancionados pela lenda. Nela o comportamento desses tipos é moldado a partir de considerações práticas, contingências, estratégias, que governam o momento narrativo. Esse momento narrativo, por sua vez, é composto por uma pluralidade de atos narrativos individuais, atos de produção e interpretação, realizados a partir de um mundo social compartilhado que parece pedir pela ação regulativa da lenda, na medida em que esta

---

<sup>46</sup> Narrar vem do latim *narrare*, que se remete a *gnarus* cuja origem é *gnosis*. Cf. Nicolaisen (1996:97).

reivindica legitimação para noções específicas de justiça, honra, valor e trabalho. Uma reivindicação que a lenda permite que seja feita já que ela se oferece como meio de condensar na esfera pública o problema social vivido pelos Piriás, tão significativo na experiência cotidiana das pessoas que narram essas histórias.

As lendas constituem, assim, parte da tradição, uma vez que se apresentam como resultado de esforços intersubjetivos de articulação de temas, sentimentos e vivências. Elas possuem uma relação interna com valores, encerram uma avaliação (mais que uma construção) da realidade. Por isso são interessantes, menos como comportamento cultural de um narrador específico, do que como uma forma de ação social de caráter coletivo. Não são constructos sem conseqüências, sem qualquer efeito na realidade exterior. Um efeito que não é o puramente cômico no sentido literário, com a reconciliação de todas as contradições e tensões no final da história. As lendas vão além disso. Por isso, ao contrário do que afirmou Lévy-Bruhl (em seus *Carnets*) a respeito dos mitos, não é necessário esforço algum para se interessar por elas.

## 2.1. Narrativa como objeto da folclorística

Devemos nos redimir do erro de atribuir ao folclore o estudo de fenômenos sociais não escritos, não formalizados, não institucionalizados (isto é, a maior parte de nossa existência). Para além do registro inconsistente, a folclorística promoveu avanços teóricos inegáveis que podem complementar, principalmente no que diz respeito às lendas contemporâneas, a abordagem antropológica.

Como disciplina, a folclorística teve dificuldades diante da necessidade de incluir em seus estudos o que poderíamos chamar de “folclore contemporâneo”. Um passo como esse implicou a reavaliação da categoria “sobrevivências”, seu objeto anterior, e, por conseguinte, levou a uma completa reconfiguração do conceito de tradição.<sup>47</sup> O foco transferiu-se para o processo interativo por meio do qual o fato folclórico é comunicado, todavia a partir da ênfase no micro-contexto como marca da *performance theory* que

---

<sup>47</sup> Sobre essa dificuldade da folclorística e o que sua superação significou em termos de revisão teórica e metodológica, ver Orso (s/d), Weber-Kellermann (1985), Neumann (1993), Bendix (1995) e Fine (1998). Para o conceito de tradição e sua revisão ver Honko (1993) e Glassie (1995). Sobre a idéia da “tradição em ação”, ver Barry McDonald (1997).

passaria a dominar, nos anos 1970, os estudos de folclore como um todo, em especial nos Estados Unidos.

Para esta folclorística, o narrador continua a ser o personagem que merece maior atenção. O interesse de análise se concentrava, então, na maneira como um indivíduo ouve ou narra alguma coisa como algo dependente do seu *placement* no grupo. O que não queria dizer que a pesquisa devesse se fechar no interesse de produção de conhecimento sobre uma comunidade tradicional específica. O objetivo passou a ser situar o folclore como parte do sistema social na sociedade contemporânea, onde narrativas pudessem ser vistas como radiografias (imagens) da estrutura social, conectadas à realidade institucional daqueles que narram, mas agora no que diz respeito à sua congruência com a base moral da sociedade. Não mais como reflexo, mas instrumento de transformação da ordem.

A folclorística passou, assim, a examinar o fato folclórico considerando a diferenciação e a mudança. Uma abordagem que exigiu ainda mais da disciplina, que tem em comum com a antropologia essa redefinição constante. E a motivação veio da tradição européia de estudos de folclore, a primeira a chamar a atenção para a narração como evento social de base tanto material quanto expressiva. Era necessário passar de uma análise literária, estática, para uma visão dinâmica. Para o folclorista americano Gary Alan Fine (1998:345) a narrativa popular, como todo fato folclórico, pode “*support the change or may act as a force to retard that change*”.

Teorias foram elaboradas para demonstrar como o contexto sobredetermina o nascimento da lenda contemporânea, demonstrando que essas histórias podem ser tanto produto do mundo moderno quanto sobrevivência nele. Daí o atual interesse da folclorística em examinar os valores que compõem essas lendas para além do contexto social e dos canais de comunicação. A disciplina seguia a tradição de olhar preferencialmente para a identidade, vale dizer, para o “outro” dentro da própria aldeia. E nesse olhar para si, não teve como continuar cega para a necessidade de se analisar as reações a essas histórias e o caráter negociável das “verdades” nelas contidas.<sup>48</sup> As narrativas orais em geral, mas em especial as lendas contemporâneas, passaram a ser consideradas como meio e resultado de interação social, como uma forma de transação social (Nicolaisen, 1996:95), enquanto

---

<sup>48</sup> Para Georgina Boyes (1996:42), narração envolve necessariamente articulação e validação de uma “verdade”.

expressão das dúvidas sobre o mundo moderno e avaliação das estratégias de engajamento neste mundo.

Os folcloristas perceberam que lendas contemporâneas colaboram na definição de um dado problema social. Poderiam, desta forma, ser analisadas como processo político, no sentido que a folclorista americana Blumer empresta ao termo: “*social problems as products of claims-making activities, in which people call others’ attention to social conditions.*”<sup>49</sup> Não que a folclorística passasse a advogar para as lendas contemporâneas um *ultimate power*. No caso das lendas sobre os Piriás, elas não foram capazes de iniciar, por exemplo, um movimento popular que reclamasse os direitos de liberdade e proteção de todo cidadão amparado pelo Estado de Direito, e muito menos o de promover uma alteração no *ethos* policial. Não é essa a questão da folclorística. O que os folcloristas fizeram foi apenas reconhecer que uma narrativa popular não é, em si, inerentemente “libertária” ou “conservadora”. Ela constitui-se de idéias objetivadas através da experiência cotidiana das pessoas e é, por isso mesmo, capaz de provocá-las nem que seja no sentido de uma reflexão para a qualidade e para as conseqüências dessas experiências.<sup>50</sup> Na verdade, a folclorística permite que tais histórias sejam consideradas como um *expressive environment* onde interlocutores negociam significações. Nas palavras de Fine (1988:349) são um “*emotional environment for a variety of political theories*” que “*provides a recipe for behavior*”, ou seja, “*in effect, an obdurate psychosocial reality in wich social actors operate*”.

A folclorística – em especial a americana – que já havia enfatizado em sua análise a recepção das narrativas, sua produção, sua unidade e coerência de significado, se dedica agora à análise de narrativas orais como forma de engajamento no mundo. Veja bem que a idéia não é mais a de construção, mas de participação por meio da ação criativa no mundo em que se vive. As lendas como modo de participação descrevem o mundo que se percebe por meio da ação nele.

O acento é na diferença da funcionabilidade interacional, não na unidade do significado da narrativa. O que não significa uma escolha entre significado e função (o que seria uma falsa escolha). Uma folclorística que se ocupa do fato folclórico contemporâneo não tem como estabelecer uma diferença entre a narrativa oral e ação simbólica. Na

---

<sup>49</sup> *Apud* Best & Horiuchi (1996:123).

<sup>50</sup> Para uma crítica da idéia de narrativa popular enquanto capaz desse *ultimate power*, ver Fine (1998:349-350).

verdade, a opção analítica tem qualidade moral e prática ao mesmo tempo. Como já dissemos, a narrativa, mais que reflexo da realidade, é instrumento ativo capaz de interferir na realidade social onde ela surge (mesmo que psicológica e emocionalmente), criando disposições e sensibilidades. São “textos” usados para criar tanto um senso de pertencimento muito específico quanto para estabelecer um campo de luta social e política. Daí essa necessidade de valorização da ação criadora do fato folclórico face à vida cotidiana.

Com base nessa corrente de análise é que considero as lendas sobre os Piriás como instrumentos para desenvolver definições, tópicos, temas e opiniões por meio dos quais indivíduos podem descrever e discutir experiências de abuso do poder patronal e policial. Contudo, é exatamente neste ponto que esbarrei numa limitação da folclorística.

As lendas contemporâneas tornam narrável um tipo específico de experiência. O que força o reconhecimento de que narradores e audiência são algo mais que meros depositários passivos de perspectivas ou visões de mundo. Eles são ativos constituintes. Apesar de reconhecer isso, a folclorística continuou dando ênfase à visão de mundo e significados compartilhados como marca dos estudos da cultura popular em geral.

Mas até que ponto essa visão de mundo é mesmo algo dado *a priori*? Até que ponto partir desse *a priori* não era ceder a uma idéia de tradição como algo inerte, que só se preocupa em se manter e conservar? Eu entendia o significado por detrás das lendas dos Piriás como fruto de negociação e revisão constante que se faz do mundo com a ajuda dessas mesmas lendas. Não que quisesse negar que elas comportassem uma espécie de mensagem cultural elementar, em larga medida fosse parte de um sistema de símbolos culturais, elas mesmas “símbolos culturais”. Só procurava não desconsiderar seu valor enquanto práxis discursiva e social, que, como os demais discursos, “interferem” na realidade.

Para levar a cabo a discussão que pretendo desenvolver nesta dissertação considero a necessidade de se abordar o folclore em geral como um processo dinâmico de comunicação (Ben-Amos, 1979). Ou seja, as lendas como formas simbólicas produzidas e comunicadas no contexto social; mas elas mesmas participando da manutenção desse contexto social. Refiro-me, aqui, a Bauman (1986:113):

“Narrative here is not merely the reflection of culture, or the external charter of social institutions, or the cognitive arena for sorting out logic of cultural codes, but is constitutive of social life in the act of storytelling.”

Assim, as lendas modernas não apenas “reproduziriam” cultura e sociedade. Narrá-las constitui, antes, uma prática discursiva, mediante a qual se selecionam símbolos disponíveis, sendo os mesmos reformulados no ato mesmo de narrar. Narrar lendas contemporâneas, portanto, seria um ato de comunicação onde experiências são “reduzidas”, isto é, passam a constituir uma forma de reorganização da realidade (e não a sua substituição). Nelas são classificados acontecimentos e personagens específicos já que a lenda, em si, é uma forma de exposição de tipos de comportamento. Nelas são prescritas tipos de relações. Narrar tais histórias significa converter categorias em “elemento social central”, como diria Turner, de maneira que podemos reconhecer um aspecto operacional desses atos simbólicos. Por meio delas engaja-se na realidade social, pode-se manejá-la.

Nas lendas que escolhemos para analisar, categorias são acionadas visando a articulação de um discurso repreensivo frente a determinados tipos de comportamento. São histórias que permitem uma “experimentação indireta” das conseqüências da não adequação a um determinado padrão de conduta. Constituem verdadeiros relatos das conseqüências funestas da conduta amoral e configuram uma oportunidade de expressão controlada do comportamento moralmente inadequado e de experiência das conseqüências do mesmo. Constituem prática de um exercício de classificação moral. São, por isso, enunciados prescritivos e avaliativos que valorizam saberes encarnados nos personagens que as lendas apresentam. Por meio da construção da narrativa sobre esses personagens específicos, competências são avaliadas a partir dos critérios de eficiência (qualificação) e de justiça (sabedoria ética).<sup>51</sup>

Narração constitui um processo de legitimação desses enunciados (o que alguns chamariam de opinião, ou consenso) que permite circunscrever áreas de atuação, modos de

---

<sup>51</sup> Nas histórias, os irmãos são mateiros hábeis, práticos e combativos, detentores da simpatia do povo da região como homens corajosos e destemidos, encarnações efetivas dos valores fundamentais da comunidade de comunicação. Eles detêm um saber-fazer. Contra eles “imagina-se” uma polícia inoperante e pouco estratégica. Urbana, essa polícia não domina o ambiente hostil do cerrado como os Piriás-heróis e sai em desvantagem no combate. À extrema mobilidade e vantagem adaptativa dos irmãos, as lendas contrapõem a imobilidade e ineficiência de uma polícia da qual a comunidade desconfia. O mesmo ocorre no que se refere à sabedoria ética (o saber-viver) dos irmãos e à ausência desta sabedoria na polícia.



comportamento e seus critérios de avaliação. Exatamente como no caso das lendas sobre os Piriás, cujas figuras representam o sucesso ou o fracasso da integração às instituições estabelecidas. Ao mesmo tempo em que nessas lendas critérios de conduta são estabelecidos, as condutas que ali se realizam ou podem ser realizadas são avaliadas.

A inspiração e muito do argumento para a minha análise das lendas como meio de comunicação de mensagens morais vem do trabalho de Johannes Stehr (1998), que defende, inspirado pela sociologia de Valentin Volosinov, que *todo ato de comunicação produz moral*. Para Volosinov, a moral é constituída no uso da língua (ou seja, cabe à fala), de onde Stehr concluiu que as lendas urbanas contribuiriam com seu quinhão na tarefa de constituição dessa espécie de “esquema moral” necessário. São histórias que dramatizam acontecimentos considerados relevantes, e que reclamam por um posicionamento. Elas tornam perigos visíveis, realçam sua importância enquanto avaliam condutas.<sup>52</sup> Escolhem por tema algo que diz respeito às preocupações específicas de quem narra e de quem ouve, e permitem o debate da ação cotidiana mais comum dos indivíduos no cumprimento de seus papéis sociais. Os temas são assim úteis para o discurso moral cotidiano. Por isso surgem nos contextos informais e privados.<sup>53</sup> E como não são histórias compostas para depois serem narradas, são anteriores às ideologias. Compõem-se na narração mesma, de forma que composição e narração configuram um ato único.

Para Stehr, nas lendas contemporâneas (assim como no discurso mediático comum) os símbolos relevantes para uma dada comunidade narrativa são transformados no contexto da experiência cotidiana pessoal.<sup>54</sup> Daí sua capacidade de interferir no cotidiano. É por meio das imagens criadas nessas narrativas que o drama é “desenvolvido”. São sempre “figuras” com qualidade dramática e emocional, que “espalham” estereótipos, matrizes figurativas e também normas e valores como critérios de avaliação de situações, ações e personalidades específicas. Constituem-se como potências significativas ao passo que se configuram como significativas em si mesmas.

Percebe-se que o estudioso da cultura deve ir além da narrativa. Adotar uma concepção que não separe a personalidade da idéia de agência moral. Sendo assim,

---

<sup>52</sup> Para uma análise dessas lendas urbanas sob uma perspectiva antropológica de inspiração exclusivamente turneriana, ver Rial (1996).

<sup>53</sup> A vida cotidiana apresenta-se atravessada por essas histórias já que é freqüente o deslocamento das questões que interessam para o “ambiente” das lendas.

<sup>54</sup> Sobre o discurso mediático em sua propriedade de “produtor de mitos”, ver Barthes (1976).

pretendemos mais que uma análise da estrutura profunda da imaginação lendária. Vemos as lendas sobre os Piriás como resultado de uma ação interessada em conferir significado a eventos, validar direitos e papéis sociais e avaliar condutas.

## 2.2. Narrativa como objeto da antropologia

A narrativa oral é uma categoria que já foi repertoriada pela antropologia de várias maneiras. Como um produto da fantasia ou de fatos históricos. Como fato real e como representação. Alguns se preocuparam com sua origem, suas variantes e sobrevivências, enquanto outros perceberam que a narração tem um significado distinto em cada época, e mesmo em cada circunstância em que ela ocorre. De um lado a valorização da narrativa; de outro a preocupação com a narração e o contexto social em que ela aparece. E não foram poucos os que só se interessaram pelas narrativas enquanto capazes de inventar conceitos e alterar a realidade. Já foram consideradas dispositivo ritual, cuja eficácia se vê condicionada a um determinado contexto, cujos resultados podem ser virtuais ou efetivos. Houve também quem aplicasse à sua análise categorias literárias fechando os olhos à sua especificidade e mesmo à sua relação com outras formas de expressão e narrativa.

Entre todas essas formas de abordar a narrativa oral há profundas divergências teóricas e metodológicas. Primeiro optou-se por uma perspectiva genética, com a pesquisa orientada para a origem de um determinado tipo de narrativa. As diferentes etapas de formação do enredo, as transformações históricas dos motivos ao qual as narrativas faziam referência foram pensadas como um princípio de explicação em que o essencial estava na busca de um arquétipo primeiro. Cada versão era estudada isoladamente e cada narrativa reduzida, ora a um acontecimento histórico, ora a uma prática ritual. E mesmo reconhecendo que a narrativa pudesse agir, procedendo por adição com relação à realidade na qual ela se introduzia e que constituía seu embasamento, tudo não passava de uma fantasia redundante, desprovida de significação intrínseca. A noção de *uma narrativa que age* como evitação das dificuldades de análise da narração em si não deixa de ser engenhosa.

Depois, chegou-se até a falar do papel que as narrativas desempenhavam efetivamente no contexto social e institucional. A narrativa passou a ser vista como parte de um conjunto mais vasto que é a vida social enquanto sistema de instituições, valores, crenças e comportamentos. Sua verdade deixou de ser uma simples explicação abstrata para se tornar justificativa e apresentação da ordem tradicional numa forma codificada, fácil de transmitir e de entender. As narrativas orais viriam, assim, a satisfazer uma necessidade geral de estabilidade e regularidade das formas de interação, ao mesmo tempo que permitiriam aos indivíduos se ajustarem, submeterem-se às mesmas normas e visão de mundo. O desejo seria por equilíbrio funcional. Portanto, a busca antropológica visava o sistema que conferiria inteligibilidade às narrativas. Um sistema que não estaria mais no texto, na sua organização aparente ou oculta, mas nos contextos sócio-culturais onde as narrativas apareciam. Narrativas expressariam a vida social; e até permitiriam, no caso de algumas delas, que a vida social funcionasse.

Uma outra vertente da antropologia logo cuidou de tomar a narrativa oral como símbolo, utilizado na acepção literária. Narrativas em seu caráter mítico, original ou a fantasias imaginativas daqueles que narram. Foi quando nas narrativas orais passou-se a ver um modo de expressão diferente do pensamento conceitual, onde todos se perguntavam sobre o sentido e o alcance dessas criações. A psicologia, a fenomenologia, e uma orientação francamente hermenêutica estabeleceram o símbolo como fio condutor desse pensamento, uma unidade cuja função seria ligar entre si orientações opostas. Assim, enquanto símbolos, as narrativas orais *não* representariam outra coisa. Elas se colocariam e se afirmariam a si mesmas a partir do momento que reações e aspirações nelas se projetavam, se objetivavam e se exprimiam na forma de imaginário. Sua linguagem seria simbólica e imagética. Como símbolos, elas seriam capazes de se recarregarem de novas significações, de incorporar comentários e interpretações com vistas à expressão simbólica. O trabalho do antropólogo, portanto, seria agora o de análise das estruturas da narrativa, abstraído todo contexto cultural, toda investigação de ordem sociológica ou histórica.

Daí a fazer da narrativa oral uma conduta verbal codificada, capaz de veicular maneiras de classificar, de agrupar e contrapor fatos, de experimentar semelhanças e diferenças não custou muito. Foi o momento de um Granet (1989; 1997) dizer que, no caso da China, a lenda é o lugar onde se decifram os fatos fundamentais do pensamento coletivo,

e por isso, de certa maneira mais verdadeira que a história. Seriam exemplares do “fato social total”, comportando em si, como expressão simbólica, o econômico, o político, o estético, o ético. Das narrativas orais poder-se-ia partir para a descoberta de realidades sociais e estruturas da mentalidade, já que haveria uma estreita solidariedade entre símbolos e práticas institucionais, entre fatos da língua e estruturas mentais. Foi quando as narrativas orais passaram a ser vistas como sistemas de comunicação, com categorias e estruturas a resgatar. Sua função seria mediatizar um “fundo semântico” (Ricoeur 1995:35; 1981), ou seja, tornar tal fundo “acessível a uma compreensão mais segura”. Seriam, assim, um modo de produção de sentido, uma maneira de provocar significações, interpretações. Signos, no sentido de Pierce: algo que representa algo para alguém em algum aspecto, cuja significação depende do contexto de aparição e da expectativa do receptor. Portanto, o ato de narrar lendas sobre os Piriás deveria ser analisado como um trabalho de simbolização.

Até que a antropologia autorizou-se a interpretar narrativas orais como símbolos que orientam a conduta. O ato de narrar tais histórias pôde então ser identificado como *ação simbólica*, ou seja, ação significativa, uma força social que intervém, um *ato cultural*. Os relatos orais em si podiam, enfim, ser entendidos como “símbolos actantes”: formulações tangíveis de idéias (experiências fixadas em formas concretas, como diria Boas), o lado visível da concepção que cada uma delas visa tematizar.

Uma perspectiva que teve sua inspiração primeira em Victor Turner. Narrativas orais enquanto símbolo, no sentido turnerino, são comprometidas com o interesse de reafirmação dos princípios morais vigentes, conferem forma à realidade tanto social quanto psicológica dos membros da comunidade narrativa,<sup>55</sup> colaborando na manutenção de sensibilidades específicas necessárias para a avaliação de dados tipos e conduta. Podem *induzir disposições*, e, nesse sentido, conectar forma e sentimento ativando emoções e sensações, apresentando-se como verdadeiros exercícios de significação da experiência de determinados comportamentos.

*Narrativas como representação ou como comunicação?* Parecia ser a escolha que a antropologia me impunha quando do início de minhas reflexões teóricas. Mas, antes de escolher, teria que testar as duas proposições. Decidi começar pela “representação”. A que noção de símbolo aderimos quando entendemos narrativas como “representações” ou

---

<sup>55</sup> Sobre o conceito de comunidade narrativa, ver Lima (1985).

“reflexos” de fenômenos sócio-culturais? Na certa nos aproximamos de Lévi-Strauss quando nos deixamos seduzir pelas facilidades de se pensar o valor dos termos conforme sua posição na estrutura. Nos termos do mestre francês, as lendas sobre os Irmãos Piriás utilizariam *formas simbólicas disponíveis* na construção de uma realidade específica, um repertório social de símbolos.

Poderíamos ceder aqui à tentação de afirmar que aqueles que narram essas histórias agiriam como o “bricoleur” de Lévi-Strauss, no seu trabalho com escombros e restos de sentido, *onde arranjos importam mais que conteúdo*, já que, no caso, o que interessa é a persistência da estrutura. Contudo, a matéria-prima para aquele que “cria” uma lenda, como é o caso das dos Irmãos Piriás, não são apenas “motivos” que poderiam ser adaptados, atualizados segundo uma demanda social ou cultural específica, a partir dos quais se formariam composições sempre novas no sentido do estruturalismo lévi-straussiano. O processo de tradicionalização no caso das lendas sobre os Piriás é antes um *continuum*, sempre renovado e renovável.

As lendas sobre os Piriás não se conformam simplesmente a uma tradição de histórias pré-existentes, sobredeterminadas por uma estrutura. Diríamos, antes, que elas criam uma tradição sempre nova à medida que respondem aos discursos com os quais dialogam. A apropriação de recursos simbólicos através da narração desse tipo de história se faz, em larga medida, pela produção de significado no sentido mais radical. Trata-se de um processo mais abrangente do que a mera reconstrução de temas.

Se no mito, segundo Lévi-Strauss (1975; 1984), a estrutura salva o acontecimento, não é este o caso das lendas sobre os Piriás. Nelas, há uma preeminência do evento sobre o sistema. Elas dispõem do acontecimento para desvelar-lhe o sentido num trabalho de interpretação por parte da comunidade de comunicação que visa conferir identidades, projetar noções, legitimar discursos, avaliar condutas. Ao contrário do que acontece na *bricolage*, a reutilização de símbolos nessas lendas implica um acréscimo de significado. Ocorre na prática uma “regulação semântica do conteúdo” (Ricoeur, 1969; 1981), uma reinterpretação dos eventos onde os fatos “acontecem” segundo uma dada compreensão hermenêutica que revela uma unidade de intenção a governar tais narrativas. Ao serem narradas, essas histórias não são simplesmente decodificadas. Delas é (re)tomado um

sentido com a intenção explícita de distribuição de papéis, reforço de autoridade, determinação da qualidade das relações pessoais, de compreensão de si.

Enfim, no mundo das lendas sobre os Piriás, símbolo e ação simbólica aparecem vinculados; ações e experiências são carregadas com significação e sentido. Todos os elementos da ação e da experiência gravitam em torno desses centros de significação chamados símbolos. Nos termos de Soeffner (2000:180), as lendas que analisamos nesta dissertação representam uma espécie de sistema de “orientação de sentido” das interações *vis-à-vis*. Enquanto ações simbólicas, o que essas lendas fazem é *afectar* (*affizieren*) nos interlocutores o que elas representam (Soeffner 2000:188). Constituiriam assim “marcos de memória” para as experiências que elas re-apresentam.

Fiel à abordagem antropológica da narrativa, posso considerar, sim, as lendas sobre os dois irmãos como símbolo ou como ação simbólica. Todavia, no sentido de que são formas especiais de *Appräsentation*, ou seja, elas são *presentificação ativa da experiência na percepção*. São o objeto tangível, observável, mas que não deixa de sugerir seu reverso, apresentando dois “dados” em uma única unidade de consciência.<sup>56</sup> As lendas de que tratamos, enquanto textos narrados, são a parte presente, experimentada de forma direta no cotidiano, mas que evocam uma noção “abduzida”, que entendo ser a noção de ordem moral ideal que transcende de alguma forma o cotidiano. Essa ordem não é descrita nas lendas, mas faz-se presente *por meio delas*. Tal ordem é uma construção social, interpretada a partir de concepções morais compartilhadas; a parte do símbolo ou da ação simbólica que “realmente” interessa no caso das lendas. Sem esse “fundo transcendente”, esses relatos perderiam todo o poder de simbolizar. É a serviço dessa epifania – a ordem moral idealizada – que as lendas sobre os Piriás se apresentam. Por meio das lendas, esta ordem se impõe como presença real, já que as narrativas produzem efeitos naqueles que com elas entram em contato. Assim, as lendas acabam por constituir uma espécie de corredor que conduz de um estilo de experiência a outro.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Trata-se do “princípio de apresentação” que Husserl elabora em suas *Meditações cartesianas*. Na *Appräsentation* constitui-se um par – o presente e o não-presente – num processo de “síntese”. A idéia se aproxima do “processo de abdução” como descrito por Peirce: a inferência primeira que ocorre do lado da representação. Sobre o tema ver Santaella (1995) e Soares de Souza (2006:168).

<sup>57</sup> Para a discussão sobre o símbolo como “pontes entre ‘níveis de realidade’ distintos” ver Schutz e Luckmann (1984:195-2000). Sobre o rito como “forma de ação simbólica”, ver Luckmann (1985)

O significado decisivo da lenda como símbolo estaria na reação social que ela motiva, na sua influência sobre as concepções e ações daqueles por ela *afectados*. As narrativas que analisei de fato configuram uma teia de argumentos, metáforas e figuras acionadas com a intenção de garantir a invariância de experiências específicas, idéias e concepções validadas, condutas e disposições idealizadas. Elas transportam elementos de uma moral que procura instituir sua própria legitimidade.

A narração de uma lenda dos Piriás coloca lado a lado coisas e acontecimentos separados no tempo e no espaço, numa espécie de montagem que confere uma corporalidade dupla ao acontecimento: ao mesmo tempo em que nas lendas coisas concretas, personagens reais são colocados em ação, essas mesmas coisas e personagens passam a “simbolizar” para além delas mesmas. Em histórias assim, feixes de ação, motivos, pessoas, objetos, tornam-se símbolos cuja função é articular. Unir não apenas as partes que compõem a narrativa, mas todos que participam do momento narrativo, na medida em que a visão de mundo dos que ali estão é afetada num esforço de confirmação da legitimidade de uma dada ordem moral. As lendas se fundam numa audição compartilhada. Um processo que (con)funde experiências num feito homogêneo que atrai para si outros contextos. É como se em histórias assim fossem fundidas “apresentação” e “representação” onde imagens tradicionais são adaptadas a situações modernas numa reconfiguração que faz das imagens escolhidas pontos de cristalização – digamos assim – das intenções daqueles que narram. A regulação do sentido por parte da “tradição interpretante” (Ricoeur 1969:44) é contínua. E, ao contrário dos mitos, encerrados no nível estruturado que protege seus fundamentos estáveis, como quis Lévi-Strauss, as lendas sobre os dois irmãos dependem da aprovação daqueles que participam de sua narração e manifestam por isso uma variedade extrema em função da personalidade dos interlocutores.

É preciso ressaltar ainda que lendas desse tipo constituem a melhor expressão possível de uma experiência que não foi vivida por todos os que narram (como queria Benjamin). E o que interessa a todos os que narram essas histórias é a experiência do não-reconhecimento social pela qual passam os Irmãos Piriás. Por meio das lendas, essa experiência é reatualizada, presentificada, num processo de aproximação de uma experiência extra-ordinária re(a)presentada na narrativa. A narração transporta aquilo que é “relativamente desconhecido” (porque indizível) para dentro do “mundo da vida”,

permitindo a nomeação daquilo que foge da ordem considerada ideal pelos interlocutores. É como se, por meio das lendas, a comunidade de comunicação ajustasse o foco, direcionasse a atenção para o-que-realmente-interessa, o que deve ser experimentado, subjetivado. Portanto, histórias que se constroem a partir da atividade interpretativa, ao mesmo tempo que a provocam.

No caso das lendas sobre os Piriás, percebemos que as histórias sempre recuperam acontecimentos, cenas ou figuras que podem servir a um “interesse de moralização”. São narrativas que colaboram explicitamente na apropriação de significações morais, uma vez que operam com conceitos morais específicos do público que delas compartilham. Histórias que se apóiam em um tipo de moral que se pretende dominante, cuja base são definições pretendidas inequívocas do que é comportamento aceitável ou condenável. Além disso, induzem um conjunto de disposições morais-valorativas. Objetivam “preferências morais”, evocam sentimentos morais, dão provas da verdade moral daqueles que compartilham sua narração. Enfim, se referem a princípios e valores da organização social, noções normativas consideradas axiomáticas. Através delas, os narradores negociam com a substância moral de sua cultura.

São, por isso mesmo, capazes de instruir um tipo específico de “competência interpretativa” (Geertz 1968:109-110) que ocupa um lugar central na comunicação cotidiana ordinária. Elas intensificam a consciência dos participantes da comunidade de comunicação quanto à ordem moral “idealizada”, ao mesmo tempo em que provocam a reflexão conformada por uma espécie de competência pública (no sentido de publicizada) desenvolvida para a interpretação desse tipo de história. A narração só acontece quando se tem certeza de que se pode contar com a compreensão imediata da mensagem da lenda e que ouvi-la resultará de uma tomada de posição quanto ao ordenamento moral que ela postula. Uma capacidade que, como ensina Geertz, não é anterior à experiência coletiva, mas produto dela.

Discordo de Geertz, todavia, no que diz respeito a seu interesse pelo texto, pela narrativa em si, em detrimento do processo de textualização. O antropólogo evita as questões sobre o ato de tecer significados, ou seja, sobre a *narração*. Mas, deixemos a questão da textualização para depois e voltemos à reflexão sobre a qualidade de uma análise simbólica das lendas sobre os Piriás.



Penso que esses textos constituem, sim, um reservatório importante e seguro de recursos simbólicos ao qual se pode recorrer quando da necessidade de se (re)avaliar uma determinada realidade. Uma “fonte extrínseca” de informações simbólicas decisivas para a avaliação do comportamento daqueles que ouvem e contam essas histórias.<sup>58</sup> Mas não que configurem uma prédica moral. Aqueles que compartilham lendas assim são “consumidores táticos” no sentido de Certeau (1984): eles des- e recontextualizam formas simbólicas de maneira que elas se tornem relevantes para eles próprios. Trata-se de pragmatismo muito mais que de uma cultura de contestação.

As lendas sobre os Piriás configuram fontes simbólicas de concepções a partir do momento que têm o poder de influenciar, modelar padrões de conduta, induzindo reações ou sentimentos, desenvolvendo “susceptibilidades” a certas disposições morais, formulando idéias de ordem quando transformam experiências inacessíveis, privadas, em coisas observáveis, experimentáveis. Elas afetam cognitivamente e emocionalmente. Narrar esse tipo de história possibilita a conexão símbolo/comportamento em uma situação identificada como sendo de desordem moral. As lendas são acionadas para competir num momento de “afluência de significações” sobre um dado evento. Porque, se não é o consenso mental que garante a harmonia (como quiseram os herdeiros do lendário Leviatã) cabe aos atores recorrer a esse tipo de constrangimento por via sensorial.

Aqui nos referimos diretamente a Victor Turner e sua idéia do símbolo como algo associado a interesses e propósitos, determinação de fins e meios. Se toda conduta revela significados latentes, o “hábito” de narrar lendas como as dos Piriás é, no caso, uma oportunidade excelente para a análise antropológica/simbólica na perspectiva de Turner. O ato de narrar essas lendas é inegavelmente um “foco de interação”: pessoas se mobilizam em torno delas. A partir daí, identificar-lhes a função de reforço das concepções *do que deve ser a ordem moral e social* configurou-se quase que por si só. *Nessas lendas são dramatizados os conflitos com as normas de conduta consideradas ideais pela comunidade de comunicação.* Elas colocam em cena figuras específicas – exemplares – que permitem à comunidade de comunicação reforçar modelos de conduta, avaliar expectativas morais. Seus personagens interessam diretamente ao público no que diz respeito à sua conduta, à sua maneira de agir, à qualidade de sua interação social e de sua socialização num dado

---

<sup>58</sup> São os “modelos de” analisados por Geertz (1989).

contexto social. São histórias que “presentificam” normas, prescrevem condutas, buscam conformar opiniões, reanimam valores e expectativas morais por meio de protótipos negativos e positivos de conduta que demonstram o que acontece quando não se faz aquilo que se deve fazer. A desgraça que se abate sobre aqueles que não agem como deveria é descrita de forma detalhada com a intenção forte de provocar sensibilidades, emoções e tomada de posição. Nos termos de Turner, os símbolos acionados pelas lendas dos Piriás são “saturados de qualidades emocionais”, capazes de impregnar condutas e situações sensorialmente.

Esses detalhes carregados de *significata* sensoriais tentam fazer “sentir na pele”, mesmo que indiretamente, as conseqüências sempre dolorosas, cruéis e, sobretudo, desonrosas do fato de não se agir como é moralmente esperado. Esse estimular de emoções permite ver na narração um tipo de ação mais eficaz. Por isso, fiquei tentada a considerar as lendas que analisei como *formas condensadas de comportamento* no sentido de Sapir, já que elas substituem à expressão direta dos comportamentos desviantes permitindo assim a liberação da tensão emocional que tais comportamentos provocam. Conferem a tais experiências realidade empírica à medida que destacam componentes da ordem social e moral considerados relevantes. E, como “potências” que são, influenciam, afetam, indagam. Seguindo esse raciocínio, acabei me aproximando cada vez mais da idéia de Turner do símbolo como “unidade de ação”. As lendas dramatizariam desvios de conduta, ao mesmo tempo em que celebram de forma simbólica e dogmática os princípios e regras morais tidos como “os mais corretos”. E fariam isso provocando “emoções”, ou seja, materializando a cognição. Neste caso, podemos usar as mesmas palavras que Turner (1980:33) usou para o símbolo: ele coloca “normas éticas e jurídicas da sociedade em estreito contato com fortes estímulos emocionais”.

Sendo assim, as lendas configurariam objeto de constante construção cuja função é manter os interlocutores perto da experiência que elas descrevem. Como símbolos, elas tornam a possibilidade de “reação” aos desmandos da polícia, à arbitrariedade do fazendeiro, à “coragem e senso de honra” dos Piriás algo sensorialmente perceptível (Turner, 1974:45). São textos que materializam uma idéia, corporificam a ação que não teve como ser experimentada em primeira mão. E como os símbolos turnerianos, são forjados na experiência de vida, como dispositivos evocadores para despertar, canalizar,

domesticar emoções poderosas (Turner, 1974:59). Envolvem a totalidade da pessoa enquanto expressão simbólica de interesses. Somente nesses termos que penso justificar-se uma análise em termos de uma antropologia do simbólico.

No que diz respeito aos meus objetivos nesta dissertação, circunscrevo-me a Geertz e Turner evitando aproximar-me demais de um tipo de análise puramente literária dos textos, que se restringe ao estudo das versões em função do tipo de narrativa, seu gênero, da personalidade do narrador, sua elaboração e transformação na literatura e na arte. Ou seja, a narrativa oral analisada como pertencendo à mesma ordem de fenômenos que a criação estética, poética e intelectual. Turner e Geertz me permitiram reconhecer que o interesse maior destas narrativas está na relação que essas histórias têm com a vida cotidiana das pessoas que as narram e com a interpretação que essas pessoas fazem do acontecimento no qual tais lendas se baseiam.

Permanecendo no nível de *análise da narrativa*, cabe considerar ainda que há uma distância entre o acontecimento que acredita-se poder situar em sua origem e a série de narrativas sobre os Piriás. Com Sahlins (2004:99-100) pode-se afirmar que a ficção não pode ser separada da vida real, já que a lógica é ao mesmo tempo de significação e ação. E as lendas agem, transformando assassinos de policiais em heróis, e o braço forte do Estado em carrasco de civis; transformando o Caolho em atirador de elite, o fazendeiro ganancioso em turco, dois irmãos em um. Investem os Piriás de grandeza em virtude da posição que ocuparam na situação de confronto com a polícia, além de permitirem o deboche da instituição policial. Se por um lado é consentida aos Piriás a “autorização” para fazerem história (Sahlins, 2006:17), por outro, as lendas negam à polícia essa mesma autorização. As conseqüências dessa atitude são as mais variadas e são elas que merecem a atenção do antropólogo.

Contudo, acredito que não se trata, pois, de fundamentar a antropologia na história (Sahlins, 1990), nem de realizar uma história cultural. Não pretendo estudar essas narrativas como expressão do social, mas sim *compreender o significado da ação de narrar esse tipo de história*. Não pretendo limitar-me ao estudo da narrativa como um modo de conhecimento da cultura, tal como fez a antropologia no caso da língua. Gosto da fala, mais que da língua. Não que pregue uma antropologia que não deva se interessar pelas maneiras de se expressar em si. Mas gostaria de uma antropologia dinâmica que me possibilitasse

pensar a dinâmica da narração, sua transformação, como forma de ação. Lendas como “ideologias”, quer dizer, como tipos específicos de “teorias” que as pessoas elaboram e acionam para dar conta de si mesmas. Lendas como comunicação, mais que como representação, livre da caça insana pelos “mais sábios” entre os locais e suas versões totais, num retorno ao vício da copilação como explicação antropológica.

Uma antropologia que me permita analisar as lendas dos Irmãos Piriás enquanto comunicação exigirá de mim um estudo dessas narrativas não a partir dos interlocutores considerados como elementos separados uns dos outros, mas a partir dos processos de interação no momento narrativo. Voltará meus olhos para uma forma de comportamento e de sociabilidade. Forçará de minha parte o reconhecimento de que essas narrativas partem de um repertório de meios teatrais e simbólicos, sim, mas que são usados, reconfigurados, apropriados para servir a intenções específicas que vão desde o mero divertimento à tentativa de limitar e reformular imposições culturais ou mesmo (re)definir e até constranger autoridades.

Não se trata simplesmente do desejo de descobrir um comportamento autônomo e politizado das “massas” como quiseram alguns historiadores da cultura ou mesmo um ou outro antropólogo. Até porque não estarei lidando com “comunidade narrativa” enquanto categoria não-diferenciada que se opõe à política ou à elite local numa ênfase demasiada na coesão da comunidade que considero pouco produtiva em termos analíticos. Apenas penso que, se narrar lendas não é um comportamento declaradamente “político”, isso não nos autoriza a julgá-lo “a-político”. Não é à toa que o tema das lendas sobre os Piriás seja a capacidade que aqueles aparentemente destituídos de poder têm de “forjar” autoridade dentro da estrutura social. Nessa perspectiva, narrar uma história dessas ultrapassa de fato o mero reflexo dos valores da comunidade de comunicação. Narrar passa a ser entendido como desafio, com forte conotação política, e até mesmo uma declaração de hostilidade. Cada oportunidade narrativa pode se tornar, de fato, uma provocação.

Procurei não ignorar as conseqüências do impacto dessas histórias sobre as pessoas que fazem questão de narrá-las. Foi assim que consegui entender porque as pessoas hesitam tanto antes de narrar; porque o cuidado e o vagar na avaliação dos interlocutores, porque a necessidade de segurança quanto às possibilidades de controle dos efeitos da narrativa. O momento narrativo de uma lenda de Piriá é um momento de compartilhar

responsabilidades, porque ali, naquele caldeirão de oposições e hostilidades “ilegais”, condutas estão sendo avaliadas e posições assumidas a partir de um consenso moral que toma forma no momento mesmo da discussão. Lugar de encontro e reconhecimento. Ali, todos são “forçados” a se posicionar participando da construção da narrativa.

Não tenho como negar uma certa inspiração geertziana, no caso dessa busca dos recursos comunicativos conscientemente empregados, o exame do comportamento público em termos do que esse comportamento “diz”. Mas não estarei investigando o texto, sim a *narração* no que ela comporta de sentimentos, motivações, valores e concepções de mundo a partir de um *approach* à la Turner. Não pretendi uma “reconstrução” aos moldes de *Negara*, onde as lendas apareceriam apenas como dramatizações de um ideal político, representando uma “estrutura de ação” descrita como uma “constelação de idéias cultuadas”, ou coisa assim (Geertz, 1980:135). Não possuo o talento prodigioso de Geertz, a principal garantia da qualidade de sua análise cultural. Pelo contrário, identifiquei-me mais com o estilo seminômado do pensamento de Turner, seu pensamento marcadamente fracionário, uma certa veleidade teórica e metodológica.

Por isso, minhas hipóteses estão baseadas num corpo teórico de natureza plural. As teorias antropológicas, como se poderá perceber, funcionaram no sentido daquele *chart of observation* do qual falou Malinowski: permitiram-me mapear o fenômeno, indicar a relevância presumível de determinados aspectos do objeto e até mesmo antecipar linhas de investigação.<sup>59</sup> Entendo cada uma delas como passíveis de correção, complementação e mesmo substituição. Isso porque não penso que seja vão o esforço de organizar algum conhecimento sobre o ato de narrar embora saiba que não tenho como apresentar evidências empíricas inquestionáveis das atribuições de intenção nas declarações daqueles com os quais interagi em campo ou das interpretações que fiz de suas reações e emoções. Concentrei-me na ação humana de ouvir e contar histórias. E não descartei a possibilidade de aproximação de alguma outra teoria, desde que ela tivesse algo a dizer sobre essa coisa tão antiga e que tanto me encanta.

---

<sup>59</sup> *Apud* Nadel (1987:61).

### 2.2.1. O dito e o feito: narrativa e narração

“Uma interpretação antropológica precisa levar em conta que o dito é também feito; é também ação social.” *Dito e feito*. Seguindo o conselho de Mariza Peirano (2006b:5): para além da narrativa, me ocuparei também da narração.

O exercício analítico que proponho fazer consiste em recuperar duas categorias antropológicas a partir dos dados recolhidos em campo e tendo em vista as questões que elegi como mais relevantes para meu trabalho. As categorias em questão são mito e rito. A primeira refere-se à esfera do pensamento, da representação, da simbólica, portanto, da narrativa, da lenda;<sup>60</sup> e a segunda, à ação, à comunicação, à pragmática: a narração, o momento narrativo.<sup>61</sup>

A dicotomia “ritual versus representação” é antiga e, vez por outra, ressurge nas análises antropológicas: coloca-se de um lado as ações, de outro, o pensamento. E, apesar do esforço da antropologia em harmonizar teoricamente *o viver e o pensar*, não raro, o reconhecimento de que o mito é “bom para pensar” implica uma certa depreciação do rito. O ideal seria uma pesquisa que reconhecesse mito e rito como fenômenos interligados, e que fugisse à tentação de dissociar os dois fenômenos.<sup>62</sup> É este, poderíamos dizer, o pano de fundo de nossa análise das funções múltiplas – pragmáticas e rituais/simbólicas – das lendas sobre os Irmãos Piriás enquanto *fabricação negociada*, um evento narrativo especial onde são apontados e revelados valores de uma dada comunidade de comunicação.

Se, como Peirano (2003, 2006a), evitarmos uma definição absoluta de ritual e considerarmos que ele não se separa de forma absoluta de outros comportamentos sociais, estaremos então em melhores condições de pensar a narração das lendas sobre os Piriás em seu aspecto ritual, passível de interpretação em sua arquitetura, eficácia e propósito.

Sendo assim, definimos o momento narrativo sobre os Piriás como um tipo de evento (um evento narrativo), um momento especial de participação emocional, de

---

<sup>60</sup> O parentesco entre lenda e mito só se dá no sentido de que são ambos gêneros narrativos. Estamos conscientes de que o mito conta com regras formais próprias, além de uma intenção diferente da lenda. E embora o mito também demarque o sentido de ações situando-as numa escala de valores, a lenda é mais “aberta”, está mais sujeita a objeções e contestações. De maneira que os personagens da lenda são menos modelos que objetos de contestação.

<sup>61</sup> A homologia explicitada na equação **rito:narração/mito:narrativa** serve aqui exclusivamente a fins heurísticos.

<sup>62</sup> Segundo Peirano (2003), Malinowski, Leach e Tambiah fazem desse reconhecimento o ponto de partida de sua antropologia.

comunhão afetiva (ou melhor dizendo, moral); um momento em que valores são acionados e transmitidos, relações sociais são analisadas, reproduzidas e a realidade reorganizada. A princípio, a associação *narração* = evento ritual é útil.

Se para o antropólogo, o ritual é recriação da experiência (leia-se, da realidade) em termos morais, não teremos problema algum em identificar para a *narração* das lendas sobre os Piriás um caráter ritual. Ao narrar a história dos dois irmãos o que os interagentes fazem é reformular a experiência de forma que o que “deveria ter sido” venha a prevalecer, mesmo que em um outro nível de realidade. No fim da *narração* (ou seja, do ritual), aos Piriás é sempre concedida alguma forma de reconhecimento, de estima social, o que corresponde a uma *recriação* da realidade.

Também Mary Douglas (1976:82) identifica o ritual como o lugar onde a experiência é formulada, por enquadramento. Ou seja, a função precípua do ritual segundo ela é controlar a experiência direcionando a atenção para “o-que-realmente-interessa”. No caso das lendas sobre os Piriás, “o-que-realmente-interessa” é a experiência do não-reconhecimento pela qual passam os dois irmãos. É esta experiência que os interlocutores formulam no decorrer da *narração* da lenda e é ela que deve ser avaliada, controlada, quando se narra uma lenda sobre os Piriás.

As lendas sobre os Irmãos Piriás fazem parte do “conjunto de representações simbólicas cotidianas” (Douglas, 1976:80) daqueles que compartilham dessas histórias. Ou seja, constituem um mecanismo de enfoque, possuem uma função de enquadramento, de seleção das experiências nas quais os interlocutores devem se concentrar. Elas alertam quanto a um tipo especial de expectativa, criam uma disposição receptiva. Por meio delas, pode-se alterar a percepção do que realmente aconteceu, segundo princípios seletivos acionados no decorrer da *narração*.

A opinião de Douglas é compartilhada por Durkheim (1989), para quem os ritos também criam e controlam a experiência. Durkheim pretendeu demonstrar como o ritual se incumbe da representação de valores socialmente significativos. E não nos é difícil reconhecer quais seriam os valores representados nas lendas sobre os Piriás, como teremos oportunidade de demonstrar. De fato, durante a *narração* valores morais são “criados” e inferidos pelos interlocutores. As lendas falam desses valores como algo situado, fonte da dignidade, e até mesmo da identidade de personagens (e narradores). Por meio das lendas,

ensina-se que valores morais têm sua origem na experiência; *eles devem ser vividos para serem reais*. E o serão no ritual, que segundo Durkheim, tem a capacidade de imprimir os sentimentos sociais nos indivíduos.

Nesses termos, diríamos que as lendas são o *medium* de representação e reprodução da moralidade do grupo. A narração dessas lendas enquanto rito, portanto, consolidaria sentimentos que alimentam normas e valores fundamentais da comunidade narrativa. No decorrer da narração, a *matéria vivida* por Sebastião e Orlando é moldada, exibida ao exame minucioso dos interlocutores da lenda, e que procedem a um verdadeiro escrutínio moral. Os valores que governam os Piriás enquanto protagonistas das lendas são, assim, transmutados em conhecimento partilhado no decorrer da narração.

Aqui tocamos na questão da *qualidade narrativa* da experiência moral e sua relação com a transmissão de valores. Um tema para a antropologia da experiência de Victor Turner.

Turner realiza uma análise do processo ritual como lugar onde valores são inferidos ou mesmo criados pelos atores durante a *performance*.<sup>63</sup> O processo ritual consiste em enfatizar, exagerar, acentuar aspectos da experiência cotidiana; uma verdadeira reconfiguração dos elementos do cotidiano. O ritual deriva, pois, do *drama social*, ao passo que este é a janela para os valores da sociedade (Turner, 1982:43). Consiste na transposição “ficcional” do drama social por meio da narrativa. É nesse momento de expressão – ou seja, de *performance* – que a experiência se torna iminente (Turner, 1996). Dito de outra maneira, a experiência só se completa através de uma forma de expressão.

Quando o assunto é experiência, a inspiração de Turner (1982) vem do pensamento de Wilhelm Dilthey, para quem as estruturas da experiência não são meramente cognitivas, mas também, e antes até, afectivas (no sentido de que *affectam*). Toda experiência, segundo Dilthey, é um conjunto de impressões diversas de fatos (externos ou espirituais) organizados discursiva e conscientemente. No ensaio *Dewey, Dilthey and Drama*, ao qual poucos dão a devida atenção, Turner analisa os cinco momentos que constituem a *Erlebnis*

---

<sup>63</sup> O termo *performance* em Turner pertence ao contexto geral de atos da fala em suas conseqüências; o que pede uma análise da eficácia da ação social. Por isso, Turner sempre vê a linguagem em ação e nos permite identificar a narrativa como gênero performativo *eficaz*. Se Lévi-Strauss viu no mito o acesso à estrutura (inconsciente), para Turner só se encontra a estrutura por meio do rito.



para Dilthey.<sup>64</sup> Depois de (1) acontecer ao nível da percepção, (2) imagens de um dado evento são evocadas (frisadas em seus contornos de forma aguda) permitindo que (3) emoções associadas a ele – o evento – possam ser revividas. É assim que (4) o evento passado é presentificado, vale dizer, abre-se a possibilidade de descoberta e construção de seu significado. A experiência finalmente (5) se completa através da forma de expressão. Vida, experiência da vida e sua narrativa: a distinção que Turner deve a Dilthey.

Dizer que a *performance* realiza a experiência implica em dizer que a narrativa, enquanto gênero performático, é igualmente capaz de suscitar experiência. A descrição do evento – do drama social – é tensa, capaz de produzir nos interlocutores uma espécie de assombro diante de um cotidiano que, ali, naquele momento “liminar”, passa a ser “estranhado”. O cotidiano “estranhado” no ritual de narração das lendas sobre os Piriás é marcado por uma desordem moral, descrita nas histórias como algo intolerável. É para esta desordem que a narração da lenda direciona a atenção; é ela que é especificada, focalizada, tematizada.

Por meio da narração dessas histórias, tensões sociais são dramatizadas e ganham em concretude, podem ser reorganizadas na análise (e auto-análise) que os interlocutores fazem da conduta dos atores/personagens. Ali, intenções, estados mentais, crenças morais são inferidas, uma “virtude moral” é compartilhada.

Se reconhecemos, nos termos de Turner, uma qualidade ritual no momento narrativo de uma lenda sobre os Piriás, podemos falar desse evento narrativo como ocasião especial em que a experiência dos dois irmãos é colocada em ressonância com a experiência daqueles que narram suas aventuras e desventuras. Podemos ver como valores literalmente surgem no espaço de interação. Ali objetivam-se noções morais.

Todas as três características que Turner identifica no ritual (fixos, rotinizados e de relevância para os nativos) podem ser encontradas – guardadas as devidas proporções – na modalidade de evento ritual à qual nos dedicamos nesta pesquisa. Os momentos narrativos são marcados por uma certa fixidez. Constituem-se de seqüências que seguem uma certa ordem, um quase-padrão, onde a comunicação se dá segundo um arranjo *sui generis* que

---

<sup>64</sup> Para uma discussão sobre o que a antropologia da experiência de Turner deve a Dilthey, ver Dawsey (2005).

procuraremos identificar.<sup>65</sup> Trata-se de momento relevante para a comunidade de comunicação que reconhece sua qualidade especial.

Os trabalhos de Edmund Leach, acreditamos, dão, por sua vez, suporte à idéia de que a comunidade de comunicação encontra a matéria de seu vínculo moral não apenas na significação dessas narrativas, *mas no ato mesmo de narrá-las*. Ao focalizar mito e rito em ação, Leach eleva a um novo patamar a reflexão antropológica a respeito, levantando importantes considerações sobre o “aspecto ritual da comunicação” e da ação como meio de transmissão de conhecimento. Depois de retratar os kachin em sua luta por reconhecimento num contexto em que “apreço é produto cultural” (Leach, 1996:23), ele chega à conclusão de que o comportamento ritual público sempre afirma algo sobre o status social do ator. Além de reconhecer alguma diferença entre “conteúdo pragmático” e “conteúdo de comunicação”, Leach fala ainda do processo de simbolização como afirmação de uma idéia e não como descrição da realidade (Leach, 1983:140,152,163).

As implicações de tais proposições para nosso objeto são várias, e dizem respeito diretamente ao par narrativa/narração e sua relação com a experiência de valores. Se aplicarmos os termos de Leach ao nosso objeto, além de fundamentarmos de forma mais consistente o fato de que as lendas não só *dizem* sobre valores, mas também *fazem* valores, podemos concluir que a narrativa constitui um *símbolo* público da participação numa ordem moral ideal. Narração, portanto, como *afirmação* simbólica de uma ordem moral idealizada. Participar de um momento narrativo sobre os Piriás implica compromisso moral por parte dos atores, de modo que, a *narr-ação* em sua qualidade ritual se refere a um *status* moral publicamente firmado e reconhecido. Não há como participar desses eventos sem envolver-se de alguma forma, sem se posicionar moralmente, sem confessar quais valores guiam nossa conduta. A qualidade (ou função) moral da narrativa é derivada das circunstâncias rituais em que esta narrativa é composta, ou seja, da própria *narr-ação*.

A perspectiva de Leach nos mostra que a lenda deve ser analisada, sim, como aquilo que sintetiza o conceito socialmente valorizado do que é moral. Mas não se deve esquecer que ela é fruto de um contexto, ou melhor, de uma pragmática comunicacional, organizada segundo expectativas morais em torno do que os atores aceitam como legítimo. Há uma

---

<sup>65</sup> A etnometodologia de Bergmann (1987) nos permitirá analisar como, nesses momentos narrativos, define-se o que é preciso dizer para ser entendido; o que é preciso escutar para poder falar. Trata-se portanto de uma *performance* a partir de uma dupla competência: o saber-dizer e saber-ouvir ordenando o “ritual”.

axiologia que determina, em cada oportunidade de narração, o que é socialmente valorizado no contexto social. É essa axiologia que se estrutura no decorrer da narração.

O interesse exclusivo pela narrativa, sem a preocupação de esclarecê-la a partir de seu contexto cultural, ou desconsiderando a *narr-ação*, já induziu muita gente a falar do *dito* como forma simbólica em seu sentido raso; uma maneira figurada de apresentar uma “verdade” que caberia ao intérprete expor. Ocupar-se apenas do “texto” significa apoiar a concepção de narrativa em um modelo ideal, renunciando à tarefa de análise da ação no contexto cotidiano. O pesquisador pode ver-se perseguindo ressurgências de temas, pistas de suas transformações, obcecado por identificar a filiação de cada versão, descrevendo a carreira literária de uma variante ou convicto da sabedoria que ela exprime de forma cifrada. Fechar a análise na narrativa, não raro, implica apenas na exegese de uma alegoria; um exercício de substituição de dados do texto por equivalentes simbólicos.

É preciso ir além da decifração do “texto” (que limita a pesquisa ao quadro formal da narrativa); investir também numa análise (o mais minuciosa possível) da organização narrativa dos relatos bem como da arquitetura da narração. Associar análise do conteúdo da narrativa, do jogo de correspondências simbólicas, das relações semânticas, dos níveis múltiplos de significação implicados nas lendas, da hierarquia dos códigos utilizados na mensagem a uma análise do momento narrativo, do jogo de temas, associações, aproximações e contrastes que determinam a mensagem e sua inteligibilidade no contexto de comunicação.

Penso que o ideal seria uma análise que permitisse reduzir ao máximo a distância entre mito e rito, representação e comunicação, narrativa e narração. Mas como já disse, trata-se de um ideal. Receio não ter condições de estabelecer o equilíbrio desejável entre aqueles dois momentos de análise. Sendo assim, tive que escolher. A opção pelo primeiro programa – uma análise centrada na narrativa – revelaria problemas diferentes, demandaria métodos diferentes, suporte teórico diferente daqueles que desenvolvi nesta dissertação. Dediquei a maior parte do meu tempo à comunicação de valores entre pessoas, portanto, à narrativa como resultado da *narr-ação*. Pareceu-me ser esta a vocação primeira da antropologia, que no início de sua história (teórica), entendeu, como Malinowski (1976), que *não existe significado isolado da ação*.

## Excursão: Estudo da narrativa popular depois da “morte do narrador”

Entre os que se dedicaram ao estudo da narrativa encontram-se nomes como os de Vladimir Propp, Julien Greimas, Roland Barthes, Claude Brémond, Gérard Genette, Umberto Eco e Paul Ricouer. Cada um, a sua maneira, definiu o que entende por narrativa a partir de uma teoria semiótica diferente. De Eco e sua “semiótica da comunicação” a Barthes e sua “semiótica criativa”, passando por Genette e Brémond e a “semiótica estrutural”. Uma diversidade teórica que, ao mesmo tempo em que permite a apuração e ampliação do debate a esse respeito, pode levar o pesquisador a confundir perspectivas divergentes. Ao pesquisador cabe o ônus de escolher aquela com a qual tem mais afinidade; e, sobretudo, aquela que melhor “funciona” no estudo do fenômeno que pretende explicar.

Já que minha preocupação é menos a narrativa que a narr-*ação*, a teoria que dá suporte à minha análise vem da sociologia da comunicação de Thomas Luckmann,<sup>66</sup> a qual articulamos aqui com a teoria da narração na sociedade moderna desenvolvida pela folclorística americana, especialmente na figura da etnóloga e folclorista Linda Dégh. Essa combinação me afastou das abordagens desenvolvidas pelos autores clássicos citados acima.

Entretanto, há um clássico que merece atenção especial quando o assunto é narrativa popular na contemporaneidade: Walter Benjamin. *O Narrador* é um texto canônico, referência obrigatória quando se fala de narrativa num contexto de modernidade. Uma análise detida do argumento de Benjamin permitirá deixar claro como concebo o objeto desta dissertação, em especial no que diz respeito à relação entre narração e transmissão de experiência.

Como já disse, cresci ouvindo coisas sobre os Piriás e por muito tempo fui incapaz de me afastar dessas histórias de maneira que pudesse duvidar do “estatuto de verdade” que cada uma delas se atribui. A primeira vez que olhei para uma dessas lendas com algum distanciamento foi a partir da leitura do texto *O Narrador*, de Walter Benjamin (1980). Diante do anúncio da *morte do narrador*, lembro-me até hoje da pergunta que me fiz: como posso acreditar em Benjamin se ainda ouço histórias como as dos Piriás? Formulando de outra maneira: como poderia compreender o processo de subjetivação daquelas narrativas

---

<sup>66</sup> Para uma visão de conjunto da importância de Luckmann no revigoramento da sociologia da comunicação a partir da década de 1980, cf. Knoblauch (s/d).

se na modernidade as narrativas seriam incapazes de transmitir experiência? Meu espanto era o do crente quando sabe, por Nietzsche, da morte de Deus. E meu impulso primeiro, como no caso de um crente, foi o de rejeitar a “narrativa” de Benjamin, numa confissão explícita da minha incapacidade de entender as histórias sobre os dois irmãos como “não-experiência”.

Já faz muito tempo que Walter Benjamin declarou que o narrador está morto. A tese foi aceita sem maior resistência, num daqueles estados de comunhão total entre os espíritos dispostos a crer e que os cientistas da religião já descreveram tantas vezes. E não é exagero a comparação com religião, quando nossa atenção se dirige para o texto mais mitificado de Walter Benjamin. Em seu ensaio, Benjamin nos faz um retrato do novelista Michail Leskov, o qual ele relaciona com uma ampla reflexão sobre a transformação histórica e o *status* da figura do narrador no contexto de modernidade. Seu argumento incorpora, basicamente, a historicização do gênero épico nos termos de Hegel e cita diretamente a teoria do romance de Lukács (1916). Benjamin concebe a multiforme *práxis* da narrativa oral como exclusiva das comunidades tradicionais, e o tom do texto é de uma profunda nostalgia: já iria longe – e pra não mais voltar – uma suposta “era de ouro” da narrativa.

As sagas e lendas, os provérbios, os contos de burla, o conto maravilhoso – todas as *formas simples* analisadas por André Jolles (1974) – são tomadas por Benjamin como *medium* por excelência para expressão e troca de experiência social naqueles bons tempos de ricas narrativas, porque de ricas experiências. Benjamin atribui a esses textos (em especial, aos contos de fada) propósitos sociais conscientes, como a educação ou a moralização, e ainda, talvez como uma função inconsciente, a manutenção da comunidade tradicional com todas as virtudes que já foram enunciadas sob tal rubrica.

Se nos afastarmos emocionalmente do texto envolvente de Benjamin, se tivermos o cuidado de contextualizar tanto a narrativa benjaminiana quanto o próprio Benjamin, logo perceberemos que insistir na função essencialmente “social” daquelas narrativas “tradicionais” foi um modismo tipicamente alemão, um tipo de pragmatismo da folclorística romântica, como contraste com a idéia de “arte pela arte” que supostamente caracterizaria culturas “modernas”. Uma idéia que persistiu até meados do século passado. Hoje em dia, contudo, sabe-se que as formas narrativas de uma sociedade não têm como ser

reduzidas a um só objetivo ou a uma só função. E com o conto maravilhoso (*Märchen*) – o protótipo da narrativa, segundo Benjamin –, não foi nem é diferente.<sup>67</sup>

Um fato que marcou as pesquisas do conto maravilhoso como narrativa privilegiada na Alemanha foi a idealização do narrador dessas histórias como protótipo do *Erzähler*, e isso muito antes de Benjamin. Verdadeiras operações de “salvamento” dessa espécie em extinção resultaram em inúmeras e imensas coletâneas de *Märchen*. Teorias foram escritas para lamentar a morte desse narrador “genuinamente popular” e outras cuidaram de interpretar sua “sabedoria” na tradicionalização do “verdadeiro espírito do povo”. De um lado, o mito do narrador ideal era construído. De outro, e a um só tempo, a epopéia de sua morte ia sendo narrada para mais tarde ser chorada por Benjamin e seus seguidores.

São considerações que, penso eu, abalam a estrutura do argumento benjaminiano em *O Narrador*. As pesquisas mais recentes seguem na contramão do prognóstico de Benjamin. Como aconteceu com os contos maravilhosos, em vez de morrer, a “verdadeira narrativa” adaptou-se a novos contextos. No caso dos contos de fada, eles acabaram ficando mais curtos para caber nos *cartoons*, nas piadas e nas charges surrealistas. São inúmeras suas releituras no cinema, no teatro e na literatura. Princesas, cavaleiros, bruxos, anéis mágicos, unicórnios e dragões continuam fazendo parte do imaginário infantil – e do adulto também. São muito poucos os que resistem ao fascínio desse outro mundo. Apesar de todas essas alterações, persistem a estrutura e o modelo de ação dos contos maravilhosos.<sup>68</sup> Os *Märchentypen* são ainda reconhecidos, o que nos leva a concluir que o conto de fada moderniza-se, ao contrário do que prega uma idéia da tradição – ou do narrador – como algo em vias de extinção. Eles compõem uma inesgotável fonte de arquétipos para a construção de novas narrativas contemporâneas, que como os “clássicos” *Märchen*, cuidam de preencher a rotina de vida com fatos surpreendentes e maravilhosos.

Para Benjamin, “o primeiro narrador verdadeiro é e continua sendo o narrador de contos de fadas”. Seria o caso de nos perguntarmos o que ele entendia por conto de fadas antes de aceitar sua definição de narrador. O fascínio de Benjamin pelo *Märchen* tem raízes

---

<sup>67</sup> O que chamamos aqui de *klassisches Märchen* é o conto maravilhoso europeu como tipo idealizado dos estudos de narrativa popular. O seu uso tornou difícil uma percepção adequada da variabilidade funcional desse tipo de narrativa além de colaborar para a construção do seu narrador como modelo não somente popular, mas também do romance, como no caso de Goethe, Cervantes, Boccaccio e Shakespeare.

<sup>68</sup> Sobre a atualidade dos contos de fadas e sua dinâmica relação com a modernidade, ver o excelente volume organizado por Hans-Jörg Uther (1990).

(subjetivas) mais profundas. Judeu alemão, ele compartilhou a experiência de ser educado ouvindo essas histórias maravilhosas, geralmente recitadas pela mãe, pelos avós ou criadas da casa.<sup>69</sup> Dizia-se que na casa de um alemão não poderiam faltar dois livros: a Bíblia e o *Kinder- und Hausmärchen* dos Irmãos Grimm. No que diz respeito à Bíblia, a secularização cuidou de diminuir a frequência de sua leitura. O mesmo não se pode dizer quanto ao outro livro (ou outros tantos que se seguiram a ele). As prateleiras transbordam contos maravilhosos do mundo inteiro, seguindo uma *tradição* que vem de longe. São mais de 500 as coletâneas alemãs de contos de fadas compiladas somente no século XIX (Röhrich, 2002:364). O consumo desta literatura literalmente consumiu os germanos. Além de úteis na educação das crianças, recitar contos maravilhosos tornou-se um jogo divertido entre os adultos da nobreza européia nos séculos XVII e XVIII. Nos círculos intelectuais, eram narrados com a intenção de divertir e fazer refletir.

A importância desse gênero na Alemanha foi tanta, que cedo os contos de fada tornaram-se objeto de pesquisa acadêmica. Foram os folcloristas alemães os primeiros a valorizarem o narrador do conto de fadas em seu contexto, antecipando algumas das questões teórico-metodológicas fundamentais da antropologia e da sociologia no tratamento de relatos orais recolhidos em campo.

Demorou bastante até que o *Märchen* fosse alçado à condição de “arte popular” a partir da valorização e idealização da vida camponesa como encarnação das virtudes nacionais no fim do século XVIII. As narrativas populares passaram a ser vistas como representantes do tradicionalismo em oposição ao cosmopolitismo da *Aufklärung*. O marco desta mudança foi o *Kinder- und Hausmärchen*, que permitiu a consagração do conto maravilhoso como instrumento da *Bildung*. Função esta que se tornou uma verdadeira obsessão nas pesquisas sobre narrativa popular. A vida na comunidade tradicional aparecia fortemente idealizada. A impressão que se tem ao analisar coletâneas de contos maravilhosos daquele período é a de que os narradores tradicionais não tinham nada mais a fazer senão cumprir sua “nobre” (embora popular!) missão de contar histórias fantásticas para educar a audiência valendo-se de sua reconhecida “sabedoria”. Falar dos problemas cotidianos, somente por meio da linguagem cifrada dos contos.

---

<sup>69</sup> Benjamin foi colecionador de livros infantis raros. É de se imaginar que, junto com o corcundinha que o acompanhou toda a vida, Benjamin tenha retirado de livros assim sua idéia do que seria a “verdadeira narrativa”. Sobre sua biblioteca, ver o ensaio de Hannah Arendt (1989:169).

Mas seria mesmo este uma arte popular sem par? Esse narrador perfeito, que vive *tão somente* para narrar contos maravilhosos, realmente existe (ou existiu)? Ou teria narrado assim somente para satisfazer colecionadores viciados em mitologias, passado e tradição? Eram as questões que me instigaram quando li, pela primeira vez, o ensaio de Benjamin.

A verdade é que até transformar-se em “história popular”, o *Märchen* teve sua função alterada inúmeras vezes. E hoje, o que se pode afirmar em relação a esse gênero da “oralidade” é que os contos maravilhosos foram idealizados e “oficializados” como arte tradicional. Muitos perderam o fio dentro desse labirinto do *Märchen* como gênero popular, e a responsabilidade quanto a isso recai, em grande parte, sobre a própria folclorística alemã e sua idealização do conto maravilhoso como gênero precípua da tradição popular.

Foi com o desenvolvimento da indústria editorial e os programas de alfabetização no século XIX que a troca entre literalidade e oralidade intensificou-se e o *Märchen* pôde saltar os muros dos palácios, escapar das prateleiras dos casarões da elite e andar entre o povo, disputando espaço com outras formas narrativas. O estado das pesquisas atuais em folclorística tem boas razões para afirmar que o *Märchen* foi apenas um gênero a mais na narrativa popular. Ele nunca foi o gênero predominante e, longe de monopolizar as oportunidades do ato narrativo, circunscreveu-se a situações bastante específicas.

Mas não é o caso aqui de nos atormentarmos com a questão da origem dos contos maravilhosos. Mais vale analisar o espanto dos “modernos civilizados” quando esbarraram com essa *prosa* tão elaborada e bem acabada num meio rústico e tradicional. A primeira reação à descoberta do ato de narrar como arte popular foi “classificar” os dois tipos de narradores ali encontrados. De um lado, as mulheres que usavam da tal arte para educar as crianças. A função pedagógica dessas narrativas previa uma audiência específica (as crianças), com características muito específicas, que não teremos como abordar aqui. Mas é necessário chamar a atenção para o fato de que, neste caso, o pólo ativo da situação de comunicação é localizada na figura do narrador.

O outro protótipo do narrador passou a ser o idoso em sua “sabedoria” e autoridade para a transmissão de experiências. À idealização da velhice também se seguiu uma subvalorização da audiência. Os jovens, inexperientes, a comunidade narrativa, que no



silêncio de seus velhos não têm onde buscar uma moral para suas histórias. É por esse segundo modelo idealizado que Benjamin parece ter se deixado seduzir, fechando sua teoria para outros tipos de narradores. Crianças e jovens, por exemplo, pouco teriam para contar.

Essa romantização da vida camponesa, e junto dela, a idealização do ato de narrar, parece-me, marcaram fortemente a concepção benjaminiana do narrador. A vida dura e monótona, o trabalho manual rude e cansativo são transformados sob sua pena em uma espécie de tédio necessário, sem o qual não se configuraria a oportunidade para ouvir. E se hoje em dia não trocamos experiências, é antes porque “ninguém mais fia ou tece enquanto ouve história”, afirma Benjamin em um de seus desabafos contra a modernidade.

A figura do narrador foi idealizada por Benjamin. A narr-*ação* é por ele congelada e se perde no passado. Benjamin trata de construir para essa “arte” uma aura, afastando a possibilidade de que ela se presentifique. Ele segue a inventividade dos folcloristas, que, apaixonados por seus informantes, inventaram o narrador como tipo idealizado. O narrador do conto maravilhoso, longe de ser aquele que dominou a comunicação nas comunidades tradicionais, foi, antes, o eleito pelos pesquisadores como o principal, o mais querido, o mais completo dentre tantos outros tipos de narradores das diversas comunidades de comunicação. Descritos nas inúmeras autobiografias, relatórios de viagens e pesquisas de campo que encheram as prateleiras européias a partir de meados do século XVIII, o *Märchen* (como gênero narrativo predominante da tradição) e o *Märchenerzähler* (como narrador exemplar) firmaram-se como categorias inquestionáveis a partir de então.<sup>70</sup>

Vê-se que essa forma *polida* de contar histórias de final feliz tem suas raízes populares amplamente questionadas hoje em dia. O *Märchen* sempre relacionou-se estreitamente com a literalidade. O curso do raciocínio de Benjamin (oralidade → literalidade) ignora o caráter dialético antigo e eficaz das trocas entre registro escrito e narrativa oral do qual nos fala Chartier (1987). Antes dos Grimm, essa prosa popular era entendida como espelho do registro e moldagem literária. Na verdade, a idéia de que os

---

<sup>70</sup> A relação narrador/audiência simplesmente foi ignorada durante boa parte desse tempo, o que contribui significativamente para a construção do *Erzähler* como protótipo do narrador ideal. Outro aspecto diz respeito à relação de quem conta com quem ouve. Karoly Gaál demonstrou, na década de 1970, que os narradores camponeses alteravam significativamente a qualidade de suas narrativas conforme o que eles pensavam ser a expectativa do pesquisador. Eles acentuavam em seus relatos aquelas características julgadas como sendo de maior interesse para as “pessoas da cidade” (Gaál, 1970).

*Märchen* tenham surgido na oralidade pura e simples (sabidamente um ideal romântico) promoveu, por tabela, uma hiper-valorização da tradição oral que levou à desconsideração absoluta do fato de que pontes entre oralidade e literalidade sempre existiram.<sup>71</sup> No mundo antigo encontramos inúmeros motivos do conto maravilhoso nos poemas aos deuses e heróis. No antigo Egito, os contos maravilhosos eram usados na educação dos príncipes, bem como na Índia antiga, serviram pedagogicamente à formação dos sacerdotes. Na Idade Média, o conteúdo dos contos maravilhosos ganhou a forma de lendas sobre os santos e histórias de exemplo nas pregações (hagiografias, *exempla*). Depois, mesmo Lutero se valeria desse recurso. E com Perrault, esses textos contribuíram para entretenimento nas cortes e no cultivo do “bem falar”. Com Musäus, o conto de fadas tornou-se *Literatursatire* em sua função elucidativa, para com os Grimm “terminar” como prosa romântica e livro de educação infantil nos lares do mundo inteiro. É ao seu registro escrito que esse tipo de narrativa tem, em grande parte, que agradecer sua longevidade na tradição. Desde sempre, o texto escrito foi o apoio de memória – mesmo que indiretamente – para o *Märchen*.

A relação com a escrita, que se traduz na forma e no acabamento do *Märchen*, confere a ele uma certa “nobreza” estilística peculiar, porque absurdamente familiar. Desde que os famosos caderninhos franceses<sup>72</sup> tornaram-se disponíveis graças à nascente indústria editorial no século XVIII, e desde que suas seguidas traduções cuidaram por levar aquelas histórias para os lares do mundo todo, o ato de recitar contos de fadas assumiu inúmeras outras funções para além de uma nova forma de educação e lazer. Foi quando a interdependência entre leitura e narração intensificou-se, tornando-se ainda mais aguda.<sup>73</sup> Os contos dos Grimm tiveram uma contribuição fundamental nesse sentido. Ainda hoje é o livro de língua alemã mais traduzido no mundo. Os contos de Andersen e Afanasiev, o *As mil e uma noites* e o *Pantschatantra*, espalharam-se e misturaram-se a motivos bíblicos, aos contos de Apoleius e Esopo, encaixaram-se nas formas do *romancero* hispânico e nas cantigas medievais e, ainda hoje, (con)fundem-se às versões cinematográficas de Walt

---

<sup>71</sup> Sobre a escrita como apoio de memória e seu papel estratégico na manutenção da tradição, ver Aleida Assmann (1999). Sobre a escrita e sua relação com a lembrança, a construção identitária e sua ação na memória cultural, ver o importante estudo de Jan Assmann (1997). Sobre a relação entre oralidade e literalidade, cf. Olson e Torrance (1991).

<sup>72</sup> Refiro-me aqui aos mil e um *Petit contes-de-fée-cahier de la Bibliothèque Bleue*.

<sup>73</sup> Delícia sempre foi ouvir um *Märchen* atento para a competência do narrador para recitá-lo “como deve ser”. Comparamos o que ouvimos com um “original” que não conseguimos identificar direito onde está. Assim, se diante das crianças, em vez de anões a professora fala em homenzinhos, logo será questionada quanto a seu “domínio” da verdadeira história da menina branca como a neve.

Disney e nas peças e romances de Ariano Suassuna. Os *Contos e histórias de proveito e exemplo* do autor português Gonçalo Fernandes Trancoso surtiram o mesmo efeito no Brasil. Ainda hoje, quem conta um conto no Cariri, aumenta um ponto numa “história de trancoso”, embora não cite o livro. Em outros lugares trata-se de histórias da Tia Nastácia de Lobato.

O registro escrito tem – e sempre teve – um papel fundamental na narração de contos de fadas.<sup>74</sup> As duas informantes dos Grimm eram criadas, mulheres do povo. O que poucos levam em consideração é que elas eram de origem francesa, letradas, bem versadas na arte de recitar contos de fada aprendidos quando da leitura daqueles livretos azuis. Os dois irmãos nunca fizeram uma pesquisa de campo e o “estilo Grimm” nasceu da pena de Wilhelm Grimm e seu empenho por fazer daqueles textos relíquias do autêntico espírito germânico (*Volksgeist*), histórias moralmente perfeitas.<sup>75</sup> Impossível definir a fronteira entre oralidade e literalidade.

É por tudo isso que podemos dizer que o narrador foi para os folcloristas do século XIX o que hoje poderíamos chamar de uma categoria a-histórica. A busca pelo narrador ideal, aquele dos contos longos, bem acabados, com sua moral da história cristalina fechando o texto, tornou-se uma epopéia. Diante da evidente dificuldade de se encontrar esse narrador, anunciou-se, e bem antes de Benjamin, a extinção da espécie.<sup>76</sup> Quem ainda conhecia algum *Märchen*, normalmente só conseguia recitar fragmentos, e quase nada valia o esforço para registrá-los!

Essa busca pelo narrador ideal, impetrada pelos folcloristas do século XIX, baseou-se em pressupostos mitocêntricos, na idealização da capacidade poética criadora do *Volksgeist*, no desinteresse em ouvir as pessoas como elas “verdadeiramente” narram. Pressupostos estes que persistiram até meados do século XX, sólidos como castelos na paisagem nórdica, mesmo (ou talvez, por isso mesmo) depois de milhares de contos maravilhosos já terem sido copilados e circularem generosamente por todos os cantos do

---

<sup>74</sup> A expressão “conto de fada” surgiu para denominar os textos escritos por mulheres na França. Foi nos contos maravilhosos franceses (escritos os por mulheres), que as fadas entraram nesse tipo de história pela primeira vez e as bruxas perderam seu caráter liminar. Qualquer semelhança com a ideologia do romance no que diz respeito à construção dos personagens não é mera coincidência.

<sup>75</sup> Sobre a importância de Jacob e Wilhelm Grimm como intelectuais situados entre o romantismo, o historicismo e a folclorística, cf. Mata & Vieira da Mata (2006).

<sup>76</sup> Sobre a “morte do narrador” bem antes de Benjamin, ver o estudo centenário de Schambach & Müller (1855).

globo oferecendo-se em sua materialidade como apoio privilegiado de memória. Os alfabetizados foram os verdadeiros narradores de contos de fadas, desde o início. Narrador de conto tradicional sempre foi aquele que sabe estabelecer as pontes entre oralidade e literalidade, e isso muito antes de Leskov.

A questão nos interessa muito porque é inegável a tensão que Benjamin provoca entre teoria da narrativa e história da narrativa. Sua valorização da “memória cultural” com seus poucos (porque *extra-cotidianos*) narradores, que só ocorrem num ensejo especial,<sup>77</sup> seu caráter extra-ordinário, seu contexto ritualizado em grande medida, seu apreço pela forma, acaba por polarizar a “memória comunicativa” (Assmann, 1999). Esta fica do outro lado, onde, a princípio, todos podem ser narradores porque o ato de narrar ativa-se facultativamente, é cotidiano, “profano”.<sup>78</sup> A “verdadeira narrativa” de Benjamin se constrói sobre a memória cultural. A comunicação de experiência só não dispensa a memória comunicativa porque se dá na oralidade como ele a idealiza. Sua concepção da autoridade do narrador, fundada no passado, atribui à experiência uma consistência de cânone. O ato de narrar configura-se menos dinâmico e menos espontâneo que o conveniente. Em sua teoria do narrador não há espaço para as narrativas cotidianas. Simplesmente porque este tipo de narrativa não teria a “aura” dos contos maravilhosos.

Voltemos ao tema desta dissertação. Há de se considerar que o confronto dos dados registrados nas coletâneas do passado com as novas fontes históricas, resultado das pesquisas atuais, tem demonstrado que lendas sempre ocuparam mais espaço na comunicação que o conto maravilhoso. Falo aqui das narrativas *utrius-que fortunae* – aquelas sobre as misérias cotidianas, acasos estranhos e coincidências surpreendentes. São histórias imprecisas, não raro inconclusas, cheias de frases que afirmam a impossibilidade de “controle da experiência”, completamente deficientes naquela precisão formal que caracteriza um conto de fadas com seu ritual de abertura e fechamento da fala do narrador.

Hoje sabe-se que, diferentemente do *Märchen* e sua ilusão de ordenamento histórico (*historische Einordnung*), o que na prática move o ato de narrar é outra coisa. O conto de

---

<sup>77</sup> A valorização da morte por Benjamin como o momento privilegiado dessa narrativa da experiência corrobora nosso argumento.

<sup>78</sup> Valemo-nos aqui da divisão que Aleida e Jan Assmann fazem da “*mémoire collective*” em dois pólos: a memória cultural e a memória comunicativa. A primeira com a função de assegurar a identidade da comunidade narrativa, a segunda ocupa-se da orientação cotidiana do indivíduo na realização de suas rotinas. Formas narrativas podem localizar-se entre os dois extremos como numa escala. Nossa fonte para a discussão dos dois conceitos é Raible (1988).

fadas nunca foi o gênero narrativo popular mais “usado”, nem nunca foi exclusivamente “popular”, como vimos. Nem mesmo os Grimm, os fundadores da *Erzählforschung*, escolheram seus contos por serem aqueles os mais narrados pelo povo. Os contos de fada chamaram a atenção dos Grimm, e de todos os que seguiriam seus passos, por sua nobreza poética, seu caráter exemplar. Com os avanços dos estudos sobre a cultura popular (devidamente expurgados os preconceitos românticos), folcloristas como Röhrich (1974), Schenda (1991), Bauman (1986), Brednich (1994) e Dégh (1995) afirmam que o mais provável é que a narração, que nos séculos passados acontecia na oficina, na venda, durante a lavagem de roupa no rio, ao tear ou durante a torra do café, não tenha sido muito diferente da comunicação cotidiana que hoje se dá nas ruas, nos escritórios, na lanchonete, dentro dos ônibus, nas filas de banco ou nas enfermarias e albergues estudantis. O que podemos afirmar é que as situações do *Dasein* foram as que representaram o papel principal também naqueles tempos. O que se narra precipuamente é a experiência cotidiana.

Entre nós narrou-se e narra-se ainda como a vida cotidiana se apresenta para a maioria das pessoas. Os temas são viagens, turismo de aventura, encontros inesperados, coincidências espetaculares, fugas, perseguições e prisões, manotas, vinganças, histórias sobre o sentimento de vergonha e de culpa, memórias de guerra ou do último assalto, acidentes no trânsito e tragédias no esporte, piadas, pragas, calúnias, fofocas e histórias de amor, descrições de esperas e saudades, histórias de perseverança e boa vontade, encontros com personalidades e epopéias burocráticas mirabolantes, comentários sobre filmes, novelas e o último *Linha Direta* ou *Big Brother*, a última da escola ou aquela lembrança da época dos heróis do *Tiro de Guerra*, os vestidos e os bailes, crimes e casos escabrosos envolvendo parentes e vizinhos. E assim por diante, *ad eternum*. O conteúdo do que se narra não tem como ser esgotado em um livro ou teoria. Muito menos pode ser contido pela expressão “verdadeira narrativa”.

O que nos resta fazer, assim, é tentar entender como se pratica a narração, já que a narrativa tal como a entende Benjamin não é patrimônio exclusivo da comunidade tradicional. Nesta dissertação, partirei do pressuposto de que narr-ação é *práxis* social; algo que faz parte do convívio entre as pessoas onde houver um grupo e condições para partilhar experiências. Seja na fábrica, na lanchonete, no salão de beleza, no bar ou nas reuniões de família, a narração sempre encontra condição de possibilidade. Na verdade, “a narrativa se

apropriou de múltiplas formas, de novo conteúdo” como afirma o próprio Benjamin. Contudo, contrariando seu argumento, não podemos ignorar que ela continua sendo o que sempre foi: *uma forma de comunicar a experiência*.

Corroborando nossa crítica, o fato de que, com exceção de dois informantes, não encontramos no nosso trabalho de campo o narrador de Benjamin, aquele “clássico”, atuante, que narra as ações de dentro, a partir das experiências que tem – ou pensa ter – delas. A maioria dos narradores que tive a oportunidade de conhecer, narraram histórias sobre os Piriás em diálogo, num esforço explícito de troca de opiniões sobre ações e condutas que são discutidas e avaliadas. Ou seja, a possibilidade de intercâmbio intenso de experiências é que revela o narrador, que quase nunca é o tipo idealizado por Benjamin.

Nas lendas sobre os Piriás, a ação narrada tem aplicabilidade imediata porque é relativa a circunstâncias que se repetem ainda no presente. De certa maneira, a narrativa sobre esses dois irmãos parece presa a uma dimensão “utilitária”: são falas condicionadas por um certo “senso prático”, no sentido de que são narradas para ensinar algo. Até aqui estamos de acordo com Benjamin. O problema parece ser seu conceito de “narrador espectador”, aquele que estaria aquém deste nível prático, porque narraria de fora as ações que aprendeu a conhecer pela observação. O narrador que “informa” sobre outra pessoa. Para Benjamin, este tipo de narrador não tem como falar de maneira exemplar a seu ouvinte. O que ele narra decorre de uma vivência alheia a ele e a seu público. Nesse sentido, a ação narrada torna-se *apenas* espetáculo, e o espetáculo torna a ação *apenas* representação, pura imagem incapaz de permitir a partilha de experiências. É por isso que, para Benjamin, embora recebamos notícias do mundo todo, “somos pobres em histórias surpreendentes”. “Histórias surpreendentes”? As lendas sobre os Piriás são repletas desse “surpreender-se”. Mas isso não basta para Benjamin, porque o narrador destas lendas narraria de segunda mão, numa narrativa pobre em experiência direta. Este narrador espectador seria capaz tão somente de informar, de forma não muito diferente do jornal, por exemplo.

A relação lenda/mídia nos interessa diretamente para o caso das lendas dos Irmãos Piriás, como veremos mais tarde. Por hora, basta dizer que Benjamin parece não atentar para o fato de que o acesso à informação pode fomentar a criação de “histórias surpreendentes” prenes desse poder de *afectar* a audiência, presentificar experiências. A

mídia impressa e falada está repleta delas, e não somente no caso dos Irmãos Piriás. Nos jornais, minhocas e petróleo continuam sendo usados na fabricação de *hamburgers*, essa espécie de comida “estranha” tão asquerosa quanto aquela que o herói do conto é obrigado a comer no reino dos mortos. Na TV, de repente nos vemos obrigados a questionar nossa dependência cada vez maior de estranhos quando ouvimos, atônitos, que babás vez por outra colocam bebês em fornos, exatamente como já havia feito a impiedosa bruxa da casa de pão de mel de João e Maria. Raptos de crianças para retirada dos órgãos tem feito a meninada gritar toda vez que cruza com um carro preto no portão das escolas de Mariana. A notícia de que foi encontrado um cadáver na caixa d’água ou mesmo no reservatório da Coca-Cola é capaz de alterar hábitos de consumidores de um bairro inteiro. Ouvir sobre os ataques com seringas contaminadas pelo vírus da AIDS demanda cautela antes de nos sentarmos nas poltronas dos cinemas. E os moradores de Ponto Chique (norte de Minas) e entorno continuam acreditando que Lampião ainda vive. É um senhor que escolheu aquela região para terminar o resto de seus dias em paz. A história é narrada por um professor primário da localidade, investido da devida autoridade de narrador desse evento extraordinário, que, diz ele, “só não foi publicado porque disseram que alteraria a História”.

Narrativas continuam alterando a história, quer dizer, promovendo “experimentação”. Por meio delas pode-se “focar” um problema específico, dirigir a atenção daqueles que narram e que ouvem. Todas essas lendas modernas que citamos acima, bem como as lendas sobre os Piriás, nos falam do extraordinário no cotidiano. Elas inserem o *numinoso*, o mistério, o extraordinário na nossa rotina de vida.<sup>79</sup> O encontro com o extra-cotidiano, assim como no conto maravilhoso, também se faz nessas narrativas contemporâneas, porque tanto aqui quanto lá trata-se de um universo mental onde o maravilhoso é algo rigorosamente plausível.

Todavia, mais do que isso, *são narrativas que confrontam as pessoas com ameaças e novas formas de comportamento*. Quem ouve esse tipo de história, de repente se percebe cercado por problemas que demandam algum tipo de reflexão e reação. É diante da impiedosa *Zivilisationsmaschinerie* que as pessoas usam dessas lendas para alertar, aconselhar. E nesse quesito elas não devem nada à “verdadeira narrativa” de Benjamin e

---

<sup>79</sup> Sobre o conceito de lendas modernas e seu caráter de experiência de segunda mão cf. Smith (1984) e Konrad (1980).

sua função formadora. Além disso, são histórias para divertir, para estreitar laços, para espantar o cansaço ou condicionar comportamentos e juízos. Exatamente como no caso do conto de fadas, essas lendas são sempre narradas conforme uma demanda específica que varia segundo as intenções, motivações e experiências daqueles interessados em narrar. Foi assim para o narrador de Benjamin; é assim para os narradores das lendas contemporâneas. Estes fazem escolhas ao narrar. Colocam sua personalidade nas histórias, conseqüentemente fazem delas criação sua. Há uma quantidade de elementos formativos disponíveis, mas a habilidade de juntá-los depende tanto do talento de quem narra quanto da qualidade da interação entre os interlocutores no momento narrativo.

O exemplo das lendas contemporâneas mostra, portanto, que o narrador não morreu e continua trabalhando como um oleiro. Ele *afecta* com suas histórias, forma opinião. Os movimentos e o olhar, o tom de voz e o ritmo da fala, fazendo aparecer o humor, ou o *pathos*, ou a ironia de sua visão. Contribui efetivamente para a composição da narrativa em si. Essa performance provoca uma imersão na história de outra qualidade que aquela do leitor mudo, por exemplo. Isso foi verdade antes e continua sendo verdade hoje. A impressão da personalidade de quem narra, sua percepção pessoal do mundo e das potencialidades artísticas, sempre terão peso nessa ininterrupta troca de experiências. Influenciado até certo ponto pelas expectativas de sua audiência, o narrador, seja o da lenda contemporânea, seja o de Benjamin, realiza uma espécie de amálgama de experiências compartilhadas.

No caso das lendas contemporâneas, entretanto, há de se chamar a atenção para o caráter menos acentuado da figura do narrador. No momento narrativo de uma lenda contemporânea não há como distinguir de maneira forte a figura desse narrador arquetípico de Benjamin. Ali, todos são *interlocutores* e tomam parte da performance. E todos são ainda, até certo ponto, condicionados pelos padrões de interação na narração. *No caso das lendas sobre os Piriás, não estivemos analisando uma fala de um para todos, mas de todos para todos.* E o texto final, menos que uma “versão”, uma “variante”, uma repetição, é o resultado de um *poiésis* de vários *performers*.

Podemos assim afirmar que é a própria oralidade que une as pessoas em participação na “experiência” coletiva de narrar uma lenda sobre os Piriás. É no momento narrativo que o relato circula entre os membros de uma comunidade de comunicação. E é



dessa circularidade que a narrativa depende para existir, não da performance de um narrador idealizado. No momento narrativo dessas lendas, uma experiência do passado se constitui e é atualizada, onde a *narração* depende, de alguma maneira, de uma concentração deliberada e pessoal de habilidades de todos os interlocutores presentes. Qualquer um pode interromper, criticar, interferir com novas informações, aplaudir ou abafar a voz de quem fala, ou mesmo assumir as rédeas da narração. Tudo de acordo com um fundo comum e com a intenção explícita de negociação dos elementos que haverão de compor a “verdade da narrativa”. O julgamento sempre se dá, porque é o “manuseio” permanente da narrativa como texto de todos para todos que garante a proximidade entre narrador, objeto e audiência, e mesmo a (con)fusão desses papéis numa remodelagem constante conforme as pretensões de cada interlocutor. *A reconstrução da experiência é, pois, ininterrupta e implica em negociação.*

Uma experiência que é, sim, compartilhada, mas não no sentido de “transferida” *avant la lettre*. Como bem observou Paul Ricoeur (1995) em sua análise estética da recepção, a experiência não poder ser compartilhada; apenas os sentidos que dela emanam.<sup>80</sup> Falamos em compartilhar experiências no sentido de que as narrativas provocam experimentação, cuja qualidade pode variar segundo uma série de fatores inerentes ou externos à narrativa em si e que não precisa necessariamente coincidir com a experiência do narrador para ser válida. Como no caso de um filme, as lendas *affectam* aqueles que têm a oportunidade de participar do momento narrativo em que elas emergem, permitem alguma forma de conhecimento. Simmel dizia que não é preciso ser César para compreender César. O que nos autoriza a concluir que não é preciso ter vivido uma guerra para poder experimentá-la, mesmo que por meio de uma “experiência de segunda ordem”, como quer Benjamin. É da “interferência” entre todos aqueles que participam do momento narrativo que surge a comunicação de experiência, e disso Benjamin se esquece. A experiência não é algo que o narrador *per se*, em sua sabedoria absoluta e autoridade idealizada, pode

---

<sup>80</sup> Com Ricoeur concorda Vilém Flusser (1998:75-92), para quem a experiência alheia só pode ser interpretada, nunca vivida. Para Flusser, fatos comunicados não têm como ser vivenciados pelo receptor, já que este é incompetente para captar a vivência toda. Esta confissão de Flusser é kantiana na sua concepção de que mensagens transferidas estão sempre sujeitas à deturpação, o que desqualificaria a qualidade da “experiência de segunda mão”. Na perspectiva de Flusser, a tentativa de vivenciar as mensagens que nos são transmitidas são chamadas de “defasagem”. A tentativa de se anular a diferença entre o vivenciado e o comunicado estaria sempre condenada ao fracasso de nunca atingir a qualidade da “experiência original”, do emissor da mensagem, portanto do narrador de Benjamin.

“conceder” conforme seu querer. Nem sempre o momento narrativo é controlado pela figura do narrador admirado e temido, que nunca tem seu poder ameaçado de fato por uma audiência que até pode participar diretamente da produção dos textos, mas que nunca supera seu papel de mero receptor da mensagem.

O que Benjamin parece ignorar é que a arte de narrar se (re)coloca sempre que houver essa participação. Sua (sobre)vivência depende menos da pessoa do narrador que do interesse que uma história é capaz de despertar e da vontade de participar de sua (re)construção. Toda e qualquer experiência que se venha a viver através dessas histórias, será tudo menos solitária e intransmissível. Teorias como a de Benjamin podem ter isolado o narrador de sua audiência, mas não na ação narrativa como ela se dá no mundo da vida, porque é narrando que estabelecemos relações e fazemos a manutenção das ligações subjetivas necessárias ao reconhecimento de nossa condição e papel social.

Por tudo isso, parece-me que o lamento de Benjamin quanto à morte do narrador recobre um outro pesar: o afastamento do narrador de sua audiência. Indivíduos não escapam da experiência direta do que é narrado quando participam diretamente da construção dos textos.

*Erzählen* não diz respeito exclusivamente (ou precipuamente) a uma história bem estruturada e longa sobre algo extraordinário. Nem implica decorar, tornar *parole*, um texto que algum dia se viu fixado no papel. Narrar é antes de tudo publicizar uma mensagem, ou seja, um ato de performance, mas que não precisa ser necessariamente individual. O narrador não é uma personalidade no sentido de alguém a quem se atribui um dom especial. E nem sempre as pessoas assumem o *performance right* que cabe a quem se dispõe a cumprir essa função que comporta tantos riscos e responsabilidades. A existência do narrador encontra sua condição de possibilidade não somente na audiência. Narrar pode depender da possibilidade de comutar funções (de narrador ou de espectador), dividir responsabilidades sobre a mensagem e sobre seus efeitos.<sup>81</sup>

“*The telling ist the tale*”, diz Linda Dégh (1984:315). Assim, a narrativa dificilmente é valorizada da mesma forma em todo tempo e lugar. E as fronteiras – artificiais – entre os gêneros tradicionais da narrativa como contos maravilhosos, lendas,

---

<sup>81</sup> Discutiremos de forma mais aprofundada essa troca de papéis narrador/espectador no momento narrativo no capítulo 3 desta dissertação.

contos de burla e sagas já não são tão definidas. E se tornam ainda mais problemáticas quando consideramos a influência da escrita na manutenção da tradição oral. O modo e a intenção da narrativa alteram-se conforme a classe social e o contexto em que uma determinada história se faz ouvir.<sup>82</sup> Tanto a situação em que se dá a narrativa quanto sua função e a intenção que ela expressa são definidos pelo momento narrativo, que não necessariamente permite a identificação de quem ocupa o papel de narrador ou de audiência.

Devemos atentar para a necessidade de considerarmos narrador e audiência dentro de um outro modelo de comunicação para além da mera transmissão/recepção de textos. Uma teoria da narrativa que considere apenas um dos pólos – no caso de Benjamin, o narrador – torna-se insuficiente para analisar o ato de narrar em sua dinâmica. O caráter ativo do leitor, por exemplo, não pode sequer se imaginado segundo essa “tipologia do narrador”. Nem o caso do modo coletivo de produção de lendas contemporâneas como as dos Piriás. Benjamin nos permite pensar a evolução do narrador como diretamente relacionada à transformação do público. Mas se fecha à idéia de que quem ouve – ou lê – uma história possa assumir o papel de narrador. A este narrador, que ele classifica como sendo de segunda-mão, Benjamin nega o reconhecimento de qualquer tipo de autoridade.

Sete Lagoas está repleta de narradores de segunda-mão. Estão lá, muito embora “não existam” para Benjamin. Minha intenção é identificar esses narradores-interlocutores, mostrar que eles existem e compreender o que eles narram e porque narram. E eles narram assim:

Vocês ficaram sabendo do caso do menino? Era meia noite. No hospital em Sete Lagoas uma mulher dava a luz a um menino de três olhos. Ao ver a criatura, o médico disse:

- Nossa, que menino feio!

O menino respondeu de pronto:

-Feio? Feio é o que vai acontecer no show da banda Calypso!

Dito isso, o menino morreu.

É verdade. Deu no jornal. Aconteceu que a venda de ingressos foi um fracasso. O ingresso que custava 25 reais estava sendo vendido por 1 real. Um amigo de um conhecido meu é que teve prejuízo. Ele havia vendido a moto. Comprou tudo de ingressos antecipadamente para vender como cambista e lucrar. Está desesperado. Perdeu tudo.

---

<sup>82</sup> Sobre o tema, ver Wehse (1983).

-E o show?

O jornal desmentiu. Disse que era boato tentando consertar a situação. Mas você sabe o povo como é, né? Acabou que foi pouquíssima gente.

- Você foi?

Fui. O show corria meio tenso, quando lá pelas tantas, a luz acabou. Foi um desespero só. Gente correndo pra todo lado gritando:

- É o menino de três olhos! É o menino de três olhos! Um desespero.<sup>83</sup>

Uma história e tanto, não? E não há em Sete Lagoas pessoa que não tenha uma versão para “os fatos”. O assunto animou conversas em salões de beleza, botecos e escolas por meses. E deu também no jornal, repetindo-se a relação fato/ficção que engendra as histórias sobre os Irmãos Piriás.

Tomei conhecimento de uma outra história, tão chocante quanto essa, em Goiânia (GO). Dela circulam outras versões pela internet, vindas de Juiz de Fora, Montes Claros (MG), mas também Jundiaí (SP) e Resende (RJ).

Meu colega lá da escola ficou sabendo da história. Quem contou foi sua vizinha, amiga da mãe do menino, coitado. Ela tinha costume de levar o filho nessa lanchonete [uma rede multinacional de fast-food]. Eles comiam e depois o menino ia brincar na piscina de bolinhas como sempre. Naquele dia, o menino saiu da piscina aos berros, com a mão no pescoço, dizendo que um bicho havia picado. A mãe olhou, achou que fosse uma picada de inseto. Acalmou o filho e disse que ia passar. Levou o filho pra casa. Ele começou a suar, tremer e fazer vômitos. Teve febre também. Os pais então levaram o filho para o hospital, mas já era tarde demais. O menino morreu. Havia sido picado por um filhote de jararaca. Talvez se os pais tivessem reagido mais rápido, ele não tivesse morrido. Você não acha?

As pessoas têm evitado ir àquela lanchonete. Estranho é que não deu nada no jornal. Na certa a rede de lanchonetes pagou para abafar a notícia, não é mesmo?<sup>84</sup>

Podemos concluir, a partir da existência e da prática de histórias como estas, que o que Benjamin pensou ser uma crise da narrativa foi na verdade uma crise da teoria da narrativa.<sup>85</sup> Se para Benjamin, o narrador morreu por causa do modo de produção, podemos argumentar que ele está mais vivo do que nunca exatamente por causa da técnica. A

---

<sup>83</sup> I. V., 26 anos, estudante de fisioterapia, Sete Lagoas (14/01/2007).

<sup>84</sup> F. M., 14 anos, registro feito em Sete Lagoas (12/06/2006).

<sup>85</sup> Brincamos aqui com o título do artigo de Wohlfarth (1981), “Krise des Erzählens, Krise der Erzähltheorie” (Crise da narrativa, crise da teoria sobre a narrativa).

internet configurou-se como *locus* de novas comunidades narrativas. E não raro é da rede (mas também do noticiário da TV, da revista, do jornal, do rádio) que surgem essas histórias com todos os seus detalhes e potencial de empolgação. A possibilidade de transmitir experiências aumenta por causa da tecnologia; por seu intermédio compõem-se novas comunidades de comunicação, em sua intenção de homogeneizar a interpretação e fortalecer sentidos. Não raro, a técnica dá ensejo para que as pessoas narrem, e na narração se re-conheçam.

Por outro lado, se para Benjamin o narrador morre porque ninguém mais sabe dar conselhos, constatamos que histórias assim não raro têm por finalidade exatamente aconselhar, moldar comportamento, oferecer um modelo de experiência. Contos de fada foram valorizados num tempo em que contavam mais a ética da honra aristocrática com sua ênfase na glória, nas virtudes do cidadão e do guerreiro, sua busca por fama e renome ou o recato, disciplina e presteza das mulheres. Os princípios de autonomia, das práticas de auto-exame e da vida comercial provocaram uma recessão nessa ética. Mais valorizado passou a ser o empenho no trabalho, a acumulação de riquezas, os costumes mais “polidos” e mais “gentis”, os bens de produção, a vida organizada e em paz, as atividades cotidianas, a eficiência das instituições. Contudo, o conflito desses mesmos valores com aqueles outros, que habitualmente são chamados de tradicionais, é aberto. A tradição não é um ente que se retirou para seu outro mundo quando da chegada do império da modernidade.

Benjamin (1994:43) fala do narrador como aquele que converte suas experiências pessoais em lastros de pertencimento e sociabilidade; como alguém que deve ser valorizado em sua capacidade de incorporar “coisas narradas à experiência de seus ouvintes”. Para ele é o narrador quem confere significado a toda a experiência, determina sua transmissão. Nessa transmissão estaria a prova de força da tradição na qual o narrador estaria preso. Uma força que Benjamin só vê diminuir face ao avanço da modernidade.

Não que pretenda negar a intenção pedagógica da narrativa, tão cara a Benjamin. Mas não se deve “personificar” essa intenção. Uma análise centrada no narrador, como é a dele, faria das lendas sobre os Piriás uma espécie de lição generosamente comunicada por uma espécie de mestre. À lenda seria atribuído um potencial quase canônico, análogo ao das mitologias, já que toda a capacidade de afecção da narrativa Benjamin a faz depender da força de sugestão de seu narrador ideal.

O conflito entre valores na contemporaneidade é, por excelência, o tema de lendas como as dos Piriás. Nelas, narradores – ou melhor, interlocutores – continuam contribuindo para a construção da experiência vivenciada no *hic et nunc*, num processo que denominaríamos *atualização da experiência*.

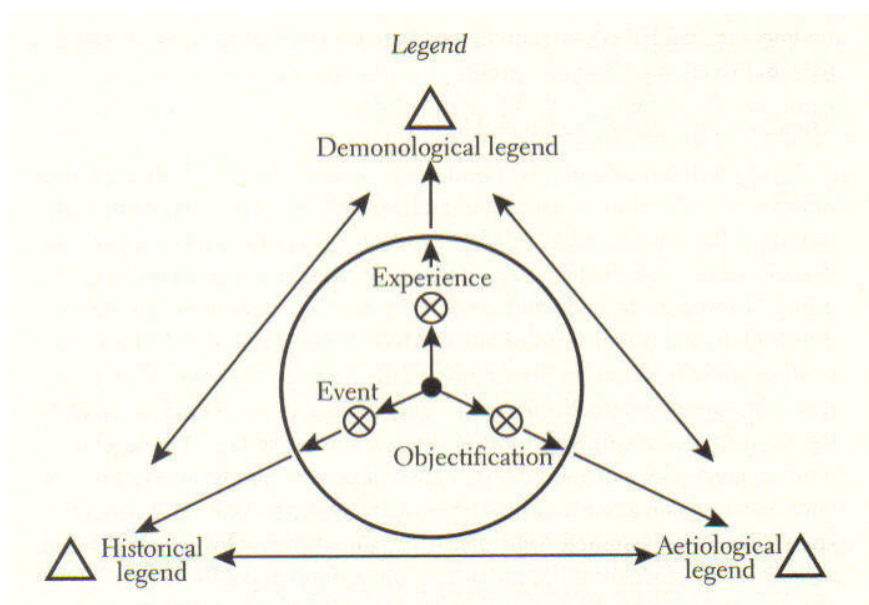
Dessa forma, se nos dispusermos a dar ouvidos a estes narradores-interlocutores, não há como deixar de concluir que, de certa forma, Walter Benjamin errou em sua profecia. Tudo acaba como sempre acaba um conto maravilhoso: “*Und wenn sie nicht gestorben sind, dann leben sie noch...*”<sup>86</sup> Nada mais enganoso, dizia Weber (2001:141-142), que confundir tipo ideal e ideal. O primeiro é uma utopia útil, um mero instrumento de análise sem qualquer concretude histórico-social. O erro de Benjamin parece ter sido justamente esse, o de reificar seu ideal do que *deveria* ser o narrador. Talvez se possa dizer que foi este ideal, não o narrador, que de fato morreu.

---

<sup>86</sup> “... e se eles não morreram, vivem ainda hoje”. É com esta frase que se fecha a maioria dos contos maravilhosos alemães.

### 3. A LENDA CONTEMPORÂNEA

A lenda é um gênero a partir do qual se definem diversos subgêneros. A partir do conteúdo das histórias, sua difusão, sua origem, sua função, sua estrutura, sua forma ou estilo, etc. Pode-se falar em “lendas demonológicas” se o tema são seres ou fenômenos sobrenaturais.<sup>87</sup> Existem as aetiológicas, que cuidam da objetivação de um fenômeno, ou seja, em sua explicação.<sup>88</sup> Há ainda as “lendas históricas” cujo enredo gira em torno de pessoas ou fatos reais.<sup>89</sup>



(extraído de Bausinger, 1980:187)

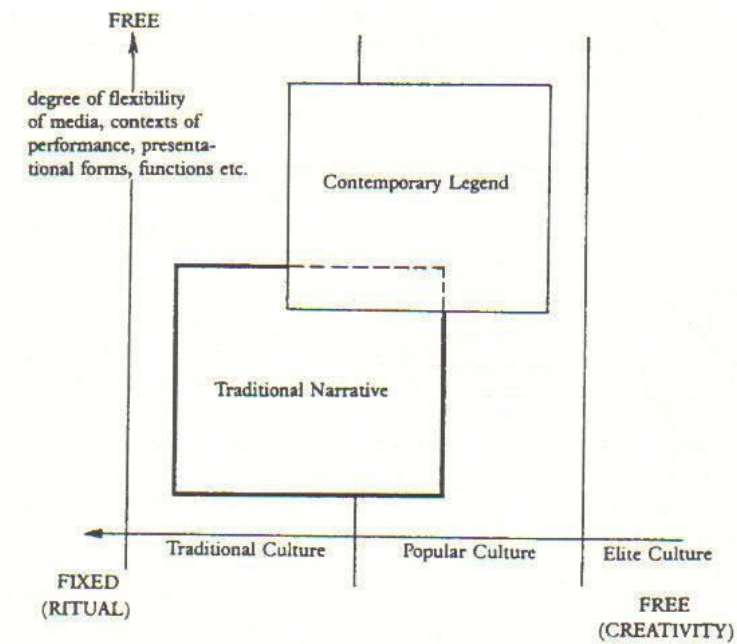
Pode-se falar ainda em “lendas de jornal” (*Zeitungssagen*), *saint's legend*, *belief legends*, além dos causos, histórias exemplares e outras historietas que margeiam o gênero

<sup>87</sup> Em Sete Lagoas pode-se ouvir diversas delas. Muito interessantes são as que contam do trevo amaldiçoado que ficava na saída da cidade, onde os mortos em acidentes pediam carona aos motoristas que por ali passavam.

<sup>88</sup> Uma série de lendas desse tipo foram criadas para explicar uma mancha que apareceu em um muro de uma residência em Sete Lagoas. A forma da mancha foi identificada pela população local como sendo o rosto do Cristo. Muitos visitaram o lugar em busca de milagres. Até que o bispo mandou pintar o dito muro.

<sup>89</sup> Como aquela que conta da praga lançada sobre a cidade. Um padre, acusado injustamente de ter engravidado uma respeitável senhora da paróquia, adoeceu de desgosto e morreu. Mas antes de falecer, rogou uma praga: como castigo pela injustiça, Sete Lagoas ainda haveria de se tornar uma lagoa só.

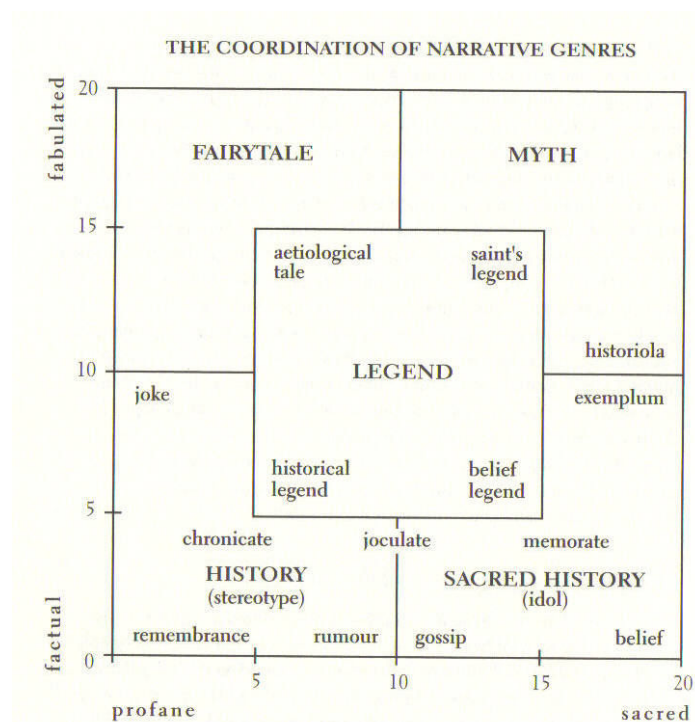
e que sempre se encontram na região fronteira entre o factual e o fabuloso, entre o profano e o sagrado, entre o ritual e a livre performance, entre a *tradicional* e a *popular culture* conforme a relação da *contemporary legend* com as demais formas de narrativa tradicional.



(extraído de Smith, 1996:109)

A lenda já foi definida como “estória”, evento social, um traço cultural universal, gênero performativo, resposta a um *stimulus* social, ato comunicativo, espécie de arte, necessidade psicológica, forma de dialética ou mesmo de filosofia popular, uma reflexão fantasiosa sobre o mundo real, sistema de símbolos ou forma específica de resposta coletiva a ambigüidades sociais. Essas inúmeras definições fizeram com que o conceito de lenda perdesse grande parte de sua operacionalidade. Sua definição quase sempre se dá em termos de comparação com outros gêneros. De forma que a *legend* é hoje considerada um gênero “flutuante”, localizado na interseção entre outros gêneros, como bem demonstra o quadro abaixo, elaborado pelo folclorista e cientista da religião finlandês Lauri Honko.





(extraído de Dégh, 2001:80)

O problema do gênero acabou por contaminar o subgênero *lenda contemporânea*. Desde 1925, quando o folclorista alemão Friedrich Ranke empregou pela primeira vez o termo (reconhecendo a lenda moderna como objeto de estudo),<sup>90</sup> até a explosão dos *mass media* e o retorno a esse tipo de narrativa nos Estados Unidos, os estudiosos das narrativas populares não foram capazes de definir a lenda contemporânea, nem que tipo de análise lhe seria mais adequada.<sup>91</sup>

<sup>90</sup> Ranke foi o responsável pela idéia de lenda moderna como “falso relato” pressuposto verdadeiro porque pretende-se descrição de um fato histórico. O termo foi definido por Ranke em comparação com conto de fada (*Märchen*) que constituiria a mais pura fabulação. A lenda moderna seria marcada por sua relação com o mundo real apesar de constituir uma “falsa notícia”. Essa estratégia de definir a lenda contemporânea por oposição ao *Märchen* determina ainda hoje o tratamento dado ao termo (Dégh, 2001:35-36).

<sup>91</sup> Os folcloristas americanos foram os principais responsáveis por demonstrar que a lenda sobreviveu à modernidade. Diferentemente de outros gêneros da literatura popular, a lenda contemporânea/urbana teria sofrido menos a ameaça de anacronismo graças à sua capacidade de superar a barreira da oralidade. Lendas desse tipo podem ser comunicadas via imprensa, rádio, televisão e internet. Sobre lenda contemporânea na era do computador, ver o instigante artigo de Schneider (1996).

Muitos foram os critérios utilizados na tentativa de definição desse subgênero. Primeiro estabeleceu-se seu alto grau de flexibilidade como característica principal. Depois adotou-se a “crença” como diferencial da lenda contemporânea. Para mais tarde avaliar-se a especificidade de sua performance. Tudo isso, sempre em comparação com outros gêneros populares no que diz respeito a forma, função e contexto de narração.

Finalmente, conceitos como lenda urbana, lenda contemporânea, lenda moderna passaram a constituir termos sinônimos, operacionalizados pelos especialistas interessados em fazer uma etnografia do *living legendry*.<sup>92</sup> Nenhum deles, porém, chegou a ser elaborado de forma sistemática. Não são produto de uma reflexão teórica analiticamente testada, controlada. Além do que expressam a dificuldade de vários folcloristas em considerar a relevância social dessas narrativas enquanto gênero orientado para os problemas locais e interessado em formar opinião.

Posição contrária à de Linda Dégh (2001:90), para quem as lendas, sejam de que tipo forem, são sempre contemporâneas, por sua própria natureza, no que diz respeito ao *time it is told*. A narração deste tipo de história, segundo ela, é sempre um fenômeno intensificado pela ocorrência de um evento histórico, exatamente como no caso Piriás. Mas seria esta semelhança suficiente para justificar o uso do termo “lenda contemporânea” para as histórias fantásticas sobre os dois irmãos de Sete Lagoas? Penso que sim. Para comprová-lo, decidi comparar vários conceitos de lenda contemporânea, selecionando deles os aspectos que me pareceram mais adequados para caracterizar algumas das histórias sobre os Piriás.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Alguns folcloristas diferenciam, é verdade, lenda contemporânea de lenda urbana. Um deles é Brunwand, para quem *modern urban legends* são, antes, representativas da sociedade tecnológica contemporânea. Outro folclorista, Carl Lindahl, usa o termo “*supernatural technological helper*” para se referir à tecnologia no que diz respeito à sua importância ou sua inconveniência na vida moderna, como tema de discussão nessas histórias. Para Lindahl, essa tecnologia possui o mesmo caráter mágico daqueles auxiliares encantados do conto tradicional (a lâmpada mágica, o pente, a roca ou a panela mágica, além dos animais que ajudam o herói na sua aventura). O que, segundo Lindahl seria uma prova irrefutável da existência do “outro mundo” na lenda urbana, que, nesse sentido, seguiria os moldes do gênero clássico, a lenda tradicional. Ver Lindahl (1996:69-90).

<sup>93</sup> Um dos conceitos considerados foi o de Jean-Bruno Renard (1999:6): “*Anonymous recital of short forms of surprising contents, presented in multiple variants told as true and recent, taking place in a social milieu, and expressing fears an aspirations.*” Para uma discussão detalhada do conceito de lenda contemporânea ver dentre outros Stahl (1977), Röhrich (1966), Gerndt (1988), Graf (1988) e Sedlaczek (1997), além da excelente coletânea organizada por Leander Petzoldt (1969), que contém os textos mais significativos de folcloristas europeus sobre o assunto.

1) Narrar lendas desse tipo envolve articulação e validação de uma “verdade”. Por isso, a lenda contemporânea é fruto de uma transação social onde os interlocutores colaboram cada um à sua maneira no controle da qualidade das informações apresentadas, ao mesmo tempo que se comprometem com a formulação da narrativa enquanto “versão verdadeira” do acontecimento histórico. Por isso, a performance, no que tange à lenda contemporânea, é sempre dialógica e comunal. Sua natureza é dialética e polifônica. É o que faz dela um gênero tão resistente à entropia.<sup>94</sup> Ela aceita a redefinição do mundo real pelos interagentes na narração e depende muito mais que o conto de fadas, por exemplo, da resposta individual a sua mensagem.

2) São histórias elaboradas a partir de um padrão de moralidade que permite a distinção entre o que é justo ou injusto, honroso ou desonroso, bom ou mal, etc. Por isso, permite tanto o controle da validade desse padrão bem como a “definição” de um problema social. Como afirma Linda Dégh (2001:136), o foco dessas lendas são “*the sensitive social problems projected in expressive forms*”. Nesse sentido, configuram respostas a certos estímulos de ordem moral e emocional, negociadas e performadas por aqueles que interagem no momento narrativo.<sup>95</sup>

3) A lenda contemporânea trabalha com a sobreposição de dois mundos, o cotidiano e o extra-cotidiano, num processo de “expansão” do acontecido, onde o limite das possibilidades reais pertence unicamente aos interlocutores da lenda.<sup>96</sup> O que é real ou não na narrativa depende daquela negociação que acontece na interação social que constitui o momento narrativo.

4) A lenda contemporânea, mais que outras formas da tradição, comporta uma diversidade enorme de formas de apresentação. Ou seja, são diversas as maneiras de se contar a mesma história, sendo que essas diferentes formas comunicam-se, interferem-se, têm suas informações cruzadas e são sempre reapropriadas em outras oportunidades de narração. Portanto, estamos diante de um gênero fixável, mas não fixo. Não há uma forma

---

<sup>94</sup> Portanto, o que pretendemos em nossa análise não vai na direção nem de uma “fenomenologia da recepção” nos termos de Zumthor (1997), nem de uma análise estética da recepção no sentido de Ricouer (1994).

<sup>95</sup> Para um exemplo de análise da narrativa popular nos seus aspectos sócio-culturais e enquanto resposta a problemas sociais, ver o artigo da folclorista grega Papamichael-Koutroubas (1990).

<sup>96</sup> Rudolf Otto (1997) foi o primeiro a chamar a atenção para a justaposição entre o real e o numinoso na lenda. Já Heinrich Burkhardt foi mais incisivo: viu a lenda como derivada da experiência de encontro com o sobrenatural. Ele escreve: “*Legends are popular narratives with unusual contents that often stem from the break-in of the supernatural world into the world of everyday reality and factual happenings ... [The legend] is related in the form of a simple experience-report*”. Apud Dégh (2001:39).

que se repita, que concentre boa parte dos esforços de um único narrador. Não encontramos uma versão *re-performed*, o que demonstra a não dependência da lenda relativamente a uma forma específica. Pelo contrário: a lenda depende de sua capacidade de mudar, de inserir-se em ou mesmo confundir-se com outros gêneros, vincular-se a outros meios para além da oralidade.<sup>97</sup>

5) A lenda contemporânea surge no processo de apropriação de um evento histórico nos seus aspectos considerados mais significativos.<sup>98</sup> Esse evento deve ser suficientemente volátil para provocar o sentimento público, a sensibilidade para uma questão específica. Deve apresentar-se como *locus* do conflito em que práticas sociais são alteradas; aquelas práticas que são o tema das lendas. São os valores que determinam o caráter que será conferido a esse evento, bem como permitem a construção de uma identidade para os envolvidos no acontecimento, transformando-os em personagens da lenda. A conclusão é de Kofes (2001): identidades são construídas à medida que vão sendo localizadas em um repertório de histórias postas em enredo. A lenda configura-se, portanto, como verdadeiro repertório de ações dotadas de legitimação e significado. Por outro lado, cada vez que dá-se um evento similar, que permite uma leitura nos mesmos termos, a lenda contemporânea é intensificada, retomada, rearranjada. Outras oportunidades de narração se apresentam graças à ocorrência de um evento histórico relacionado àquele já tematizado pela lenda em ocasiões anteriores.

6) A lenda contemporânea demanda a formação de uma opinião pública, bem como a percepção de uma ansiedade comum aos interlocutores.<sup>99</sup> Depende de uma plataforma comum de compreensão que é estabelecida na conversação preparatória que antecede a narração da lenda. Ou seja, a narração é dependente de uma tomada de posição por parte de quem participa do momento narrativo.

---

<sup>97</sup> Por isso a oralidade não configura pedra de toque do estudo da lenda contemporânea. Muito se aprende sobre ela no estudo das assim chamadas *media legends* onde o foco de análise é a interpenetração entre *mass* e *folk culture*.

<sup>98</sup> “Such narratives do not emerge in response to every new component of our environment; instead they are told only about those elements that generate in us some curiosity, some anxiety, some uncertainty – such as (...) the anonymity and violence associated with urban life”. Bogart (1982:100-101).

<sup>99</sup> “Any crisis, however mild, arouses popular excitement and leads to formation of a public consisting of those who are in some way concerned with an event that has disturbed the routine of organized life”. (Shibutani, 1966:56-58). Para uma análise antropológica de lendas sobre o assassinato de crianças negras numa comunidade em Atlanta, que prioriza a relação das *legends* com as questões contemporâneas e sua função na formação de uma opinião pública, ver o excelente texto de Patricia Turner (1991).

No caso da seleção desses elementos recorrentes nos vários conceitos de lenda contemporânea, a nossa atenção esteve voltada para as diferenças na apropriação ou no uso da lenda como formas culturais. Em nossa abordagem, a prioridade será dada à luta e ao conflito, mais que à ordem e ao significado. A intenção foi se afastar de uma teoria redutora da cultura enquanto mero reflexo da realidade social. Neste caso, procuramos fugir à concepção de formas de ação simbólica como simples expressão de um significado central, coerente, comunal. Para atingir este objetivo não poderíamos entender as lendas como textos transparentes: elas são acionadas com diferentes intenções e a partir de diferentes estratégias. São, em grande medida, “produto da fantasia”, sim, mas no sentido de Dundes:

“One does not escape the real world into legend; rather legend represents fantasy in the real world (...). It is ‘true’ fantasy, not to be confused with the ‘false’ or fictional fantasy or folktale.” (Dundes, 1971:24)

Ao narrar uma lenda contemporânea, as pessoas reconhecem-se mutuamente por meio de uma negociação de significações. Cada lenda sobre os Piriás é resultado dessa negociação. Por meio das lendas, o caso Piriás é envolto sob a forma de um núcleo temático onde a consciência com relação ao que aconteceu é sintetizada. Ao mesmo tempo, as lendas se compõem de referências com existência sempre atual e atualizada, bem como de um horizonte sempre aberto a elementos relevantes.

### 3.1. Repensando um conceito

As histórias sobre os Irmãos Piriás se colocam na fronteira entre dois conceitos caros aos estudos de folclorística, sobre os quais os próprios especialistas não conseguiram firmar um consenso. São eles os conceitos de lenda contemporânea e lenda urbana, e que, na maioria das vezes, são tomados como sinônimos.<sup>100</sup> No meu caso, há muito vinha me sentindo incomodada com a sinonímia. No projeto para o mestrado usei

---

<sup>100</sup> Não seria o caso de abordar a discussão tal qual ela se apresenta nos estudos de folclore. Sobre as contradições na descrição da natureza e do status das lendas contemporâneas/urbanas enquanto gênero folclórico, ver os dois primeiros capítulos do clássico de Linda Dégh (2001).

indiscriminadamente as duas expressões, não sem um certo desconforto. Sem o devido refinamento, nenhum dos dois conceitos cobria meu objeto.

O termo “lenda contemporânea” definia o objeto pela proximidade no tempo. Nesse sentido, as histórias sobre os Piriás não seriam contemporâneas *stricto sensu*, já que tudo aconteceu há quase três décadas. Contudo, as histórias são narradas ainda hoje. E por isso, o ato de narrar é ação contemporânea.

Já o termo “lenda urbana” delimitava, por sua vez, o objeto no espaço. O que me criou um problema de ordem metodológica: a Sete Lagoas da época dos Piriás não era necessariamente o que poderíamos chamar de espaço urbano moderno. Era mais um contexto de *rurbanidade*, para usar a expressão de Gilberto Freyre. E essa (con) fusão entre rural e urbano não se dava somente na esfera da organização do espaço ou da vida na cidade. Ela é gritante quando se vê naquela Sete Lagoas dois códigos em vigor: um de comunidade profundamente tradicional com tudo o que a palavra tradicional comporta; e outro moderno, tentando garantir o estado de direito. O espaço urbano de Sete Lagoas adotou *de jura* este segundo código, embora, no tempo dos Piriás, fosse ainda *de fato* lugar onde o poder público não chegava para todo mundo, a política ainda era dominada por uma oligarquia local, as pessoas confundiam esfera pública e privada, direito e privilégio, etc.

O trabalho de campo evidenciou ainda mais a ineficiência do conceito “lenda urbana” para os casos sobre os dois irmãos. As narrativas recolhidas na zona rural do município diferem qualitativamente daquelas que recolhi na região urbana. Seja no que diz respeito à menor permeabilidade ao sobrenatural ou ao maior grau de “deboche” com relação à polícia, as versões “urbanas” da história dos Piriás são diferentes.

Por tudo isso, optei pelo conceito “lenda contemporânea”. Usam-se três parâmetros principais para defini-la:

- a) a lenda contemporânea tem por base um fato histórico;
- b) quem narra uma lenda contemporânea oferece o caso como sendo verdadeiro;
- c) a narrativa pode parecer parcial ou totalmente absurda para aqueles situados fora da comunidade narrativa.

Os Piriás foram personagens históricos e quem conta uma história a seu respeito confere à narrativa um caráter de testemunho, além de sempre alegar a validade da ação dos

irmãos como homens contaminados pelo sobrenatural. Portanto, lenda. Mas e quanto ao adjetivo *contemporânea*?

A necessidade de precisar o conceito se faz no sentido de delimitar o campo semântico da palavra “contemporânea”. Nesse sentido, decidi por tomar o termo “contemporâneo” num sentido mais preciso: as lendas sobre os Irmãos Piriás seriam, sim, contemporâneas já que surgem e agem num contexto de modernidade, ou melhor, de *confronto com a modernidade*. Não importa aqui se o contexto é rural-urbano ou se tais histórias se referem a um passado não imediato.

São lendas que têm por base um conflito que se origina de uma experiência de desrespeito social por parte de dois cidadãos simples, vindos do campo e que falham na sua socialização no meio urbano por não terem reconhecidas suas habilidades nem seu código moral. O desrespeito ao qual os dois irmãos são submetidos é violento na dupla acepção da palavra: trata-se do uso da violência a serviço da proteção de interesses privados contra o cidadão, a quem é negado o reconhecimento do status de pessoa de direito.<sup>101</sup>

Por trás desse meu raciocínio está a idéia de adaptação a um “novo sistema”. No caso dos Piriás, a passagem do rural para o urbano é um dos temas das lendas. Por meio delas, as pessoas compartilham o desapontamento com a modernidade e seu código. Ou melhor dizendo, com a “falsa modernização” (Souza, 2000) ou seja, a ampliação do status de pessoa de direito somente ao nível do discurso, enquanto que, na realidade mais imediata, o que se verifica é um desacoplamento entre o reconhecimento em termos jurídicos e reconhecimento em termos de estima social.

É preciso frisar ainda que não disponho das lendas enquanto textos acabados, independentes de outras falas no contexto narrativo. O que chamo aqui de lendas sobre os Irmãos Piriás são textos ora longos, ora curtos, mais completos ou rudimentares, sempre inseridos num contexto de comunicação mais amplo, ao qual denominei *momento narrativo*.<sup>102</sup> Cada um desses momentos narrativos registrados por mim, configura uma

---

<sup>101</sup> Gillian Bennett define lendas contemporâneas como “*product of social strain and social organization of the response to that strain*” (Bennett and Smith, 1993:xxxviii). Para Linda Dégh (1983), elas comporiam uma série de scripts como respostas para problemas contemporâneos. Já Paul Smith (1996:108) afirma que “*contemporary legends may also function as part of the non-institutionalized system of information-dissemination and are often used to impart information about situations in the real world (...). They disseminate and reinforce existing attitudes by stereotyping, not just people, but also beliefs and attitudes.*”

<sup>102</sup> Ver anexo. Para o conceito de “momento narrativo”, ver página 115.

possibilidade de análise da narração das lendas sobre os Piriás na contextualidade de ações comuns.<sup>103</sup>

Por isso, usarei o conceito de lenda para o caso Piriás de uma maneira mais ampla, de forma a englobar esses outros exemplares de narrativas. Para uma análise mais significativa do fenômeno, seguirei o conselho de Linda Dégh:

“I will lump together all of the materials that contain a possible legend core, and will treat them as legend unless my analysis informs me otherwise.” (Dégh, 2001:97).

Sendo assim, interessam para esta dissertação todos os tipos de narrativa cujo foco esteja na adequação ou inadequação de condutas e valores que entram em campo quando o tema são os Piriás – embora nosso objeto primeiro sejam as lendas. Primeiro porque são vários os gêneros narrativos sobre o caso Piriás que se referem à lenda. Segundo porque a maioria deles se ocupa, tal qual a lenda, em analisar como indivíduos e instituições se portaram no decorrer daqueles seis meses do ano de 1978. E terceiro, porque cada uma dessas outras formas de narrar surte algum efeito sobre a lenda e pode até colaborar para sua manutenção.

---

<sup>103</sup> A menção aos locais onde os momentos narrativos aconteceram também será fornecida de forma parcial. Gravei momentos assim na rodoviária, numa selaria, numa capotaria, numa joalheria, numa feira, na saída da missa, numa madeireira, em salões de beleza, praça, fila de posto médico, na sala de espera de um hospital e ponto de ônibus, além de ocasiões de encontro de familiares como festas de aniversário ou almoços na casa de amigos e conhecidos.



### 3.2. Lenda e crença

No lugarejo chamado Córrego do Soldado, dizem que uma mulher pressentiu que havia algo de errado com a morte do filho Wallace Roberto, de 14 anos, que havia sido internado no hospital de Itaúna no dia 7 de julho de 2005. Com o incentivo do patrão, a mãe pediu a exumação do corpo. Quando o caixão foi aberto, o menino estava virado de bruços, todo arranhado e com as mãos cheias de cabelo. As marcas de unha no caixão são a prova do desespero do garoto para escapar da morte. Ele havia sido enterrado vivo.

Trata-se de uma descrição dos “fatos” ou de um “produto da fantasia”? Nem uma coisa nem outra. É lenda contemporânea, matéria de capa do jornal *Estado de Minas*, e que procura demonstrar como a transferência do caixão de um menino para o cemitério de Itaúna, região Centro-Oeste de Minas, foi transformada no que os próprios jornalistas chamaram de história de terror, boato ou lenda urbana.<sup>104</sup> O esforço da reportagem é no sentido de apresentar a “verdade” sobre os “fatos”. O jornalista parte do pressuposto de que o “povo” não sabe separar fato de ficção, já que a massa insiste em narrar a lenda apesar de todos os desmentidos.

Mas quem narra histórias assim “crê” necessariamente no que está narrando? Esta é a questão que tem provocado muita discussão entre os estudiosos de lendas contemporâneas. De um lado há os que defendem a associação *legend/belief*. De outro, os que chamam a atenção para o risco de ceder à conotação quase-religiosa da palavra e ao “acreditar” como qualidade deste gênero. A mais ilustre defensora da “crença” como critério-base de qualificação do gênero lenda contemporânea é Linda Dégh (2001:220) para quem “*the legend-tellers are telling the truth.*”

Muitos críticos têm acusado Dégh de ignorar que tanto a lenda, quanto a crença e mesmo o evento que a lenda descreve são *constructos* (Bennett, 1996). Para estes pesquisadores, apresentar a lenda contemporânea como história verdadeira seria apenas um tipo de *legend performance*, já que existem aqueles que narram anti-lendas, histórias onde

---

<sup>104</sup> Depois da morte do filho, declara o diretor do hospital, a família não teve dinheiro para fazer o enterro e o garoto foi enterrado em vala comum. Alguns dias depois alguém comoveu-se com a história e doou um túmulo. Apesar de a troca de sepultura ter sido acompanhada por policiais, apesar de o caixão ter permanecido o tempo todo fechado (segundo declaração do delegado), apesar de o diretor do hospital e a própria mãe dizerem que é mentira, a lenda passou a circular na cidade inclusive via internet. A lenda termina assim: “Só agora isso começa a vir à tona, pois tem gente graúda que não quer que a população fique por dentro desse assunto”. *Estado de Minas* (02/10/2005, p.22).

encontram-se freqüentes marcações que explicitam um esforço de neutralização, de racionalização do extra-ordinário.

Vejamus um exemplo desse esforço a partir de um momento narrativo registrado por mim no dia 05/01/2007, na rodoviária de Sete Lagoas, durante um bate-papo sobre os Piriás.

X: - (...)

A: - Bom, tô vendendo pelo preço que comprei. Dizem que o Piriá tinha ameaçado o tal do turco, o Culego...

B: - Mas, no fim, foi a polícia que fez a imagem deles, né? Porque a polícia faz a imagem do matador.

A: - É! Mas corria que eles desaparecia à força de reza brava, que eles tinha parte com o capeta, aquele trem de interior. E cada vez mais a polícia ficava mais com raiva por causa disso, que não punha a mão neles de jeito nenhum e tal coisa e tal. Essa de reza brava eu mesmo escutei foi muito. Que eles tinha reza que protegia eles. Diz que a polícia começava a trocar tiro com eles e ele sumia na frente da polícia. Tem gente que conta e acredita. Sei não... Na verdade acho que é bobagem. Tem gente que acredita até que ele virava cupim.

G: - Eu já ouvi sobre isso mesmo.

B: - Nas conversa a gente sempre escutava isso, ah, que Piriá tem parte com o capeta. Está na frente da polícia, a polícia atira neles, eles some, vira cupim, vira num sei o quê...

A: - É! Mas eu sempre digo assim: gente, deixa de bobagem. Gente, manda esse aí que tem reza brava, leva lá num país desses ruim, que tem guerra entre eles lá, revolução, golpe de estado, essas coisa, e coloca ele na frente da metralhadora pra nós vê o resultado que vai sê. A gente tem que ter na cabeça que o dia que isso valesse alguma coisa, todas as guerra, eles iam contratá feiticeiro, tudo quanto há. Tem que tirá essa bobajada da cabeça, gente. Você não acha?

X: - (...)

O trecho exemplifica bem o que Dégh chama de “crença” e cria um problema para os seus críticos. Para ela, a crença não se restringe à figura do narrador. No caso, “*explicitly or implicitly, the legend must make it clear that its messages is or was believed by someone, sometime, somewhere* (Dégh, 2001:140). Ela prossegue:

*“It is not the positive declaration of belief that makes a legend a legend but rather the debate of participants considering the legend’s believability.”* (Dégh, 2001:311)

O tratamento que Dégh dá à questão sobre o *spectrum* de opções performativas da lenda como verdade e como fantasia (nos termos “o povo dizia...”, “falam por aí...”, ouvi dizer que...”, “estou vendendo pelo preço que comprei”). Como vemos no momento narrativo transcrito acima, não é preciso que um narrador acredite na lenda para que narre uma boa história. Mesmo porque não se trata de *um* narrador.

O que Dégh afirma é que a lenda não deriva sua substância da certeza documental do evento. Para ela, trata-se de um gênero que nasce das esperanças e temores contemporâneos e por isso mesmo trabalha com uma credibilidade dupla: de um lado a explicação por meio de uma lógica racional; de outro uma lógica do extra-ordinário. O fato de uma ou outra lógica prevalecer no relato é sempre questão de opção e não tem nada a ver com a questão de acreditar ou não na lenda. O que a narração da lenda faz, na verdade, é apresentar o problema da crença. De maneira que, quem participa do momento narrativo de uma lenda contemporânea sempre precisa assumir “*a stand and calls for the expression of opinion in the question of truth and belief*” (Dégh, 1971:67).<sup>105</sup>

Vale dizer: a reação positiva ou negativa ao lendário não muda a qualidade e conseqüente apreciação da história. Falamos aqui de uma prática cultural que, se por um lado encontra boa parte de seu fundamento em materiais legados pela tradição, por outro sujeita esse mesmo material à supervisão e à censura. Portanto, não há que se falar das lendas como um fenômeno cuja difusão é tanto maior quanto mais nos aproximamos da base da pirâmide social. Não se trata nem de ingenuidade nem de irracionalismo. Não falamos aqui de histórias engrandecidas pelo “gênio popular”, nem de uma verdade alterada pela “ingenuidade” também popular. Falamos de um processo em que cabem divergências de opiniões, confronto de informações concernentes ao caso.

O momento de narração dessas histórias é um momento de debate intenso e vivo em que os interlocutores estabelecem tópicos a partir da identificação de pessoas, datas, lugares relativos ao evento contribuindo com detalhes sobre o seu desenvolvimento. Todos os participantes são co-proponentes e todos se apresentam com suas crenças (ou melhor,

---

<sup>105</sup> “*Legendry is expressive rhetoric promoting a position on the question of authenticity and veracity of its content. While the exact nature of personal subject belief is irrelevant, it seems to be a rule that the general reference to belief is an inherent and most outstanding feature of the folk legend*” (Dégh & Vázsonyi, 1971:304).

“verdades”) para a conclusão da narrativa. O processo está sempre aberto às proposições dos outros, e dura enquanto as pessoas tiverem tempo disponível para estarem juntas.<sup>106</sup>

Narrar uma lenda sobre os Piriás é, portanto, articular “verdades” culturalmente específicas. Uma articulação que é realizada pelos indivíduos na *narr-ação*.

### 3.3. Um gênero comunicativo

Uma coisa é saber que algo como a lenda dos Piriás existe. Outra coisa é praticá-la narrando-a. E outra ainda é tentar compreender essa prática. Para isso, convém separar, analiticamente, o *conceito* da *práxis*, já que, na verdade, *é a práxis que nos revela a lenda*.

A lenda surge dentro de uma seqüência de comunicação que, por sua vez, configura o contexto de narração. São “textos” que não contam com uma fórmula para abrir nem para fechar sua forma de apresentação. O que não quer dizer que a lenda não possa ser identificada como uma amostra de ato comunicativo dentro de um contexto de interação mais amplo.

O processo de construção da lenda é social. Portanto, se dá na ação daqueles que participam do momento narrativo. Ao narrar uma lenda sobre os Piriás, o que se faz é constituir um contexto de interpretação para a percepção que se tem daquele evento onde os irmãos estiveram envolvidos. É o significado da formação deste contexto e sua natureza pragmática que pretendemos verificar.

Para isso, partimos do princípio de que o momento de narração dessas lendas deve ser entendido e definido como um conjunto de condições interativamente produzidas, de forma que o sentido da narração constitui-se *in situ*. Quer dizer, quem quiser participar desta forma de comunicação específica tem que dominar as regras que definem os termos da *narração* da lenda. Sendo assim, identificamos a lenda como um gênero comunicativo nos mesmos termos que Jörg Bergmann (1987) usa para definir as narrativas cotidianas e sua forma tão distanciada das formas ideais de narrativa que seguem o paradigma literário.

---

<sup>106</sup> Nesse sentido, caberia melhor o conceito de Umberto Eco para aqueles que participam da narração de uma lenda contemporânea. Em vez de falarmos em crédulos, deveríamos falar em incrédulos: “*Not that the incredulous person doesn't believe in anything. It's just that he doesn't believe in everything... Incredulity doesn't kill curiosity; it encourages it*” (Eco, 1986:xx).

Pessoas que participam desse tipo de ato comunicativo dominam a forma “espontânea” de organização do momento narrativo como um todo.<sup>107</sup>

O mesmo acontece no caso das lendas em questão: trata-se de relatos proferidos na interação e que devem, portanto, ser entendidos como produtos da interação. Afirmar que a lenda é organizada de forma interativa significa dizer que os interagentes promovem sua narração no entendimento mútuo e segundo princípios que devem orientar uma conversa sobre os Piriás. Por isso, para a descrição e compreensão dessa espécie de gênero comunicativo que são as lendas de que tratamos nesta dissertação, não basta uma análise da narrativa isoladamente. É preciso compreender a *narração*, ou seja, os princípios e regras que permitem ou não que a lenda seja narrada.<sup>108</sup>

O que pretendo demonstrar é que uma lenda sobre Piriá, no contexto de comunicação cotidiana, aparece quase sempre integrada a uma seqüência de interação comunicativa. A seqüência de interação onde a lenda aparece alojada inicia-se com a ação dos interlocutores, que *in situ*, procuram reconhecer competências específicas antes de decidirem por compartilhar suas assertivas e opiniões em relação ao tema da lenda.<sup>109</sup>

Eis um exemplo:

X: - (...)

A: - É importante sim. Os velho estão morrendo e a gente fica sem saber das memória, dos ensinamento antigo.

G: - Ainda mais em Sete Lagoas, que tem muita história, né?

A: - É sim. Mas é difícil ver uma moça nova interessada em história de gente velha.

G: - Eu gosto. É porque eu estudo a história da cidade.

B: - Ah! Agora eu entendi. O Sérgio também estuda história, né?

G: - É! E diz que quem dorme com o capeta cria rabo...

[risos...]

G: - Mas tem uma história especial. Quero escrever um trabalho na universidade sobre ela.

---

<sup>107</sup> Bergmann (1987:43-47) define essas “formas primárias” de narração como gêneros comunicativos (*komunikative Gattungen*). O conceito foi originalmente desenvolvido por Thomas Luckmann (2002:183-200).

<sup>108</sup> Para uma discussão nos mesmos termos para a “fofoca” como gênero comunicativo, ver Bergmann (1987:57). À leitura deste seu livro devo a inspiração para todo o argumento desenvolvido nesta seção.

<sup>109</sup> É como no caso da piada, para citar um outro gênero comunicativo da tradição oral. Ao contar piada, o indivíduo nunca tem certeza se fará os outros rirem ou se terá seu comportamento considerado inconveniente ou estranho pelo público. Mas tenta garantir o “sucesso” de sua ação procurando verificar as condições de interação que ordenam o momento narrativo específico no qual deseja interagir.

A: - Qual?

B: - Não vai me dizer que é sobre a Central.

**G**: - Não. É sobre os Piriá.

A: - Os Piriá! Vixe!

B: - Mas você se lembra disso, menina?

**G**: - Lembro. Que quando eu era criança, mãe vivia mandando a gente sair da rua que Piriá pegava. A gente ficava morrendo de medo.

[risos...]

B: - É! Foi um caso famoso.

**G**: - Mas foi verdade mesmo?

A: - Bom! O povo falou muito na época.

B: - Deu no jornal.

A: - Mas o que você quer com essa história?

B: - O Teko comentou comigo que você quer escrever um livro!

**G**: - É um trabalho para a universidade. Uma pesquisa de mestrado.

A: - Um livro sobre os Piriá ia ser interessante. Muita gente ia querer ler. Mas tem que ter cuidado. Afinal o assunto é meio brabo.

**G**: - Eu sei. Mãe e pai vivem falando isso. Mas sempre que eu posso, pergunto quem lembra.

B: - É, mas não é todo mundo que fala assim. Se bem que depende. Sendo gente conhecida, de confiança. Já te contaram alguma coisa?

**G**: - Já! Contaram que os dois eram irmãos e tiveram uma pendenga com a polícia. Ah, e que bala não pegava os dois e que eles podiam até virar cupim.

[risos...]

B: - Mas falaram já pra você do caso aqui no Paredão?

**G**: - Já! Fiquei sabendo que mataram um soldado com apelido de peixe... como é que era mesmo?

B: - Surubim. Um soldado pintadinho assim, mais que ocê.

**G**: - É isso! Surubim. Só não entendi direito o motivo da encrenca dos dois com a polícia. Parece que um fazendeiro, um tal de Culego, ou Galego, sei lá...

A: - Culego! O nome dele era Culego. Contratou o serviço dos dois de empreito. Pra fazer uma cerca.

B: - Combinô e não pagô!

X: - (...)

Eis o registro de uma seqüência de interação onde o tema Piriá é introduzido. Particpei ativa e intencionalmente, “criando” a oportunidade de narração sobre o caso.<sup>110</sup> Para isso, tive de provar para meus interlocutores que detinha uma espécie de conhecimento prático que me permitia tanto “reconhecer” a história dos Piriás, quanto participar de sua narração de uma forma efetiva.<sup>111</sup>

Quem participa do momento narrativo de uma lenda de Piriá deve “conhecer o que” (ou seja, deve deter um conhecimento substantivo do tema) e “conhecer como” (ou seja, deve deter um conhecimento processual da narração). Deve preencher uma série de condições de realização da ação comunicativa em que ocorre a lenda, já que a lenda só será narrada se os participantes do contexto comunicativo identificam seu interlocutor e quais podem ser as possíveis reações ao que vier a ser dito.

O que Bergmann chamou de “garantia do entendimento intersubjetivo” (*Intersubjektive Verständigungssicherung*) dentro da seqüência interativa de comunicação permite aos participantes da narração da lenda decidirem *se* e *como* participar, bem como escolherem *o que* e *como* narrar.<sup>112</sup> Percebe-se que, no caso, expectativas mútuas de comportamento estão mergulhadas no fluxo da interação. Conseqüências da narração são antecipadas, avaliadas, percebidas, interpretadas, confirmadas e levadas em consideração durante toda a seqüência de interação, e não somente no preparo da narração.<sup>113</sup> É como se

---

<sup>110</sup> Minhas intervenções são assinaladas com a letra *G*. O momento narrativo aconteceu no decorrer de uma festa de aniversário de minha sobrinha no dia 14/01/2007. Neste momento conversávamos eu, R.A., 62 anos e J.D., 64 anos, velhos conhecidos da família. Tive a ajuda de uma irmã que registrou por escrito uma boa parte da conversa, embora não estivesse participando dela. Só mais pelo meio da conversa, disse aos meus interlocutores que tinha anotado o que tínhamos conversado, pra não esquecer. Mostrei as anotações e perguntei se poderia continuar anotando. Os dois se surpreenderam. Mas depois de ver o papel anotado, assentiram, ressaltando que aquilo era o que “todo mundo dizia”. Um deles disse: “Sei não. Tem que ter certeza de falar só o que os outros disseram”. O momento narrativo sobre os Piriás acabou se perdendo no contexto da festa.

<sup>111</sup> Para uma justificativa desta estratégia, ver Boyes (1996:41-54).

<sup>112</sup> Aqui discordamos abertamente da folclorística e da valorização de um *common frame of reference* (Honko, 1962:96-99) como necessidade primeira da narração oral. Um *common frame* que, na verdade, é sempre avaliado, não é perceptível, nem se trata de uma evidência por si só. Pelo contrário, precisa ter sua presença comprovada, avaliada. Discordamos também de Linda Dégh (2001:316), para quem a única qualificação necessária para a narração de uma lenda é a fascinação com o “*world featured by the legend and deep concern with its messages*”. Vê-se que no caso de narração de uma lenda de Piriá, esse *inherent frame of reference*, formado por tudo aquilo que persuade os participantes à conformidade *in responding to information* (impulsos sociais, crenças, anseios, medos, pressões) não é suficiente para fazer das pessoas interlocutores nesse sistema de comunicação.

<sup>113</sup> Nas transcrições que apresentamos em anexo, pode-se perceber claramente que esse processo de interpretação e confirmação das conseqüências da narração é retomado enquanto durar a interação. O que confirma a preocupação de todos os envolvidos com tais conseqüências. A verificação dos critérios para

todos o que tomam parte na ação de narrar pretendessem determinar o curso da narração. E nesse sentido, a narração de uma lenda de Piriá é sim uma ação construída em termos daquilo que é fundamental para os participantes do momento narrativo: no caso, a mútua inteligibilidade da mensagem da lenda e a mútua responsabilidade quanto ao seu conteúdo.

É o que se pode perceber numa entrevista que realizei em 04/01/2007 num armazém tradicional da cidade. Iniciei a conversa com o Sr. A.S., de 83 anos. Cheguei ao local com o intuito de realizar uma entrevista em termos formais. Apresentei-me, mas logo fui como que forçada a identificar minha origem familiar. Depois de se informar por onde andam minha mãe e meus tios e depois de se assegurar sobre quem “eu realmente era”, é o que Sr. A.S. se dispôs a conversar sobre os Piriás.

X: - (...)

G: - Agora estou morando em Mariana.

A: - Veio ver sua mãe?

G: - Foi. Mas estou aproveitando também para pesquisar sobre uma história que aconteceu na cidade.

A: - Motivo de estudo, então.

G: - É. Tenho que escrever um trabalho para a universidade.

A: - Mas você já não é professora e advogada, menina. Estudando mais?

G: - É. O problema é que quero dar aula na universidade e pra isso tenho que estudar mais.

A: - E a advocacia?

G: - Não é pra mim não, Seu A.S.. Advogado tem que ter paciência e cara-de-pau e eu não tenho nenhuma das duas coisas.

[risos]

A: - Mas paciência não dá pra não ter.

[Entra um freguês. Compra alguma coisa e os dois conversam rapidamente].

A: - E sobre o que você quer saber do velho.

G: - Queria saber se o Sr. se lembra de alguma coisa dos Piriás.

A: - Demais. Comprei muito arroz na mão do pai deles. Moravam aqui na Várzea.

G: - E era gente de bem?

---

juízo moral das ações e ordens sociais apresentadas na lenda também é retomada sempre que considerado conveniente, numa tentativa de garantir a compreensão subjetiva tanto das circunstâncias, quanto do conteúdo da narração. A inteligibilidade da lenda deve ser mútua para que as compreensões ordinárias de ação e evento que ela veicula possam ser concretizadas e mantidas no decorrer da narração.



- A: - De pavio meio curto, mas de bem. Muito trabalhadores. Eles tinha um circo de torada.  
X: - (...)

Eu já estava gravando, mas, segundo as normas, deveria pedir a autorização. E assim fiz. Foi quando a conversa mudou de tom. A fala do entrevistado então se tornou mais controlada e ganhou um certo ar de artificialidade. A empolgação inicial esfriou e a conversa passou a depender única e exclusivamente do meu interesse (agora identificado como interesse de pesquisa) e do meu empenho. Ele só respondia ao que eu perguntava.

**G:** - O Sr. se importa se eu gravar nossa conversa? É que a memória falha. E tenho conversado com muita gente.

A: - Tem problema não. Se é pra trabalho de estudo, não tem problema. *Mesmo porque o que eu lembro é o que todo mundo lembra.*

**G:** - O que o sr. lembra?

A: - O pai deles foi preso acusado de acobertá os filhos. Um velho. Ficou na cadeia.

**G:** - Ouvi sobre isso mesmo.

A: - Pois é! O Caolho era bom de montaria. Eles tinha um circo de tourada e montavam aqui na praça da igreja quando das festa. Eram trabalhadô. Mas de pavio curto. Depois falaram que a polícia judiou com eles. *Mas eu não sei se é verdade.*

**G:** - E o Sr. lembra de dizer por que é que eles se envolveram com a polícia?

A: - Parece que pessoal daí não queria eles lá na terra deles. Aí denunciô eles. Denunciô injusto. Mas era forte de poder.

**G:** - E aí eles foram presos!

A: - Foram. Mas depois foram soltos e aí começou.

**G:** - A polícia demorou a pegar os dois, né?

A: - Foi. Demorou muito. E aí começou a inventá história.

**G:** - As histórias de que eles dois tinham o corpo fechado?

A: - Ah! Mas isso é conversa. Falavam que eles tinha oração que protegia eles. Que o pai fez. Mas não é isso não.

**G:** - O que é então?

A: - Acho que a polícia é que não conseguia acompanhá os dois no mato.

**G:** - A polícia pegou os dois?

A: - Falaram que a polícia pegou eles dormindo dentro de uma bueira. Mataram eles lá.

**G:** - Mataram?

A: - Diz que mataram.

**G:** - Apresentaram os corpos?

A: - Acho que levou eles dois pra Belo Horizonte. Deu no jornal que eu lembro. O jornal contava a ladainha deles.

G: - É verdade que teve gente que protegeu os dois?

X: - (...)

É o que acontece sempre que procurei registrar a narração da lenda no contexto de pesquisa. A forma de narrar torna-se descontínua, fragmentada, sujeita a reiteradas correções, revisões da mensagem, subordinada a marcações quanto à origem das informações.<sup>114</sup> Essa situação só se altera quando o contexto de entrevista formal dá lugar a um momento narrativo.

Chamo de “momentos narrativos” as situações de interação em torno do tema Piriás. Trata-se de algo totalmente diferente da entrevista nos termos da História Oral. Nesses momentos narrativos, não raro, pessoas entram e saem da conversa sem que eu tivesse tido chance de registrar nenhuma informação sobre elas. Várias vezes registrei esses momentos, ou trechos desses momentos, por escrito, simplesmente porque na hora não dispunha do gravador ou porque a situação de interação se apresentou de forma absolutamente espontânea, sem qualquer planejamento de minha parte.

No decorrer do momento narrativo, dois ou mais interagentes participam da ação comunicativa, esta que implica em reconstrução de experiências e acontecimentos intersubjetiva e socialmente significativos em termos morais. O resultado desse verdadeiro evento narrativo é a lenda enquanto registro de uma hierarquia valorativa, fruto de “ajuizamentos” sobre a conduta dos personagens que participam da história. Uma hierarquia produzida na ação, portanto.

A característica essencial do momento narrativo é o maior grau de espontaneidade na participação dos informantes, algo muito diferente do que acontece na entrevista. Muitas vezes, mesmo sabendo que conversam com alguém interessado em realizar uma pesquisa sobre os Piriás, as pessoas acabam se distraindo desse “detalhe”, já que, no momento narrativo, podem amparar seus relatos uns nos outros e dividir responsabilidades quanto às suas “versões”. Visto que as pessoas invariavelmente explicitam o medo e até resistem em tocar no assunto num contexto formal de pesquisa e ciente do esforço de meus informantes

---

<sup>114</sup> Aprendi em campo que, como pesquisadora, não tenho como ser reconhecida como uma *original destination*. Portanto, não “mereço” um *original text*, para usar os termos de Paul Smith.

em resguardarem suas falas optei por usar na transcrição dos relatos apenas letras do alfabeto. A letra muda quando muda o interlocutor, mas sem revelar-lhe a identidade.<sup>115</sup>

Na maioria das vezes, as pessoas resistiram em conversar comigo sobre o caso num contexto de entrevista formal. Como exemplifica bem a entrevista acima quando os próprios informantes promoveram a transformação do contexto de entrevista em um momento narrativo. Diante da última pergunta que lhe fiz (“É verdade que teve gente que protegeu os dois?”), o entrevistado sorriu e deu uma pausa, que só durou até a interferência do Sr. G.M., 49 anos, filho do entrevistado, e que, pouco antes, tinha entrado no estabelecimento e acompanhava a conversa. Com a chegada deste segundo interlocutor, que de certa maneira, foi autorizado e mesmo incentivado pelo interlocutor mais velho a participar da conversa, saímos do molde de entrevista formal e entramos no momento narrativo, onde passaram a interagir todos os presentes. Foi quando a narração da lenda assumiu um caráter muito mais espontâneo, uma verdadeira seqüência de interação comunicativa.<sup>116</sup>

Procuramos descrever uma seqüência de interação sobre o caso Piriás com mais detalhes. Num contexto espontâneo de narração de uma história deste tipo, as fronteiras performáticas são bastante amplas. O local onde um caso desses vem a ser narrado é geralmente um lugar informal, marcado por uma certa espontaneidade. A performance, por isso mesmo, tende a ser mais animada, divertida, menos séria e controlada. Seja como for, uma conversa sobre Piriá só “engrena” depois que os envolvidos se certificam das circunstâncias nas quais se encontram. Por isso, no caso específico das lendas sobre os Piriás, a conversa se inicia de forma cautelosa, marcada por um controle sobre a forma de relatar o que se “sabe” e por uma necessidade de garantia quanto às reações virtuais dos que ali se encontram.

Inspirada em Bergmann, elaborei um esquema onde se pode visualizar como o contexto da conversa é produzido pelos interlocutores da lenda. Esta ação comunicativa, na

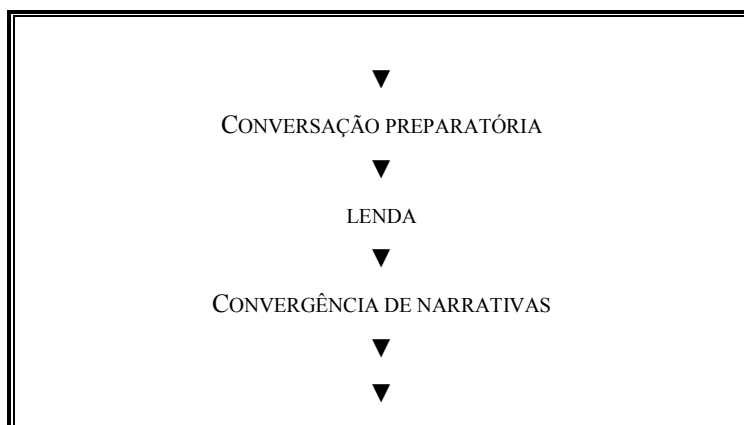
---

<sup>115</sup> Para pontos de contato entre esta forma de registro etnográfico e a etnometodologia, ver Bergmann (1987) e Heritage (1999)

<sup>116</sup> Cf. a transcrição deste momento narrativo no anexo ao fim desta dissertação.

forma em que se realiza, serve como uma espécie de “grade” (*Muster*) capaz de acomodar outras seqüências de interação de narração de lendas de Piriás.<sup>117</sup>

#### SEQÜÊNCIA DE INTERAÇÃO COMUNICATIVA DE UMA LENDA DE PIRIÁ



De início, o contexto de comunicação se caracteriza por uma avaliação da receptividade no que diz respeito à adequação dos presentes às exigências do “gênero comunicativo” (no caso, as lendas sobre os Piriás). Inspirada na leitura de Bergmann, chamarei esta fase de “conversação preparatória”: o momento que antecede a introdução, no fluxo da conversa, da lenda propriamente dita e que visa conferir se as condições para a narração da lenda se apresentam.<sup>118</sup> Primeiro, avalia-se a relação entre os possíveis interlocutores, procurando aferir até que ponto “todos” compartilham dos termos da lenda, conhecem sua mensagem, o que se sabe sobre o acontecido e, principalmente, que tipo de opinião se tem a respeito. Só então tem início a interação propriamente dita, a partir da garantia de que a narração será sustentada por todos de forma que as responsabilidades pelos efeitos da mensagem da lenda sejam divididas.

<sup>117</sup> Cf. Bergmann (1987:136). Que este esforço de compreensão da forma de organização da narração da lenda não venha a ser tomado como um desejo ingênuo de reificar a situação de narração num contexto padronizado e determinante. Tenho consciência de que cada situação de interação difere, em maior ou menor grau, de todas as outras. As pessoas criam, sustentam, participam dessa atividade essencialmente transformável. Contudo, apesar do contexto de narração poder vir a ser alterado ou restaurado (no curso e por meio da narração), estamos diante de uma forma de organização – uma estrutura? – onde os participantes estabelecem um conjunto de expectativas e obrigações uns com relação aos outros.

<sup>118</sup> Bergmann (1987:114) fala em *Prä-Sequenz*.

Se os interlocutores são identificados como pessoas inapropriadas para participar da narração, a lenda não aparece. Imagina-se que o ouvinte vá achar a história desinteressante, absurda. Ou que o argüido não será capaz de narrar o que pretensamente deveria ser narrado. Se os interlocutores, ao contrário, são identificados como capazes de narrar/ouvir a lenda, quer dizer, se são classificados como pessoas que aceitam a mensagem na sua forma considerada “original”, então a lenda será narrada com empolgação, a mensagem se apresentará de forma mais íntegra, destacada dentro da seqüência de interação comunicativa.

Nessa espécie de prospecção da conversa, que nada mais é que uma tentativa de antecipação da conduta dos envolvidos na narração, não se é informado apenas sobre o conhecimento prévio do objeto da lenda. Esse momento visa esclarecer também que tipo de conhecimento os interlocutores têm sobre esse objeto. Os interlocutores fazem questão de considerar a qualidade desse conhecimento.

É através deste procedimento que se define quem pode ser interlocutor, quem pode ou deve agir na narração, quem participará ou não da co-produção da lenda, e mesmo se a lenda será ou não narrada. Porque narrar algo sobre os Piriás não se limita a informar sobre o que aconteceu a esses dois irmãos. Narrar aqui significa disposição e habilidade do produtor ou co-produtores da lenda em colaborar no contexto de interpretação para as informações que a lenda traz consigo.

\* \* \*

Em resumo, nesta fase de preparação, os envolvidos pretendem:

- a) assegurar-se da disposição dos presentes para participar da narração da lenda (narrar junto ou ouvir);
- b) certificar-se do conhecimento que já se tem quanto aos “fatos” a serem narrados;
- c) verificar se há “interesse” quanto ao que vai ser informado; e, por fim,
- d) negociar a posição de produtor e/ou receptor da informação da lenda.

Depois desta fase preparatória a qualidade da comunicação se modifica. Assegurados todos esses itens, a narração flui. As pessoas se soltam; se dispõem a narrar,

livres que se sentem da necessidade de se precaver quanto aos efeitos da mensagem da lenda ou do temor quanto à reação dos presentes, agora alçados à condição de parceiros de interação. A partir daí, todos os interlocutores garantem seu “direito de fala” [*Rederecht*].<sup>119</sup>

É importante a aquisição deste *Rederecht*, já que a narração de uma lenda de Piriá sempre comporta comentários, exige posicionamento, implica valoração por parte dos atores da narração no que diz respeito ao comportamento dos protagonistas. A reconstrução do evento ao qual a narração da lenda se propõe não é valorativamente neutra. Não são os fatos que são informados, mas sua “valoração”. Diante da variedade de comentários que se apresentam no decorrer da co-produção da lenda é preciso submeter-se à negociação: se os outros parceiros de interação assentem com um comentário, este acaba sendo repetido ou mesmo reforçado. Caso contrário, a fala do outro será desdita de imediato. Vejamos um exemplo.

- X: - (...)
- A: - Eles era é benzido. Acendi vela benta e pus na porta da casa pra cercá Piriá. Na época tive muito medo.
- G: - Medo de Piriá?
- A: - Medo do estranho.
- B: - Ah! Bobage! Era fechamento de corpo que nada. Era mais medo da polícia.
- G: - Medo da polícia?
- B: - É! A polícia ficou com medo do Piriá. Queria pegá os dois vivo. E nem vivo, nem morto.
- X: - (...) <sup>120</sup>

Podemos ver neste trecho um exemplo do que afirmamos: que a narração de uma lenda de Piriá configura um momento de negociação de pretensões de validade das percepções que cada um tem do evento. Os interlocutores participam, colaboram cada qual com seu quinhão, desdizendo-se uns aos outros, ou apoiando assertivas a partir de outros pontos de vista. Todas essas intervenções acabam por coadunar-se no “texto” da lenda, fruto de uma negociação no interior da seqüência de interação.

---

<sup>119</sup> O termo é empregado por Bergmann (1987) e Luckmann (2002).

<sup>120</sup> Momento narrativo dia 15/01/2007, numa mercearia em Santana de Pirapama. Sem informação sobre os interlocutores, no caso, uma senhora, um senhor de idade e eu. Forma de registro: anotação.

Esse amálgama de pretensões possibilita a divisão de responsabilidades quanto à “verdade da lenda”. Como já foi dito, mesmo se tratando da reconstrução de um acontecimento específico, os produtores da lenda estão interessados em efetuar uma generalização dos tipos sociais em discussão.<sup>121</sup> O proferimento desses juízos de valor – que fazem da lenda um relato moral – implica uma certa responsabilidade que demanda, por sua vez, disposição para a cumplicidade na práxis comunicativa. Por isso, a lenda só é narrada quando se confirma a possibilidade de que sua asserção em termos morais pode ser aceita como válida. A narração da lenda depende dessa cumplicidade ancorada em regras e valores compartilhados pelos interlocutores no momento narrativo. Contudo, tais regras e valores morais não chegam a ser explicitamente formulados no decorrer da práxis interacional, embora determinem em larga medida a forma como a seqüência de interação é estruturada. O que é dito, como é dito e pra quem é dito depende dessas regras e valores que conferem ao momento de interação um caráter moral explícito.

A narração da lenda aparece, assim, moralmente ordenada. O lugar onde não apenas os atores do evento são tipificados e indexados em termos morais, mas também os interlocutores da lenda. A intenção parece ser sempre a de alertar para o fato de que o “caso é sério”, porque diz respeito a ferimento de normas, a falhas de conduta, a injustiças e incompetências, arbitrariedades e indolências. Sendo assim, qualquer um que “ousar” falar do caso, tem que estar muito bem resguardado, já que a lenda é sempre uma representação tendenciosa, no sentido de que quem narra – e pelo simples fato de narrar – de certa maneira acaba por dar razão aos Piriás, ou seja, acaba posicionando-se contra a polícia.

O que a lenda faz é incentivar a necessidade de correção de alguns atos e condutas. Atos e condutas que não são selecionados a partir de critérios como verdade ou objetividade, mas a partir de seu caráter de referência moral. Por isso, a lenda acaba sempre por prover um sentido moral para aqueles que dela compartilham, já que valoriza a forma de realização dos Piriás (ou seja, o reconhecimento de suas características e qualidades diferenciais) desencadeando nos interlocutores um sentimento ativo de reconhecimento – ou até de admiração – dessas figuras. Sendo assim, cooperar na construção da narração é partir de uma noção de ordem moral.

É o que se pode verificar no momento narrativo a seguir.

---

<sup>121</sup> No capítulo 4 tratarei desse processo de “tipificação”.

- X: - (...)
- A: - Diz que quando convocava soldado aqui pra pegá Piriá, vinha todo mundo com medo. Dizem até que teve gente que fez xixi nas calças.
- [risos]
- A: - Isso é folclore, né? Mas saía todo mundo de lá, todo mundo corria. Teve que vir reforço de Caeté, porque a polícia daqui saía correndo.
- [risos]
- G: - A polícia deve ter ficado bastante incomodada.
- A: - Foi. Eles queria só polícia. O negócio deles era só gente fardada. Porque foi a polícia que judiô deles. O povo também revoltô com isso. Ninguém ficou contra os Piriá. Tinha medo deles. Mas não ficô contra não.
- G: - Mas eles roubaram muita gente.
- A: - Eles não foram julgados. E costumava roubá as coisa e vendia, mas era pra sobrevivência, né, que com a polícia atrás não dava pra trabalhar. Era a polícia aparecer, eles sumiam. Que eles era gente briguenta era, mas era gente trabalhadora.
- B: - Isso não deu nos jornais da época não?
- A: - Deu. Sete Lagoas virou manchete.
- B: - E você não conseguiu os jornais não, Giulle?
- G: - Consegui.
- B: - Cadê?
- G: - Estão lá em casa. A próxima vez que eu vier, te mostro.
- A: - O jornal deu muita coisa. Mas muita coisa de interesse. O negócio era acalmá a população, porque todo mundo estava torcendo pelos Piriá.
- G: - Mas não teve jeito, não. A fama se alastrou.
- A: - É! Viraram lenda, né?
- B: - E as pessoas contam pra rir da polícia?
- A: - Tinha mesmo esse negócio de contá pra debochá da polícia. Na verdade, a polícia custou foi muito pra levantar o nome dela aqui em Sete Lagoas.
- G: - O povo então concorda que eles foram injustiçados?
- A: - Concorde. Eles usaram do último recurso pra fazer justiça.
- B: - E pelo visto, conseguiram, porque ninguém esqueceu deles.
- X: - (...) <sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> Momento Narrativo numa reunião de parentes na casa de meus pais em 12/07/2007. Interlocutores: P.G., 59 anos, J.L., 24 anos, e eu.



A narração da lenda, neste caso, depende de uma certa garantia quanto ao padrão moral que deve conduzir a conversa, já que narrar a lenda implica indexar moralmente os personagens do evento a partir de valores compartilhados pelos interlocutores, que podem ser sim “negociados”, já que comportam diferenciações em termos de detalhes. No que tange ao padrão moral, todavia, só cabe o consenso, já que é este padrão que define (de antemão) quem é quem na história. Entende-se que é este padrão moral que deve orientar a opinião dos interlocutores sobre o caso quando da narração da lenda.

Sendo assim, somente depois do controle dos pressupostos contextuais e da certificação da relevância compartilhada do conhecimento de fundo moral que a narração implica é que a lenda pode ser efetivamente narrada, assumindo-se os riscos de participação em um relato moral. Por isso, a narração é tão marcada por estratégias de autorização quanto ao conteúdo, sobretudo no que diz respeito à validade dos argumentos empregados.

\* \* \*

Na atividade de análise da conduta moral que a lenda realiza não há como narrar de forma neutra e distanciada. Nela, não é o conteúdo que interessa, mas seu comentário e sua avaliação. Daí o caráter moralmente contaminado da informação que se transmite na lenda. Na verdade, menos que a descrição do que aconteceu, o que se faz na narração é (re)construir moralmente o evento, de forma que não são os fatos isoladamente que devem ser apreendidos, mas sim o conteúdo moral da história.

Tanto é assim que, após narrada a lenda, o que se segue na seqüência de interação, não raro, é a narração de outras histórias numa espécie de convergência de narrativas, cuja tarefa parece ser o reforço do centro moral da lenda. Por meio dessas outras histórias, os interlocutores na seqüência de interação comunicativa acabam por reforçar as opiniões morais expressas na narração da lenda. E o fazem comparando condutas, personagens e eventos como se solicitassem a confirmação do conteúdo moral da lenda.

Vejamos um exemplo.

Depois de falar muito dos Piriás frisando, de forma muito insistente até, sua condição de homens trabalhadores e honestos, e de insistir na questão de que a polícia, na época dos Piriás, “andou matando trabalhador”, um lavrador da região de Maquinezinho

(lugarinho pertencente ao município de Cordisburgo) começa a falar sobre uma outra época. Época de convocação para a guerra, quando a “polícia” ainda sabia distinguir o trabalhador do indolente.

X: - (...)

A: - A polícia matou dois aí na mata de eucalipto. Um homem e uma mulher. Achou que era Piriá. Mas era trabalhador.

G: - E o que aconteceu depois?

A: - O Estado teve que indenizar, né, porque era trabalhador. Mas eu vou te contar uma outra história do freguês aqui do tempo que vinha polícia pegando aqueles rapaz, principalmente... de preferência o preguiçoso. O trabalhador não viria pegar. Levava pra guerra e pro luto. O esquadrão vinha pegando, amarrando e levando. O preguiçoso ia pro fogo da guerra. A polícia vinha. E aqueles rapaz mais novo da época, eles fugia pro meio do rio. Eles pegava uma barca e pegava uma pedra e levava ela, amarrada no cipó. Chama poita. Ali deitava. Fazia a cama na canoa e dormia. Agora os velho levava comida pra eles. Quem era preguiçoso ficava bão pra trabaia ou tinha que cortar a poita se não quisesse ir pro fogo da guerra.

[risos]

B: - Meu pai, nessa época, ele conta, isso foi nos anos 40, 41 mais ou menos que a guerra terminou em 44...

A: - 45.

B: - Não, 44. Chamaram pra acabá com o fogo lá. A polícia vinha pegar. Meu pai contava que na região de Matozinhos, os rapazes escondiam era na lapa.

G: - Na lapa?

B: - É lá região de muita lapa. Minha mãe fez promessa de levantar a bandeira de Santo Antônio pra livrar meu pai da guerra e todos os descendente homem da família. E ninguém serviu nem exército até hoje.

G: - Mas ninguém é preguiçoso.

B: - Ninguém tem que ir pra guerra dos outros...

A: - Agora tinha um que sabia uma reza que chama reza de São Marco da Orelha Parada. Reza e se ele não quisesse, a pessoa não via ele. O esquadrão estava aí em baixo. Disseram pra ele. Ele então falou que não tinha medo deles não e foi até lá. No meio da estrada deu de cara com os home. Virou pra eles. Quando os soldado viram disseram: “olha que cavalo bão de dar uma volta”. Ele então riu. Os soldado então disseram: “Ele relinchô. Quer ir andar!” E foram passando. O cavalo era ele. Virou cavalo na força da oração.

Observe-se que as narrativas sobre as estratégias de fuga da convocação acabam por reforçar o argumento moral que fundamenta a leitura que os informantes fazem do evento Piriás. Primeiro a idéia de que homens trabalhadores devem ser respeitados; segundo que devem evitar se envolver em “guerras dos outros”. Por meio dessas narrativas, os interlocutores da lenda acabam por desenhar uma verdadeira topografia moral do contexto em que os Piriás e todos os membros da comunidade de comunicação estiveram (e estão) envolvidos. Um reino onde deve reger a moral e a honra, a coragem e o valor do trabalho, a fé e astúcia, a solidariedade e a cumplicidade entre aqueles que se conhecem. São narrativas que têm em comum com a lenda a discussão moral de condutas e instituições e parecem vir como reforço ou mesmo atualização da mensagem da lenda. Esse conjunto de narrativas, juntamente com a lenda, desencadeia um processo de progressiva assimilação das expectativas de comportamento normativo e moral por parte dos interlocutores. Elas colaboram para que as pessoas desenvolvam a percepção de quais expectativas elas devem atender ou exigir.

Falamos aqui de um verdadeiro mundo de “sentimentos morais” (Taylor) que a lenda e as demais narrativas a ela justapostas tornam acessível, experimentável. No decorrer da seqüência de interação, os sujeitos podem refletir sobre os valores objetivados nessas narrativas, articulando sentimentos morais sob forma discursiva.

Nas lendas articulam-se noções de justiça, honra e dignidade e tenta-se impedir que essas noções percam sua força condutora e inspiradora dos comportamentos no meio social. Mas a lenda em si não tem como garantir que tais noções se tornem ineficazes enquanto fonte moral da conduta. Quem narra a lenda sabe disso. Sabe que está num contexto de “negociação” onde a noção de ordem moral, bem como todo o conhecimento de fundo que de certa maneira determina o contexto de interação entre as pessoas, será e está constantemente sujeito a reavaliações. Por isso, o máximo que essas histórias podem fazer é oferecer-se como forma de articulação reflexiva de sentidos valorativos. O que elas fazem é tornar visível o esforço intersubjetivo de articulação de temas, sentimentos e vivências sob a forma de narrativas. Na figura dos Piriás (ou em outra que se preste à mesma função), a

---

<sup>123</sup> Momento narrativo dia 11/01/2007. Maquinezinho. Interlocutores: P.M., 68 anos, lavrador, H.M., 75 anos, lavradora, meu pai, 62 anos, agricultor e eu.

lenda desdobra e objetifica valores, provoca reações como admiração, respeito, reprovação e até medo. Mas pára por aí.

A perspectiva que adotamos aqui considera que narrativas como as lendas sobre os Irmão Piriás são mais que estruturas lingüísticas. O que nos permite reconhecer que narração implica acomodação de interesses, participação negociada em verdadeiras transações sociais que dizem respeito menos à verdade dos fatos do que às formas de sua percepção. Por isso, podemos reconhecer as lendas na sua intenção de correção dos atos e das normas morais de conduta, mesmo que elas não sejam capazes de alterá-los de forma imediata. Importa mais, no caso, o debate que a lenda permite e seu efeito de reflexão quanto à realidade e aos padrões de referência que orientam o comportamento das pessoas em sociedade. Trata-se de uma perspectiva de análise onde a teoria narrativa não goza de primazia sobre a práxis narrativa, nem a representação se impõe à comunicação, pois reconhece a interdependência entre expressão e contexto de expressão, entre ação de narrar e sentido da ação narrativa.

### 3.4. Outros gêneros narrativos

A lenda mediatiza a relação com a realidade. Por isso trata-se de uma relação de outra ordem, parcial em certo sentido. A experiência é construída a partir das imagens fornecidas pela lenda; o que é contado é experimentado de forma concreta.

O caso Piriás tornou-se um espetáculo interessante para esse tipo de construção secundária da realidade. Além das lendas, foram várias as forças que concorreram na construção da imagem dos dois irmãos. Outras instâncias acabaram por promover uma ampliação da narração do caso, e, por conseguinte, do próprio acontecimento. Um dos resultados dessa ampliação, e talvez o mais interessante, foi a diversificação dos efeitos da lenda no contexto mais geral. A preeminência dada ao caso dos Piriás nos meios de comunicação parece ter ampliado a familiaridade com a “forma” como as coisas aconteceram. E a discussão da forma como as coisas aconteceram, no geral, se deu *nos termos da lenda*, que parte da percepção pública da dificuldade de um dado grupo operacional – a polícia – em cumprir sua função.

Referimo-nos aqui de uma verdadeira tipologia das narrativas sobre os Piriás, já que a imagem dos dois irmãos é moldável segundo o ponto de vista narrativo. Há um cordel, dois filmes (sendo um deles, um documentário), uma novela, diversas reportagens em jornais locais e da região, dois levantamentos técnicos (um histórico e um patrimonial), além das experiências de vida (narradas por pessoas que viveram de forma direta os acontecimentos) e da lenda.

Cada um desses gêneros narrativos motiva de uma maneira diferente, já que todos se apresentam como capazes de provocar sentimentos carregados de valores no público. E é assim que todos eles, ao lado das lendas, reinauguram o acontecimento histórico como totalidade de sentido. Cada recontar reativa essa totalidade que é a memória do evento. Esta memória é a realidade na qual se crê. Nesse sentido, tanto as lendas como qualquer outra narrativa sobre os Piriás, “fazem a memória”. Daí seu efeito normativo no que diz respeito ao que “deve ser lembrado”. É essa *anamnese* – ou seja, esse “fazer a memória” – que restitui a presença dos Piriás na contemporaneidade da narração.

A narração, nesses termos, é sempre uma apresentação seletiva do passado, onde lembranças entram em conflito, disputam autoridade e emprestam à realidade uma dimensão plural. É “o jogo entre lembranças e esquecimentos” de que fala Kofes (2001:12), e que confere um caráter negociado à mensagem da narrativa. As lembranças acionadas no decorrer da narração não são iguais, o que gera sempre algum tipo de conflito acerca da posse da interpretação registrada em cada caso específico. Diversas interpretações são dadas aos acontecimentos e negociadas no processo de rememoração.

A narração de um caso de Piriá configura, portanto, um processo de rememoração de figuras e eventos entendidos como dignos de lembrança. Assim, a memória local sobre esses dois irmãos se molda no decorrer de inúmeras oportunidades de narração de suas histórias. Trata-se de uma memória “formalizada” em narrativas, ideologicamente mediada. Narrativas que cumprem a tarefa de produzir experiências e construir sujeitos.

As formas dessa reconstrução narrativa são múltiplas. Algumas representações desse passado seguem uma tendência unificadora e expressam o desejo de estabelecer a verdade histórica com base em fontes de informação diversificadas. É o caso das matérias de jornal sobre o caso, que se ocupam da descrição da configuração do acontecimento. A descrição se dá a partir das diversas “versões dos fatos” disponíveis, que o jornalista

recolhe e organiza segundo uma “pretensão de verdade” impermeável à negociação argumentativa.

Em outros tipos de narrativa prevalecem outras percepções, como é o caso dos filmes, do cordel e da novela de Francisco Timóteo sobre os Irmãos Piriás. O efeito é de reassimilação, reforço (ou intensificação) e distribuição do imaginário lendário sobre os irmãos a partir de outras estruturas de narração e outras formas de comunicação. Nessas outras estruturas, a interpretação do evento também tem como objetivo reencenar a lógica e o sentido do que aconteceu, mas de uma outra maneira, priorizando outros significados, privilegiando outros interesses.<sup>124</sup>

Essas diversas formas de narrar a história dos Irmãos Piriás empregam meios de comunicação e práticas narrativas múltiplas, que se sobrepõem, se interpenetram, se contrapõem. Há a associação da palavra falada e do texto escrito; a palavra falada fixada na escrita; a linguagem da lenda traduzida em imagem. Todas empregam meios para influenciar e firmar a memória sobre o caso. Todas agem nessa disputa pelo reconhecimento da validade de seus termos; querem se afirmar como “memória verdadeira” em algum sentido. Por isso mesmo, todos esses gêneros de elaboração do que aconteceu com os Piriás estiveram interessados em conferir significado ao evento, procuraram validar direitos e papéis sociais, agiram com o propósito de apagar todas as outras interpretações.

Não raro são narrativas inconciliáveis, embora se apresentem várias vezes justapostas devido ao processo de abdução de lembranças que marca a construção de todas elas.<sup>125</sup> Seja na lenda, no cordel, nos filmes ou nas reportagens de jornal, tenta-se sempre um acordo com outras formas de comunicação do evento, ao mesmo tempo que se

---

<sup>124</sup> No futuro pretendo analisar o efeito desses outros vetores de transmissão da memória sobre os Piriás (imprensa, filme, novela, cordel etc.) sobre o conteúdo das lendas. Outra questão interessante que vai merecer nossa atenção é o problema da invenção ou “romanceação” do passado envolvidos em algumas dessas formas de narrar. Como exemplo, podemos citar o alto grau de estilização do conteúdo da lenda em um dos filmes e de ideologização desse mesmo conteúdo no cordel.

<sup>125</sup> O conteúdo da lenda parece ter influenciado a resposta dos habitantes de Sete Lagoas ao conteúdo dos outros gêneros narrativos. No caso do documentário, exibido no cinema da cidade, registrei a opinião de pessoas que não ficaram satisfeitas com o “enredo”. Um dos entrevistados comenta: “Não contaram as coisas como realmente aconteceram. Inclusive colocaram na minha boca coisa que eu não disse, nem pensei” (06/01/2007). A crítica se refere à construção de uma memória dos fatos da qual o entrevistado não participou e que por isso mesmo é desautorizada por ele. Outro comentou (03/01/2007): “Fizeram um filme sobre eles. Nunca vi filme ruim desse jeito (...). Não tinha ação, não tinha nada. Nem mostra eles matando eles. Mostra só eles morrendo, no fim do filme. Muito sem graça. A história que eu sei é diferente. É a seguinte...”. Parece que cada confronto com um novo gênero narrativo provoca no público uma revisão acerca das narrativas consideradas legítimas. No caso deste último interlocutor, a narrativa legítima continua sendo a lenda.

estabelece uma diferenciação com relação a elas. Assim, cada um desses gêneros narrativos acaba por constituir “guetos” normativos lutando por maior espaço no ambiente de discurso mais amplo sobre os Piriás.

Cada uma dessas formas de narrar constitui uma espécie de diagnóstico. Há o diagnóstico popular, dos policiais que participaram da “caçada” aos irmãos, das viúvas dos oficiais mortos, mas também do jornalista, do historiador, do cineasta, do escritor etc. Entre eles, um ponto em comum: a descrição parece sempre ser uma consequência da reação ao comportamento dos atores do evento. É o que acontece no caso da figura dos irmãos, cuja posição e ação passam por “racionalizações” com base em justificativas ora históricas, ora legais, ora psicológicas, conforme o gênero narrativo. Cada tipo de narrativa explica de forma diferente porque os Piriás agiram como agiram.

Ao comparar esses diagnósticos podemos perceber que cada um dos gêneros empreende a elaboração de uma racionalia específica: um mesmo dado, dependendo da função que lhe é atribuída, pode ser utilizado de diversas maneiras. Como exemplo, podemos citar a morte dos policiais pelos Piriás. Há aqueles que duvidam que os irmãos tenham mesmo matado policiais.

“Na época rolou mesmo o boato de que não teriam sido os Piriás que mataram os policiais. Na verdade, foi um erro da polícia, que lá na confusão, desorientô e saiu atirando, atirando e matando quem não devia. Mas como não tinha ninguém lá pra ver a não ser Deus...”<sup>126</sup>

“Ninguém sabe se foram os Piriá que mataram a polícia. E ninguém sabe se os que foram mortos eram mesmo Piriá.”<sup>127</sup>

Outros “confirmam” que os Piriás mataram sim, mas somente os policiais que teriam *judiado* deles na cadeia.

“Eles juraram pegá foi o tal do Surubim, que parece ser o que judiou dos dois na cadeia. E pegaro. Com um tiro no meio da testa que o Caolho não errava tiro não.”<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> Momento narrativo na fila de espera de atendimento hospitalar, Sete Lagoas, 07/01/2007.

<sup>127</sup> Momento narrativo na feira da Boa Vista, Sete Lagoas, 15/07/2007.

<sup>128</sup> Momento narrativo com dois senhores no posto de Saúde do Bairro Nossa Senhora das Graças, Sete Lagoas, 15/03/2005.

Outro exemplo é o caso do rádio. Ora os Piriás foram acusados injustamente do roubo de um rádio; ora roubavam rádios e pilhas para que pudessem se informar dos passos da polícia. Outras ainda, o rádio é substituído pela vitrola, pela eletrola ou pelo toca-fitas.

Há também formas diversas de apropriação da figura da cadela pelas diferentes narrativas. Ora eram os Piriás que tinham uma mascote que os ajudava dando sinal da aproximação da polícia. Ela teria sido morta pelos policiais.

“O Piriá matou o Geraldinho da Lígia. Aí a polícia matou a cachorra, porque a cachorra tava defendendo eles. A polícia tava com medo deles pelo que eu vi.”<sup>129</sup>

Ora foram os Piriás que mataram a cadela que ajudava os policiais nas buscas.

X: - (...)

A: - Era raiva da polícia, porque ela perseguia eles e eles só roubava pra comer. A polícia tava com uma cachorra. Eles corriam é da cachorra.

B: - Sei não. O que sei é que no início da vida deles eles tinham uma cachorrinha. E ela é que protegia eles.

A: - Não. Quem matou a cachorra dos Piriá foi a polícia. Piriá matô foi soldado.

X: (...)<sup>130</sup>

E ainda há a reportagem publicada no *Estado de Minas*, segundo a qual os Piriás teriam matado covardemente uma cadela em uma fazenda. Neste último caso, o destaque vai para o requinte de crueldade dos “bandidos” que teriam atirado por puro gosto uma cachorrinha prenhe.

“A cadela Amanda estava deitada na sala. O animal recebeu uma carga de chumbo no pescoço, mas não morreu. Ontem à tarde, Amanda olhava para as pessoas que chegavam ao casebre e se limitava a rosar baixo. Ela devia dar cria nos próximos dias...”<sup>131</sup>

---

<sup>129</sup> Momento narrativo num sítio no lugarejo de Maquinezinho, cujos interlocutores eram P.M., 68 anos, lavrador, H.M., 75 anos, lavradora, meu pai, 62 anos, agricultor e eu, 10/01/2007. Em reportagem, o lavrador João Inácio de Oliveira fala da cachorrinha que acompanharia os Piriás: “Eles estão com uma cachorrinha vermelha. O animal está muito magro, mas enleia nas pernas deles e late muito” (*Estado de Minas*, 09/08/1978 e 11/08/1978).

<sup>130</sup> Participaram desse momento narrativo M.A, 67 anos, dona de casa, E. A., 73 anos, lavrador, J. A., 70 anos, lavrador, meu pai e eu. Registrado no decorrer do de uma conversa de fim de tarde na casa de um morador do Maquinezinho, 11/01/2007.



Como se vê, cada tipo de narrativa cria uma hierarquia de significação dos fatos, atribuindo-lhes funções diferentes como elementos da história. Essa hierarquia é reveladora dos valores que movem a narração. É o que se nota ainda no *Levantamento Histórico* realizado a pedido da ILCOM Mineração e Indústria e Comércio Ltda, para se contrapor a um laudo arqueológico apresentado pelo IPHAN a favor da preservação da lapa onde os Piriás teriam se refugiado e que fica dentro do terreno da citada mineradora.<sup>132</sup> No levantamento avalia-se “a pertinência da recomendação para a autorização de um Programa de Preservação da Memória dos Irmãos Piriás” segundo as *Diretrizes para o Patrimônio Histórico e Cultural*.<sup>133</sup> Ali advoga-se a legitimidade da manutenção do “mito” dos Piriás por meio do tombamento da gruta dentro do terreno da empresa. Os autores do Levantamento Histórico evitam explicitamente a análise dos fatos e fundamentos sócio-culturais que deságuam no surgimento do “mito Piriás”. O julgamento que fazem do caso expressa uma espécie de profissão de fé positivista.

“A nós ‘letrados’, de quem se espera uma capacidade crítica mais apurada, cabe até abster-se de juízos de valor, mas dizer que o crime, desde que cometido por trabalhadores ‘desqualificados’ e apenas contra policiais é legítimo ou mesmo aceitável equivaleria a anularmos todo o processo de evolução humana da qual a Ciência, e principalmente as Ciências Sociais, é balizadora. Há menos que estejamos prontos a administrar as conseqüências que adviriam das então concessões penais a toda criminalidade que se originar das desigualdades sócio-econômicas.”<sup>134</sup>

A lógica que governa esta narrativa é a das instituições (públicas, privadas ou “científicas”) que se engajam na construção do *Levantamento* e que simplesmente negam a tradição oral que se formou em torno dos Piriás como fenômeno digno de importância. A

---

<sup>131</sup> “Piriás atacam de novo e matam um lavrador”, *Estado de Minas* (15/08/1978). A reportagem apresentou inclusive, em destaque, uma foto da cadela viva e com olhar tristonho, bem na cabeceira da página, entre duas outras fotos. De um lado, o casebre da vítima. Do outro, a família do lavrador com seus sete filhos. A crueldade dos Piriás também pode ser “comprovada” nos comentários do Capitão da Polícia, que concluiu “por dedução lógica” que foram os Piriás que mataram o dono de Amanda: “*Furiosos, eles lhe cortaram a língua. Depois, furaram o seu olho para que ele não pudesse reconhecê-los. Mas aí o velho morreu de tanto sangrar.*” *Jornal Em Tempo* (16/08/1978).

<sup>132</sup> *Levantamento de Potencial de Patrimônio Cultural*. Belo Horizonte, junho de 2003 [1-24].

<sup>133</sup> *Levantamento Histórico: discussão quanto ao valor histórico-cultural da ‘saga’ dos Irmãos Piriás*. Sete Lagoas, abril de 2005 [1-18].

<sup>134</sup> Transcrito *ipsis litteris* do *Levantamento Histórico*, p. 15.

tradicionalização da tradição oral, além dos novos registros discursivos como a imprensa e a mídia cinematográfica, é citada, mas apenas para ser imediatamente deslegitimada. O papel das lendas no desenvolvimento de um senso de lugar e de pertencimento (que por si já valida a argumentação pró-conservação da gruta) sequer é mencionado.

E mais. Ao contrário da lenda, o relatório faz uma análise dos irmãos Sebastião e Orlando a partir de uma “teoria correcional dos desvios” que permite localizar numa característica específica a predisposição para o crime. Os Piriás são descritos no *Levantamento Histórico* como criminosos devido à perturbações de outra ordem que não o fracasso de sua socialização secundária: o *Levantamento* diagnostica os impulsos criminosos dos dois irmãos como expressão de uma moralidade individual deficiente. A estratégia usada na narrativa é correlacionar ambiente social e crime, num argumento que advoga a afinidade entre pobreza e desvio de conduta, naquele velho e conhecido discurso sobre as “classes perigosas” (os desempregados, os subempregados, os negros etc.) em sua ameaça constante aos valores das classes ditas “respeitáveis”. A linguagem utilizada nesta “versão dos fatos” opõe ordem e desordem ao mesmo tempo em que vê nos Piriás a realidade do pobre perigoso, criminoso, perturbador da ordem e da paz social.

“(…) homens nascidos em ‘berço de chão’, sem qualquer escolaridade, recuados em sua *insignificância* sócio-econômica, famigerados – situação de boa parte dos brasileiros, comum também aos trabalhadores rurais do interior mineiro.”<sup>135</sup>

E continua:

“Acaso hoje somos tão tolerantes com as ‘vítimas sociais’ desprovidas de oportunidades (...) a ponto de considerar heróis ainda que de sua ‘classe’? (...) O fenômeno social da criminalidade generalizada, em decorrência de um mundo de desigualdades, será a partir de então objeto de tombamento do patrimônio histórico e cultural? Penso que as razões (e os desvios psíquicos) individuais para as contravenções não podem ser flexibilizadas a ponto de alcançarem a dimensão representativa de um protesto ou uma ação social, conforme está sendo sugerido pelos colegas [do IPHAN].”<sup>136</sup>

---

<sup>135</sup> *Levantamento Histórico*, p. 5. O grifo consta do original.

<sup>136</sup> *Levantamento Histórico*, p. 15.

Já o cordel *Os Irmãos Piriá: uma guerra no sertão* apresenta os mesmos Piriás como homens revoltados com as desigualdades estruturais e dispostos a morrer em nome de seus ideais. Promove-se assim uma “esquerdização” dos protagonistas. A ação dos irmãos é interpretada como uma *advertência dramática* contra os abusos da autoridade policial e do poder patronal. O texto deságua quase que numa convocação à violência coletiva, prato cheio para uma análise histórico-cultural nos termos de E. P. Thompson (2005).

E a vida continua  
Dura, perversa e mortal  
A violência anda nua  
Nas manchetes do jornal  
E por mais que morte mate  
Há sempre alguém em combate  
Contra o crime oficial.

Piriá brota no rio  
No meio do capinzal  
Renasce no desafio  
No mato e na capital  
Um Piriá morre aqui  
Outros levantam dali  
Até a meta final!<sup>137</sup>

Ao comparar os gêneros narrativos sobre os Piriás, percebemos que o que é compreendido como reação à arbitrariedade da polícia, pode ser interpretado, outras vezes, como expressão de “disposições comportamentais” duradouras. Ora temos narrativas que amplificam a ação da polícia e obscurecem o protesto contra suas práticas, ora elas mesmas retiram os Piriás do anonimato numa espécie de crítica velada à instituição policial. Estamos, pois, diante de uma pluralidade de perspectivas morais.

Tal pluralidade pode também ser encontrada nos dois tipos de lendas sobre os Piriás por mim identificados. Tipos estes que se definem a partir da forma como valorizam/justificam a conduta dos irmãos. Apesar de nos dois tipos de lenda articular-se a

---

<sup>137</sup> Cordel *Os Irmãos Piriá: uma guerra no sertão* (1979), de João Evangelista e Toninho Camargos [pp. 40,41]. O mesmo tom ideologizado pode ser percebido em reportagens como a que foi veiculada pelo jornal *A Gazeta* (30/12/1978), onde o jornalista Gilberto Menezes conclui: “Os Piriás foram sepultados em Beltrão, longe dos olhos curiosos. Muita baboseira circulou por aí em seu nome e antes que o capim cresça sobre sua morada, é bom repetir que a dupla, que mereceu tantas manchetes nos jornais e lendas nas mesas dos botequins, pagou o preço dos pecados de todos nós, governantes e governados. Orlando e Sebastião Patrício da Costa repetem viciosamente outros milhares de marginais fabricados no dia-a-dia, alimentados pelo ódio injetado violentamente pela sociedade, pelo abandono, pela humilhação, pela insegurança, ignorância, fome. A receita é simples. Menino sem escola e sem pão, cresce Piriá”.

demanda pública por uma resolução do conflito entre polícia e sociedade civil, em um o passado dos Piriás é irrelevante, enquanto no outro, é o passado que determina todo o futuro dos irmãos.

Neste último caso, as pessoas localizam num passado bem mais remoto a origem da tragédia dos Piriás. Eles teriam matado a própria mãe, que rogou-lhes uma praga: “Nunca haveriam de dormir mais de duas noites num mesmo lugar e viveriam como bicho no meio do mato”, disse-me uma senhora no decorrer de um momento narrativo sobre Piriá num salão de beleza, no bairro Canaã, em 04/07/2007:

- X: - (...)
- A: - É! E praga de mãe né! Ai...
- B: - Pois o caso deles foi isso mesmo. Praga de mãe. Parece que foi porque eles bateram na mãe, né?
- A: - Bateram não, minha filha! Mataram. Mataram a própria mãe. Uma coisa horrorosa. Por isso pagaram a pena.
- C: - Ah, foi? Disso eu não sabia. O que ouvi dizer foi a mãe morreu quando deu à luz.
- A: - Não. Ela mãe rogou a praga nele. E mãe pra rogar praga em filho tem que ter um muito bom motivo.
- C: - Mas não dizia que o pai é que fez oração pra fechar o corpo dos dois?
- B: - Pai, né! É outra história.
- A: - Vai vê que os dois não se davam, né?
- B: - Mas isso ninguém pode dizer, porque ninguém sabe, ninguém viu. E essas coisa de casal é sempre muito complicada. Melhor não meter a colher...
- C: - Que coisa estranha, Deus me livre: praga de mãe e proteção de pai!
- A: - A sina deles era mesmo matar, pra cumprir o destino.
- B: - Mataram só polícia. O primeiro foi ali no Paredão.
- A: - O quê que você tanto escreve, menina?
- G:** - Estou anotando pra não esquecer a história.
- A: - O que eu sei é isso. Foi um furdunço em Sete Lagoas no tempo dos Piriá.
- X: - (...)<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> No cordel, um pai de santo incorpora o espírito dos Piriás e deixa que os dois contem sua história. Sebastião, o Piriá mais moço, diz: “Minha mãe ao me parir / Faleceu de tanta dor, / E por isso eu recebi / A fama de matador! / Eu carrego essa ferida / Desde o princípio da vida / Como se fosse um tumor. *Os Irmãos Piriá: uma guerra no sertão*, p.160.

Nesta narrativa o foco é a falha na socialização primária dos irmãos. A conduta desviante dos Piriás é apresentada como determinada por fatores situados no passado longínquo dos dois indivíduos, de forma que a escolha e a ação individual dentro do mundo social é reduzida a tendências fixadas. Assim, Orlando e Sebastião têm seus atos apresentados como independentes de suas respectivas consciências. O fato de matarem policiais seria assim mera circunstância precipitadora de um destino ou uma predisposição já traçada no passado. Neste tipo de lenda todas as circunstâncias presentes são ignoradas e o fracasso na socialização secundária é mero reflexo do fracasso na socialização primária dos Piriás.

Já no outro tipo de lenda, os Piriás se apresentam como atores conscientes, livres dos determinantes de eventos passados e de supostos distúrbios psíquicos ou morais. A ênfase é posta na socialização secundária incompleta. Orlando e Sebastião aparecem agora como personagens deslocados, como atores “fora do lugar” no interior de uma ordem cujos códigos “secretos” eles não dominam.

X: - (...)

A: - Contava que eles entravam no canavial e virava e sumia, né? Que eles tinha parte com o capeta, num é isso?

B: - O povo contava essas lenda todas.

A: - É! O povo contava. Contava assim, igual nós tamo falando aqui.

B: - O rádio dava notícia toda hora. Informava à população por onde os Piriá tava andando. E informava os Piriá onde é que tava a polícia.

A: - Eles atirava só na testa. Não errava mesmo.

B: - Não teve polícia pra por a mão neles.

A: - Olha que veio polícia de Belo Horizonte com cachorro. Eles cercaram o canavial. Viam Piriá entrando no capinzal, mas não via saindo. Isso aqui perto, em fazenda aqui perto.

G: - Essa confusão com a polícia é que não sei explicar direito.

A: - Ah, disso eu me lembro. Bom, vagamente. Acusaram os dois de ter roubado um rádio.

B: - Uma vitrola que eles tinham comprado na Bemoreira.

A: - Mas eles não roubaram. Foi desculpa da polícia pra prender os dois que estavam cobrando serviço do fazendeiro. Prenderam o Piriá e judiaram demais dele. Judiaram demais.

B: - Aí eles revoltaram. Mas revoltaram com a polícia e começou a confusão. Da parte deles mesmo era vingança. Só atiravam na polícia. Não foi?

X: - (...) <sup>139</sup>

Vê-se que razões diferentes resultam em narrativas diferentes. Moralidade individual, ambiente social, circunstâncias econômicas, podem ser apresentados como centrais para a justificação da conduta dos personagens. De qualquer maneira, a visão de como o mundo funciona nos termos de cada relato é sempre parcial.

É assim que todos esses gêneros narrativos concorrem na elaboração de uma memória para o caso Piriás como algo capaz de promover sentimentos, valores. Já que a visão do que é a ordem social está longe de ser consensual, esses relatos, cada um à sua maneira, organizam os elementos do acervo de informações a respeito do caso. Em cada um deles, significativo é tão somente o que se elege como tal (exatamente como acontece na lenda).

Aqui estamos diante de algo diferente da representação do passado compartilhada por uma coletividade nos termos de Halbwachs. Podemos falar, sim, em “memória coletiva”, mas no sentido de que todos esses relatos individualmente considerados, e apesar de sua variação, apontam para a importância da análise de condutas em termos morais como algo central em seu conteúdo. É este o caráter recorrente e repetitivo de toda narração sobre os Piriás e é ele o alvo da aceitação ou não do público que se confronta com essas mensagens.

Apesar de a reação pública aos Piriás ter sido e ser ainda tão diversificada, percebe-se que *o olho que observa o evento é moralizador*. É esse olho que vence o abismo entre o que “a história” tem a dizer e as percepções que prevalecem num dado tempo e espaço de narração. <sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> Momento narrativo registrado durante a visita à casa de um velho conhecido de minha família, em 10/07/2007. Da conversa participaram o sr. J.L., 82 anos, a sr. M.L., 63 anos, e eu. O trecho foi anotado, por eu não dispor de gravador naquele momento.

<sup>140</sup> Seria um desafio e tanto escrever uma história da recordação desse acontecimento. Mas deve ser deixada para outra oportunidade a busca pela compreensão de como as pessoas assimilaram e reconstruíram esse passado, uma análise que parta de uma concepção de memória como fenômeno sempre atual, “um laço vivido no presente eterno” (Nora, 1984:xvii) bem como fenômeno comunicativo (Assmann, 2000).

### 3.4.1. A imprensa e a lenda

No caso dos Piriás podemos observar o fenômeno de interpenetração entre *mass culture* e *folk culture*. Pois ao contrário do que comumente se afirma, na fronteira com a lenda não está o conto maravilhoso, mas a notícia.<sup>141</sup> Tanto no caso da lenda quanto no caso da notícia de jornal “*the moralizing frames of the accounts were a part of that rhetoric of truth*”, como bem nota Elliot Oring (1996:329). E a despeito das diferenças entre a forma de construção da reportagem e da forma de construção da lenda contemporânea, ambas produzem seus respectivos “efeitos de verdade” sobre o evento. Notícias e lendas, informam sobre o acontecido, já que “*events make stories but stories conceptualize events*”, sendo que uma notícia “*may imply a moral well*” (Oring, 1996:322).

Embora as lendas sejam associadas à ficção e as notícias apareçam como sinônimo de fatos, a notícia não deve ser entendida como oposto da lenda.<sup>142</sup> Primeiro, porque não raro, a própria imprensa se vale da lenda para criar “uma boa história”.<sup>143</sup> Em casos como os de Lampião, dos Irmãos Naves, do Bandido da Luz Vermelha e mesmo Fernandinho Beiramar, a imprensa colaborou ativamente na construção de verdadeiras mitologias. Essas figuras atuam em histórias que fazem parte dos grandes momentos da imprensa, do rádio e da televisão exatamente porque permitiram à mídia, naquele momento, a exploração de uma promessa de mito que se desenhava. Eram casos capazes de “mexer” com a opinião pública. Não foi diferente com os Irmãos Piriás, que na época estiveram no centro das atenções, de forma que sua história foi acompanhada durante meses por uma audiência atenta e interessada. A mídia esforçou-se amplamente por integrar todos os comentários ou todos os fenômenos relativos ao caso. E por vezes assumiu claramente a função de

---

<sup>141</sup> Para uma análise da insistência da literatura especializada na comparação entre a lenda e o conto maravilhoso, ver Bascom (1965), Dégh (1972:58-60) e Oring (1990). Sobre a íntima relação entre lenda e *media* e sobre a imprensa como *potencial source of legends*, ver Darnton (1975), Hughes (1940), Mitchell (1979), Brunwand (1981), Fischer (1985), Stephens (1988) e Dégh (2001:171-203). Para uma análise antropológica dessa relação entre notícia e lenda com foco privilegiado na narração e menos na narrativa, cf. o excelente texto de Stevens (1990).

<sup>142</sup> A factualidade e a objetividade configuraram estandartes do jornalismo no século XX. A imprensa passou a ser entendida como uma poderosa organização dedicada à apuração e informação dos fatos. Ao *Quarto Poder* não caberia juízo de valor. Interpretações, quando aparecem, são atribuídas a uma fonte. As opiniões da imprensa em si ficam reservadas aos editoriais. Contra a ilusão da transparência da representação dos eventos podemos alegar que a seleção do que será ou não *news* está longe de ser factual ou objetiva.

<sup>143</sup> Veja o caso do *menino enterrado vivo* na matéria do Estado de Minas, ou da lenda do *menino de três olhos* publicada no *Hoje*, jornal local de Sete Lagoas.

direcionar a opinião pública ou difundir reações e resultados pretendidos pelas forças políticas e sociais envolvidas.<sup>144</sup> Segundo, porque a reportagem se empenha em neutralizar o suposto efeito de irrealidade atribuído à lenda, se opondo a ela, ao mesmo tempo que colabora na sua difusão.

Mas o que se pode perceber é que as reportagens pouco alteraram a percepção que a comunidade de comunicação da lenda tinha e tem do caso Piriás. Como no caso da lenda do menino enterrado vivo em Itaúna, ou do menino de três olhos de Sete Lagoas, as pessoas continuaram insistindo na fábula, utilizando-se das informações obtidas nas notícias de jornal para atualizar e amparar suas narrativas. A notícia é comumente usada para confirmar a legitimidade da “verdade” da lenda; quase nunca para desautorizá-la.

É o caso da reação dos conhecedores da lenda diante da notícia da morte dos Piriás. Tive a oportunidade de realizar o experimento de confrontar pessoas que acreditam que os Piriás ainda estão vivos com as fotos dos seus corpos publicadas nos jornais da época.



(foto publicada no jornal *Estado de Minas*, 27/12/1978)

---

<sup>144</sup> Podemos apontar algumas evidências do esforço da imprensa na época para influenciar as atitudes públicas com relação ao caso Piriás. Ao mesmo tempo que a cobertura “profissional” do caso colocava a história para circular, ela convocava a população para a denúncia, cedia espaço para supostos *experts* comentarem o caso, concedia a palavra à polícia reproduzindo seu discurso de “esclarecimento” do acontecido, fazia uso de fotos e imagens que ultrapassavam em muito a mera ilustração dos fatos.



A reação, em todas as vezes em que fiz este experimento, foi sempre a mesma: a foto não foi capaz de abalar em nada a convicção de que os Piriás escaparam com vida.

X: - (...)

G: - É! Mas não dá pra fazer como fizeram com os Piriás. Acabaram mortos sem julgamento.

A: - Dizem que mataram, né? Mas ninguém... bom, isso aí eu não sei. Mas você se lembra dessa história?

[segue a *conversação preparatória*, onde os interlocutores se certificaram de quem eu era e do que eu sabia. Até que descobrimos que temos um conhecido em comum no bairro Padre Teodoro. A conversa ficou mais solta. Então retomei o assunto dos Piriás.]

G: - Os Piriás também moraram na Várzea, né? Parece que trabalharam na Fazenda da Melancia.

A: - Trabalharam nessas fazenda tudo aqui. Eram valente pra trabalhá.

B: - É!

G: - Eu ouvi dizer que a polícia matou os dois. Será que foi isso mesmo?

B: - Num sei!

G: - Conheço muita gente que diz que eles não morreram. Que estão aí bem vivos pra contar a história.

A: - Pois é! Aí! Ninguém viu o corpo. Não teve nem velório. Diferente do caso lá do Damião de Cachoeira do Macaco.

B: - Os corpos foram apresentado lá na frente do [cemitério] Santa Helena. Tinha até mulher grávida morta a tiro. Confronto com a polícia.

G: - Dessa história eu não lembro. Que coisa absurda.

A: - Isso é muito estranho mesmo, porque se tivesse tido um velório do Piriá, Nossa Senhora, ia ser o maior de todos. Todo mundo ia lá. Mas ninguém viu.

B: - Diz que pegaram eles na beira de um corgo, sei lá. Mataram pelas costa e pegaram assim como indigente. De emboscada.

A: - Isso parece uma história sem cabimento. Quem é a mãe dos Piriá? Ninguém sabe. Não teve choro nem revolta de parente nenhum!

G: - Eu tenho aqui um jornal da época.

A: - De onde isso, menina?

G: - Estudo a história da cidade, e um conhecido meu que é jornalista me arrumou pra eu fazer um trabalho.

B: Posso ver?

[Os dois olharam o jornal com a foto dos dois irmãos mortos. Não leram a notícia; só a manchete.]

A: - Estranho! Esse jornal é daqui?

G: - Não! É de Belo Horizonte.

- B: - Essa foto está estranha. Acho que não é a feição deles não.
- G: - Como assim?
- A: - É! Não parece ser eles não. Cheguei a conhecer os dois lá na Várzea. Não tem aparência não.
- G: - Será que tem algum problema com a foto?
- A: - Parece, viu?
- B: - Eu não vi essa foto na época.
- A: - Talvez pra abafar o caso não deixaram sair. A polícia ficou desmoralizada. Ai de quem falasse o nome Piriá perto de um soldado.
- [risos]
- B: - Pode ter matado dois pobre coitado por aí e mandaram dizê que era Piriá pra vê se o povo parava de falá.
- A: - Bom, que eu sei, é que conheço gente que já viu eles andando por aqui. Ouvi que eles trabalham lá pros lado de Goiás e vem aqui passeá de vez em quando.
- X: - (...) <sup>145</sup>

O outro experimento foi ainda mais interessante. Eu conversava com um parente que acredita piamente que, assim como Lampião, os Piriás também não morreram. Por isso, além da foto dos Piriás mortos, mostrei a foto das cabeças do bando de Lampião.<sup>146</sup> Em vez de reavaliar os “fatos”, a reação foi a seguinte:

“Sei não. O jornal tem interesse. Lá em Ponto Chique conversei com o professor que entrevistou Lampião, que vive nas redondezas. Já os Piriá trabalham na carvoeira. Mataram dois aí e falaram que era eles. Mas não adiantou que as viúvas reclamaram os corpos. E aí todo mundo viu que era mentira. A polícia quis foi limpar o nome dela. Fez num caso o que já tinha experiência no outro. Mataram foi nada. Tentaram é enganar o povo.”<sup>147</sup>

---

<sup>145</sup> Momento narrativo no ponto de ônibus do bairro Padre Teodoro, Sete Lagoas, 18/07/2007. Minha conversa foi com dois senhores que esperavam o ônibus para a Várzea, o bairro onde fica a pedreira onde os Piriás se esconderam por algum tempo. Não usei gravador. A anotação da conversa foi feita assim que minha irmã e eu nos afastamos dos dois. A conversa começou por causa da ação de um policial que estava revistando um rapaz do outro lado da rua, mais embaixo, quase em frente ao banco Itaú. Acionei a conversa dizendo: “Vai ver que é gente trabalhadora.” Os dois assentiram. Um disse que tinha visto no jornal que a polícia no Rio tinha dado uma trégua por causa dos últimos Jogos Panamericanos, mas que já tinha matado muita gente na favela. O outro disse que bandido tinha é que matar mesmo. Eu então provoqueei: “É! Mas não dá pra fazer como fizeram com os Piriá. Acabaram mortos sem julgamento.”

<sup>146</sup> Foto reproduzida na *Folha de São Paulo*, 02/09/2006.

<sup>147</sup> Momento narrativo na casa de meus pais depois de um almoço em família, Sete Lagoas, 21/04/2006.

De nada adianta a foto no jornal. No caso dos Piriás, as pessoas desconsideram nas notícias os “novos” argumentos ou evidências que coloquem em questão a sua pretensão de verdade em relação ao acontecido. Com Habermas (2004), podemos dizer que a verdade de um enunciado sempre é compreendida como coerência com outros enunciados. E o enunciado de quem acredita na lenda torna a notícia da morte dos Piriás algo incoerente ou mesmo inverossímil. A concordância quanto ao fato de que os Piriás não morreram indica que essa crença é verdadeira e a notícia do jornal uma mentira. O que prova que a apreensão direta dos fatos não tem impacto algum sobre a verificação quanto à pretensão de verdade que a lenda produz. Referindo-nos a Habermas mais uma vez, diríamos que, também no discurso da lenda, a verdade sempre depende da justificação, exatamente como o significado sempre depende da ação.<sup>148</sup>

E a pretensão de verdade da lenda tem valor moral: ela diz respeito à vitória dos Piriás sobre a polícia e é este “fato” que se apresenta como incondicional, capaz de ultrapassar todas as evidências tornadas disponíveis pela imprensa.

\* \* \*

A intimidade da imprensa com o público é uma ilusão, como bem disse Augé (1997:122-123). O público do jornal é uma abstração diluída no anonimato cuja reação à notícia é irremediavelmente imprevisível.<sup>149</sup> Enquanto o receptor da mensagem da lenda está interessado em validar sua opinião com relação ao conteúdo da narrativa por meio da participação da *narração*, a reportagem é construída de fora da coletividade, sem relação direta com as vibrações, as expectativas e as impressões dos diversos interlocutores.

Por mais que a notícia invista em detalhes para conquistar a credibilidade dos leitores, por mais que ela se esforce por homogeneizar versões do evento, ela quase nunca é reconhecida pelo público da lenda como instrumento capaz de apreender e expressar a verdade. Pelo contrário! O pressuposto é de que a imprensa se deixa guiar por outros

---

<sup>148</sup> Segundo Habermas (2004:227-312), a verdade de um enunciado não pode ser compreendida como correspondência com algo no mundo. No contexto de comunicação como sinônimo de contexto de justificação, contam as evidências que os interlocutores fazem valer. Essas evidências é que autorizam cada interlocutor a levantar pretensões de verdade.

<sup>149</sup> “(...) os textos ou as palavras destinadas a configurar pensamentos e ações nunca são inteiramente eficazes e radicalmente aculturadores. As práticas de apropriação sempre criam usos ou representações muito pouco redutíveis às intenções e desejos daqueles que produzem os discursos e normas” (Hunt, 1992:233).

interesses, os mesmos que a lenda combate. Está a serviço da elite local e mesmo da própria polícia. Os jornais, menos que apresentar a verdade, se empenhariam em “abafar o caso”, ou mesmo “plantar a notícia da morte dos Piriás” de acordo com os interesses que não são o da comunidade de comunicação da lenda. Apesar do empenho em convencer, apesar das considerações factuais e racionais, o público não entende que tais recursos prevaleçam sobre a “ideologia” que realmente orientaria o discurso da imprensa.<sup>150</sup>

E mesmo que a mensagem da notícia seja aproximada do conteúdo moral da lenda, a reportagem não parece capaz de responder ao sentido social do evento como demandado pelo público da lenda. Um sentido que é o conjunto das relações instituídas e simbolizadas (ou seja, admitidas e reconhecidas) que o público identifica na *legend*.

Para este público, o jornal está comprometido com o “poder”. Mais: ao falar dos Piriás, a imprensa instila um respeito persuasivo pela autoridade legal e uma aversão a qualquer atitude desviante, transformando uma parte do evento em representação do todo: os Piriás são apresentados como agressores do Estado, não como sua vítima. Esta mensagem não encontra eco numa audiência ansiosa por novas informações que confirmem que, de alguma maneira, os Piriás foram vítimas do “sistema”.

O público da lenda pensa saber exatamente quem é quem na história. Sendo assim, o efeito de uma notícia sobre os Piriás acaba se tornando apenas uma dentre tantas outras oportunidades para narração e difusão de um relato – a lenda – que antecede e que é a condição mesma da notícia. Para este público específico, a lenda é *superior* à notícia. O que demonstra que o fato ocupou um lugar de destaque na rotina moral de um grande número de pessoas em Sete Lagoas e região naquele ano de 1978, mas nos termos da lenda, não da imprensa.

E novamente esbarramos nos problemas teóricos relativos ao domínio da recepção. Conclui-se que a crença no poder da imprensa como formadora de opinião não passa mesmo de uma crença. O que na realidade ocorre é um hiperdimensionamento do caráter da mídia em geral como instrumento de manipulação. Um equívoco, cuja fonte está no modelo clássico de comunicação como ato social de trocas intencionais e individuais. De fato,

---

<sup>150</sup> Suely Kofes demonstra, em sua análise detalhada da construção da imagem de Consuelo Caiado na imprensa de Goiás Velho na década de 1990, como aquelas “narrativas públicas” sempre aparecem ligadas ao que ela denomina “formações culturais e sociais mais amplas” (Kofes, 2001:155). A mesma ligação é identificável para o caso das reportagens sobre os Irmãos Piriás.

analisando a relação entre as lendas e as notícias de jornal sobre os Piriás percebemos claramente que sujeito comunicante e sujeito interpretante não se separam no ato de comunicação. No contato com qualquer narrativa o que ocorre é uma “cooperação interpretativa”, onde o leitor sempre atualiza o conteúdo do que lê segundo suas expectativas e percepções (Eco, 1996). As idéias que prevalecem no contexto de comunicação são aquelas que têm algum sentido *para os interlocutores*.

Por isso, as notícias da morte dos Piriás parecem estar sempre sujeitas a reformulações e reinterpretações desses interlocutores. Ademais, a atenção que essas pessoas dedicam às notícias sobre os Piriás ainda hoje parece sempre oblíqua. As matérias são normalmente lidas com prazer e desconfiança, num misto de fascínio e distância. Como observa Lynn Hunt (1992:235), “a crença e a descrença andam juntas, e a aceitação da verdade naquilo que se lê ou ouve não diminui as dúvidas fundamentais acerca dessa suposta autenticidade”.

Há uma autonomia criativa do interlocutor da lenda diante da imprensa, e que não deve ser ignorada. A relação com uma matéria sobre os Piriás, marcada pelo domínio anterior da lenda, é de desafio. A postura é defensiva diante das mensagens da notícia jornalística, e que sempre são avaliadas nos termos do conteúdo da lenda e em prejuízo *da notícia*. É o mesmo que se observa naqueles casos, tão comuns à nossa volta, de pessoas que insistem em acreditar – a despeito de todas as evidências em contrário, por mais brutais que sejam – que o impeachment do ex-presidente Fernando Collor de Mello resultou de uma conspiração de interesses contrariados, e em cuja defesa a imprensa teria atuado de forma explícita e estratégica. Ao contrário da produção pública de opinião por interesses privados, o que o público identifica nas notícias é uma produção de opiniões como se fossem públicas. O que está muito distante daquela forma de produção de sentido que engendra a lenda.<sup>151</sup>

---

<sup>151</sup> Para Habermas, a mudança estrutural da esfera pública dependeria de uma mudança estrutural da imprensa, como espaço privilegiado do debate público das experiências tanto públicas, quanto privadas. Jessé Souza aponta que para Habermas, a relação do público hoje em dia com a imprensa seria marcada por essa idéia da imprensa como negócio – antônimo de uma imprensa de opinião – subordinada política e economicamente a interesses privados, incapaz de distinguir entre público e consumidor. Para uma apresentação desse debate em Habermas e para sua teoria da ação comunicativa vinculada à tese da *colonização do mundo da vida* a partir de uma verdadeira invasão do imperativo da esfera econômica sobre a esfera pública, ver Souza (2000:59-94).

Não ignoramos, evidentemente, a capacidade das notícias de jornal de influenciarem a percepção dos fatos por parte dos interlocutores da lenda. Porém, como nota Rifiotis (2001:3), todo grupo social ou instituição “*s’interroge à partir des médias sur les images qui y sont présentées*”. Mas ao mesmo tempo que se ofereceu como instrumento de leitura da realidade para o público em geral, na época a imprensa trabalhou em favor das instituições interessadas no caso. A imagem mediada também serviu à esfera política, institucional, já que “*les médias font partie du complexe processus de production et de reproduction de la perception sociale des violences et d’évaluation de l’action des services de police*” (Rifiotis, 2001:4).

Todavia, devemos nos precaver contra a idéia adorniana de indústria cultural como influência determinante na formação da opinião pública. É necessário reconhecer o papel estratégico da imprensa na atribuição de sentido. Na verdade, como “*recherche des faits*”, uma notícia sobre o caso Piriás em um jornal de 1978 foi tanto uma produção que exigiu da polícia uma revisão radical de sua estratégia de “caçada” aos Piriás, quanto uma fonte a partir da qual o público pôde reelaborar as lendas sobre o caso.

#### 4. O CONTEXTO E O SENTIDO DA LENDA

Sete Lagoas está localizada a 70 Km de Belo Horizonte, sentido noroeste. Hoje sua mancha urbana é três vezes maior do que era em 1978. O tamanho da população também aumentou na mesma proporção.<sup>152</sup> E pode-se afirmar que a vida tipicamente urbana consolidou-se ali relativamente cedo, se comparamos o desenvolvimento da cidade com o das localidades vizinhas.

A cidade passou por várias fases em seu processo de urbanização. Depois de enfraquecido o poder dos fazendeiros na política local, foi a vez dos comerciantes e ferroviários. As fábricas chegaram nos anos 1950, onde já havia desde 1896 a estação ferroviária e as oficinas da Estrada de Ferro Central do Brasil e era forte a exploração de jazidas de mármore e cristal. Na época, Sete Lagoas já contava com dois cinemas, além de um teatro. O comércio cresceu com a implantação da Cedro Cachoeira – indústria de tecidos –, da Itambé e da Cooperativa. Mais tarde, em meados dos anos 70, a cena local passou a ser dominada pelos empresários da indústria guzeira. E atualmente, a cidade vive o domínio da classe médica e dos empresários do setor de serviços.

O que significa que mudanças culturais para além das mudanças econômicas devem ser consideradas no caso de Sete Lagoas. Como pode-se verificar nos registros da memória da cidade e na fala dos sete-lagoanos, para cada nova fase de modernização da cidade, podem ser identificadas transformações de hábitos e costumes, a introdução de novos valores, normas, a alteração de estilos de vida, além dos melhoramentos sociais, a mudança na paisagem humana da cidade e a reorientação da vida social. A introdução de todo um mundo material e simbólico novo, seja no primeiro grande surto de urbanização que avançou sobre a cidade quando da instalação da Central do Brasil em fins do século XIX, seja com sua redefinição em termos industriais cerca de meio século depois, o movimento foi sempre no sentido da valorização de um novo código de conduta e dos valores que compõem o núcleo da idéia de modernidade segundo a visão de mundo do sete-lagoano.<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> Sete Lagoas é considerada uma cidade pólo: a 12ª maior cidade de Minas Gerais em população e a 10ª em arrecadação do PIB e população estimada em 208.000 habitantes (dados do IBGE).

<sup>153</sup> “A lógica material e simbólica tipicamente impessoal do capitalismo engloba e redimensiona todas as relações sociais” (Souza, 2003:182).

De maneira que fases econômicas sucessivas colaboraram para a construção e preservação de uma imagem idealizada de Sete Lagoas sobre si mesma como “cidade progressista”.<sup>154</sup>

Todavia, o que se percebe é que essa auto-imagem não é capaz de garantir a adequação de todos os habitantes da cidade ao padrão moderno. Apesar de as noções modernas de organização do espaço urbano e do poder público como força capaz de reger as relações no espaço da cidade serem idéias-força perfeitamente ativas na cultura local e definirem os termos de exigência quanto à conduta tanto das instituições como dos indivíduos no espaço urbano, a modernidade opera ali muito mais como uma “ideologia”. As relações sociais continuam sendo realizadas às expensas de patrocínios e lealdades. A cidade ainda hoje não foi capaz de transformar-se em um lugar onde as regras públicas são mais importantes que lealdades privadas. A ordem política, não raro, se baseia no patrocínio, não no direito.

Desde os anos 1970, pouca coisa mudou em termos da hierarquia valorativa que define a concepção de mundo local: caução política e vantagens econômicas continuam sendo traduzidas em lealdades, já que o que impera não é a ética de observância da lei entre iguais, mas o ímpeto forte de formação de subgrupos sociais.<sup>155</sup> A possibilidade de igualdade de tratamento, tornada eficaz no estado de direito, convive com uma outra ordem que pressupõe distinção e privilégio.

Nesse contexto, a ordem moral jurídica e moderna não se mostra capaz de regular todas as práticas institucionais e dimensões da sociabilidade. A eficácia da modernidade no que toca à centralização da justiça e constituição de uma esfera moral parece localizada e transitória. Em outras palavras: o eixo de ação na esfera social parece dividido entre uma forma de organização impessoal, universalizante e igualitária (um código moderno de conduta) e uma forma de classificação social que se faz segundo uma moralidade pessoal.

No contexto ao qual estamos nos referindo, o código moderno de conduta, organizado a partir de leis gerais, não é o único a determinar a lógica das práticas institucionais fundamentais, embora, no contexto local, seja amplo o entendimento de que

---

<sup>154</sup> Essa verdadeira ideologia do crescimento contínuo sempre ditou, segundo Dalton Andrade, a relação do sete-lagoano com a cidade em termos de sua “carência e necessidade de significações e pertencimento” (Andrade, 2000:13).

<sup>155</sup> Empregamos o conceito “hierarquia valorativa” no mesmo sentido que Jessé Souza (2003:182): crenças compartilhadas acerca do valor relativo dos indivíduos, ancoradas institucionalmente e reproduzidas cotidianamente pela ideologia que dirige as práticas e determina o lugar social dos sujeitos.



este é o código que deveria organizar o comportamento individual, já que entende-se que ele é o único capaz de submeter todos à lei abstrata e igualitária. Apesar de a modernização do espaço sete-lagoano ter pressuposto a reconstrução da topografia moral local, a modernidade que se instaurou ali parece irremediavelmente (a)tingida pela tradição. É como se ali, naquele espaço social específico, uma ordem moral se opusesse a seu duplo e contrário.

E aqui esbarramos na questão da efetividade do processo de modernização em cidades de médio porte, com vasta área rural como é o caso de Sete Lagoas.<sup>156</sup> Se partirmos do princípio que a série de mudanças pelas quais a cidade passou permitiu um alto grau de penetração dos ideais modernos no cotidiano, chegando a determinar a forma como se regula a interação no espaço social, como explicar essas “sobrevivências”? Constatada essa dualidade, estaríamos autorizados a afirmar que o advento da modernidade em Sete Lagoas não se efetivou realmente?

Penso que não. A cidade que abriga a lenda deve ser entendida como um terreno de percepções e regras comuns, onde concepções modernas e tradicionais de mundo se encontram. Mas, nem por isso, devemos repetir aqui o discurso da “modernização inautêntica”, nem insistir no dualismo indeciso entre forças “pré-modernas” e modernas enquanto princípios divergentes de organização social.<sup>157</sup> Vê-se nas lendas que, apesar de a realidade institucional moderna não ser tão eficiente nem tão ampla como seria o ideal, os valores modernos têm importância crucial na definição dos termos em que deve se estabelecer a ordem local. Há uma cobrança quanto à observância desses valores por parte do poder político, das instituições e da opinião pública. Nota-se que, apesar desta cultura da modernidade não se apresentar como capaz de determinar todas as esferas da vida social, o que se pode perceber é que seus valores gozam sim de estabilidade e permanência. Ali, a realidade das instituições e sua racionalidade prática intervêm na experiência cotidiana das pessoas. Assim, não há como ignorar em nossa análise das lendas o compromisso e a

---

<sup>156</sup> Sobre o desenvolvimento de Sete Lagoas e para uma discussão muito interessante sobre o conceito de “cidade média”, cf. Andrade (2000).

<sup>157</sup> O discurso da “modernização inautêntica” (Souza, 2000) implica a fê na modernização efetiva, que contaria com uma consciência moral capaz de coagir a todos os atores sociais. Uma ordem moral (ideal) que renegaria formas de interação que operem por intermédio do prestígio pessoal ou da influência, permitindo para o espaço público tão somente as formas institucionalizadas de reconhecimento social.

reação à cultura da modernidade no contexto em que as histórias sobre os Piriás estão inseridas.

\* \* \*

Sete Lagoas, nos idos de 1978, tal qual as lendas a descrevem, era experimentada como um espaço onde os mecanismos institucionais modernos (criados para lidar com insultos e assaltos à honra e mesmo à dignidade dos atores) se mostravam ineficientes; lugar onde a patronagem não raro se infiltrava nas relações do estado de direito. Ali, apesar da ampla aceitação da idéia de poder impessoal como fonte precípua para dirimir conflitos, os atores sociais ainda viviam sob a égide do poder pessoalizado. A realidade se apresenta marcada pela dissensão quanto aos termos que devem reger as interações no espaço urbano.

Nas lendas, as pessoas se ocupam desse paradoxo: de um lado uma ordem oficial que pede ao indivíduo que oriente sua conduta em direção à observância da lei segundo os ditames do sistema impessoal de organização social; do outro, é negado a esse mesmo indivíduo o acesso às instituições, à sua proteção efetiva e à condição de pessoa de direito. É assim que os interlocutores da lenda percebem as coisas. Tanto que essas mesmas pessoas constroem suas narrativas a partir da reavaliação dos termos publicamente em vigor na cidade, acusando a desconexão entre regra social e prática social, entre legalidade e legitimidade. A cidade, nesse sentido, aparece nas lendas como governada por uma moral múltipla. Conseqüência? Um verdadeiro caos em termos de expectativas do comportamento; indivíduos submetidos à incerteza e imprevisibilidade das formas de interação social. Tem-se um lugar onde o estado de direito, entendido como aquele que deveria ter por objetivo garantir o reconhecimento do homem trabalhador, honesto, diligente e punir o preguiçoso, o desonesto, o velhaco, mas que age às avessas. A intenção por parte dos interlocutores da lenda parece ser a de registrar o momento em que o valor da pessoa é simplesmente desconsiderado, sem qualquer punição, fazendo parecer que virtudes como diligência e honestidade são de pouca utilidade.

Os Piriás, enquanto “personagens”, dramatizam as conseqüências desse fracasso na imposição do estado de direito que deveria concentrar em si a imparcialidade (moral) e a instrumentalidade (eficácia funcional), mas que não o faz. Pelo contrário: nas lendas, a

polícia age contra os Piriás para proteger os interesses pessoais do fazendeiro. O comportamento da polícia é descrito como algo que ultrapassa tanto o ordenamento positivo quanto as convicções morais dos indivíduos. Nas lendas, o representante da ordem pública despreza tanto a noção de justiça em termos do senso comum, quanto a noção de direito como igualdade generalizável e julgamento em igualdade de condições. A ação da polícia em favor do fazendeiro demonstra que “cidadão” na Sete Lagoas de 1978 não era uma categoria englobadora.

X: - (...)

G: - A polícia era do mesmo jeito que é hoje?

A: - Não mesmo. Hoje a polícia é mais comunidade. A gente vê criança conversando com polícia. Policial que se engaja nas escolas em campanhas de combate à droga e violência no trânsito. A polícia de hoje é outra. Respeita mais os direitos humanos. Há mais entrosamento entre policial e população e a polícia está mais eficiente. É mais do público. Mas na época dos Piriás, que foi pouco tempo depois do caso de Angueretá, o caso era bem diferente. Polícia fazia a limpa mesmo e nessa varredura ia gente que não tinha nada a ver com o pato. A idéia era atirar primeiro e perguntar depois. E a polícia prestava serviço pra particular. Foram lá e prenderam os Piriá porque o fazendeiro decidiu que não ia pagar pelo empreito. O advogado tirou os dois da cadeia e olha que foi fácil, que a prisão foi ilegal. Deu no jornal. Depois a polícia continuou perseguindo os dois e a violência só foi aumentando porque aí, os Piriá mataram um colega da corporação, mas pra se defendê. E polícia é que nem enxame de abelha: mexeu com um, mexeu com todo mundo. É da honra deles defendê um ao outro, mesmo que errado. Porque na época ninguém provô que foi mesmo Piriá que matou os policiais. Parece que foi mesmo erro da polícia na confusão.

G: - Então a polícia errou muito!

A: - Errô quando prendeu os dois a mando do tal fazendeiro; errô quando acusou injustamente de roubo; errô quando judiô dos dois e errô quando demorô pra pegá os dois. Porque aí o mito cresceu. E ainda ficou a dúvida da morte dos dois. O povo que conhecia o trabalho dos Piriá ajudô. Mas a polícia tinha recurso e não conseguiu recuperar a moral. E isso não é bom. A polícia tem que cumprir o papel dela, senão ninguém respeita. E aí, vira terra sem lei.

X: - (...)<sup>158</sup>

---

<sup>158</sup> Momento narrativo, 09/07/07, D.M., 66 anos, funcionário público aposentado, praça da Prefeitura de Sete Lagoas. Interessante a alteração do padrão de linguagem que ocorre no decorrer da narração. Ao falar da polícia, o interlocutor faz uso de um registro mais formal da língua. No decorrer da conversa, tudo vai sendo envolvido numa atmosfera mais emocionalizada, e o padrão de linguagem vai se tornando cada vez mais coloquial.

A fala demonstra que, as expectativas do comportamento normativo da polícia foram progressivamente assimiladas. Acontece que a instituição parece não responder a tais expectativas. Ao que parece, embora a polícia seja vista pelos interlocutores como agente legítimo do Estado, a idéia não possui eficácia social suficiente para condicionar a ação da instituição em termos de valores. Contrariando o amplo entendimento dos termos e valores que devem gerir os comportamentos no contexto moderno, o poder da polícia se une ao poder do fazendeiro, atendendo a estímulos sociais que seguem na direção oposta. O que se vê é a descrição do momento em que o poder pessoal contamina a instituição que deveria agir segundo o princípio impessoal. A crítica se faz contra essa interpenetração de interesses que tenta estabelecer um *continuum* entre formas de conduta incompatíveis.

Sem dúvida, uma interpretação nos moldes do *dualismo fundamental*, bem ao gosto da antropologia de Roberto da Matta, que parte do pressuposto da “dualidade constitutiva” composta de um lado pela ideologia das leis impessoais que caberia às instituições e de outro pelas relações que governariam a práxis cotidiana.<sup>159</sup>

Todavia, assumir o discurso damattiano significaria admitir que vemos na lenda uma forma de superação ou mesmo de síntese de perspectivas distintas. Um erro, já que a função da lenda não é unir leituras antagônicas da realidade num dualismo articulado, capaz de superar ou mesmo suprimir (mesmo que a nível simbólico) as contradições que nela se projetam. O tema da lenda não é a competição entre princípios de organização social, ou seja, o famoso “dilema brasileiro” e sua dicotomia insuperável entre um discurso moderno, igualitário, universalizante, oficial e um outro mais implícito, hierarquizante, “tradicional”, fora do lugar. As lendas sobre os Piriás não tratam do antagonismo fundamental modernidade/tradição, embora procurem descrever o confronto entre modalidades diferentes de relação social.

Mas o que a lenda faz então? Antes de responder, seria conveniente argumentar quanto às limitações de uma análise das lendas sobre os Piriás fiel aos termos demattianos.

A seguir o postulado dessa *dupla moral*, a luta dos Piriás deveria ser interpretada como reação a um mundo frio, hostil, impessoal, moderno. Ou melhor, uma luta pela volta a um “código rural”, sertanejo, tradicional, que se fia na proteção do costume e da tradição,

---

<sup>159</sup> Todo o nosso argumento no sentido da crítica ao “dualismo fundamental” se inspira na crítica de Jessé Souza ao pressuposto do que ele chama de “sociologia da inautenticidade”. Cf. Souza (2000; 2003).

idealmente baseado na faculdade pessoal dos indivíduos de “reconhecerem” o valor uns dos outros. Teríamos que partir do princípio segundo o qual os mandatos morais que regem os personagens das lendas são na verdade dois – o da lei e o do costume – e nos ocuparíamos com a tarefa fascinante de desvendar como os dois modos de orientação da conduta convivem. Forçosamente teríamos que falar em valores “tradicionais” como honra, coragem, valentia, em oposição aos do cidadão ordeiro, consciencioso, responsável, fiel aos ideais modernos de racionalidade e auto-controle. Uma franca oposição entre os valores de honra e dignidade.<sup>160</sup>

Por fim, fatalmente cairíamos no antagonismo fundamental entre modernidade e tradição, assumindo o discurso francamente moralizador das éticas sociais dúplices, que pressupõe, em uma frente, a fé na modernização efetiva, e em outra, a crença na permanência de um domínio moral essencialmente tradicionalista. Constatada a realidade da coexistência dos dois princípios, nos restaria apenas concluir, corroborando nossa crença nas “sobrevivências”, que a (ir)racionalidade tradicional nunca sucumbirá à modernização.

Mais convictos do que nunca, encamparíamos a bandeira da modernização superficial, epidérmica, inautêntica, como base de nossa análise. E mesmo que tentássemos disfarçar, ora nossa obsessão pela eternidade da influência pré-moderna, ora nossa fé cega na modernidade, e chegássemos a afirmar que as duas lógicas – a moderna e a tradicional – não se excluem mutuamente, que uma racionalidade não é imune à outra, chegando mesmo a falar em apropriações recíprocas, ainda assim nos confessaríamos reféns da concepção de que idéias e visões de mundo são anteriores à práxis social.

Acontece que as lendas sobre os Piriás *não* falam do confronto modernidade/tradição, costume/lei, indivíduo/pessoa, e muito menos em duplicidade moral. Seu alvo não é a modernidade ou os valores modernos. Nas lendas, os Piriás não são atores que se posicionam contra a ordem legal ou o código da “rua”. O que subjaz à lenda não é uma concepção de mundo marcada pelo sentimento de aversão à legalidade e ao poder impessoal. Não é este o sentimento que governa a conduta moral de interlocutores que convivem em um contexto social onde valores modernos são adotados em seus discursos e

---

<sup>160</sup> Berger (1970:339-347) analisa como a modernidade logrou operar uma transformação do conceito de honra em dignidade.

criam estímulos diversos para sua conduta individual. Ali, esses valores são mais que mera ideologia ou verniz cultural.

A modernidade, no contexto das lendas, é uma realidade efetiva. A ponto de fazer da lenda uma crítica coerente do déficit de efetivação de alguns de seus valores. E se modernidade, no sentido que adotamos aqui, implica uma relação essencial entre valores e sua efetivação e se a superação inovadora da tradição se garante pela possibilidade sempre existente da articulação reflexiva de novos valores (Taylor, 1997), cabe apontar que valores são esses que compõem o esquema perceptivo e avaliativo do mundo daqueles que narram lendas sobre os Piriás. Esses valores, em ampla medida modernos, se condensam na categoria *trabalhador*, uma noção recorrente nas lendas sobre os Piriás e que parece agir como evidência moral imediata, um pressuposto das ações na vida cotidiana.

Ao analisar essas histórias com mais cuidado, percebemos que os interlocutores no ato comunicativo se esforçam por fazer valer a condição de *trabalhador* como sinal social a partir do qual toda a classificação social deve ser feita, inclusive a atribuição do status de cidadão como categoria universal e globalizadora em contigüidade com o mundo das leis impessoais. Por meio da categoria *trabalhador-cidadão* o indivíduo que trabalha apresenta-se como suporte da normas e regras. Sendo assim, nas lendas, trabalhador é cidadão, e cidadão, é somente aquele que é trabalhador. De forma que o reconhecimento social se faz sobre uma base cultural encarnada na categoria *trabalhador-cidadão* como equivalente à noção moderna de cidadania jurídica e política.

A idéia de fundo é de oposição entre direitos do bandido e do trabalhador, onde a categoria trabalhador concentra o esforço dos interlocutores em construir representações acerca dos Piriás – e de si próprios – dissociando criminalidade (não-direito) e pobreza.<sup>161</sup> Uma idéia que se resume no questionamento de um informante:

“Só queria saber quem é o bandido nessa história, porque Piriá era trabaiaidô!”<sup>162</sup>

---

<sup>161</sup> A categoria *trabalhador-cidadão* me parece ser fruto da reação ao processo de criminalização do pobre (o pobre como foco privilegiado das agências de controle social) que vigora desde sempre na nossa sociedade. É por meio da condição de trabalhador que se pode estabelecer uma distinção fundamental entre aqueles que se unem na pobreza: sendo trabalhador, o pobre honesto se distingue do bandido (que seria bandido, porque é pobre). O contexto é de oposição entre o bandido pobre e o pobre trabalhador; este digno de todos os direitos e aquele sem direito algum (nem mesmo os processuais).

<sup>162</sup> Momento narrativo, 12/07/2007, numa barraca do Mercado Municipal, Sete Lagoas, J.F. 64 anos, agricultor de Inhaúma. Forma de registro: anotação.

O termo trabalhador como categoria social é fruto de uma modificação profunda da psique individual provocada pelos estímulos constantes de instituições modernas como o Estado e, em especial, o Mercado. Tornou-se assim uma entidade moral (um domínio moral institucionalizado, nos termos de Jessé Souza) capaz de produzir leis, mas também emoções, imagens e formas as mais variadas de reações. Trata-se de uma concentração de valores considerados legítimos; uma categoria apta a estimular a conduta dos indivíduos no mundo da vida.

Por isso, a categoria trabalhador, nas lendas é usada para reivindicar “respeito”. Nesse sentido, é uma espécie de operador simbólico que permite classificar as pessoas como dignas ou não de apreço, impondo critérios que conferem relevância moral a modos de agir. Ao adotar a hierarquia valorativa cujo vértice é ocupado por esta categoria, os interlocutores da lenda legitimam a distinção social entre o trabalhador e o malandro (ou o bandido) como questão fundamental de reconhecimento. Razão pela qual o potencial discriminador da categoria trabalhador é reiteradamente realçado nas narrativas, evidenciando a necessidade de sua adoção como critério de distribuição de reconhecimento social, principalmente no caso da polícia.

As lendas sobre os Piriás expressam a tomada de consciência dos pressupostos morais subjacentes à cultura na qual elas surgem. Contudo, não foi a lenda dos Piriás que inventou a categoria trabalhador como fonte de dignidade, uma noção generalizável, cujo lugar privilegiado é o mundo do trabalho, mas cuja moralidade se apresenta como capaz de determinar todas as dimensões da vida. Desde fins dos anos de 1970, o termo *trabalhador* voltou a influenciar fortemente o senso comum do brasileiro (o primeiro momento decisivo se dera no período Vargas). A luta trabalhista foi um marco histórico importantíssimo num momento em que o horizonte de participação política era bastante estreito. O sindicato polonês *Solidariedade* e as greves no ABC paulista firmaram-se como possibilidade de expressão autônoma dos trabalhadores e atraíram a atenção da população. De forma que os princípios e valores defendidos pelos trabalhadores lograram ultrapassar a esfera da luta salarial. Esta foi resignificada como luta por reconhecimento social, o que implicava conseqüências muito mais amplas no que diz respeito à ação prática. O termo trabalhador passou a corresponder a uma figura de direito, o que pressupõe um aprendizado moral.

Anos 70! Período em que a condição de trabalhador torna-se o fundamento do reconhecimento social infra e ultra jurídico.<sup>163</sup> Os efeitos dessa valorização? O trabalhador foi alçado à condição de novo elemento de diferenciação social, relativizando o prestígio das classes abastadas. O trabalho produtivo como fundamento da atribuição de valor e reconhecimento social se colocava abertamente contra a ética do ócio. Os indivíduos sem outra fonte de riqueza que não a habilidade e a disposição para o trabalho encontraram, assim, seu lugar no mundo moderno onde, ao menos teoricamente, talentos pessoais são mais valorizados que privilégios herdados. Valorizada passou a ser a perícia, a eficiência e a vontade de trabalhar, de forma que a categoria trabalhador passou a operar de “baixo para cima”, impondo uma nova ordem moral, uma outra hierarquia para os valores.<sup>164</sup>

O consenso valorativo que acompanha *pari passu* essa consolidação da categoria trabalhador como fonte moral firmou-se de forma lenta, mas fundamental, promovendo a absorção não somente dos valores da cidadania, mas também de uma nova ética. Uma ética do trabalho efetivada em termos da valorização tanto do talento individual quanto de uma outra forma de relação social que feriu de morte o *malandro* como auto-imagem do brasileiro. De herói nacional, o “sujeito esperto”, que ganha dinheiro sem trabalhar e sem se “sujar” e que sabe “correr da polícia”, passou a figura negativa. Tal figura desbotou-se diante da imagem do trabalhador como fonte de reconhecimento e auto-estima.<sup>165</sup> Diante da figura do trabalhador como concepção moral, não há mais como legitimar o discurso da “esperteza como a arma do pobre”. Nos termos das lendas sobre os Irmãos Piriás, o pobre não tem mais como continuar a ser malandro depois de sua redefinição como trabalhador-

---

<sup>163</sup> Os termos são de Jessé Souza (2003:165-166) que fala de um “processo coletivo de aprendizado moral” quando se refere a esse período.

<sup>164</sup> Mais uma vez, nosso raciocínio está em dívida com Jessé Souza. Em especial no que se refere à concepção de que instituições modernas como o Estado e o Mercado constituem bases autônomas para o desenvolvimento dos valores modernos, mesmo que estes venham a ser reconfigurados moralmente. É nesse sentido que podemos afirmar, junto com Souza (2003), que, além dos valores modernos, as instituições modernas são necessárias para a redefinição da consciência subjetiva individual.

<sup>165</sup> A teledramaturgia tratou recentemente dessa questão na novela “Paraíso Tropical”, de Gilberto Braga. O fracasso do personagem Belisário, pai do *self made man* Antenor Cavalcanti, ilustra bem o final desse processo de inversão da polaridade da figura do malandro no ideário nacional. Belisário, um jogador incorrigível, espertalhão e acomodado, apesar de toda simpatia e do esforço dos autores da novela, foi interpretado pelo público como “folgado”, “irresponsável” e aproveitador; um peso na vida do filho, este guiado por outra ética, a ética do trabalho, da responsabilidade e da autonomia individual. A descontinuidade entre os dois sistemas de valores – um encarnado no pai e outro no filho – foi evidenciada na narrativa durante todo o tempo em que a novela esteve no ar e mexeu com a opinião pública.



cidadão.<sup>166</sup> Essa distribuição da cidadania a partir deste novo valor prova que o pobre *se faz agente social* por meio da categoria trabalhador. Esta condição que permite ao indivíduo exigir a eficácia das regras jurídicas e das instituições que cuidam da aplicabilidade dessas regras.

O posto do malandro como símbolo do triunfo da inteligência “amoral” sobre o fracasso imposto por uma ordem social que tende a perpetuar a desigualdade é ocupado pelo trabalhador e seu ideal de triunfo da moral sobre a tendência de “institucionalização” da amoralidade. É essa moral expressa na categoria *trabalhador-cidadão* que se encarna na figura dos Piriás enquanto personagens.

Vê-se que, como não ficamos congelados no tempo dos *carnavais, malandros e heróis*, não há que se falar da lenda como sistematização da imagem do senso comum (precisamente da ideologia) de aversão ao trabalho, à legalidade e a tudo que diga respeito ao “mundo da rua”. Nas lendas sobre os Piriás, o brasileiro não fala de si como alguém de tendência inata à corrupção e completamente refratário à lei, um prisioneiro eterno da “casa” e sua razão emocional. Pelo contrário! Trágico para os interlocutores da lenda é o momento em que o código da “casa” insiste em invadir a “rua” com seus critérios pessoais de hierarquização segundo afetos e sentimentos que submetem completamente o reconhecimento social à volição e “boa vontade” do vetor dominante na relação social. A lenda insiste que no mundo moderno, a virtude e a moral não devem se restringir a fontes privadas e pessoais de orientação de sentido. Por detrás da lenda está a consciência da indispensabilidade das instituições. Por isso, o que a lenda acusa é a incapacidade do mercado (encarnado na figura do fazendeiro) e do Estado (encarnado na figura da polícia) de funcionarem como suporte dos valores de cidadania tal qual traduzidos pela categoria trabalhador.

Nas lendas, as duas principais instituições modernas são retratadas como impermeáveis a esses valores que constituem uma espécie de legislação social para a qual se exige eficácia. O que nos leva a concluir que o foco da lenda é a não-intitucionalização dessa categoria valorativa (trabalhador-cidadão), que, a partir de um dado momento, passa a ser considerada senha de acesso aos direitos do cidadão.

---

<sup>166</sup> Para uma análise que segue na direção oposta, ao discutir a valorização da ética malandragem pelos jovens da periferia de Brasília, cf. Abramovay (2002).

Mais uma vez: no contexto tematizado na lenda percebe-se claramente que o conceito de cidadão definido a partir da condição de trabalhador ainda não era capaz de determinar, enquanto valor, o uso e a lógica do poder, fosse ele do fazendeiro, fosse ele da polícia. E é isso que a narração da lenda permite debater. Nela, os valores reunidos na categoria *trabalhador* formam a base de argumento contra as categorias de super- e subcidadão; contra a falta de articulação entre os níveis de ação social e de ordem social; contra a ruptura intencional do vínculo entre eficácia institucional e predisposição valorativa individual.

Não se trata, pois, de um embate entre dois sistemas de valores distintos (ou duas ideologias). Na verdade há apenas um sistema de valores que orienta a lenda e se apresenta como aplicável a todos, do fazendeiro à instituição policial, dos Piriás aos interlocutores da lenda. Neste código valorativo, vale a defesa do trabalhador-cidadão como categoria portadora dos valores que deveriam reger indivíduos e instituições no contexto do mundo da vida.

Portanto, não cabe falar em *continuidade* de um esquema viciado de poder como base da organização das relações sociais, comandado por relações pessoais. A lenda mesma demonstra que os valores já são outros, quando fala de um tempo em que a modernidade já havia submetido os atores a novos estímulos sociais, mesmo que ainda não funcionasse como princípio hegemônico.

Aqui voltamos à questão da lenda como suporte de uma concepção de mundo. Por meio dessas narrativas, os interlocutores estabelecem a hierarquia valorativa que deve perpassar e dirigir a dinâmica social. Nelas podemos constatar que normas e valores *são* atualizados e materializados pelos indivíduos. Portanto, as lendas sobre os Piriás podem ser tomadas como uma forma de apreender e interiorizar expectativas morais e normativas, noções de direito e dever.

É como se os interlocutores da lenda soubessem que valores não legitimam a si mesmos; que eles só encontram legitimidade na medida que indivíduos se vêem como seus portadores. Tanto que é exatamente isso que os participantes do momento narrativo fazem: “revelam-se” como portadores desses valores, ou melhor, suportes desses valores. Como gênero comunicativo, a lenda conta com a possibilidade de envolvimento com o mundo da cidade, de discussão das tramas que nela se encenam. O momento narrativo, por isso

mesmo, constitui-se como espaço de encontro e debate sobre os valores que regem as relações naquele momento e espaço social, o que faz das lendas um verdadeiro inventário da socialização capaz de veicular significados e valores comuns.

Mais uma vez é necessário afirmar que não se trata aqui de adotar uma imagem da lenda como forma organizada de defesa de direitos e valores morais tradicionais ameaçados pela sociedade moderna e pela polícia em particular. Não se deve basear a análise de sua mensagem na dualidade estrutural que localiza em um setor moderno a ordem e o progresso supostamente ameaçado por uma “periferia” marginalizada que sofre com a desigualdade (“periferia” encarnada na figura dos Piriás).<sup>167</sup> A hierarquia valorativa considerada mais legítima pelos interlocutores da lenda não se identifica com a descrição de um código de conduta em termos do que é “tradicional”, “rural” ou “sertanejo”.<sup>168</sup>

Menos que a oposição entre tradicional e moderno, o que a análise dessas lendas nos permite concluir é que significações não são simplesmente aniquiladas mediante a presença de outros significados. “*A aceitação de mensagens e modelos sempre opera através de ajustes, combinações, resistências*”, como afirma a historiadora Lyn Hunt (1992:234).

Seguindo o conselho de Souza (2003), não devemos subestimar a capacidade da modernidade de impor uma “hegemonia cultural” nem a capacidade dos atores em limitar ou reformular os termos da organização da interação social. As lendas tratam de uma demanda por justiça a partir da categoria trabalhador, como já dissemos. Por isso, constituem histórias que podem ser pensadas como estratégia para limitar ou mesmo reformular esses termos. São narr-*ações* que se esforçam na redefinição das obrigações éticas das instituições frente à população. Fundamentam-se num verdadeiro sistema de valores culturais, que exalta (virtualmente acima de tudo mais) o valor do trabalhador numa sociedade onde o que acontece, de fato, é a negação sistemática da dignidade e do reconhecimento de sua condição. Do ponto de vista dos interlocutores da lenda, são esses valores identificados com a categoria trabalhador que devem se tornar socialmente eficazes.

---

<sup>167</sup> Uma análise nesses termos teria conseqüências éticas sérias já que contribuiria ativamente para o transbordamento das representações violentas e criminosas que se fazem das classes marginalizadas da nossa sociedade.

<sup>168</sup> Para a definição do “código de conduta sertanejo”, baseado na noção de honra e lealdade e que culmina na prática de uma “servidão voluntária”, ver Carvalho Franco (1997). Para uma análise de uma *corpus* de textos da tradição popular onde o “código do sertão” se aplica de forma hegemônica às relações sociais, ainda sem a influência dos valores modernos, ver Vieira da Mata (2003b).

É claro que essa unidade moral representada na lenda não é capaz, por si, de reduzir a desordem cotidiana que a própria lenda acusa. Não podemos exigir isso dela. O que a lenda faz é recolocar esses valores, interpretá-los situacionalmente a partir de um evento onde práticas cotidianas se deslocam de suas prescrições legais e morais. Trata-se de algo mais abrangente que a mera reafirmação simbólica de princípios e valores morais; algo para além da crítica meramente cerimonial de instituições. Na figura do fazendeiro a lenda critica o cálculo da vantagem individual como elemento regulador das relações sociais. Na figura da polícia, fala do medo da arbitrariedade como elemento regulador das relações sociais. Na figura dos Piriás, prega a noção de dignidade do trabalhador como elemento regulador *legítimo* dessas mesmas relações num contexto onde a relação com o trabalho aparece como poderoso transformador da vida individual.

#### 4.1. Casos de polícia

Não se pode negar o colorido especial de história local que colabora na construção dessas narrativas fantásticas sobre os Irmãos Piriás. São histórias intimamente ligadas a um processo de revisão da conduta policial e fortemente determinadas pelos sentimentos que agitavam as pessoas naquele momento marcado por uma maior reflexividade quanto à qualidade da relação entre polícia e sociedade civil, quando o imaginário social relativo à imagem da polícia agia na construção de relatos sobre a instituição, e isso não apenas no que diz respeito às lendas que estamos analisando.

O que chamo aqui de imaginário social relativo à polícia nada mais é que a percepção que as pessoas comuns faziam desta instituição. Na época, a imaginação das pessoas estava como que sobreexcitada diante da profusão de relatos sobre a polícia. A polícia vivia naquele ano antes da abertura política a pressão da recém instaurada Comissão dos Direitos Humanos e suas ações começavam a ser submetidas às Comissões de Disciplina instauradas em todas as polícias, como parte do processo de redemocratização do país. E a mídia fazia sua parte, tentando assumir o lugar que idealmente lhe compete em uma democracia: se encarregava de divulgar histórias de policiais corruptos, de torturadores, de denunciar a má-

conduta dos agentes de segurança país afora.<sup>169</sup> Pela imprensa, as pessoas podiam acompanhar, por exemplo, o resultado das investigações de cemitérios clandestinos em grutas e cisternas no entorno de Sete Lagoas.<sup>170</sup>

A polícia é o símbolo mais imediato da autoridade pública e seus valores. Assim, ainda hoje, a cada novo escândalo que envolve algum desvio de conduta policial, podemos presenciar momentos narrativos em que a opinião pública reavalia a instituição a partir do que é considerado inaptidão de ordem moral para ditar a lei e implementar a ordem. Uma ordem que não corresponde ao que chamamos Estado de Direito em sentido pleno e seu poder de prescrever os comportamentos dos agentes sociais.

O que não quer dizer que as críticas que as narrativas cotidianas fazem à polícia – ainda hoje – necessariamente expressem a demanda de um *corpus* de leis abstratas, legisladas com base nos princípios de igualdade e universalidade em defesa da pessoa, de uma “cultura da civilidade” baseada na tolerância e respeito mútuo e na idéia de um contrato social. Não é uma avaliação jurídica da conduta da instituição policial que é feita no decorrer dessas conversas. Nelas, os interagentes não se propõem a reivindicar um Estado de Direito. Nessas narrativas, o que se requer para a polícia é um novo código de conduta, baseado numa concepção de moralidade que não coincide necessariamente com a idéia de legalidade.

Prova disso é que nessas avaliações recorrentes do comportamento policial, insiste-se na violência como recurso *necessário* no combate ao crime. Nelas, não raro, a violência policial é entendida como algo dotado de validade desde que obedeça a determinados

---

<sup>169</sup> Começam a aparecer uma série de reportagens que tematizavam os métodos e a arbitrariedade da força policial. Numa reportagem denuncia-se o ex-policial que montou um verdadeiro esquadrão da morte na favela do Buraco Quente (*Estado de Minas*, 12/12/1978). Em outra, lê-se com espanto sobre o drama do rapaz de 19 anos, morto por um soldado depois que o jovem, indignado com a covardia do policial contra um civil dentro de um bar, chamou-lhe a atenção em público (*Estado de Minas*, 12/08/1978). Noutra, vê-se a foto de um suspeito sendo puxado pelos cabelos por um detetive escada abaixo no Departamento de Investigações em Belo Horizonte (*Estado de Minas*, 11/08/1978). Havia ainda as denúncias contra os “mistérios” que envolviam assassinatos dentro do presídio de Ilha Grande (*Estado de Minas*, 01/01/1979). Um dos casos mais famosos, o de Lúcio Flávio, encontrado morto em sua cela (1975), supostamente vítima do “Esquadrão da Morte”, que teria em sua lista mais de 30 presos marcados para morrer. O caso foi amplamente noticiado à época.

<sup>170</sup> Além do famoso caso de Angueretá, do qual ainda teremos oportunidade falar, houve também o caso da Gruta do Pião em Prudente de Moraes, município vizinho de Sete Lagoas. O primeiro caso teve suas investigações concluídas no fim do ano de 1978. A descoberta do cemitério clandestino na gruta em Prudente de Moraes se deu no mesmo ano. Cf. *Estado de Minas* (19/09/1978) e *Jornal do Centro de Minas* (23/09/1978), além do tablóide especial publicado pelo *Jornal de Minas*, do mesmo ano, intitulado *Documento: tudo sobre os crimes de Angueretá*, uma compilação de documentos sobre o caso além da reportagem “Conspiração do Medo” do jornalista Mauro Santayana.

critérios. Violência policial não é apresentada ali como uma ruptura na experiência social. Ela é parte da ordem.<sup>171</sup>

Depois de dedicar um pouco mais de atenção a essas narrativas, nota-se que nelas também a violência policial é percebida como um fenômeno “natural”. Entre nós, não é difícil encontrar quem defenda a idéia da volta à Ditadura como forma de acabar com a “bandagem” ou quem discorde contra aqueles que defendem direitos humanos para criminosos.<sup>172</sup> São muitos os que falam abertamente a favor da pena de morte, já que o combate ao crime é amplamente entendido como incompatível com a manutenção dos direitos individuais.<sup>173</sup> Nesses termos, a violência policial não constitui o limite do controle social; é, antes, entendida como a forma por excelência de controle, não como um problema social.<sup>174</sup> A violência policial em si não é o elemento chave, nem da lenda nem das demais narrativas apresentadas paralelamente a ela. A crítica de todas essas narrativas não se dirige a situações isoladas de violação da lei que deveria reger a conduta policial. O alvo da crítica é a incapacidade da polícia em distinguir os “trabalhadores” dos “bandidos”. Grosso modo, os índices de abuso de autoridade pelo poder policial no Brasil é algo que tira o sono apenas da *Anistia Internacional*.

Trata-se obviamente de um público persuadido de que reside na impunidade dos criminosos a causa da deterioração da ordem pública e que, por conseguinte, entende o crime como expressão de uma crise moral. Para esse público, a violência policial parece não ser um problema. Não é ela que assusta. O problema real parece ser identificado nos casos em que a polícia “erra o alvo” e em vez de acertar um criminoso, acerta um estudante, uma mãe de família, um trabalhador. A violência policial como fantasma, sem

---

<sup>171</sup> O processo de validação da violência como recurso que essas narrativas cotidianas ajudam a construir explica, em larga medida, o surto psicológico de violência que vivemos atualmente e que determina a relação da população com a instituição policial. Como constata Rifiotis (1997:9), “a violência implica uma visão de mundo”. Sendo assim, a violência policial como experiência reiterada interfere na forma como as pessoas definem o Estado de Direito. Como a polícia se coloca fora das fronteiras desse Estado, o que se tem é a aplicação das funções da violência no contexto social.

<sup>172</sup> “É assim: direito humano pra bandido e humano direito sem direito nenhum”. Comentário de P.G., 60 anos, aposentada (Mariana, 18/12/2007), durante uma conversa sobre a percepção da violência nos dias de hoje.

<sup>173</sup> “Bandido tem é que matar mesmo!” – é a frase que explica muito da concepção comum de que a “lei” é para os inimigos. Os excessos da polícia são considerados válidos, desde que em termos abstratos e à distância, nunca em termos concretos, “no quintal de casa” como diz Rifiotis (1997).

<sup>174</sup> A idéia é a de que “pé de galinha não machuca pintinho”. Mais um dito popular onde a violência é entendida como necessária à conformação dos sujeitos às regras e padrões de conduta. É essa a idéia que fundamenta os discursos saudosistas quanto ao império da ordem na época da ditadura.

hora nem lugar. É este o tema que ocupa espaço na fala cotidiana sobre a polícia: a imprevisibilidade da violência policial, não sua (i)legitimidade.

O sentimento que justifica a mensagem desses discursos é o medo de tornar-se vítima devido à incapacidade – ou desinteresse – da polícia em distinguir quem é quem, já que na fala comum, a polícia pode – diria mesmo: deve – ser violenta, desde que o seja “com quem merece”. O que amedronta é o fato de não se poder prever contra quem a polícia decide agir, já que, em princípio, ela pode agir contra qualquer um, segundo seu arbítrio exclusivo, livre de qualquer controle externo. O sentimento predominante é o de sujeição à imprevisibilidade da conduta policial; de insegurança e ansiedade em relação à corporação.<sup>175</sup>

O caráter de sua prática é instável, imprevisível, particularista. Às vezes, não acontece nada, caso a pessoa demonstre a “devida deferência”. Ou tudo pode depender de um complexo jogo de influências ou do fato de o tipo de ato cometido fazer ou não parte da lista de prioridades da polícia.

O que prova que valores e instituições não se contrapõem mutuamente: a polícia como instituição perpassada por valores, tende sempre a fazer escolhas avaliativas. Enquanto aparato institucional coercitivo, não age segundo uma lógica normativa neutra. Não é esta a base de seu funcionamento. Não há, tal como a própria instituição sugere em seu discurso sobre si mesma, neutralidade e universalidade na prática policial. Sua eficácia não depende da neutralidade de suas ações. Depende da eficiência em hierarquizar. São os critérios adotados nesta hierarquização e a eficiência nesta hierarquização que são discutidos nas lendas. Nelas, as ações da polícia são criticadas ora por sua imprecisão, ora por sua ineficácia, mas nunca por sua violência. Nelas, a polícia é incapaz de distinguir entre trabalhador e bandido.

Vem daí o medo da polícia, como fica claro na fala de um informante ao justificar porque as pessoas insistem em afirmar que não ajudaram os Piriás, embora a população tivesse efetivamente dado cobertura aos dois.<sup>176</sup>

---

<sup>175</sup> Não se discute a necessidade de um controle externo, sistemático e efetivo sobre a instituição de segurança, já que o senso comum entende que a mesma age segundo uma ética da responsabilidade individual onde o discernimento do que se deve ou não fazer em termos do combate ao crime depende quase que exclusivamente de cada um dos membros da corporação em particular.

<sup>176</sup> Momento Narrativo em 12/07/2007, numa barbearia no bairro Várzea, Sete Lagoas.

“Não se mexe com quem está envolvido com a polícia, porque ela não vai sabê distinguí quem é quem.”

É esta suposta incapacidade da polícia em distinguir “quem é quem” que inquieta os interlocutores das lendas sobre os Piriás. A mesma preocupação aparece em outras narrativas que convergem com a lenda no decorrer de outros momentos narrativos. Numa conversa com interlocutores em Maquinezinho, um deles disse:

X: - (...)

A: - Medo da polícia a gente não tinha não. Eles estava aqui pra protegê o lugá. E quem não qué vê seu lugá protegido. A gente tinha mais é que colaborá. O problema era a polícia cismá, porque não é sempre que dá tempo de explicá. Na época a gente evitava de andar de dois, de Kichute ou sujo. Os polícia seguia os Piriá pelo rastro do Kichute, que eles tinha só um par, e um calçava um e o outro calçava outro, às avessa, pra parecê que tava indo pra frente, quando na verdade eles andava pra trás. Eu e um companheiro mesmo, a gente foi confundido com Piriá porque estava de dois e trajando Kichute, que era bom pra lida na roça. Os policial já chegaram falando com voz grossa. Na hora me arrependi de não ouvi minha irmã que sempre briga pra não saí andano sujo por aí depois do serviço. É o tipo de coisa que pode dá marge pra confusão.<sup>177</sup>

Em um outro momento narrativo, a conversa acabou se deslocando para o caso famoso dos Irmãos Naves.<sup>178</sup>

X: - (...)

A: - Na época a polícia trocou os pés pelas mãos. Prendeu os dois inocente. E dizem que judiô. É o que o povo diz. E não duvido não, que a polícia costuma errá.

B: - Como no caso dos Irmãos Naves, cê lembra?

A: - É de vera. Foi na mesma época, né?

B: - É. Esses outros dois também era inocente, que foro denunciá o crime do otro que tinha fugido com o dinheiro do trabalho deles. Um sócio trem-a-toa, que ficô escondido. A polícia, pra

---

<sup>177</sup> Momento Narrativo, dia 09/01/2007 em Maquinezinho, distrito de Cordisburgo. Seguiu-se com a conversa e um outro interlocutor presente contou sobre a prisão de um rapaz, que estava sujo por causa do serviço pesado mas que, em vez de voltar para casa, teria ido comprar ingresso para um show e acabou preso, segundo ele, injustamente, pelo fato de o rapaz portar uma carteira de estudante falsificada, sem sabê-lo. “A polícia não soube que ele estava sujo porque estava trabalhando. É um constrangimento que deixou o menino revoltado.”

<sup>178</sup> Momento narrativo em uma borracharia em 08/07/07. Forma de registro: anotação.



mostrá serviço, acabou fazendo o que fez. Mas o Estado teve que pagá pelo erro. Indenizou o que sobreviveu na cadeia.

A: - Mas depois de trinta anos de sofrimento. E eu pergunto: compensô?

B: - Seu pneu tá pronto, menina (...)

Em outra ocasião, depois de falar do caso Piriás, eis que o assunto passa a ser Davi Damião, um “místico” que em fins dos anos 1940, arregimentou fiéis no lugar chamado Cachoeira dos Macacos – depois município de Cachoeira da Prata, vizinho de Sete Lagoas. Davi Damião teria liderado seus seguidores na invasão de uma fazenda no lugar.

X: - (...)

A: - Reuniu as pessoas para orar e trabalhar. Só que nem os fazendeiros, nem o padre do lugar gostaram daquilo. Mandaram então a polícia até lá pra conter o Damião. Damião não se intimidou. Distribuiu uma medalhinha para os crentes e disse que eles podiam enfrentá a polícia. Resultado foi que morreram oito, fuzilado.

B: - Achando que tava sob a proteção da medalhinha.

A: - É! E em Cachoeira até hoje ninguém gosta de tocá no assunto. Eu fui lá vê os corpos no necrotério. Eu era menino na época e me lembro bem, porque foi impressionante. Chocava vê aquele tanto de gente morta por arma da polícia.

B: - Ainda mais que diziam que foi por ordem do padre lá de Cachoeira que ordenou a ação da polícia.

A: - Davi Damião era um tipo benzedô. Mas queria ajudar o povo sem terra. Um que morreu tava até de chuteira (?), dando sinal que tava é trabalhando na hora do confronto. E tinha mulheres também, inclusive uma grávida. Diz que na hora do tiroteio, a grávida fugindo foi passá embaixo da cerca de arame farpado e rasgou a barriga. O feto apareceu. Uma coisa pavorosa.

B: - Morte de gente inocente. Coisa de cinquenta anos atrás. Mas ainda acontece coisa assim. A gente vê no jornal todo dia.

A: - Aí não é lenda mais. É fato.

X: - (...) <sup>179</sup>

Famoso também é o caso do policial que teria dado voz de prisão a um ônibus inteiro. O policial estava deixando o serviço. Estava fardado, no ponto de ônibus, esperando para ir pra casa, quando ouviu um deboche por causa dos Piriás.

“Ele então entrou no ônibus, um desses ônibus que leva os pessoal que trabalha em siderúrgica, e deu voz de prisão para 50 pessoas. Quando ouviu alguém dizer:

- Em vez de prender Piriá, tá prendendo trabalhadô!

Ele ficou furioso. Ia prender o ônibus inteiro. Uma coisa impossível.” <sup>180</sup>

Todos esses “casos de polícia” discutem uma prática consolidada no mundo da vida. Tratam de uma realidade naturalizada, auto-evidente do abuso da força por parte do poder policial. Mas, como vimos, não é o uso da violência como meio que é criticado. Na verdade, este é visto como necessário, pré-requisito, inclusive, da eficiência da ação policial – já que, segundo a lógica que dirige a lenda, a polícia é o aparato de controle social que opera com o fim de “curar” desvios de comportamento, de “limpar” a cidade do crime. Sempre que ela atuar nesse sentido, mesmo que mediante o recurso excessivo da violência, terá sua ação legitimada pela opinião de uma larga faixa da população.

É o que demonstra a recorrente referência ao Cabo Madureira nos momentos narrativos sobre os Piriás. José Henrique Madureira, o Cabo Madureira, tornou-se figura famosa em Sete Lagoas por causa do caso Angueretá. <sup>181</sup> Ele, que à época respondia a um

---

<sup>179</sup> Momento narrativo na casa de um interlocutor, Sete Lagoas, dia 04/01/07. Da conversa participaram C.L, 66 anos e E. S de 59 anos, além de mim.

<sup>180</sup> Informante em entrevista no dia 30/03/2005, em Sete Lagoas.

<sup>181</sup> Numa cisterna em Angueretá, nas terras do fazendeiro José Luís Figueiredo, foram encontradas 19 ossadas. Em inquérito foi apurado que três militares, dentre eles Cabo Madureira, teriam agido em defesa dos interesses da família Figueiredo. As execuções teriam transcorrido entre os anos de 1970 e 1977, quando houve a denúncia. Com o tempo tais execuções teriam evoluído para o que entendia-se como um acerto de contas da polícia com a justiça. Cansados de prender o que classificavam de vagabundos, ladrões, cachaceiros e arruaceiros, os policiais teriam decidido agir por conta própria. Como se pode ler num dossiê publicado sobre o caso (*Documento: tudo sobre os crimes de Angueretá – Jornal de Minas*, pág.04): “Que adianta prender? A justiça é morosa e condescendente. Os jurados, os juízes não sabem o que é passar noites inteiras no frio, na caça de vagabundos que não valem duzentos réis. Não conhecem o perigo que corre o policial prendendo homens que amanhã estarão soltos e podem esperá-los numa emboscada qualquer, como escorpões.”

inquérito sobre o referido caso, e que já estava prestes a ser reformado, ofereceu-se publicamente para trabalhar na captura dos Piriás.<sup>182</sup>

“Eu me ofereci para fazer a captura porque eles mataram um colega. Eu tinha experiência e poderia ajudar. Os outros inclusive foram mortos por falta de experiência. Tinha que andar à paisana e ter muita paciência na recolha das informações sobre o paradeiro dos dois. Eu não via possibilidade de prender os dois, a não ser que se entregassem, porque era sabido, que quem chegasse perto deles era recebido à bala.”<sup>183</sup>

Foram várias as pessoas com quem conversei que deram a entender, direta ou indiretamente, que a polícia teria resolvido o caso dos Piriás com mais “ligeireza” se tivesse permitido que Cabo Madureira trabalhasse no caso.

X: - (...)

A: - Você tem que conversar é com o Cabo Madureira. Aquele ali matô foi gente, num foi, B?

B: - Contam. Diz que matô.

A: - Antes a estratégia da polícia era bem clara. Preso que dava muito trabalho e coisa e tal eles combinava de transferi pra Pompéu. E pra lá de Paraopeba, pra chegar em Angueretá, tem o Rio Paraopeba, não é mesmo, B?

B: - É.

A: - Pois então. Eles parava no trevão, deixava os preso bebê água, café, coisa e tal, tal, tal. Depois “esquecia” de passar o cadeado na porta. Corria. Quando chegava na ponte do Paraopeba, parava pra fazê xixi. Eles descia. Era descendo e eles metralhando. Tentativa de fuga (...). Ih! Sete Lagoas vivia tranqüila. Tranqüila mesmo.

B: - Bom! Cê sabe da história assim, né? Conheço quem conte de outro jeito. Que eles pegava a pessoa que o fazendeiro não gostava ou um nêgo que não tinha conserto e levava pra lá. Chegava lá, dava um tiro nele e jogava dentro da cisterna. Inclusive um que fugiu, que foi o L., que tá morando hoje lá em Paracatu, esse L. fugiu. Ele levou um tiro, mas a bala passou de raspão na cabeça dele. E ele caiu lá dentro. Depois de um certo tempo, voltou a si e conseguiu saí. Denunciô tudo, mas lá na polícia de Belo Horizonte. Foi donde desenrolô a história toda que foi notícia pra tudo quanto é jornal. Isso foi de uma repercussão no estado de Minas fora do comum (...)

A: - É! Era a época do Cabo Madureira. Ele não trabalhou no caso Piriá, mas vai saber te dizer do que aconteceu.

---

<sup>182</sup> Vide entrevista com o policial no jornal *A Gazeta* de 09/08/1978 (pág.9).

<sup>183</sup> Entrevista com Cabo Madureira (policial reformado, 83 anos) em 04/01/2007, em sua casa em Sete Lagoas.

X: - (...) <sup>184</sup>

Vê-se nitidamente corroborada a idéia de que o exercício extremo da força é amplamente compreendido como procedimento eficiente e necessário até. Uma conduta legítima desde que contra o alvo certo. A questão por detrás do prestígio da figura do Cabo Madureira é a crítica ao fato de que o Estado, representado pela instituição policial, tende a falhar onde se espera que ele atue. O que está em questão não é a pretensa ilegitimidade dos meios utilizados pela corporação para cumprir seu papel, mas sua ineficiência ao fazê-lo.

É claro que a polícia da qual Cabo Madureira fez parte era bem diferente da de hoje. Àquela época, policial era sinônimo de militar, o braço da repressão, o “funcionário” do DOPS e do DOI-Codi. Segurança pública não era manchete como é nos dias que correm e a imagem da instituição policial se definia em outros termos. Hoje em dia, teme-se o policial como alguém que supostamente estorque e é facilmente corrompido. Trata-se do agente da lei, que ao contrário de tudo o que deveria fazer ou representar, age em conluio com criminosos ou mesmo como criminoso. Não há dúvidas de que a imagem da polícia degenerou ao longo de três décadas e que vivemos uma situação anômica, onde o representante da ordem legal, não raro, é visto como amigo de bandido.

Para o imaginário popular no contexto da ditadura militar, porém, a polícia era outra. O fato de a figura do policial ser identificada como aquele que prendia, torturava, e sumia com gente, não implicava o entendimento de que a polícia pudesse associar-se a criminosos. Ela era vista como ligada exclusivamente ao aparelho de Estado, em seu compromisso de combater o crime. Apesar disso, as lendas sobre os Piriás nos remetem àquela mesma tensão estrutural entre a prescrição institucional da conduta policial em termos do Estado de Direito e a práxis cotidiana da polícia. E o fazem questionando precisamente a *contingência* da violência policial, a ilegitimidade da acusação, prisão e perseguição dos Piriás.

“O que o pessoal contava é que eles eram dois irmãos. Dois irmãos que trabalhavam. Trabalhavam muito e moravam numa fazenda. Era peão de fazenda. Eles eram trabalhadores e muito alegres e tudo. E que eles, trabalhando, juntaram dinheiro e no natal vieram pra Sete Lagoas. Quando

---

<sup>184</sup> Momento narrativo na casa de um informante, Sete Lagoas, dia 04/01/07. Da conversa participaram C.L., 66 anos e E. S de 59 anos, além de mim.

chegaram em Sete Lagoas ainda existia as lojas Arapuã, aí que eles entraram e compraram uma radiola. Daquelas radiola de disco vinil. É! De vinil. Compraram a radiola e muito alegres saíram com a nota da radiola da Arapuã. E acabaram indo para um barzinho. Sentaram e andaram bebendo umas cachaça, uma cerveja na cidade. E dizem que colocaram a radiola e estavam escutando disco. Não sabe se foi alguém que chamou a polícia ou se a polícia chegou e invocou com eles, e diz que chegaram. A polícia chegou se identificando e chutou a radiola deles. Aí que eles [os policiais] falaram que eles [os Piriás] tinham roubado. Mas os dois falaram que não tinha roubado a radiola, que a radiola era deles, que eles tinha comprado na Arapuã e tinha até tirado nota fiscal que mostrô pra polícia. Aí que o policial pegô a nota, rasgô e jogô na cara deles e falô que eles era ladrão. Ladrão! Ladrão! Ladrão! Que eles era ladrão. E que tomô a radiola deles. Tomaram a radiola deles e levô pra cadeia. Diz que ainda bateram neles na cadeia, muito e tudo, né? E diz que a revolta deles... diz que eles ficaram revoltadíssimo, né? Que eles queriam a radiola deles de volta, que eles não tinha roubado a radiola. Que a única coisa que eles queixavam lá na cadeia é que eles queriam a radiola deles de volta. Mas eles [os policiais] não devolveram a radiola deles não. Falô que eles tinha roubado e eles falaram que não tinha roubado, que pudesse ir na Arapuã, que eles iam ver que eles tinham comprado a radiola. Aí eles ficaram preso. E aí eles fugiram da cadeia. E aí quando eles fugiram da cadeia, eles embrenharam no mato, que eles tava acostumado a morar em fazenda. Aí a polícia foi atrás. Aí diz que a polícia foi atrás e eles enfrentaram a polícia mesmo. Matô um lá. Diz que atirava bem mesmo (...). A gente na época só via polícia na rua. E foi uma desmoralização, que o assunto era só esse, né? E eles... todo mundo assim com raiva, né? Porque os dois só e dá conta de mais de centena de policial. Até veio policial de Diamantina, Curvelo e até Belo Horizonte, reforço, e não dá conta de pegá os dois, dois home só? Uma vergonha também porque eles não podia ter feito o que eles fizeram, né? A polícia. Errô de tê rasgado o documento sem conferí. Tinha que ter levado na Arapuã. E ia vê que era verdade, a radiola fruto do trabalho deles. Mas ninguém conferiu. Já foram acusando de ladrão. Mas eles não era ladrão. Era gente trabalhadeira. Foi a polícia que criou esses monstro. Foi os maus-trato, o desrespeito que fez eles fazerem isso tudo. Diz que bateram no rosto deles. Nó! Diz que eles ficaram furiosos. Diz que bateram muito no rosto deles. E que aí eles falaram que home não apanha na cara. E aí, foi daí que surgiu a raiva deles, a fúria deles, a coragem pra entrá na guerra com a polícia.”<sup>185</sup>

O questionamento da lenda se refere menos a um ambiente de não-legalidade, à falta de procedimentos de salvaguarda dos direitos da pessoa, ou a acusações sem a proteção das regras do processo e sem evidências adequadas. Ao contrário do que possa parecer, o tema não é a ilegalidade do ato da polícia contra os Piriás, mas a sua imoralidade: a polícia deveria ser capaz de distinguir os dois como trabalhadores; cidadãos dignos da proteção

---

<sup>185</sup> Momento narrativo, 05/01/2007 na casa de um policial de reformado (Sete Lagoas).

policial. Prender dois trabalhadores, a mando do patrão e acusá-los de serem ladrões é ação interpretada mais como agressão ao consenso moral que como violação do código legal. É a agressão ao consenso moral partilhado pelos interlocutores da lenda que em verdade configura o crime; não a agressão ao consenso normativo expresso em lei. E esse ressentimento dos interlocutores quanto ao não-reconhecimento da condição de trabalhador que se expressa nas lendas. E são as conseqüências desse não-reconhecimento que são descritas por elas.

“Tem um ditado que diz que o capeta não é tão feio tal qual se pinta. O que se via falá na época é que os Piriá foram gerado pela polícia que trabalhô na perseguição dos patrões deles. Foi um dos patrões deles que começou a encrenca toda. Um decendente de turco que tem aqui em Sete Lagoas, sabe? É igual eu te falei, né? Tô vendendo pelo preço que comprei. Porque é a sociedade que gera essas coisa todas, né? Esse mal. Porque eles não eram o que falava que eles eram não. Não eram gente terrível, que roubava, que matava, que batia assim não. Não era malandro nem preguiçoso. Era gente de bem. Muita gente conheceu os dois. E diz que não eram assim não. Era gente trabalhadora e que não levava desaforo pra casa porque andava certo. A polícia acabou fazendo isso com eles em acordo com o tal Culego. Os Piriá mesmo não fizeram mal pra ninguém. A polícia disse que eles tinha ameaçado o tal Culego, o turco. Depois disseram que os dois tinham roubado um rádio. Cada hora uma história. No fim, sei que foi a polícia que fez a imagem deles, né? Porque é a polícia que faz a imagem do matadô. Transforma o trabalhador em bandido criminoso.”<sup>186</sup>

E retornamos à categoria trabalhador como conceito central da lenda. Nela, expressa-se uma demanda por cidadania, sim, mas em termos da categoria *trabalhador-cidadão*, uma espécie de categoria de acesso aos direitos civis. O alvo do protesto da lenda é o não-reconhecimento da condição de trabalhador como salvaguarda contra a arbitrariedade policial. É o tema do reconhecimento da condição de trabalhador, e por sua vez, da moralidade que essa condição evoca, o elemento, por assim dizer estrutural, que persiste e conduz essas narrativas associadas. É relativamente a esta falha no reconhecimento do trabalhador-cidadão que podemos dizer que a violência da polícia contra os Piriás, tal como descrita nas lendas, não se distingue de outros atos violentos da polícia descritos nas narrativas convergentes.

---

<sup>186</sup> Momento narrativo do dia 05/01/2007 com o Sr. J.L., 63 anos, na Delegacia de Proteção ao Menor de Sete Lagoas.

Articulando todas elas, há um certo sentido comum desse não-reconhecimento como problema social que diz respeito a todos. É deste sentido comum que emerge o conjunto de perspectivas e compreensões sobre como é o mundo e como lidar com ele. E os Piriás representados nas lendas encarnam o conjunto de alternativas baseadas nessas perspectivas, fazendo das lendas uma espécie de racionalização da posição desses dois trabalhadores que decidiram reagir ao não-reconhecimento de sua condição não se submetendo à contingência da violência policial.

Não estou, por isso, me referindo a uma suposta função “revolucionária” da violência coletiva metaforizada na figura dos Piriás.<sup>187</sup> Nem falo da narração da lenda como reação social (difusa e uniforme) aos crimes contra a pessoa cometidos pela polícia. A reação à violência policial não é uma decisão tão óbvia quanto gostaríamos que fosse. Pelo contrário. Em sociedades tão desiguais como a nossa, a capacidade de suportar agressões desse tipo, a persistência dessa “des-ordem” é que constitui a rotina. De fato, não há um consenso quanto à qualidade criminosa do abuso da força por parte da instituição policial, como vimos. O consenso que garantiria o julgamento desse tipo de conduta como desvio, um absurdo ou mesmo uma patologia social.

A narração das lendas – ou melhor, sua tradicionalização – não sugere um “engajamento” dos interlocutores numa possível alteração desse estado de coisas, como se o ato de narrar as façanhas dos Piriás pudesse ser entendido como uma clara rejeição da violência policial. Na prática, não é essa a forma privilegiada de questionamento da inadequação do comportamento das instituições públicas.

Nas lendas, o comportamento pretensamente ideal da polícia depende de uma hierarquia de valores que não se encontra no *corpus* abstrato da lei. A moralidade que julga a ação policial na lenda se distingue claramente da noção de legalidade. Gostaria de insistir nesse ponto: o que é considerado grave na atuação da polícia é não saber distinguir quem é o trabalhador. É somente neste sentido que podemos dizer que os interlocutores da lenda têm interesse na conquista de uma justiça e uma ordem social: nessas histórias luta-se por reconhecimento social, mas em termos de uma outra hierarquia valorativa organizada a

---

<sup>187</sup> As lendas não pregam uma “indignação moral dos impotentes” dirigida contra “criminosos invisíveis”, ocultos atrás da Lei e da Ordem como simulacro de interesses particulares. Nem pregam a “revolução” pelas mãos dos Piriás. Esta é, antes, a ideologia do cordel sobre os Irmãos Piriás, essencialmente anacrônico e composto ao gosto da melhor ideologia marxista.

partir do valor do trabalho. Essa hierarquia valorativa apresentada na lenda é capaz de vincular subjetivamente todos os envolvidos na narração ao mesmo tempo que faz da narração um processo de classificação social.

#### 4.2. Os personagens

Victor Turner (1974:38) lembrou à antropologia a importância da quebra das normas que regulam o intercurso das partes para a construção do sentido da ação social, provocando assim uma ampla revisão dos pressupostos da nossa disciplina à época, mas que no nosso caso também demanda algum questionamento. No caso das lendas sobre os Irmãos Piriás, menos que o poder normativo (a legalidade) que gere a ação social, o que concentra a atenção dos interlocutores é a dimensão moral da conduta. É em termos de moralidade ou imoralidade que cada ação dos personagens é classificada. O fazendeiro age imoralmente (mais que ilegalmente) contra o contrato de empreito e quando faz uso do seu poder para acionar a polícia. A polícia, por sua vez, age imoralmente (mais que ilegalmente) atendendo ao interesse privado, prendendo os Piriás de forma irregular e matando-os, ao final, sem julgamento. Já os Piriás encarnam a própria noção de moralidade; sua imagem é moldável segundo a visão que os interlocutores da lenda têm deles, do evento e do mundo a sua volta.

É o que nos autoriza a afirmar que as lendas sobre os Irmãos Piriás se formam à medida que os interlocutores produzem *tipificações sociais*. Nelas, o acontecimento é reconstruído a partir de um processo especial que articula conduta e tipificação social dos personagens. A conduta remete a regras que compõem a ordem moral tida como ideal pelos interagentes da narração da lenda. E é a partir dessas regras (ao mesmo tempo compartilhadas e reavaliadas no decorrer do ato comunicativo) que os interlocutores reconstróem todo o evento, tipificando os personagens ao mesmo tempo que indexam moralmente sua conduta.<sup>188</sup>

A partir desse raciocínio, defendo a tese de que a lenda compõe-se de um conjunto de “tipos”, ao passo que o evento é captado em suas “determinações típicas”. Os

---

<sup>188</sup> A lenda em si oferece, por sua vez, um enfoque interpretativo para a conduta que interessa aos interlocutores analisar.



personagens, por sua vez, são tipos adequados, construídos e reconhecidos a partir de experiências anteriores dos interlocutores das lendas.<sup>189</sup> Afirmo que é através desses tipos que os interlocutores da lenda operacionalizam sua pretensão de domínio do evento em termos de sua significação. O que permite que falemos das lendas como resultado da estabilização de “tipos” originados no decorrer da *narr-ação* e de seus personagens como resultado da objetivação de “tipificações” (Schutz & Luckmann, 2003:225). Em outras palavras: nos personagens, os interlocutores da lenda conferem “corporiedade” ao que é considerado tipicamente significativo em termos valorativo-morais, “criando” personagens como sedimentações de tipos significativos para todos os que compartilham das histórias. Os personagens são, portanto, como que cristalizações socialmente aprovadas, das quais qualquer um pode se apropriar efetivamente no decorrer da *narr-ação*, a qual, antes de mais nada, configura um processo de socialização por intermédio de tipos de significações específicas.

Um exemplo já mencionado é o caso da categoria trabalhador. Nas lendas, os irmãos Sebastião e Orlando Patrício são como que ordenados ao tipo “trabalhador”. Esse tipo, como vimos, é estabelecido em experiências anteriores dos interlocutores da lenda, que ao narrar a história dos Piriás, enriquecem o tipo “trabalhador” com outras determinações também típicas.<sup>190</sup> De uma maneira tal que a condição de “trabalhador”, da maneira como é definida nas lendas, passa a oferecer o contexto de determinação da figura dos dois irmãos de maneira absoluta. O tipo “trabalhador” passa a operar como uma pauta de conduta das ações e, por conseguinte, um eficiente esquema interpretativo da figura dos Piriás.

A lenda constitui-se, assim, como um *esquema experiencial da significação* (social) da categoria trabalhador. Nela, as experiências subjetivas objetivadas nesse “tipo” – o trabalhador – formam um contexto de sentido que, por sua vez, permite a experiência das determinações valorativas que constituem a essência do “tipo” em questão. É enquanto determinação pré-existente no acervo de conhecimento prévio dos interlocutores, a partir de

---

<sup>189</sup> Todo meu argumento aqui está fortemente baseado no conceito de “tipificação” elaborado por Schutz e Luckmann (2003).

<sup>190</sup> O termo “trabalhador” adquire, no decorrer da narração, uma significação ampliada, já que é na narração que o “tipo” é aplicado à situação concreta. Ou seja, por meio dos Piriás descritos segundo a tipificação “trabalhador”, o evento se esclarece a partir de um outro campo de sentido, que se constitui remodelando os sentidos já existentes antes da *narr-ação*.

experiências subjetivas dos interlocutores, que o “tipo” enquanto personagem da lenda é captado na narr-*ação*.<sup>191</sup>

É a partir dessa hierarquia valorativa, elaborada e compartilhada pelos interlocutores no momento narrativo, que os personagens da lenda são elaborados, transformados em signos sociais visíveis da eficácia de valores específicos na vida cotidiana. Dito de outra forma: na narração os interlocutores objetivam um contexto de sentido específico: (re)organizam uma hierarquia valorativa, de forma que os valores considerados prementes adquirem “materialidade” e eficácia sob a forma de personagens. É o que permite aumentar o grau de articulação desses valores no decorrer do ato comunicativo.

A hierarquia valorativa que os personagens da lenda permitem projetar no cotidiano se opõe à hierarquia real, mas não necessariamente visível, desse mesmo cotidiano. Nos termos da lenda, o consenso valorativo operante que governa a ação policial no mundo da vida é apontado em sua lógica patrimonialista, legitimadora de preconceitos e desigualdades sociais. Ali se escancara a realidade do acesso diferencial aos serviços da instituição nas suas conseqüências mais terríveis.

O consenso valorativo a respeito dos Piriás segue na direção oposta. Ele confere força e obrigatoriedade – mesmo que moral – à idéia de eficácia do valor do trabalhador enquanto cidadão protegido pela lei. Embora trate de uma *unidade de pessoa e ação* diferente daquela que define o Direito. Neste último, ação e pessoa são separados. As sanções a uma infração não implicam o julgamento da pessoa como um todo, mas apenas do desvio por ela cometido. Diferentemente da lenda, onde o personagem é o que ele faz, onde ele se define por sua conduta, onde apenas uma de suas ações passa a definir toda sua personalidade.<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> Schutz e Luckmann (2003:224) mostram que o “tipo” nunca é captado em sua existência fática. Ele é sempre “experimentado” no seu modo “típico” de “ser de tal ou tal maneira”. O tipo, enquanto contexto de sentido, se estabelece na experiência subjetiva do mundo da vida. Constitui, portanto, “una relación uniforme de determinación sedimentada em experiências anteriores” (Schutz & Luckmann, 2003:225).

<sup>192</sup> Outra forma de “julgamento” onde podemos identificar essa mesma unidade entre pessoa e ação é o caso do que poderíamos chamar de *linchamento moral*, caracterizado pela (hiper)exposição de acusados e mesmo suspeitos de crimes no noticiário. O consenso é o de que se deve denegrir publicamente a imagem do pretenso “desviante”, punindo a pessoa por inteiro, sendo precisamente esta a punição de fato, tida como capaz de substituir até mesmo a punição pelo sistema legal. Sobre a unidade entre pessoa e ação como característica principal do direito pré-estatal, cf. Wesel (1985:321). Sobre o conflito entre a forma de punição da pessoa por inteiro e a punição via sistema legal como um problema da ordem pública, cf. Colson (1975).

Não custa repetir que, no caso das lendas sobre os Piriás, a ação definidora de toda a personalidade de Orlando e Sebastião Patrício é sua “valentia” para o *trabalho*. É essa a condição que define todas as ações dos dois irmãos na história. Por serem trabalhadores, não haveria alternativa de ação para os Piriás nas circunstâncias sociais em que eles se encontravam: na lenda, eles teriam que agir exatamente como agiram. A condição de trabalhadores justifica inclusive uma disposição para agir de forma digna, honesta e guerreira, não obstante seus “crimes”. Eis a razão pela qual, apesar de roubarem, de matarem policiais, de serem foragidos da lei, a ação dos dois irmãos sempre aparece na lenda como moral, racional, legítima, ao passo que a forma de ação da polícia é descrita de forma contrária, vale dizer, como imoral, irracional, ilegítima e, como veremos mais adiante, ineficaz. Esse déficit de prestígio social da polícia é formulado pelos atores da narração de forma drástica, ofensiva, dando ensejo para o deboche, a crítica da imagem do braço armado do Estado.

A esse déficit de prestígio social da polícia corresponde um *plus* de prestígio social dos Piriás enquanto personagens avaliados segundo uma outra ordem valorativa que permite descrever a ação dos Piriás nas lendas como um meio “legítimo” de “acertar as contas” com aquela parcela da polícia que violou e atentou contra a integridade física e liberdade de trabalhadores. À violência responde-se com violência. Por isso, os Piriás são apresentados nas lendas como indivíduos conscientes do seu direito de usar da violência contra a polícia (e contra os ricos), com o objetivo explícito de redefinir seus papéis e fazer valer seu direito ao reconhecimento social.

Trata-se de uma espécie de permissão para agir segundo um outro código, que permite questionar a forma como se dão as relações sociais no espaço urbano moderno. Nas lendas, os Piriás podem tirar proveito da imagem de mateiros, brigões, valentes para ampliar suas possibilidades de ação em diferentes situações. O processo é de uma verdadeira inversão do pólo de valorização de características reconhecidas como típicas dos dois irmãos antes mesmo do seu enfrentamento com a polícia. Num contexto normal de relação nos termos tipicamente urbanos, ser mateiro, brigão, marrento seriam características amplamente reprovadas. Todavia, na lenda, todas essas características são revertidas em “coragem”, compreendida agora como capacidade dos excluídos para adquirir prestígio e, eventualmente, poder dentro das estruturas sociais existentes.

A lenda inverte também a rotina do comportamento na vida real, marcada por uma idéia bem clara de como deve ser o comportamento do cidadão perante a força policial. O consenso dominante é o de se evitar envolvimento com quem está envolvido com a polícia. O que se procura evitar, no caso, é a arbitrariedade da ação policial, já que a polícia seria, em tese, incapaz de (ou não teria interesse em) distinguir entre os cidadãos de bem e o contraventor. “Com polícia é sim senhor, não senhor, pois não senhor” é o conselho que se ouve com frequência em Sete Lagoas. O sentido desta atitude é que o envolvimento com a polícia (assim como o envolvimento com o “estranho”) traz perigo, ao passo que o familiar, a rotina, a docilidade garantem segurança e tranquilidade. É a perspectiva do indivíduo constantemente assustado, zelosamente conformista. Uma estratégia de fuga dos perigos e frustrações que parecem inerentes à relação cidadão/instituições e que justifica a não-ação no espaço público e o ceticismo face às normas institucionais. Uma não-ação à qual a lenda se contrapõe no seu esforço de tematização dos pressupostos morais subjacentes à cultura e de construção dos Piriás como identidades com papel e poder específicos dentro do contexto de interação social.

Vê-se que a questão diz respeito ao problema da orientação do indivíduo contemporâneo. Diferentes forças se articulam como eixos definidores de sua identidade. São forças éticas diferentes que se afirmam, de um lado, a partir de critérios culturais de avaliação da conduta dos indivíduos, e de outro, a partir de critérios institucionais de avaliação dessa mesma conduta. Sob a égide da modernidade, o que ocorre é um choque de inter-influência entre esses critérios (culturais e institucionais). Poder-se-ia falar numa cesura entre os dois tipos de critério de apreciação moral de conduta. As condutas dos personagens – fazendeiro, polícia e Piriás – são apresentadas como extensão ou aplicação de vínculos morais mais amplos e fundamentais que aqueles determinados pelos critérios institucionais de avaliação de conduta no espaço público. De maneira que podemos afirmar que a aceitação da “existência” de uma determinada figura na lenda implica a aceitação do *code* implícito a partir do qual essa figura age.

Porque nas lendas lidamos com tipos de comportamento, mais que com tipos de pessoas; tipos de ação, mais que tipos de personalidade. Enquanto operações simbólicas, essas narrativas permitem aos interlocutores hierarquizar as pessoas como dignas de apreço ou não, permitindo a realização de uma verdadeira esquematização da visão de mundo dos

interagentes na narraco. O que faz da lenda um tipo de mapa social que se esforça por guiar a conduta dos interlocutores como atores sociais exatamente como guia a conduta de seus personagens.

A afirmao de uma identidade na lenda se faz sempre a partir da conduta do personagem em questão, cujo “efeito” (talvez o termo seja excessivo)  um tipo de identificao que a narrao da lenda regularmente suscita. *Personae* históricos – no sentido que não precisam ser inventados – passam a ser “edificados” nas lendas a partir de sua adequao – ou não – ao ideal moral compartilhado pelos interlocutores no momento narrativo. Trata-se de uma verdadeira substantivao de categorias, uma “tipificao” onde a relao que se estabelece entre interlocutores e essas personagens  parcialmente imaginária, mas de alguma forma familiar: quando alguém diz que “conheceu” os Piriás, afirma antes de mais nada que “reconhece” os Piriás no que toca  legitimidade de certos valores e  confiança em um determinado modo de conduta. Sendo assim, a essência desses personagens está nos efeitos que a apreciao de suas qualidades (formais ou morais) surte sobre o contudo da narrativa e sobre o grau de credibilidade e de aceitao da mensagem da lenda.

#### 4.2.1. Os irmãos Piriás

Nas lendas, os Irmãos Piriás são apresentados como homens que agem conforme um esquema de tipificao de pessoas e aoes constituído pela comunidade narrativa a partir da categoria trabalhador.  a condio de trabalhador que fixa aos dois as metas dignas de estima por parte dos interlocutores da lenda.  por meio dessa categoria que a comunidade narrativa diz o que os Piriás *fazem*, e, por conseguinte, *quem eles são*. O que faz dos Piriás “tipos”, e ao mesmo tempo, impede que ambos sejam identificados como representaoes de um segmento social específico.

“‘Eu conheço eles desde meninos, gente boa que quando pegava no serviço era pra valer’ – testemunhou há 20 dias o sitiante Isidoro Cunha, 42 anos, o ‘Nono Cunha’ de Sete Lagoas. E o fazendeiro Manoel Cirilo, de 73 anos, em cujas terras fica a ‘Lapa Branca’, grota onde os Piriás moraram alguns meses, atestou, por sua vez: ‘eles nunca me deram amolao no tempo que moraram ali’ – diz apontando uma montanha de pedras cerca de um quilmetro de extensão – ‘não eram gente

ruim não. Eram gente de bem, trabalhadora. Parece que ficaram bandidos por judiação da polícia.”<sup>193</sup>

Nas lendas, os interlocutores se referem aos Piriás como “valentes para o trabalho”, homens que “não recusavam serviço, “não escolhiam serviço”, “bons de serviço” e “muito trabalhadores”. Evidentemente, o uso desses termos não é meramente retórico. Neles deve-se reconhecer o esforço dos interlocutores da lenda em firmar a condição de trabalhador como pré-requisito do reconhecimento social.

Em outras palavras: nas lendas, é a condição de homens trabalhadores que garante aos Piriás o acesso ao reconhecimento social, mais até que o acesso aos direitos substantivos associados à noção de pessoa jurídica. O trabalho determina a avaliação do valor de cada indivíduo no que diz respeito à proteção legal dos direitos subjetivos universalizáveis e intercambiáveis, mas também no que diz respeito à estima social dos indivíduos.<sup>194</sup> Assim sendo, o sentido primordial dessas narrativas é assegurar identidade, auto-estima e reconhecimento social aos Piriás, valendo-se da categoria trabalhador. Uma forma de conquista social diferente daquela inerente ao direito abstrato, impessoal e universal, uma vez que a condição de trabalhador se refere a cada indivíduo em particular e, portanto, o reconhecimento social que daí advém só pode ser conquistado individualmente. Ou seja, o respeito social atribuído ao papel do trabalhador bem como o reconhecimento desse papel na lenda é algo que depende em ampla medida da ação individual.

Assim, a lenda configura uma espécie de legitimação cotidiana, de princípios de distribuição de reconhecimento social a partir da categoria trabalhador. Essa ética do trabalho elaborada na lenda opera como uma ideologia para uma “nova” ordem, definindo os limites do poder da polícia bem como do fazendeiro que parecem partir do princípio do *não-valor* de trabalhador-cidadão dos Piriás, já que agem *contra* os irmãos como se eles fossem subgente, desqualificando-os como merecedores de “consideração” ou dignidade (no sentido tanto jurídico quanto extra-jurídico do termo). A repressão policial a mando do fazendeiro rico aparece na lenda, portanto, como uma imposição por parte daqueles que

---

<sup>193</sup> *Estado de Minas*, 10/08/1978.

<sup>194</sup> Embora, na lenda, “trabalhador” seja sinônimo de cidadão, seus interlocutores não parecem preocupados com a necessidade de homogeneização do tipo humano trabalhador como pré-condição para uma idéia atuante de cidadania *stricto sensu*. O que não quer dizer que a condição de trabalhador como pré-requisito do acesso aos direitos de cidadão não esteja implicada na forma de se construir a lógica do argumento moral da lenda.

acreditam-se acima da lei e que, devido à sua posição na escala social, acreditam poder ignorar impunemente tanto o princípio de igualdade do direito abstrato quanto a ordem moral considerada legítima por aqueles que são vítimas de seus desmandos.

Acima da lei, nas lendas, estão o fazendeiro e a força policial, identificados pelos termos “o rico” e “a polícia”. O rico e a polícia são tomados como referentes “típicos” de uma ordem peculiar cuja base é composta por uma verdadeira ralé de subcidadãos, estes sob constante ameaça daqueles.<sup>195</sup> Nas palavras de uma moradora do Maquinezinho, distrito de Pirapama:

“O medo é bom companheiro. E há que se ter medo de estranho, de rico e de polícia. É gente que a gente não consegue se apercebê bem. Aqui o medo de Piriá era medo de estranho. No caso dos moço, o angu de caroço todo foi que ele enranxô com a polícia e com home rico. O bom conselho diz que não mexesse com gente rico não, nem com polícia. Era gente boa. Só não gostava de polícia nem de gente rica.”<sup>196</sup>

Por isso, a mensagem é clara:

“Ideal , menina, é não se envolvê nem com rico, nem com polícia. Mas os Piriá quebraro essa regra e deu no que deu. A polícia passô foi vergonha.”<sup>197</sup>

A lenda revela como os critérios para atribuição de reconhecimento social no mundo da vida são historicamente contingentes, bem como culturalmente determinados.

Nas lendas, evidencia-se uma visão de mundo (portanto, uma hierarquia valorativa) estabelecida, responsável por preconceitos profundos e invisíveis. Nas lendas, ela deixa de ser subliminar para aparecer simbolicamente articulada na narração.

Por isso, não devemos ignorar a força do símbolo em termos de sua efetividade no mundo social. As lendas sobre os Piriás acenam com a possibilidade de um impacto

---

<sup>195</sup> O mesmo pode ser observado nas lendas sobre Lampião. Segundo M.A., 67 anos (momento narrativo em 11/01/2007, num sítio no lugarejo de Maquinezinho), Lampião teria vivido uma história muito parecida com a de Orlando e Sebastião. Seu mal era raiva de gente rica e da polícia. Nas suas palavras, “Lampião não gostava de rico também não. Era igual Piriá mesmo. E de polícia, nem se fala. A polícia fez Lampião. E ela também é que trouxe a má fama dos Piriá.”

<sup>196</sup> Percebe-se claramente na fala de M.A. um ideal de não-ação orientando sua versão da história. Um ideal que não aparece em outras falas sobre o caso Piriás que tive oportunidade de registrar.

<sup>197</sup> Momento narrativo em 10/01/2007, Maquinezinho. O interlocutor é P.M., 68 anos, lavrador.

transformador nas formas de interação a nível local à medida que “apresentam” a luta por reconhecimento que os dois irmãos travavam naquele momento. Descrevendo como os Piriás “enganavam” seguidamente a polícia e “amedrontavam” os volantes com sua pontaria certa, as pessoas fazem crescer uma admiração por esses personagens. A ponto de, à época, hastear uma faixa no centro de Sete Lagoas com os dizeres “Piriás, estamos com vocês!”. Claro que a polícia recolheu a faixa.<sup>198</sup> Mas não teve como evitar que, nas eleições daquele ano de 1978, quase uma centena de cidadãos votassem em Orlando e Sebastião Piriá para a Câmara Federal e a para a Assembléia Legislativa.<sup>199</sup> Um antigo vizinho confessou-me ter votado nos dois:

“Hoje posso falá que votei. Votei pra vê se a cara dos político queima. Imagina um Piriá na política. Claro que seria uma coisa impossível. Mas que ia podê ensina alguma coisa pra esse bando de político sem vergonha, ah isso ia. Era gente trabalhadora e inocente que sofreu injustiça muita, que nem acontece todo dia por aí por causa dos político que não fazem nada. Não que sabê de trabalhá. Só de roubá do povo.”<sup>200</sup>

Percebe-se que o simbólico é acionado para se opor abertamente à política do não-reconhecimento. No caso das lendas isso é feito a partir do momento em que insiste-se na condição de trabalhadores dos dois irmãos como linha divisória que separa cidadão de subcidadão, classificados de desclassificados sociais. É por meio desta categoria (trabalhador) que a lenda opera na disseminação efetiva de concepções morais que passam a funcionar como idéias-força no contexto de comunicação.<sup>201</sup> É assim que todas as ações dos Piriás se tornam defensáveis (e são efetivamente defendidas). Até o comportamento desviado da condição de trabalhador pode ser explicado em termos de uma motivação “especial”: os Piriás só roubavam porque, perseguidos pela polícia, não podiam trabalhar.

---

<sup>198</sup> Muita gente se lembra da faixa. O caso é citado em uma reportagem do jornal *Em Tempo* de dezembro de 1978.

<sup>199</sup> O sucesso dos Piriás nas eleições daquele ano foi comentado na reportagem “PM já enterrou os Piriás” no *Diário da Tarde*, 27/12/1978.

<sup>200</sup> Conversa informal com um antigo vizinho, Sr. T.M.C, 72 anos, encanador aposentado. Forma de registro, anotação.

<sup>201</sup> Retomemos nosso argumento: o que se tem é uma verdadeira redefinição da condição de cidadão a partir da categoria trabalhador. O trabalhador não pode nem deve ser confundido com “vagabundo”, “malandro”, “preguiçoso”. Merece ser “reconhecido”, e contra ele não se deve cometer nenhuma injustiça. Mais que definir o trabalhador como merecedor da dignidade fundamental da cidadania em termos jurídicos, o que ocupa a lenda é o reconhecimento do trabalhador em termos sociais.



“Qual é aquele que estando com fome, com medo de morrer, não roba. Só se fô besta. Eles tava trabalhano, mas a perseguição da polícia impedia eles de continuá no caminho do bom vivê.”<sup>202</sup>

Vê-se que normas – sejam quais forem – são reconhecidas como princípios elásticos e eventualmente revisáveis, que podem ser ajustados e alterados no curso de sua aplicação a contextos concretos, já que valores e categorias são mobilizados conforme a situação.

Encarnando a condição de trabalhadores ideais, os Piriás incorporam, na lenda, uma espécie de autoridade revelada. A forma de ação comum, que tende à evitação do (ou pelo menos à desconfiança em relação ao) rico e da polícia, que implica em conformismo frente ao não-reconhecimento social, não comporta os Piriás. Além de “muito trabalhadores” e eficientes, os Piriás seriam homens indóceis, de (re)ação, gente “brava”.

“Pelo que eu sei, era gente honesta, trabalhadora. A polícia é que fez hora com a cara deles. Acho que eles era aí pra esses lado do Cipó. É gente perigosa, esquentada. O povo desses lado tem fama. Não leva desaforo pra casa. Era o caso dos dois. Mas gente honesta, trabalhadora.”<sup>203</sup>

Os mesmos adjetivos aparecem em outras ocasiões, quando os interlocutores da lenda insistem em representar os Piriás como indivíduos autônomos, sujeitos úteis e dignos, sem outra fonte de recursos que não sua habilidade e disposição para o trabalho.

X: - (...)

A: - A gente tava na barraquinha. E naquela época, quando um rapaz pedia pra conversá com uma moça ela tinha que dá atenção só pra ele. Se ela não conversasse e depois ficasse de papo com outro, era briga na certa.

B: - Meu Deus!

[risos]

G: - E quem quis conversar com quem?

A: - Os Piriá estavam no dia e mandaro recado pra H.

[risos]

B: - Mas tia H., hein?

G: - Que sina, meu Deus. E ela?

---

<sup>202</sup> Momento narrativo em uma oficina de automóveis no bairro Boa Vista (Sete Lagoas), em 22/05/2006. Registro por escrito.

<sup>203</sup> R.M.P., 63 anos, doceiro. Momento narrativo na casa do informante (Sete Lagoas), em 04/01/2007.

- A: - Ela não quis. Mas depois Soim e Cabrito foram conversá com a gente. Soim gostava de H. Aí os Piriá quiseram brigar. E foi um apuro.
- B: - Teve barraco?
- A: - Quase. Mais falação e empurra-empurra.
- [risos]
- G: - Eles eram brigões então?
- A: - Não, mas eles eram assim mesmo. Todo mundo tinha medo deles. Tinha fama. Um era vesgo e era o pior. O outro era mais calmo.
- B: - Era feio?
- A: - Rapaz pobre, maltratado. Os fazendeiros que gostava muito deles. Eram muito trabalhadores. Todo mundo falava. Desde novinho.
- G: - Mas foi um fazendeiro que mandô prendê os dois.
- A: - Foi, mas um só. Teve os outros que ajudaram. Davam comida e munição. Escondia eles.
- X: - (...) <sup>204</sup>

Percebe-se que é a condição de trabalhador que define o horizonte prático-moral que conforma a vida dos dois personagens e suas relações sociais. Toda a série de habilidades e atributos especiais atribuídas a eles (brigões, pavio curto, valentes, corajosos, eficientes, etc.) é inferida a partir do traço distintivo inicial que é a condição de “valentes para o trabalho”.

- X: - (...)
- A: - Pois é! O Caolho era bom de montaria. Eles tinha um circo de tourada e montavam aqui na praça da igreja quando das festa. Eram trabalhado. Mas de pavio curto. Depois falaram que a polícia judiou com eles. Mas eu não sei se é verdade.
- X: - (...)
- A: - A tourada era de circo. Os Piriá junto com o pai fazia pra ganhá bico. Eles era rapaz de enfrentá qualquer coisa, qualquer trabalho. Foro capaz de enfrentá polícia armada. E eles nem tinha armamento, hein? A polícia ficou desorientada. Não tava acostumada com resposta a desaforo.
- B: - O povo confundia a polícia de medo. Não podia denunciá Piriá. Eles não matava civil, mas o povo respeitava. Covardia só fizeram com o home em cima do pé-de-laranja.
- [risos]
- B: - Coragem que eles tinha era muita. Coragem de sobra.
- A: - Não tinha armamento direito, mas não errava tiro.

---

<sup>204</sup> Momento narrativo gravado em 12/07/2007, numa conversa sobre os Piriás com membros da família em Sete Lagoas. Participaram os interlocutores P.G., 59 anos, J.L., 24 anos e eu.

B: - Isso é verdade. Ficava um de costa pro outro. Um carregava a arma e o outro mandava chumbo. E ia rodando que nem máquina.

X: - (...) <sup>205</sup>

(Con)formados na e pela condição de trabalhadores, os irmãos Orlando e Sebastião constituem verdadeira encarnação de valores a ela associados, sendo o “trabalhador” entendido pela comunidade narrativa como qualidade do indivíduo corajoso, honesto, ordeiro e diligente.

A partir dessa idéia ampliada do tipo “trabalhador”, os interlocutores da lenda descrevem para os dois irmãos uma autêntica ética do trabalho como fundamento do que poderíamos chamar de invulnerabilidade moral. Todas essas características compõem uma estrutura perceptiva e avaliativa do mundo que os interlocutores da lenda criam para os Piriás. Uma estrutura que serve como base para a avaliação de todas as experiências dos dois irmãos. Um verdadeiro esquema de conduta, ação, percepção e pensamento para esses personagens concebidos como *moralmente invulneráveis*. Uma condição que eles trazem inclusive marcada no corpo, pois é também por meio da descrição dos traços físicos especiais dos Piriás que os interlocutores da lenda constroem a imagem dos irmãos Orlando e Sebastião.

“Dizem que um deles era muito feio, né? Tinha uma cicatriz horrorosa. Era o que atirava melhor.” <sup>206</sup>

Outro interlocutor confirma:

“O Sebastião Patrício, o Caolho, era o mais bravo dos dois. E atirava como o demo. Era raiva da polícia porque perseguia eles. Tem aqui um parente deles, um que tem o braço cortado, o tal de Zé Mãozinha. É caolho também. Da mesma índole. Gente brava, pau-de-espinho que nem o Lucifer.” <sup>207</sup>

---

<sup>205</sup> Momento narrativo registrado em 04/01/2007 (Sete Lagoas). Cf. anexo.

<sup>206</sup> Momento narrativo em 03/01/2007, Sete Lagoas. A interlocutora, A.M.M, 72 anos. Forma de registro: anotação.

<sup>207</sup> Curto momento narrativo dia 14/01/2007 em um posto de gasolina em Pirapama. O interlocutor, um senhor de 58 anos, lavrador. Forma de registro: anotação. Nas lendas, Caolho é o Sebastião, o mais escuro, mais alto e mais novo. Orlando é que é o Gentil. No filme e no cordel sobre os Piriás a relação é invertida: Orlando é identificado como Caolho, e Sebastião como Gentil. Na imprensa, os Piriás eram identificados como nas lendas: “Orlando Patrício da Costa, 20 anos, mulato, forte, 1,65m, rosto com várias marcas e cabelo ouriçado,

A condição de cego, caolho, evoca o poder simbólico do Piriá: o cego vê mais.<sup>208</sup>

“Um deles era cego de um olho. E cê sabe que o que é cego não precisa fazê mira não porque já é cego dum olho mesmo. Era esse Piriá, um deles, o dito Caolho que atirava como o cão. Diz que atirava e rodava num pé só. E tiro num pegava mesmo.”<sup>209</sup>

O poder de “ver para além”, atribuído aos Piriás, é destacado em outra narração:

“Eles tinha o poder de se unir. Como se *virasse um*. De costa um pro outro saía atirando que policial só via bala zunino no pé da orelha. De costa um pro outro. *Formava o poder de olhá pra todas as direção* e de andá confundindo o rastro, como quem tem parte com o capeta.”<sup>210</sup>

Esse “poder de olhar para todas as direções” ao mesmo tempo se amplia. Unidos “virados um só”, os Piriás são descritos como um *ser-duplo*. Duas cabeças, quatro mãos, quatro pés e o “poder” de ver mais, correr mais, trabalhar mais, serem mais eficientes em tudo.<sup>211</sup> Assumindo a forma de ser-duplo, os dois eram invencíveis. Só poderiam ser mortos se separados. E é o que se disse mais tarde: somente depois de separar os dois irmãos, ferindo gravemente um deles, é que a polícia conseguiu apanhá-los. Quem explicava era o próprio Capitão José Ivo Gomes de Oliveira, o “Capitão Ivo”, em entrevista ao *Estado de Minas* (24/11/1978).

---

e Sebastião Patrício da Costa, 19 anos, claro, 1,70m, cabelos ouriçados e com um defeito na vista – seu apelido é Caolho – eram acusados pela polícia de praticarem furtos na zona rural e já estiveram presos em Sete Lagoas, Pirapama, Pedro Leopoldo e Matozinhos” (*A Gazeta*, 09/08/1978). Mesmo na imprensa de Belo Horizonte os jornalistas não conseguiam distinguir quem era quem.

<sup>208</sup> Sobre a figura do cego na cultura popular em geral, e em especial como figura mística e detentora de todos os saberes, ver Schenda (1993:131-137).

<sup>209</sup> Momento narrativo gravado em Maquinezinho, dia 9/01/2007. Informante, E.B.M., 72 anos, lavrador. Em uma matéria de jornal, o jornalista relata que Caolho era “descrito pela polícia como exímio atirador e apontado como autor das mortes de policiais. Seu irmão raras vezes foi visto nos confrontos com a polícia, que deduziu que ele funcionava como municionador, o que explicaria a capacidade de fogo que levou a dupla a enfrentar a polícia e a furar vários cercos destinados a capturá-los.” *A Gazeta*, 30/12/1978.

<sup>210</sup> Momento narrativo na Feira do Morro Vermelho, dia 06/01/2007. A fala é de M.G.B., 63 anos, operador de forno de siderurgia aposentado. Até mesmo o capitão de polícia falou à época dessa tática especial dos dois irmãos: “Um deles é exímio atirador. O que não é bom atirador, fica municionando o outro. Isto foi observado pelos soldados durante o tiroteio na pedreira do Paredão” (*Estado de Minas*, 08/08/1978).

<sup>211</sup> Para uma análise detalhada da importância da figura do ser-duplo (*Doppelwesen*) na mitologia grega, em especial no mito de Apolo, cf. Usener (1913: 315-356).

“O povo da região está dando notícia de apenas um Piriá, porque, depois do tiroteio, cada um correu para um lado e eles ainda não se reuniram. Temos certeza apenas que o Gentil está com o braço ferido à bala e bastante infeccionado. Quem nos passou essa informação foi o lavrador que conversou com eles”.<sup>212</sup>

Percebe-se claramente que todas as características atribuídas aos nossos protagonistas são descritas no decorrer da narração num verdadeiro processo de construção de personagens a partir de uma *(in)corporação de significados morais* que torna os corpos dos Piriás um verdadeiro “reservatório de valores” (no sentido de Bourdieu); ou seja, o corpo passa a ser entendido como um operador analógico das hierarquias do mundo social, o que permite que valores se tornem personagens.<sup>213</sup> Seus corpos constituem o sinal externo, visível e imediato da *blindagem moral* que protege os dois. É essa invulnerabilidade moral que justifica não apenas as características físicas dos protagonistas da lenda, mas também suas ações, seu caráter e sua natureza. Trata-se de uma condição especial que, marcada fisicamente nos dois personagens, permite aos que compartilham das lendas ler nos corpos dos Piriás o que eles fazem, o que eles experimentam, o que se passa com eles, e, por fim, os indícios de sua conduta numa demonstração clara de que, como tipos, eles transcendem a realidade histórica.

A insistência na descrição desses sinais corporais procura evidenciar o caráter extraordinário do status moral dos dois irmãos.<sup>214</sup> O defeito físico de Sebastião permite antever sua identidade social. Circulava, aliás, a versão de que ele teria sido castrado.

X: - (...)

A: - Judiaram deles. Pelo menos é o que o povo diz. Tem gente que conta que um deles, o Caolho, foi até capado. Pode tê revolta maior prum home?

B: - *Daí que parece tê vindo a força deles.* Não era gente de se conformá. Ainda mais num caso grave desse, se é que foi isso mesmo.

---

<sup>212</sup> O grifo é meu. Em outras reportagens afirma-se o mesmo: Orlando foi ferido e se separando de Sebastião, sendo inclusive julgado como morto. Para uma reportagem mais completa sobre a questão cf. *A Notícia*, 27/12/1978.

<sup>213</sup> Bourdieu citado por Souza (2003:43).

<sup>214</sup> Cf. o conceito de “estigma” para os gregos em Goffman (1982:11). Lindahl prefere o termo *insígnia*. Diríamos, com ele, que os Piriás “*must reveal its identity to the wary through one telltale sign*” (Lindahl, 1996:78).

A: - Se isso aconteceu mesmo, resta concluir que foi a polícia mesmo que fez eles crescerem desse jeito.

X: - (...) <sup>215</sup>

A seguir o raciocínio do próprio interlocutor, o Caolho teria se tornado ainda “mais homem”, exatamente por ter sido castrado. <sup>216</sup> A castração teria despertado nele o ódio aos que o mutilaram, reforçando, assim seu caráter anterior: ele não é descrito nas lendas como o tipo de homem que se conformava (um “pau mandado”, no dizer popular). Antes é aquele que entra em guerra contra a forma de conduta que prevalece em seu meio. A idéia de castração tem diretamente a ver com esse padrão moral de conduta de Sebastião, já que o castrado manteria a consciência de sua masculinidade por meio do ódio e da fúria contra a polícia e os ricos. No caso, em vez de lhe retirar a força, o crime de castração seria a fonte de sua força tanto física quanto moral. <sup>217</sup>

O mesmo princípio vale para sua condição de “cego de um olho”:

“O certo é que os irmãos Piriás conseguiram ganhar ajuda dos moradores, que por medo ou amizade, lhes forneciam comida e davam informações sobre o deslocamento dos soldados. Algumas pessoas diziam que a guerra que Orlando e Sebastião travavam contra a polícia fora causada por maus tratos

---

<sup>215</sup> O grifo é meu. Momento narrativo registrado em uma madeireira em Sete Lagoas (12/07/2007). Dos interlocutores – um de 47 anos e o outro de 49 – só tive acesso aos apelidos. O boato é citado em uma reportagem do *Diário da Tarde* (27/12/1978), que começa falando da expectativa quanto ao laudo do IML quanto ao número de tiros que os dois irmãos receberam. E segue: “Há inclusive a curiosidade de se saber se um dos ‘irmãos Piriás’ tem o órgão genital inutilizado, pois correm boatos de que Orlando e Patrício [sic] passaram ao crime depois de torturados ‘por causa de um rádio de pilha comprado legalmente’”. O cordel também menciona a suposta castração do Piriá Caolho: “E depois disso um boato / No arraial circulou: / ‘Como se fosse um gato / A polícia lhe castrou / E ele perdeu a força / Virou bicha, virou moça’ / - Toda a gente debochou!” (Evangelista & Camargos, 1979:21)

<sup>216</sup> Mary Douglas (1985; 1970) advoga que a ênfase no corpo humano é uma forma de simbolizar um conflito social, de maneira que partes do corpo se tornam sinedoques para o corpo como um todo, e o corpo, em si, sinedoque para o grupo. A castração poderia ser interpretada como um crime contra os vários corpos que compõem um coletivo; e a reação dos Piriás ao suposto crime de castração como símbolo de uma reação coletiva contra a polícia.

<sup>217</sup> Diferentemente do boato de que “o Piriá mais claro e mais alto” teria sido visto vestido de mulher. Um rumor que tentaram implantar na cidade, mas sem sucesso. Ao ler a reportagem “Sebastião desfilou vestido de mulher?” (*A Notícia* – 10/08/1978), percebe-se claramente a intenção de se ridicularizar o Piriá repetindo-se a estratégia utilizada com Leonel Brizola que, segundo o folclore político conservador, teria fugido do Brasil vestido de mulher. Um ex-empregado da olaria no bairro Progresso, lugar de onde, segundo o jornal, teria surgido a “informação”, me disse que não houve nada disso. “Na época não me lembro de ninguém na olaria falar que o Piriá tivesse vestido de mulher. A gente chegou a ver mesmo os dois pelos matos ali, mas com saco nas costas os canos das armas pra fora. Um deles pediu cigarro. A gente desconfiou que era Piriá e deu.” (Momento narrativo na praça do Bairro Progresso em 10/07/2007. O interlocutor é J.M.C, 56 anos. Forma de registro: anotação.)

recebidos durante uma prisão, e que teria deixado cego um deles. Desde esse dia, eles teriam feito um juramento de lutar até a morte contra qualquer policial e não maltratavam as pessoas que encontravam em seu caminho.”<sup>218</sup>

Note-se que o “poder” de Sebastião Caolho está estreitamente relacionado com o fato de ele ter estado na prisão – inclusive no DOPS,<sup>219</sup> que, no imaginário urbano da época do Regime Militar, tornou-se uma espécie de *região inacessível*, um lugar *para além dos limites da sociedade*. Ao ser preso, Caolho foi colocado “fora” do sistema social normal e a lenda registra esse momento de qualidade ritual, em que poderes lhe são “atribuídos”. A façanha de Caolho foi ter estado neste espaço liminar e retornado dele: “disforme”, mas investido de poderes especiais.<sup>220</sup> Exatamente por isso é que, nas lendas, Sebastião é o mais forte, o mais alto, o Caolho, o castrado, o marcado por cicatrizes, o mais feio, o mais corajoso, o mais audacioso, o que atira melhor. Mais ainda: sua mãe teria morrido quando lhe deu à luz. Daí sua sina de matador. É aquele que esteve na prisão, o que passou por uma espécie de morte ritual e foi capaz de renascer, concentrando em si “todo o poder”. É o que jura vingar o irmão Gentil e assume a responsabilidade de defendê-lo. É nesse “se juntaram e juraram vingança” que as qualidades do Caolho contaminam o Gentil.

À medida que essa “dupla moral” é investida de poderes nas lendas, os interlocutores vão debatendo sobre formas sociais e valores. Todas essas características, de certa forma desviantes, “fora do padrão”, vão adquirindo valor simbólico generalizado. As pessoas que ouvem as histórias supõem, quase automaticamente, que os Piriás possuem muitas outras características facilmente associáveis. É o que se pode perceber nas falas a seguir.

X: - (...)

G: - A confusão foi grande então?

A: - Foi. Dizem que o trem todo foi um só. Eles compraro um rádio, que a polícia tomô deles e falô que eles era ladrão. Mas eles não mexia com ninguém não.

G: - Eles não eram ladrão?

---

<sup>218</sup> *Diário da Tarde* (27/12/1978).

<sup>219</sup> Trataremos deste episódio na seção 4.3.2.

<sup>220</sup> Mary Douglas sustenta que “o homem que retorna dessas regiões inacessíveis traz consigo um poder inacessível àqueles que tenham permanecido sob o controle de si mesmos e da sociedade. (...) Ter estado nas margens é ter estado em contato com o perigo, é ter ido à fonte de poder” (Douglas, 1976: 118, 120).

- A: - Da onde? Era gente trabalhadora. A polícia é que cismô, né B?
- B: - É. Cismô com eles aí na rua.
- G: - Mas cismô por quê?
- A: - Eles andava de cabelo grande, né? Fora do padrão, né?
- B: - É! Pobre, né?
- A: - Mas era gente honesta. E atirava era bem. De repente eles colava as costa um no outro e saía rodando. Rodando e atirando. Eles via tudo e polícia não via nada.
- X: - (...) <sup>221</sup>

Como já disse, penso que o processo de simbolização se amplia a partir da necessidade se ratificar o caráter extra-ordinário do status moral dos Piriás, de maneira que até a descrição da estratégia de combate dos dois se faz em termos do extra-cotidiano. Unidos na forma de um ser-duplo, os Piriás se tornam invencíveis. Uma invencibilidade – militar e moral – que só pode ser superada por meio do recurso à traição.

“Até onde eu sei os dois morreram numa tocaia da polícia. Já andavam pelos lado de Corinto, lugar que não conheciam tão bem. Um deles ficou gravemente ferido por causa de um tiro que atingiu ele numa luta lá pros lado do rio Jabuticaba. Foi salvo por um aguacero que despencou do céu. Eles vestiram um tronco de madeira com roupa e a polícia achô que tinha apanhado um Piriá. Mas não apanhó não. Um irmão apoiado no outro, conseguiram seguir. Aí parece que encontraram na estrada um policial disfarçado de trabalhado, montado num burro, não sei, que disse pra eles seguir a linha do trem. Eles não conheceram que era policial e caíram na armadilha. Morreram furado que nem penêra.” <sup>222</sup>

Por ocasião de uma entrevista na capital, um jornalista fez a pergunta que não poucos interlocutores da lenda queriam ver respondida.

- “- Major, eles não teriam sido atingidos pelas costas?
- Não. Eles foram atingidos a partir do cerco” <sup>223</sup>

<sup>221</sup> Momento narrativo registrado em uma madeireira em Sete Lagoas (12/07/2007).

<sup>222</sup> Momento narrativo com um ex-vizinho (J.L., 64 anos, aposentado) quando de uma visita à sua casa em Sete Lagoas, em 16/10/2004. Forma de registro: anotação. A fala de meu ex-vizinho parece se confirmar numa reportagem do *Estado de Minas* (24/11/1978): “*Aí houve o encontro do cabo Nestor com os Piriás. O cabo estava montado numa mula e ele conversou com os dois. Explicou que estava procurando gado e a conversa terminou em discussão. Os Piriás diziam que a fazenda era deles*”.

<sup>223</sup> Entrevista coletiva concedida pelo Major que coordenou a operação que resultou na morte dos irmãos Orlando e Sebastião. *Diário da Tarde* (27/12/1978).



Em sua resposta, o major Jurandir Afonso Marinho afirmou que chegou a gritar aos Piriás para que eles se entregassem, recebendo tiros como resposta. Os dois teriam furado o cerco e acabaram se afastando um do outro. O Caolho teria sido abatido primeiro, e seu irmão cerca de 50m à frente.<sup>224</sup>

As declarações do major não surtiram o efeito esperado. Pelo contrário, pareciam corroborar os termos das lendas. As pessoas continuam dizendo que os Piriás foram enganados por um policial à paisana que os teria induzido ao erro, fazendo com que caíssem numa emboscada, sendo Caolho morto primeiro. Somente depois, sem a proteção de seu tutor, Gentil teria tombado. É o que se diz. Exatamente como os dióscuros gregos, os Piriás só poderiam ser mortos à traição e depois de separados um do outro. Tudo se passa como na trama de Hércules, que jurou vingança depois de perder a luta para Eurytos e Kreatos: o filho do todo poderoso Zeus só conseguiu matar os dois irmãos à traição, pelas costas, num momento em que os dois se encontravam separados (Usener, 1913).<sup>225</sup>

A imputação de atributos sobrenaturais aos protagonistas da lenda segue. Os Piriás são apresentados como homens encantados, que possuem o dom da metamorfose e da ubiqüidade.

“A velha Natividade Pereira dos Santos levanta a mão enrugada e diz para a jovem jornalista da TV Globo: ‘Eles têm parte com o sujo. Andam feito bichos do mato e ninguém pega eles fácil, não (...). Para outros, eles têm o corpo fechado e conta-se que o soldado Gastão descarregou neles seu revólver à queima-roupa sem contudo acertar um tiro’.”<sup>226</sup>

Algo que se justifica também na identidade homem/animal expressa na alcunha escolhida para os dois.

---

<sup>224</sup> Cf. também *Estado de Minas* (27/12/1978).

<sup>225</sup> No caso de Lampião, teria acontecido algo parecido. Reza a lenda que o cangaceiro só foi morto quando se separou de Corisco, seu *amigo-irmão*, numa emboscada armada pela polícia.

<sup>226</sup> *A Gazeta* (09/08/1978).

“O nome deles se formô assim de preá, pereá, priá, até virá piriá. Tem história de que, desde criança eles desmontavam guarda-chuva pra fazer espingarda. E eles caçavam preá, aquele coelhinho, pra comer. Um bicho esperto. Eles eram espertos, pequenos, cabelo gafurina.”<sup>227</sup>

A identidade entre os dois irmãos e o animal conhecido como preá é realçada em várias outras ocasiões.<sup>228</sup>

- X: - (...)
- C: - Quem pôs o nome Piriá foi a polícia.
- G: - E o que é Piriá?
- A: - Piriá é um coelhinho que dá sempre em lugar de brejo.
- C: - Na beirada desse corgo aí tem demais, ô.
- G: - E por que Piriá?
- A: - É um bicho esperto demais. É mais esperto que coelho. Difícil de pegá.
- C: - É um rato grande o piriá.
- A: - Não. O piriá é mais encorpado que o rato. O rato é fino. O piriá é mais grosso, e muito mais esperto que o rato.
- B: - Agora, esse negócio de Piriá de corpo fechado parece mais crendice antiga.
- X: (...)<sup>229</sup>

Diferentemente do que poderia sugerir a fala dos interlocutores, o nome Piriá não é empregado por causa de sua etimologia. O que importa em sua adoção é a força de seu status semântico. Nas lendas, o nome Piriá emerge da ação dos dois irmãos em uma nova significação. Poder-se-ia falar até num novo campo lexical, onde *palavras e atos equivalem-se absolutamente*, e até mesmo as qualidades inatas de Orlando e Sebastião Patrício são valorizadas como algo pré-traçado como fica claro no decorrer da narração a seguir.

X: - (...)

---

<sup>227</sup> Entrevista com C. D. em Sete Lagoas (30/03/2005), que falou-me de seu trabalho de resgate da cultura sete-lagoana e seu projeto de filmagem de um longa-metragem sobre a história dos Irmãos Piriás. Já segundo reportagem do *Estado de Minas* (09/08/1978), lavradores deram o nome Piriás aos dois irmãos porque Orlando e Sebastião se alimentariam preferencialmente do animalzinho – o preá. Daí sua habilidade de viver no mato como preás.

<sup>228</sup> Sobre a identidade homem/animal como característica peculiar do herói que consegue fugir aos perigos do outro mundo, ver Propp (1997:241-258).

<sup>229</sup> Momento narrativo registrado em 03/01/2007. Cf. Anexo, Momento Narrativo I.

B: - Isso é verdade. Ficava um de costa pro outro. Um carregava a arma e o outro mandava chumbo. E ia rodando que nem máquina.

A: - Por isso é que chamava eles de Piriá. Por causa do Piriá esperto do arrozal.

B: - Eles plantava arroz, que é uma trabalhadeira danada. E treinava de porvera matando aquele bichim esperto como curisco que atacava a plantação. E matava foi muito. Por isso foram chamados Piriá. Era esperto como um bichim daquele. *Vale dizê que os Piriá viraram Piriá matando piriá e defendendo o que era seu.*

A: - É porque aquilo cai numa roça de arroz, arrasa tudo e não tem quem pegue.

X: - (...) <sup>230</sup>

A descrição das fugas dos Piriás também vai ganhando caráter espetacular. Grutas e lapas são morada predileta dos dois irmãos encantados. E não é exagero dizer que, nesse caso, grutas e cavernas são vistas pelos interlocutores das lendas como o além-lugar; um lugar de passagem: tal qual Lázaro, na gruta se entra morto para sair vivo. <sup>231</sup>

Outras vezes fala-se de uma maldição como destino:

“- Não sei se é verdade, mas corre por aqui um boato de que eles mataram a mãe. Já ouvi também que a mãe jogou uma praga nos meninos. Segundo contam, ela disse que eles só conseguiriam ter sossego se matassem sete policiais. Três eles já mataram.

Esta lenda, contada pelo soldado Valter Lúcio, é confirmada pelo comandante da 3ª Companhia do 3º Batalhão da Polícia Militar, mas de outra maneira. Disse o Capitão José Ivo que ouviu falar na praga.

- A mãe deles afirmou que os filhos não conseguiriam dormir nem dois dias no mesmo lugar.” <sup>232</sup>

Os episódios vão ganhando força e distinção de mito, onde a magia é toda uma ambiência. Eis o depoimento de uma esposa de um policial reformado:

X: - (...)

A: - Diz que ficava de frente com a polícia assim ó, e que, de repente, eles sumiam. Então o povo conta que eles tinha corpo fechado. Que a polícia atirava neles e eles não... bala não pegava neles. Que eles tinham rezas que eles aprenderam com os escravos, o povo que veio da África, do

---

<sup>230</sup> Momento narrativo registrado em 04/01/2007. Cf. Anexo, Momento Narrativo II. Grifo meu.

<sup>231</sup> Não custa recordar ao leitor o colorido especial que a história local empresta a esta imagem: em Sete Lagoas, lugares como lapas, grutas, grotas e cisternas estão estreitamente associadas à idéia de morte. Ao mesmo tempo, contam-se histórias fantásticas sobre aqueles que retornaram desses “além-lugares” vivos, como nos casos dos crimes de Angueretá e da Gruta do Pião.

<sup>232</sup> *Estado de Minas*, 10/08/1978.

quilombo daqui de perto. Era o povo mais antigo que então ensinava as rezas pra eles. Então eles tinham rezas que eram rezas que faziam as pessoas ficarem bobas quando eles chegavam perto. Quando eles chegavam num lugar, então eles entravam, comiam. Mas diz que eles não fazia maldade com ninguém não. Diz que eles entrava, comia e chegava até a trabalhá nas fazenda, mesmo depois de tudo. Mas toda vez que encontrava com a polícia era tiroteio mesmo. E aí eu lembro que mandaram buscar reforços em Diamantina, Belo Horizonte. Diz que veio muito reforço pra ajudá a pegá esses home, mas que não tinha jeito. A polícia não punha a mão neles de jeito nenhum. Diz que na hora que via, que sabia onde que eles estava era troca de tiro, que eles trocava tiro com a polícia e que eles atirava pra matá e matava mesmo quem aparecia de farda na frente deles. E eles sumia. Neles a polícia não conseguia atirar de jeito nenhum. Eles rezava. Aprenderam a reza de São Marco, São Cipriano e tinha uma outra, gente, que diz que punha o povo meio bobo. São Marco, São Cipriano e a outra eu esqueci o nome da outra reza que diz que ele rezava, era brava também e punha a pessoa mansa, bobinha. E aí eles chegava, entrava, comia e ia embora sem ninguém dá fé. Qual era o nome da reza, meu Deus?

**G:** - São Bento?

**A:** - São Bento! São Bento! São Bento! É isso! São Bento.

**G:** - Minha vó falava dessa reza. Ela sabia. Rezava pra amansar quem estivesse muito bravo.

**A:** - É isso mesmo. São Bento. E até hoje... eu quando estava conversando com esse menino, esse policial, esse Surubim, que ele também foi caçá Piriá e que ele tomô tiro dos Piriá e tinha chumbo no corpo de Piriá. Até ele, que um dia eu tava conversando com ele, ele disse: “Os home parecia o capeta. A gente tava de frente com eles assim ó, de frente, e os home sumia assim, ó, no meio das pedra, no meio das árvore.” Que diz que eles sumiam, sumiam assim como... como se tivesse um trem. E ele ainda falô comigo assim ó, que contam que até hoje ninguém sabe se eles realmente morreram. Ninguém sabe se eles morreram realmente, porque sumiram.

**X:** - (...) <sup>233</sup>

Os interlocutores falam de “corpo fechado”. A história do fechamento é de conhecimento público, sendo narrada, como já vimos, em detalhes. O poder dos Piriás advém, em grande medida, da sua intimidade com aquilo que Durkheim (1989:488) chamava de o “sagrado nefasto”.

**X:** - (...)

**A:** - (...) Eles virava cupim. Foi o pai deles, né, B?

---

<sup>233</sup> Momento narrativo registrado em Sete Lagoas (05/01/2007). Interlocutores: M.G., dona de casa, e F. C., policial reformado.

B: - É! Tinha esse negócio de vera. Que o pai deles sabia muita coisa, muita reza, recurso de oração.

A: - Reza brava que fechava o corpo. Diz que eles não passava debaixo de cerca. O pessoal falava muito disso.

G: - Por quê?

A: - É que passá debaixo de cerca desfaz, né?

B: - É! Desfaz o fechamento.

A: - Um parente de um conhecido, lá em Paraopeba morreu assim. Numa troca de tiro ele pulô a cerca. Foi na hora. Morreu agarrado na cerca. E não pode passá não.

X: - (...) <sup>234</sup>

É o informante J.R., 69 anos, natural de Santana de Pirapama, quem explica:

“Pra pegá Piriá, só debaixo de arame ou debaixo d’água.” <sup>235</sup>

Ou como teria declarado à época o próprio pai dos Piriás, Antônio Patrício dos Santos:

“Eles só serão mortos se a polícia pegar eles debaixo de uma cerca, em cima de uma ponte ou numa encruzilhada”. <sup>236</sup>

Lembremo-nos ainda que a condição de irmãos também reforça a qualidade mágica, a força mística dos protagonistas da lenda. Os dois representam, na lenda, uma unidade. E isso a tal ponto que nem sempre as pessoas sentem a necessidade de distinguir um do outro. É comum que os interlocutores não usem da forma plural para se referir aos irmãos. A forma singular indica que, sempre que convém, os Piriás não são considerados como

---

<sup>234</sup> Momento narrativo registrado uma madeireira em Sete Lagoas (12/07/2007). Nas versões da lenda em que admite-se que os Piriás de fato morreram, o lugar da morte é sempre um lugar *liminar*, uma *fronteira*: tombaram atravessando uma cerca, dentro de uma bueira ou de um rio, debaixo de uma ponte ou numa encruzilhada. Gravei também uma versão em que se conta que Caolho, antes de morrer, teria traçado um círculo no chão, com o facão, em torno de si (tal qual os amansadores de gado, que traçam no chão um círculo mágico ou uma estrela de Davi para prender boi bravo). Esta cena é descrita também no cordel. Cf. Evangelista & Camargos (1979:38).

<sup>235</sup> Momento narrativo na fila de atendimento de hospital, Sete Lagoas, 04/01/2007. Igualmente interessante é a fala que se segue: “A polícia cortou o cabelo dele com facão”. A semelhança com o mito de Sansão não é mera coincidência. Sobre o cabelo como a parte do corpo que concentra a força e para uma análise de seu simbolismo a partir da “idéia de participação”, cf. Röhrich (1956:55).

<sup>236</sup> *A Gazeta*, 09/08/1978.

indivíduos num sentido pleno. São, na verdade, uma *personalidade social única*. Uma unidade que ultrapassa a dualidade física e que chega mesmo a superá-la.

A união entre os irmãos adquire valor simbólico amplificado na medida em que é reforçada diante da ameaça de forças externas (Girard, 1990:17-19). Nem mesmo o destaque que se confere, nas lendas, à figura de Sebastião (o Caolho, o mais bravo, o mais valente, o que tinha a melhor mira, etc.) é capaz de perturbar esta unidade. Mas como explicar, então, o destaque concedido à figura de Sebastião? Penso que, a partir de Morin (1997:137), pode-se identificar Sebastião como o *duplo* de Orlando, o auxiliar mágico, ao mesmo tempo exterior e íntimo de seu protegido. As narrativas deixam a impressão de que no Caolho se concentra a força que contamina e fortalece o Gentil. É nessa força e nessa natureza encarnada no irmão Caolho que Gentil confia. Natureza que ele compreende como parte de si mesmo. É o que explica a identidade de destinos dos dois irmãos: um existe em função do outro. Caolho existe para salvar Gentil. Um irmão é guardião do outro; por isso têm que viver a mesma aventura. E embora a individualidade de Sebastião seja caracterizada de forma mais nítida, tudo que acontece com ele se comunica a Orlando.<sup>237</sup>

Voltemos à imagem dos dióscures do mito de Apolo. Tal como os dois irmãos gregos Eurytos e Kreatos, Sebastião e Orlando constituem manifestações diferentes de uma mesma força ou de um mesmo ser.<sup>238</sup>

---

<sup>237</sup> Sobre essa solidariedade bem como sobre a natureza dessa comunicação entre os duplos, cf. Durkheim (1989: 335-336).

<sup>238</sup> Para uma análise de uma versão portuguesa de um “conto de dois irmãos” (*Zwei Brüdermärchen*), ver Vieira da Mata (2003: 5-28). A hipótese defendida no artigo é a de que os dois irmãos representam o mortal e seu duplo (um espírito tutor), de forma que nessas narrativas populares – tal qual no “pensamento totêmico” (Durkheim, 1989) e no sacrifício dos dióscures (Gehrts, 1995) – não há vida possível sem um tutor, um auxiliar, alguém que conte com uma superioridade “mágica” (ou moral). Sobre a origem comum como definidora da essência comum dos dióscures, cf. Usener (1913) e Gehrts (1995:20-27). Rank (1925), por sua vez, defende a origem do “mito do duplo” a partir do processo de defesa contra a morte.



(extraído do cordel *Os Irmãos Piriá*, p. 39)

Apesar de terem direito cada qual a fisionomia, características e habilidades próprias, a vida de um é simulacro da vida do outro, de forma que a força simpática que une os Irmãos Piriás inviabiliza toda tentativa de individualização.<sup>239</sup> Até o discurso “oficial” confirma essa lógica da lenda:

“Todos que conhecem a dupla dizem que Sebastião, o mais escuro e mais baixo, é o líder e o mais corajoso. O outro, Orlando, no assalto à fazenda de Raimundo Moreira, perto de Pirapama, na segunda-feira, também se mostrava bastante ousado, fazendo ameaças de morte, segundo o rapaz, filho do fazendeiro, que foi trancado no quarto por eles. Para a polícia, o fato demonstra que Orlando também foi tomado pelo entusiasmo do irmão, orgulhoso de seu sucesso no tiroteio com a polícia.”<sup>240</sup>

---

<sup>239</sup> Em outras narrativas populares, os dois irmãos são gêmeos. Uma maneira de representar de forma ainda mais definitiva a simpatia (moral e mágica) entre os irmãos. A gemialidade como símbolo absoluto da não-individualidade: se a origem é comum, a essência é a mesma e os dois são um. Um ambicioso estudo comparativo da figura dos dois irmãos na tradição popular é feito por Ranke (1934).

<sup>240</sup> *A Notícia*, 18/08/1978.

Quase sempre, os dois são representados como um ser único. Uma unidade que, acredito, pode ser interpretada como um emblema do dever moral que um irmão tem de proteger o outro. De uma maneira tal, que, nas lendas, esse dever moral é representado como algo situado para além da vontade individual.

“O que eu sei é que um deles foi preso e judiado na cadeia. Depois de sair de lá, ele se juntou com o irmão. O irmão, revoltado, jurou vingança. E aí saiu por aí matando policial. Não podia ver polícia que atirava. E não errava. Com civil não faziam nada não”.<sup>241</sup>

Nesse contexto, o fato de Orlando e Sebastião serem irmãos permite um outro tipo de interpretação e classificação: ao ratificar o princípio (moral) segundo o qual irmãos se ajudam e protegem mutuamente, o que os interlocutores da lenda fazem é firmar uma hierarquia de valores específica que deve – idealmente – reger várias das relações sociais.<sup>242</sup> A qualidade dessa relação, expressa na linguagem do parentesco, reflete o vínculo moral entre esses dois numa sociedade onde o “parente” – em especial o irmão – tem importância estrutural.<sup>243</sup> A qualidade da relação entre os irmãos, determinada por valores morais específicos, se opõe, nas lendas, à qualidade do vínculo fazendeiro/polícia, que, ao contrário da obrigação moral que vincula Orlando e Sebastião, teria se dado em defesa de interesses privados às custas do direito de outros, ou seja, de forma imoral.<sup>244</sup>

Nota-se que os dois protagonistas da lenda são “feitos” pela comunidade de comunicação e que sua condição mágica é determinada pelo lugar moral que passam a

---

<sup>241</sup> Momento narrativo com vizinhos, Sete Lagoas (18/11/2004). Forma de registro: anotação.

<sup>242</sup> O famoso bandido social Joaquim da Califórnia também tinha um irmão, morto por uma diligência do governo americano. Toda a justificativa para a reação de Joaquim da Califórnia contra os agentes da força governamental parte do princípio de que um irmão tem o dever de vingar, ajudar, proteger o outro. Cf. Evans (1989: 151). O mesmo vale para o primeiro *epos* da humanidade, o Gilgamesh, onde Uruk e Enkidu, os *amigos-irmãos*, vivem para cumprir a obrigação de proteção mútua. Segundo a epopéia, é essa obrigação moral que “transforma” os inimigos em irmãos. Moral da história: a unidade em fraternidade prescinde do laço de sangue. Sua garantia é moral, antes de qualquer outra coisa.

<sup>243</sup> O parentesco, no caso da nossa sociedade, constitui ainda uma moldura referência para os relacionamentos coletivos e para a definição do status social dos indivíduos.

<sup>244</sup> Todavia, não acredito que se deva pensar os Irmãos Piriás como tipos que valorizam mais as relações pessoais que as obrigações sociais, como poderia sugerir uma análise inspirada nos “tipos místicos” de Turner (1974:135). Como veremos, os Piriás são tidos como tipos engajados em uma verdadeira *luta por reconhecimento*, onde exigências quanto a obrigações sociais – e/ou morais – são feitas de forma concreta, para além do mero gesto ritual. Embora não se negue aqui que, enquanto personagens de lendas, os Piriás possuam um caráter liminar nos termos de Turner (1974:117, 133,156 e 159).



ocupar no contexto social. Extrai-se de sua condição (moralmente determinada) o argumento que justifica sua predestinação ao uso do sobrenatural como defesa contra as violências às quais são submetidos.<sup>245</sup> A autoridade dos Piriás está ancorada em forças especiais, extra-cotidianas, e que, portanto, tornam inócuo o recurso a explicações convencionais. Somente assim entende-se porque a polícia, apesar de todos os recursos que tinha a seu dispor, não conseguia pegar dois joões-ninguém.

X: - (...)

G: - E o Sr. lembra de dizer por que é que eles se envolveram com a polícia?

A: - Parece que o pessoal dos Culego não queria eles lá na terra deles. Aí denunciô eles. Denunciô injusto. Mas era forte de poder.

G: - E aí eles foram presos!

A: - Foram. Mas depois foram soltos e aí começou.

G: - A polícia demorou a pegar os dois, né?

A: - Foi. Demorou muito. E aí começou a inventá história.

G: - As histórias de que eles dois tinham o corpo fechado?

A: - Ah! Mas isso é conversa. Falavam que eles tinha oração que protegia eles. Que o pai fez. Mas não é isso não.

G: - O que é então?

A: - A polícia é que não conseguia acompanhá os dois no mato.

X: - (...) <sup>246</sup>

A demora e a dificuldade da polícia em apanhar dois “peões de roça” exigia explicação.<sup>247</sup> Os recursos mágicos então são acionados para esclarecer uma situação que não se deixava explicar de outra maneira. Apesar da insistência de alguns interlocutores em justificar que “não crêm” que os Piriás fossem realmente figuras encantadas, em praticamente todas as narrativas as pessoas atribuem as habilidades dos protagonistas a

---

<sup>245</sup> Nesses termos, os Piriás evidenciariam a validade da teoria maussiana da magia (Mauss, 2003), segundo a qual o fenômeno individual nasce do fato social. Também no caso dos dois irmãos de Sete Lagoas, magia é fato de opinião.

<sup>246</sup> Momento narrativo registrado em 04/01/2007. Cf. Anexo, Momento Narrativo II.

<sup>247</sup> “Ninguém está admitindo que um aparato policial tão grande e tão equipado deixasse escapar os dois salteadores. Há dúvidas quanto ao trabalho da polícia, mas pode-se afirmar que todos os empregados na busca se empenharam com suas possibilidades. Quando havia uma pista, eles iam conferir, só que não encontravam nada” (*Estado de Minas*, 11/08/1978).

fatores sobrenaturais e assim, justificam seu “sucesso”.<sup>248</sup> Nas lendas dos Piriás, a magia vence toda a técnica.

X: - (...)

G: - O Sr. falou de tecnologia, lembrei que na época dos Piriá usaram até helicóptero?

A: - Não, que acho que nem tinha isso na época. Usaro foi um aviãozinho, desses teco-teco que um fazendero emprestô pra polícia. Os dono da cooperativa onde os Piriá apanharo umas galinha pra comê.

B: - É! Mas veio até visão de Raio X do exército dos Estados Unidos pra enxergá os Piriá no escuro. Não valeu titica. Os home sumia mato adentro e quem é.

G: - Sumia que nem mágica.

B: - Que nem feitiço. Mas não era nada disso não. Eles era é esperto mesmo e conhecia a redondeza. Não tinha medo do mato e sabia se virá.

G: - Já a polícia...

B: - É melho deixá pra lá.

[risos]

X: - (...)<sup>249</sup>

O mesmo pode ser observado no caso dos Irmãos Voitka, da Estônia (Kalmre, 2005). Eram considerados encantados e tiveram suas fugas espetaculares explicadas magicamente em inúmeras lendas, as quais narram seus feitos heróicos no decorrer de 14 anos (1986-2000) de perseguição pelas autoridades russas e depois estonianas. Os Voitka podiam, por exemplo, se transformar em animais e conversar com eles. O saber de que dispunham e que garantiu por tanto tempo sua sobrevivência nas florestas da Estônia é transformado, no imaginário popular, em poder sobrenatural. Os irmãos Ülo e Aivar Voitka

---

<sup>248</sup> Apesar de sempre recorrerem a ela na construção de suas narrativas, alguns interlocutores parecem desqualificar a explicação de tipo mágico. A intenção seria resguardar-se ante uma possível ridicularização por parte daqueles que não compartilham do mito dos Piriás. A questão central, porém, é outra: por que, a despeito de não “acreditarem”, tais interlocutores *continuam* a evocar o caráter mágico dos Piriás? Tratamos desta questão no capítulo 3, seção 3.2.

<sup>249</sup> Cf. Anexo, Momento Narrativo II. Os jornais da época não se cansavam em enumerar os recursos da polícia. Cavalaria, cães adestrados, rádios, aparelhos de visão noturna, coletes à prova de bala, etc. O destaque ao aparato técnico da polícia vinha estampado já nos títulos das reportagens. O uso de helicóptero e avião mereceu destaque especial: “PM perto dos Piriás. Até helicóptero na operação” (*A Notícia*, 16/09/1978); “Polícia usa avião contra loucos do Paredão” (*Estado de Minas*, 15/09/1978); “Polícia usa teco-teco na caçada e irmãos Piriás atacam em Corinto” (*Estado de Minas*, 12/12/1978). Causou sensação também a vinda, dos Estados Unidos, de um “aparelho para investigações à noite, dotado de raios ultravioleta” cujas instruções de uso tiveram que ser traduzidas pessoalmente pelo capitão da polícia, segundo informa a reportagem no jornal *A Notícia* (17/08/1978).

foram transformados em verdadeiros “forest brothers”. Eles se protegiam mutuamente naquilo que foi identificado como uma verdadeira guerra contra as autoridades locais, em especial a polícia russa, que pretendia submetê-los ao serviço militar soviético.<sup>250</sup>

Contudo, tanto nas lendas dos Piriás quanto nas dos Voitka, o que está em questão não é o estabelecimento de uma equivalência entre magia e técnica. O poder dos dois irmãos é considerado superior ao da polícia. De forma que a divergência de interesses e, sobretudo, de valores se traduz em assimetria de poder. A técnica da polícia aparece neutralizada pela condição mágica dos Piriás – e também dos Voitka –, e isso, não apenas nas lendas. É o que se pode perceber na chamada de uma reportagem do jornal *Em Tempo*.

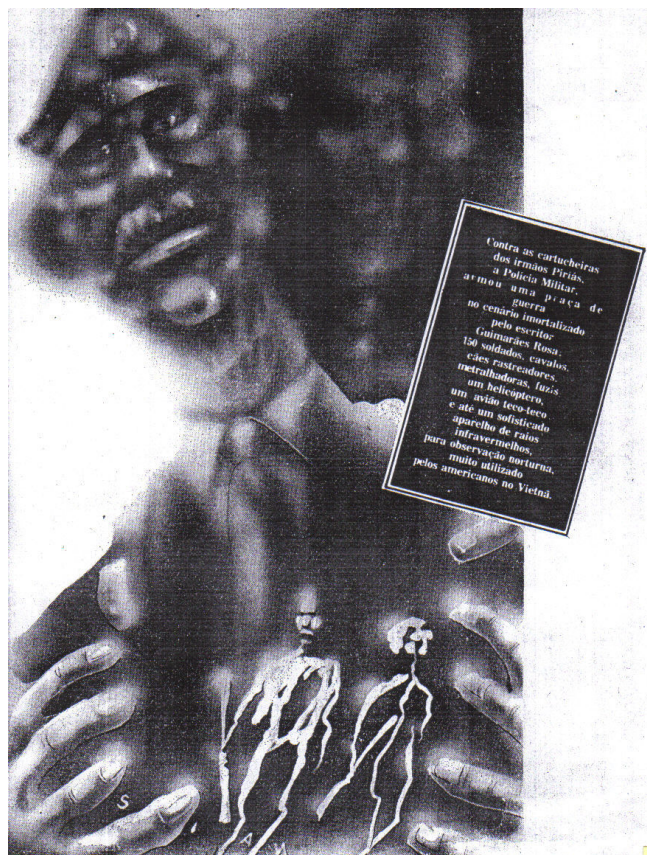
“Contra as cartucheiras dos irmãos Piriás, a Polícia Militar armou uma praça de guerra no cenário imortalizado pelo escritor Guimarães Rosa. 150 soldados, cavalos, cães rastreadores, metralhadoras, fuzis, um helicóptero, um avião teco-teco e até um sofisticado aparelho de raios infravermelhos para a observação noturna, muito utilizado pelos americanos no Vietnã. (...) No entanto, nas dez vezes em que eles foram localizados, ou a polícia era irremediavelmente abatida na troca de tiros ou simplesmente ludibriada.”<sup>251</sup>

A ilustração que acompanha a reportagem citada acima reforça essa qualidade sobrenatural dos Piriás. A imagem dos dois tem algo de etérea. Só assim se explica que eles literalmente escapem por entre os dedos de seu perseguidor, um policial como disfarce escolhido pela morte.

---

<sup>250</sup> Segundo a lenda, os Voitka fugiram do serviço militar. Uma fuga que é descrita como um feito de heroísmo, mas que comporta também um significado político. A figura dos dois irmãos foi instrumentalizada para se transformar em *link* associativo para as aspirações de independência da Estônia frente ao domínio soviético. Para Eda Kalmre (2005), trata-se de um caso típico de justaposição das características do herói tradicional e do “*modern hero media*”. A comparação entre os Irmãos Piriás e os Irmãos Voitka demandaria, em si, uma investigação à parte. Além de “*media legends*”, os Piriás da Estônia também viraram filme, quadrinhos, documentário, além de personagens de lendas contemporâneas. E como os Piriás, promoveram o debate público sobre valores e formas de distribuição de reconhecimento social.

<sup>251</sup> A reportagem foi publicada em dezembro de 1978 (na cópia a que tivemos acesso não consta a data exata). O poder mágico como garantia de fuga dos dois irmãos aparece aqui e ali nas reportagens sobre o caso. Cf. “Polícia cerca Macacos e os irmãos somem no mato” (*Estado de Minas*, 10/08/1978), “Aguaceiro e escuridão salvam os Piriás” (*Estado de Minas*, 24/11/1978) e “Mais que Lampião” (*Em Tempo*, ?/12/1978). Para o conceito de “fuga mágica”, cf. Campbell (1999:190-199).



(extraído do jornal *Em Tempo*, dezembro de 1978)

Nas lendas, é por intermédio de seu acesso privilegiado ao sobrenatural que Orlando e Sebastião conseguem vencer a polícia e seu aparato técnico. Pouco importa que o mérito caiba às habilidades de mateiros dos dois irmãos e à sua impressionante perícia no manuseio de armas de fogo; a justificativa para as fugas espetaculares dos dois se faz sempre, ou quase sempre, em outros termos:

“- ‘Eles dão dois passos pra frente e um pra trás. Assim, vão dando voltas e fugindo. Quando ele gritou, eu rodei o corpo e a bala passou raspando no meu braço...’

Quem conta isto é o cabo Varonil, destacado de Sete Lagoas, relatando o encontro da patrulha com os irmãos Orlando e Sebastião Patrício, do qual resultou a morte de um sargento e um soldado, além de ferimentos gravíssimos em outro militar. A dupla Orlando e Sebastião acabou de se transformar em lenda, pelo menos para a população rural de seis municípios próximos a Sete Lagoas. O cabo Varonil, experimentado policial de idade já madura, a exemplo de muitos de seus colegas, confirma que os bandidos rurais ‘são bons de tiro e conhecem muito bem a região onde vivem’, o que facilita a fuga. (...) O comandante da 3ª Companhia do 3º Batalhão da Polícia Militar, capitão José Ivo Gomes

de Oliveira participou pessoalmente das operações de captura que resultaram nas mortes de seus comandados (...). Ele disse que Orlando e Sebastião ficaram costa a costa e, enquanto um municia as armas utilizadas, o outro disparava tendo, inclusive, escapado de rajadas de metralhadoras quase a queima roupa. (...) *Para o povo, não contam os conhecimentos empíricos de maneiras de subsistir nas selvas (...), o perfeito domínio da topografia muito acidentada, com excelentes esconderijos (...). Principalmente para Sete Lagoas, uma cidade em polvorosa com a presença dos criminosos na região e a movimentação policial fora do comum, os bandidos têm parte com o capeta.*<sup>252</sup>

Em resumo: embora a polícia tenha lançado mão de tantos recursos, tenha variado sua estratégia, para a maioria continuava valendo a solução ditada pelo saber popular tradicional: “*pra matar Piriá só em cima de cerca ou embaixo de ponte*” – como pude ouvir diversas vezes em meu trabalho de campo. Mas o que parece ser magia, acionada para fazer frente à técnica do aparato policial militar, é na verdade apenas uma modalidade de técnica mais eficiente. Diferentemente de Arnold Gehlen (s/d:22-26; 1963:79-92), que explorou de forma tão instigante essa íntima relação entre magia e técnica, vendo na segunda um substituto moderno da primeira, penso que as lendas sobre os Piriás não tratam da distinção entre magia e técnica, como coisas passíveis de substituírem-se mutuamente. Ali a relação entre ambas é de outra ordem: em vez de substituição de uma pela outra, o que temos é *o recurso técnico traduzido em termos mágicos*, já que o que confere à técnica qualidade mágica é, antes de tudo, o grau de sua eficácia. Ou seja, quanto melhor funciona, mais mágica a técnica parece. Por isso o conhecimento simples que garante a sobrevivência dos Piriás frente às investidas da polícia é traduzido em termos da linguagem da magia, ao passo que toda a sofisticação do aparato policial é reduzido à condição de farsa, encenação, exatamente porque não *funciona*.

Vejam mais um exemplo que ilustra bem como se dá essa tradução da técnica em magia por meio da avaliação do grau de eficiência. O *Estado de Minas*, depois de registrar a insatisfação da população com a ineficiência da polícia, refere-se aos cães rastreadores empregados na caçada:

“As condições dos cães rastreadores da Polícia Militar foram, também, bastante questionadas entre o povo e os próprios policiais. Ninguém conseguiu entender como os animais, especializados em

---

<sup>252</sup> *Diário da Tarde* (07/08/1978). O grifo é meu.

buscas, após ter contato com objetos dos irmãos Piriás, não conseguiram localizá-los poucas horas após o tiroteio”.<sup>253</sup>

Dois interlocutores deram-me, sem qualquer embaraço, sua visão do que acontecia.

X: - (...)

B: - Veio batalhão de choque de Diamantina (...). Veio cavalaria, veio canil (...). Foi justamente na época que surgiram os cães adestrados da polícia. E não deu conta?

A: - Quando achava roupa deles, passava a roupa deles pro cão...

B: - E nem assim!

A: - Diz que passava embaixo das árvores, olhava pra cima, latia, latia e ninguém via. Isso a gente via muita gente contá, que passava a roupa deles nos cachorro, que os cachorro chegava debaixo da árvore, ficava doido debaixo da árvore, gritando debaixo da árvore, querendo subir e ninguém enxergava ninguém na copa das árvores.

B: - Não tem lógica.

A: - Eles ficava invisível na oração. Era isso que acontecia. Bom, ao menos é o que o povo dizia.

X: - (...) <sup>254</sup>

Conclui-se que, por meio da magia, os Piriás são tornados grandes, poderosos, capazes de superar circunstâncias externas impostas pelas instituições.

Nas lendas, a ação dos Piriás é reação. E é por causa deles que o evento pode ser descrito como um momento de passagem do equilíbrio, do estático e da ordem, para o conflito, a ação. Os dois irmãos reagem (de forma violenta) à ausência de um fundo ético capaz de impor regras consensuais a todos – reagem, pois, àquela ausência de institucionalização da esfera moral de que fala Jessé Souza (2000, 2003). Essa “prática violenta da moral” surge, na lenda, como necessária diante da impossibilidade de uma prática “não-violenta da moral”.<sup>255</sup> Se o Estado idealmente deveria deter monopólio da violência física, o que a lenda demonstra é que as coisas no mundo da vida não são bem

---

<sup>253</sup> *Estado de Minas* (11/08/1978).

<sup>254</sup> Momento narrativo registrado em 05/01/2007, na casa dos interlocutores (M.G. e F.C.) em Sete Lagoas.

<sup>255</sup> Nesse sentido, a não-violência tem mais a ver com o grau de legitimidade de uma ação do que com um ideal de ausência total da violência. A violência, seguindo as concepções de honra e justiça que orientam as narrativas, é perfeitamente compreensível desde que justificada em termos morais. É o caso das violências praticadas pelos Piriás: eles mataram policiais – e somente policiais – para defender sua honra. Dessa maneira, encenam a forma de regulação social que deveria ser exercida pela polícia e não é. Diferentemente dela, os Piriás nunca “erram o alvo”.

assim. Por causa de personalidades como a dos Piriás evidencia-se a propensão ao recurso à violência nas relações sociais.<sup>256</sup>

Os irmãos encenam uma violência estereotipada em episódios decisivos que, ao mesmo tempo que exaltam a coragem e a eficiência dos Piriás, sancionam seu *code moral*. Os dois irmãos são tidos como expressão de um tipo específico de *modus vivendi*, de maneira que sua conduta é julgada sempre legítima e perfeitamente razoável, como se o conflito com a polícia representasse a possibilidade de auto-consciência desses personagens, além da objetivação das contradições que marcam a forma de interação no meio social. De tal maneira que a forma de agir dos Piriás é transformada em *senal social* através do qual eles podem ser classificados. O *plus* ético-moral de suas ações pode ser lido como reverso do conformismo: sua (re)ação é descrita como uma explosão (eventual e violenta) da vontade individual reivindicando reconhecimento social.

Essa propensão à violência – mesmo que não adquira uma dimensão coletiva de intenção transformadora, mantendo-se confinada à esfera individual – é apresentada na lenda como um problema para a ordem estabelecida. Na lenda deixa-se claro que, ao errar o alvo e agir contra trabalhadores, o que a polícia faz é dar oportunidade para a manifestação violenta por parte daqueles que respondem à violência com violência. De um lado, uma violência (policial) ilegítima. De outro, o exercício legítimo da violência (por parte dos Piriás).<sup>257</sup>

Todavia, e apesar de todo o fascínio e da força de que desfruta a imagem social de Orlando e Sebastião, não devemos nos esquecer que o caráter dos Piriás, nas lendas, é uma imputação; uma identidade virtual é criada para eles no decorrer da narração a partir da sua condição de trabalhadores. Ao passo que tal condição é que permite que todas as ações dos dois sejam descritas (e interpretadas) em referência a expectativas morais específicas. Essas expectativas morais, por sua vez, adquirem caráter normativo, já que a ação dos Piriás é apresentada como uma forma de manutenção de uma visão específica de mundo. A

---

<sup>256</sup> A insistência das lendas em caracterizar Orlando e Sebastião como “brigões” explicita a possibilidade ou mesmo a ameaça de uso da força física por parte daqueles que não têm seu valor reconhecido. Trata-se de valores de virilidade na forma de expressões que reforçam a masculinidade dos Piriás. Cf. Velho e Alvito (1996:10).

<sup>257</sup> A nos fiarmos em Rifiotis (1997), a violência dos Piriás configuraria uma “sobrevivência” em plena modernidade, um “arcaísmo social”. Mas, na verdade, a situação de violência nas lendas não é entendida (ou apresentada) como uma ruptura na experiência social moderna. Não está fora do lugar, nem do tempo. Tanto é assim que essas histórias sobre os Piriás continuam vivas em Sete Lagoas ainda hoje.

narrativa é toda ela construída em termos do que concretiza ou desaponta essas expectativas morais. Por isso, ao mesmo tempo que as lendas fazem referência ao contexto de cada ação, elas o fazem descrevendo o caráter, os motivos e as intenções dos agentes qualificando moralmente todas as suas ações, toda sua personalidade e todas as circunstâncias que cercam sua trajetória, inclusive quando se trata da descrição de sua morte.

Para a grande maioria das pessoas, os Piriás não morreram. A explicação para isso é clara: eles eram moralmente invulneráveis e, por isso, “duros de matar”. Ao afirmar que os Piriás não morreram, fala-se da morte como algo que pode ser evitado, como se morrer ou não se tratasse de uma *escolha*. Como exemplo do que estou afirmando, posso evocar o episódio, ou a versão, em que os Piriás teriam matado a própria mãe. Nas narrativas que seguem esse enredo, os dois irmãos sempre morrem: é como se somente essa forma paroxística de crime hediondo fosse capaz de finalmente romper a *blindagem moral* dos protagonistas das lendas.

“Mas há os que dizem ‘que sempre será seu destino: vão continuar perseguidos pelos homens, acuados como feras, até o fim de seus dias, e quando morrerem vão pagar suas penas eternamente nas garras do diabo’, porque afirmam que ‘eles mataram a própria mãe’”<sup>258</sup>

Essa relação entre vulnerabilidade moral e finitude, observada por Honneth (2003:93-94), pode ser identificada em todas as narrativas sobre os Piriás. Nos casos em que os interlocutores, com base no noticiário, “sabem” que os Piriás foram mortos pela polícia, a morte dos dois é justificada com base no recurso da emboscada, da traição.

“Vai que o João Viana mantinha o fogão aceso, com as labaredas do fogo sendo avistadas de longe. Enquanto isso, os policiais ficaram escondidos dentro do tal tanque, ali do lado. No que os Piriá vieram, um chegando na casa ao modo de pedir fogo para acender o pito, o Zé Lapinha deu a volta e avisou a polícia. Em quando esse um saía, já passando debaixo da cerca de arame do fecho da linha, no meio do capim, os policiais abriram fogo. Não teve escapatória! Ele arriou em cima do rastro! O outro escapuliu, indo pra o lado do rancho do Chico de Aleixo, sem por onde escapar. Pois vinha polícia de tudo quanto é lado.”<sup>259</sup>

---

<sup>258</sup> *A Gazeta*, (09/08/1978).

<sup>259</sup> Quem conta é José Dias, 80 anos, conhecido pela alcunha de Milunga, vaqueiro em Contria, região onde os Piriás teriam se defrontado pela última vez com a polícia. Quem registrou a memória do Milunga foi Francisco Timóteo, em sua novela *Os Irmãos Piriás* (2002:104) conforme o autor mesmo me disse por



Reza o dito popular que “herói, só morto”. Sendo assim, se “os Piriás estão mortos; longa vida aos Piriás”. É como se aqueles que narram as façanhas de Orlando e Sebastião precisassem dos Piriás como *signo*, um verdadeiro esquema para o debate público sobre os valores que regem as relações sociais num dado contexto. É um *code* moral que se preserva na imagem dos dois, mesmo mortos. Sendo assim, apesar de sua finitude, Orlando e Sebastião continuam a ser percebidos como moralmente invulneráveis: heróis, portanto. E como heróis, representam os valores morais de seu tempo.

#### 4.2.2. O fazendeiro

Os conflitos dos Irmãos Piriás com os fazendeiros da região se iniciaram bem antes de seus problemas mais sérios com a polícia. Consta que ainda eram menores de idade a primeira vez que foram parar numa delegacia. Isso teria se dado no ano de 1968, em Matozinhos. Eram acusados de caçar passarinho com cartucheira e colocar em risco da vida dos trabalhadores numa fazenda do lugar. Já naquela época, a polícia teve dificuldades em pegar os dois, como declarou o soldado Valter Lúcio Freitas:

“Bastou bater na janela pra que eles pulassem fora e com a cartucheira. Foi difícil prendê-los. Os meninos tinham o capeta no corpo, mas prendemos assim mesmo. O pai não estava em casa. Eles ficaram algum tempo presos, depois foram soltos, por ordem do juiz. Daí pra frente só tivemos notícias de artes praticadas por eles.”<sup>260</sup>

---

ocasião de uma conversa em fevereiro de 2004. Francisco Timóteo falou-me ainda das entrevistas que fez antes de escrever sua novela e prometeu-me acesso ao material. O que infelizmente não foi possível, já que, pouco tempo depois, veio a falecer.

<sup>260</sup> *Estado de Minas* (10/08/1978).

Teria havido uma segunda, e finalmente uma terceira prisão.<sup>261</sup> A última delas, motivada também pela denúncia de um fazendeiro, aconteceu em 22/12/1975. Na região de Jequitibá, a alegação foi de incômodo ante a presença dos Piriás nas terras do proprietário rural: os dois homens, armados, estariam assustando os moradores da fazenda com suas andanças e caçadas, além das pernoites em grutas e lapas do lugar.<sup>262</sup> Presos, Orlando e Sebastião foram levados para a delegacia do DOPS em Belo Horizonte, o que é atestado pela reportagem do *Estado de Minas*.

“Há 5 anos foram presos pela primeira vez, denunciados pelo fazendeiro Túlio Geraldo Barbosa, de Araçaí. A acusação: matar passarinhos e andar sempre armados. No ato da prisão, trocaram tiros com policiais do DOPS. Terminaram mandados para Belo Horizonte, onde, segundo declararam a seu advogado, foram torturados. As acusações eram tão sem fundamento, que logo foram libertados. Porém começou aí uma seqüência de prisões e perseguições, *sempre a partir de denúncias feitas por fazendeiros.*”<sup>263</sup>

Mas se no discurso “oficializado” insiste-se em criar a imagem de que foram “dezenas de fazendeiros” que acusaram os Piriás de furtos, roubos e ameaças (cf. *A Gazeta*, 30/12/1978), no caso das lendas fala-se apenas de um único fazendeiro. Trata-se de

---

<sup>261</sup> A segunda prisão, por suspeita: um dos Patrício foi confundido com o famoso “criminoso do capote”, que movimentou os ânimos da população da região, em especial Pedro Leopoldo, no ano de 1974. O outro irmão teria sido preso como suspeito de cumplicidade. Para explicar desde quando conhecia os Piriás, o delegado Eurico Lanna confirma: “Quando fui transferido para Pedro Leopoldo (1974), eu e o escrivão Francisco prendemos os ‘Piriás’ como suspeitos de um crime que havia tido lá – o famoso ‘crime da japona’. E eles, porque eram elementos já de alguma periculosidade naquela época, foram *mais ou menos acusados* [grifo meu - GVM] porque os traços físicos do criminoso se pareciam com um deles – o Caolho. Depois ficou apurado que eles não tinham nada com o caso”. *A Gazeta*, 09/08/1978.

<sup>262</sup> Também aqui pode-se falar numa centralidade da categoria “trabalhador”. O que justifica a não-aceitação do fato de os irmãos Patrício viverem como andarilhos, da caça e da pesca, é o mesmo que valoriza a condição de trabalhador; inclusive como requisito de outras virtudes consideradas derivadas, como a honestidade e a coragem. É o que fica explícito na fala do vereador e fazendeiro de Matozinhos, Artur Correia, que à época declarou ao *Estado de Minas* (24/09/1978): “*Eu digo que eles são covardes, pois eu considero que todo homem que não trabalha um covarde. Eles somente gostam de caçar passarinho e viver no mato*”.

<sup>263</sup> Os grifos são meus. *Estado de Minas* (01/01/1979). Antes de iniciar esta pesquisa, ouvi várias vezes, de diversas pessoas em Sete Lagoas, menção ao fato de um dos Irmãos Piriás ter sido levado para o DOPS. Narra-se, com detalhes, como ele teria sido torturado, em especial o fato de ter sido colocado nu em uma cela onde só podia ficar agachado ou de pé, com água gotejando sobre a cabeça. Este Piriá, como já vimos acima, teria sido castrado. O espanto que as pessoas fazem questão de demonstrar é com relação ao fato de o rapaz ter “conseguido” sair vivo do DOPS, o que é considerado uma proeza sobrenatural pelos interlocutores. Quase sempre, à narração desses “acontecimentos” segue-se a menção ao famoso caso dos Irmãos Naves. Infelizmente, não possui registro de nenhum momento narrativo em que a conversa chegasse a esses termos. A sensação que tive foi a de que as pessoas evitam explicitamente falar do DOPS quando conscientes de que sua fala pode ser citada em uma pesquisa.

Antônio Lúcio Chamon, o “Lúcio Culego”.<sup>264</sup> Culego era inimigo declarado dos irmãos Patrício.<sup>265</sup> Segundo informação do delegado à época, Eurico Lana Marinho, um dos Piriás – o Caolho – fora detido duas vezes pela polícia com base em suas denúncias.<sup>266</sup> Na primeira destas prisões, a acusação aos Piriás parece ter sido de ameaça de morte; eles teriam ainda queimado uma roça (ou uma carroça, numa outra versão) de Culego.<sup>267</sup> A última prisão teria se dado nas seguintes condições:

“De outra feita, andando de bicicleta por uma estrada na região rural, novamente José, Orlando ou Gentil foi atropelado por uma caminhoneta de ‘Gulego’, com soldados [que o fazendeiro havia buscado num posto policial - GVM] e levado para o quartel da 3ª Companhia do 3º Batalhão de Polícia Militar de Sete Lagoas. Ele carregava um saco, e dentro, uma radiola comprada na Casa Jorge, em Sete Lagoas, com os policiais acreditando que ela tivesse sido roubada. Mas Gentil apresentou os recibos de compra, desfazendo a dúvida.”<sup>268</sup>

As mesmas informações aparecem combinadas de uma forma distinta na matéria “*Caçada humana no sertão*”, do repórter Glizer Neves.

“Realmente, já há coisa de dois anos, o fazendeiro Lúcio Culego, de Sete Lagoas, contratou uma empreitada com os Piriás e, no final do trabalho, recusou-se a pagar o combinado. ‘Os meninos ficaram uma fera’ – conta o advogado Carlos Paiva – ‘e, com medo deles o fazendeiro chamou a polícia. O Caolho foi preso e ficou 17 dias na cadeia sem que corresse qualquer processo contra ele’. Graças à intervenção do advogado, Caolho foi colocado em liberdade. ‘Saiu reclamando ter sido espancado durante o tempo em que esteve preso e que a polícia lhe roubara uma eletrola, diz o

---

<sup>264</sup> Nas lendas as pessoas insistem em frizar que se trata do Culego velho, o pai, não do filho, que ainda está vivo e mora em Sete Lagoas. Em outras ocasiões, não é feita a distinção, chegando-se a afirmar que tudo se passou com o Culego filho.

<sup>265</sup> “O fazendeiro Lúcio Antônio Chamon acha difícil que a polícia consiga por a mão nos irmãos Piriás. Lúcio é inimigo dos Piriás, que várias vezes tentaram matá-lo. Ele mesmo afirma que ‘os dois são espertos demais’” (*A Notícia*, 17/09/1978). No *Estado de Minas* (24/09/1978) lê-se: “Os irmãos Piriás são reconhecidos até mesmo por um seu inimigo – o fazendeiro Lúcio Guleko – como homens humildes”.

<sup>266</sup> Não tive acesso aos registros oficiais dessas prisões. Parece mesmo que, com exceção do caso da transferência para o DOPS, tais registros não existem, como pode-se concluir a partir de uma reportagem da época que cita as cinco prisões dos Piriás ou de apenas um dos irmãos (a primeira em 1968, a segunda em 1974, uma outra em 1975 e as outras duas no início de 1978): “(...), o delegado reconheceu que houve falha por parte da polícia: eles não foram identificados regularmente. Não havia fotos nem foram tiradas suas impressões digitais. E ainda nem o nome completo e possivelmente verdadeiro havia sido anotado” (*A Gazeta*, 30/12/1978).

<sup>267</sup> A queima da carroça e a ameaça de morte são narradas com frequência nas lendas, o que se pode verificar nas transcrições de momentos narrativos (cf. anexo).

<sup>268</sup> *Estado de Minas* (12/08/1978).

advogado. Ao se ver livre, o Caolho juntou-se ao irmão e embrenhou-se novamente pelo mato. Meses depois, não se sabe se por nova queixa do fazendeiro, a polícia tentou prendê-los mais uma vez. ‘Foi o início de tudo’ – diz o advogado Carlos Paiva – ‘eles reagiram como animais acuados e um dos soldados foi morto a tiros de espingarda. Não posso dizer que eles eram santinhos até então. Eram ladrões de galinha, roubavam pra comer. Mas assassinos, eles só viraram após o Caolho ter provado injustamente o gosto da prisão’”.<sup>269</sup>

O repórter repete os termos empregados nas lendas: um dos Piriás foi preso a mando do fazendeiro. Quando, nelas, se fala do fazendeiro, a atenção se volta não para as estratégias de cobrança dos Piriás, mas para a quebra do “trato” de empreito; um tipo de contrato de trabalho muito específico, de vez que depende quase que exclusivamente da relação de confiança entre as partes. Confiança esta que se ancora não em critérios externos à relação patrão/empregado, mas em regras e costumes consolidados numa espécie de direito consuetudinário. Na empreitada, percebe-se o peso conferido a esse elemento “tradicional”, tido como capaz de regular as relações de trabalho e limitar o arbítrio das partes. Diria mais: na relação de trabalho por empreito, a proteção é do costume e da tradição, ideologicamente interpretada como garantia do reconhecimento social do trabalhador, independentemente da vontade do patrão.<sup>270</sup> O “trato” em si, a palavra empenhada, deve, em tese, “sacralizar” a forma geral como as partes devem proceder (e mesmo pensar), numa espécie de legitimidade substantiva, diferente da legitimidade processual do contrato de trabalho formal.

No caso da relação de trabalho entre os Piriás e o “fazendeiro turco” da lenda, não há uma instituição externa responsável pela organização da solução de conflitos: a relação de trabalho aparece abandonada ao livre parecer do fazendeiro, que, por não reconhecer o valor do trabalho dos contratados, não respeita o “trato”.

X: - (...)

A: - O pessoal ficou até com raiva, os outros presos. Ele ficou preso mais de quinze dias.

G: - Só foi preso um?

---

<sup>269</sup> *Em Tempo* (?/12/1978).

<sup>270</sup> Num contexto de desigualdade, exploração e dominação social evidente (como aquele descrito nas lendas sobre os Piriás), trata-se de uma tradição problemática, porque dispensa a necessidade e ignora a importância da institucionalização e regulamentação das relações de trabalho.

A: - Não. Os dois. Logo que foram solto eles me contaram o caso. Eles tinham recibo da radiola.

G: - Mas eles foram acusado de roubo, não?

A: - Parece que a história e que os Piriás estavam ameaçando policial, mas era o contrário. Depois de soltos eles continuaram a ser perseguidos.

G: - Perseguidos por quê?

A: - Na saída da cadeia, me disseram que foi o Culego que mandou prender eles para se livrar da cobrança de uma dívida. Eles tinham feito um serviço de empreitada. Foi por esse motivo.

G: - E o Culego não pagou os dois. Foi isso?

A: - Ele pagou. Pagou. E com o dinheiro eles [os Piriás] compraram a radiola que a polícia alegou que era roubada.

G: - Então, se o fazendeiro pagou... qual era o problema?

A: - É que só pagou depois de muita pressão. O Culego pagou, mas não queria pagar. Tanto que denunciou que foi ameaçado pelos dois irmãos.

G: - E foi?

A: - Na delegacia depois falaram que eles tinham ameaçado o Culego que ficou com medo de eles fazerem alguma coisa contra ele. O Culego era um sujeito meio rico. E tinha sua influência.

G: - A raiva da polícia era por isso então, que prendeu os dois a mando do fazendeiro rico.

A: - Eram duas pessoas pobres, mal sabiam conversar e viviam do trabalho honesto. Todos os presos ficaram sabendo do caso deles. E eles ficaram com raiva do Capitão Ivo.

G: - Ficaram com raiva por que foram presos injustamente?

A: - Era gente trabalhadora. Na verdade eles fizeram o serviço. Mas fizeram o serviço muito rápido, que os dois eram bons. Agora, trabalhar e não receber? E depois ser preso acusado de ladrão?

G: - Eles falaram com Sr. alguma coisa sobre se vingar da polícia?

A: - A explicação que o delegado me deu foi que os dois estavam ameaçando policiais e o próprio delegado. Mas ficaram presos por causa de um arbítrio da polícia. A polícia se sentiu ameaçada. Um deles falou comigo que a polícia não ia pegar eles fácil não. Mas não era ameaça. Eles sabiam que conseguiam fugir. Ele foi embora com o irmão dele, o Caolho. E sumiram. Eles conheciam a região. Entrava pro meio do mato e a polícia não acompanhava. Quando chegou perto, atiraram e mataram o primeiro [policial]. Aí a polícia teve que resolver. Foram atrás deles [dos Piriás] e mataram.

G: - Foi a prisão injusta que provocou a raiva deles então?

A: - Eles não faziam mal a ninguém. Eram queridos por quem conhecia os dois. Eu sei que eles foram muito judiados. E depois o pai foi preso. Isso tudo revoltou os dois.

G: - Então prenderam o pai deles também?

A: - Quando eles mataram o primeiro policial, prenderam o pai deles para ele falar onde estavam os filhos. Pegaram o pai deles e começaram a conversar com ele. E prenderam o senhor. Prenderam o pai por causa dos filhos.

- G: - E foi o Sr. quem tirou o pai deles da cadeia também?
- A: - Foi. Nunca vi prender pai por causa de erro de filho. Então eu soltei o pai deles também. Os policiais tiveram que soltar ele.
- X: - (...) <sup>271</sup>

Em entrevista concedida ao *Estado de Minas* (24/09/1978), o advogado Carlos Paiva relata o acontecido com alguma variação. Segundo o registro das lembranças passadas do “Dr. Pite”, apenas um dos Piriás teria sido preso. <sup>272</sup>

“A prisão deste Piriá tem uma versão que seria a seguinte: ele fez serviços e o fazendeiro não pagou o combinado. O fazendeiro teria visto Orlando numa bicicleta, correu até o posto policial, buscou a polícia e atropelou o rapaz. Este fazendeiro se chama Lúcio Antônio Chamon, Lúcio Guleko. Chamam-no assim porque ele é filho do Guleko. (...) Lúcio teria jogado a camioneta em cima do rapaz, a PM correu atrás dele e o prendeu. Acontece que, exatamente no dia em que o Piriá foi preso, ele havia comprado uma radiola na Casa Jorge, no centro, e estava com o recibo de pagamento da radiola. Segundo o Piriá Orlando, a radiola estava com ele na bicicleta. Segundo o fazendeiro Lúcio e os soldados, a radiola não estava com Orlando, quando foi preso (...)” <sup>273</sup>

Como no caso das lendas, as histórias de vida do advogado Carlos Paiva descrevem a atuação do fazendeiro como sinal do déficit de lastreamento institucional dos valores que deveriam garantir a conduta das partes no contrato de empreito. Quando não reconhece o

---

<sup>271</sup> Entrevista com o Carlos Paiva, 75 anos (Sete Lagoas, 11/07/2007). O “Dr. Pite”, como é conhecido na cidade, foi o advogado responsável pelo relaxamento da prisão dos Piriás.

<sup>272</sup> Na entrevista que gentilmente me concedeu, Dr. Paiva insistiu – e confirmou – que os dois irmãos foram soltos por ele. Já na entrevista dada ao *Estado de Minas* (reportagem “*A prisão ilegal de Patrício*”, 24/09/1978) o advogado fala que apenas Orlando teria sido preso (o que se confirma na fala do delegado Eurico Lanna em outras reportagens sobre o caso). A diferença entre as “lembranças” do Dr. Carlos Paiva poderiam ser explicadas de várias maneiras, inclusive a partir do efeito das lendas sobre a memória que os envolvidos preservam do evento. Entretanto, é preciso termos em mente que o Professor Pite se encontrava muito debilitado quando conversou comigo sobre o caso, devido a complicações por causa da diabetes. Segundo sua esposa, o Professor vem sofrendo de esquemias, o que tem prejudicado sua memória.

<sup>273</sup> As diferenças existentes entre os dois depoimentos do Dr. Carlos Paiva sobre o caso – a entrevista ao jornal à época e a entrevista concedida a mim – são muito interessantes e mereceriam uma análise mais detida no que diz respeito ao processo de seleção e comunicação das histórias de vida. Além disso, questões como a da continuidade/descontinuidade da memória, a relação entre memória e a necessidade de estabilização da identidade e mesmo uma análise da memória como construção de valores poderiam ser analisadas para este caso, com base em diversas teorias sobre a tradição: de Weber a Freud, de Hobsbawm a Benedict Anderson. Há ainda a questão dos limites que o tempo impõe à memória, a necessidade de uma discussão sobre o tempo da ação e o da narrativa, além da oportunidade para um debate sobre a noção *veritas filia temporis* que poderia ser discutida para as memórias do Professor Pite a partir das diversas “estratégias culturais da duração” analisadas por Aleida Assmann (1999).

desempenho de Orlando e Sebastião na empreitada e chama a polícia, o fazendeiro mostra que não estabelece distinção entre obrigações morais, pessoais e legais. Ao supor que os Piriás malandramente combinaram um preço alto por um serviço que duraria tão pouco, ao supor que os irmãos queriam lhe “passar a perna”, ao deixar de avaliar a qualidade do serviço reconhecendo o esforço individual e o desempenho diferenciado dos dois, o fazendeiro menospreza a noção social e idealmente estabelecida de que *as pessoas são o que elas fazem* – concepção esta que sustenta a narração das lendas sobre os Piriás.

Esta lógica fica exemplificada no “ataque” do fazendeiro aos trabalhadores Piriás. Tal “ataque”, que temos identificado como uma forma de não-reconhecimento social, é inaceitável para os interlocutores da lenda porque coloca em questão os valores que Orlando e Sebastião representam. Por outro lado, ao insistir na afirmação de que Culego chamou a polícia, o que os interlocutores denunciam é a ausência de qualquer limitação externa à sua vontade: com os préstimos da polícia, o fazendeiro preferiu ignorar a eficiência dos irmãos além de submeter os Piriás às conseqüências do seu arbítrio pessoal. A lenda registra esse momento em que a vontade do fazendeiro é imoralmente transferida para a esfera pública.

Uma experiência cotidiana, que empresta os elementos que compõem a figura do fazendeiro como personagem da lenda: ali ele é um hiperindivíduo, o vértice da hierarquia social. Analisado em termos do significado e dos motivos de sua conduta, Culego é, na lenda, quem age exclusivamente segundo sua vontade. Parece não haver nada que constranja suas ações. Nas versões em que ele aparece, tudo depende do seu arbítrio.

Contudo, não se trata aqui de tomar a figura de Culego como a corporificação de padrões culturais anteriores, e que permaneceriam devido à ausência de mecanismos eficazes de controle (Souza, 2000:202). O fazendeiro não representa, nas lendas, a continuidade de um “esquema viciado de poder” como base de uma organização social “comandada por relações pessoais”. Ele não deve ser interpretado como personagem-metáfora do personalismo transplantado para a cidade num processo de simples transferência de valores do espaço rural para o urbano. Os atores vindos de um contexto tradicional não têm como impor a bel-prazer seus valores e hábitos ao ambiente moderno circundante (e isso vale tanto para o fazendeiro da lenda como para os Piriás).

De maneira que deve-se levar em conta que tudo se passa num ambiente onde já se compreende a presença e a necessidade do aparato estatal e do complexo de instituições que o acompanham. Uma presença que interfere na posição e relativiza o prestígio do fazendeiro da mesma maneira que reforça a condição de trabalhador como elemento de diferenciação social e moral de Orlando e Sebastião, alterando assim, de forma radical, os critérios de distribuição e conquista de reconhecimento social na Sete Lagoas de fins da década de 1970. Naquele lugar e naquele momento, todos (inclusive o fazendeiro) estão submetidos a um código valorativo efetivamente moderno. E é este código que mitiga o excesso de arbítrio pessoal do fazendeiro da lenda, o qual, embora pudesse contar com sua própria milícia para resolver o “problema” da cobrança dos Piriás, vê-se, ele próprio, obrigado a recorrer ao poder mais abstrato e impessoal encarnado pela polícia. Sob o influxo da modernidade, a imposição dos interesses privados no espaço público não poderia mais se dar pela ação direta do fazendeiro e de suas forças paramilitares. O advento da modernidade, baseada em uma nova hierarquia de valores, provoca uma revisão das noções preexistentes a respeito do que é possível em termos de interação e, sobretudo, conflito social. Essa atualização de valores é descrita (e mesmo exigida) de forma muito explícita nas lendas.

Além disso, ao acionar a polícia, o fazendeiro fere um princípio de honra, segundo o qual a questão deveria ser resolvida “de homem pra homem”, como pude ouvir de várias pessoas. Nesse sentido, o ato de recorrer à polícia é classificado como imoral (mais que ilegal).

Imoral também, porque o fazendeiro não recompensa os dois irmãos de acordo com sua utilidade e seu mérito como determinam as regras – e os valores implícitos – do contrato de empreito. O que permite caracterizar, por oposição ao dinheiro honesto dos Piriás, a fortuna do fazendeiro como algo imerecido.<sup>274</sup>

O que nos leva a concluir que os valores culturais que subjazem ao par Piriá/fazendeiro estão em conflito aberto nas lendas: do lado dos Piriás, o valor do trabalho e da honestidade (e talvez também da pobreza!); do lado do fazendeiro o poder financeiro, a

---

<sup>274</sup> Note-se que, muitas vezes, a categoria usada na lenda para se referir ao fazendeiro é “rico”. Importante ressaltar também que não se trata aqui da figura do “coronel ladrão”, hábil, astuto e bem sucedido, ora degradado e ridicularizado em inúmeras narrativas populares. Apesar de uma paradoxal admiração que se possa eventualmente ter por essas figuras em alguns tipos de narrativas, as lendas sobre os Piriás não demonstram uma disposição, diríamos, amigável com figuras desse tipo.



esperteza, o poder de influência pessoal. Vale dizer, a discussão da qual se ocupam as lendas trata das formas de legitimação social a partir da discrepância entre valores culturais e modo de relação social.

De um lado, os valores representados pelos Piriás. Por meio desses personagens, os interlocutores apresentam o “sucesso” na realização do trabalho como algo indissociável da totalidade do comportamento dos agentes sociais. De maneira tal que é a partir da condição de trabalhadores competentes que afere-se o caráter e mesmo toda a personalidade de Orlando e Sebastião. É exatamente por serem trabalhadores excepcionalmente diligentes, que aos Piriás não cabem “esperteza” e astúcia como meio (legítimo) para atingir seus objetivos; nem se concebe nas lendas que eles pudessem desviar-se de seus princípios morais, pelo menos enquanto dispusessem de sua disposição e habilidade para o trabalho.

Do outro lado, tem-se o fazendeiro e seu poder “amoralmente construído”. Ao narrar as lendas em que se encontra alguma fala sobre o fazendeiro, todos se mostram, abertamente, contrários à sua forma de agir, interpretada que é como “velhacaria”.

X: - (...)

A: - Tinha muito fazendeiro aqui da região que gostava deles. Era gente trabalhadora apesar do gênio difícil.

B: - Mas teve aquele que eles fizeram subir no pé de laranjeira. Ele não foi um dos que protegeu os Piriá não.

A: - De quem cê tá falando?

B: - Eu lembro que os Piriá colocaram aquele homem em cima do pé-de-laranja. Qual era o nome dele? O dono daquele terreno...

A: - Quem, sô?

B: - Foi porque ele não pagô eles. Negócio de uma roçada de pasto. Porque eles acabaram a roçada muito rápido e... Bom, os Piriá infezaram e colocaram fogo na carroça dele. Aí ele deu parte deles. Como é que chamava o home? Culego?

A: - Eu num tô lembrado do nome. Qual fazendeiro mesmo?

B: - Aquele que tinha terreno aí. O primeiro que os Piriá foram no terreno dele, onde começaram a matança. Como é que chamava? Sei que não pagaram eles. Eles foram e infezaram e puseram fogo na carroça. Aí denunciaram eles. Eles foram preso injustamente. E depois que eles saíram de lá de jura de fazer vingança. Cê lembra?

G: - Não tão bem. Eu era muito menina na época.

X: - (...)

- G:** - Estou juntando informações sobre eles. Tem muita coisa e cada um lembra de uma passagem. Quero juntar tudo.
- B:** - Eles mataram o policial em cima da pedreira. É que eles estavam morando na pedreira. Eles atiraram no meio da testa dele. Foi que começou a matança foi aí. Eles atiravam muito bem.
- A:** - Aprenderam a atirar com porvera, né?
- B:** - Não errava mesmo.
- A:** - O Caolho era danado. Atirava que nem o capeta. Quando eles mataram ele foram mil home.
- B:** - Fizeram um cerco. Prepararam uma emboscada em Lassance. Quando eles foram passar embaixo da cerca de arame, mataram os dois.
- A:** - Não me lembro é do caso do pé-de-laranja.
- B:** - Num lembra, pai. Tiraro a ropa dele [do fazendeiro] e mandaro ele apanhá a laranja toda pra ele aprendê a não fazê o que fez com eles.
- [risos]
- B:** - Subiu peladão.
- G:** - Mas fizeram alguma violência com ele?
- B:** - Não. Não batero, nem mataro porque ele fez o que os Piriá mandaro. E eles não matava civil.
- A:** - Mas e o caso daquela matança na Serra [de Santa Helena]. O casal de velho morto a golpe de foice.
- B:** - Isso não é da época dos Piriá não.
- A:** - É sim. O caso do Albertão.
- B:** - Não. Aí também foro dois. Mas quem pegô os dois foi Cabo Madureira.
- A:** - Mas é caso parecido.
- X:** - (...) <sup>275</sup>

O humor que vez por outra marca a narração expressa uma evidente tomada de partido. É o que se pode perceber no momento narrativo a seguir:

- C:** - A história que eu sei é a seguinte. Eles foram trabalhar pra esse turco, esse tal de Galego.
- A:** - Culego. O nome é Culego.

---

<sup>275</sup> Momento narrativo registrado em Sete Lagoas (04/01/2007). Cf. anexo, transcrição do Momento Narrativo II. O “caso do Albertão” citado pelo informante diz respeito a um crime de latrocínio cometido contra um casal de velhos que moravam na Serra de Santa Helena. O crime aconteceu em 1959 e comoveu a cidade. Muita gente ainda hoje fala do caso. Os dois criminosos, identificados como Mariano e Tomé, foram capturados pelo Cabo Madureira, que, em entrevista me disse que, depois de 12 dias de perseguição, teve que matar os dois, já que ambos resistiram à voz de prisão.

C: - É isso! Esse Culego combinou um serviço com o Piriá e não pagô. Inclusive, na época dessa matança toda aí, esse Culego foi fugido pro Rio de Janeiro com medo.

A: - Medo de Piriá.

[risos]

C: - É! Fugiu dele de medo. E esse Culego não pagô. E era ruim pra pagá mesmo. Turco.

A: - Ele tinha fazenda aí, lá perto de Jequitibá. O turco.

C: - Ele era turco. O apelido era Galego, não sei.

A: - O sobrenome é que é Culego. Cu-le-go.

C: - É ! Então tudo bem ! Eles roçaram o pasto pra ele na fazenda aqui...

A: - Em Jequitibá. A fazenda é em Jequitibá.

C: - Onde é a [fábrica da] Iveco, por ali.

D: - Então não é Jequitibá. É mais Sete Lagoas.

B: - É bem Sete Lagoas.

C: - Eu nem sei se ele morreu!

A: - Há muitos anos, ué!

C: - Eu não ouvi se ele morreu?

D: - Tem um filho, ele.

B: - Lúcio Culego, né não?

A: - Não. A encrenca foi com o pai de Lúcio.

C: - Ah! Então foi com o pai?

A: - É!

B: - Lúcio Culego é o outro.

C: - Então não é desse que eu tô falando não ué. Então eu tenho até que retirar, porque o que eu tô falando que é ruim pra pagar é o outro, o Lúcio que eu tô falando.

A: - Mas não ué! É pai e filho...

C: - É!

[risos]

C: - Então é de família.

[risos]

B: - Mas, continua o caso.

C: - Então. Eles roçaram esse pasto pra ele e ele não pagô eles. Eles então foram lá cobrar, receber e ele mandou a polícia cortar eles no côro.

D: - Acho que eles tinha comprado um radinho na época.

A: - É não. Uma vitrola. Agora deixa eu só colocar um pedacinho no meio aqui, que eu já passei pra ela, mas agora vai ficar melhor.

C: - Pois não. Faça o favor!

X: - (...) <sup>276</sup>

A experiência que o Culego teria tido com os Piriás, segundo as lendas, parece ter tido sua serventia: outros fazendeiros também teriam ficado amedrontados com os dois irmãos.

“Foi lá na fazenda desse conhecido. Os Piriá chegaram lá pedindo um frango. Esse meu conhecido falou com eles que podia pegar. Eles então perguntaram qual. O fazendeiro apontou um lá. Então o Caolho, tinha um deles que era Caolho e bom de tiro, perguntou se podia atirar. O amigo disse que podia. O Piriá atirô que rancô a cabeça da galinha com um tiro; um tiro só, certero. Esse meu conhecido não sabia que era os Piriá. Quando ficou sabendo, deu um piriri nele [risos]. Era o (...). Você pode tentar falar com ele. Tem gente dele que mora ali na Paulo Frontin. O Piriá arrancou a cabeça da galinha com um tiro e o (...) ficou de piriri quando soube que era Piriá.” <sup>277</sup>

Note-se que os interlocutores não estabelecem uma relação mecânica entre crime e pobreza, da mesma forma que o tratamento dado ao “fazendeiro turco” necessariamente não expressa “revolta” dos pobres contra a riqueza ou algum sentimento difuso de inveja e hostilidade que transformariam a lenda em um discurso marcado pelo ressentimento contra as “elites”. <sup>278</sup> É contra a associação entre pobreza e desproteção institucional que se reage na lenda. É desse outro sentimento *coletivo* que se trata. Narrando essas histórias, as pessoas tentam organizar esses sentimentos contra a ordem social que os evoca. Ao apresentar o fazendeiro como alguém capaz de deturpar a lógica de funcionamento das instituições em benefício próprio, recrimina-se também a forma de ampliação do capital por meio de contatos e influências. Quer dizer, apesar de todo seu poder nas lendas, o

---

<sup>276</sup> Momento narrativo registrado em Sete Lagoas, 03/01/2007. Cf. anexo, transcrição do Momento Narrativo I.

<sup>277</sup> Momento narrativo registrado numa capotaria em Sete Lagoas, 05/01/2007. No *Estado de Minas* de 16/08/1978 dá conta de que os Piriás realmente estiveram na fazenda citada por meu interlocutor. Teriam levado galinhas e ovos com a permissão do fazendeiro, que não sabia que se tratava dos famosos Irmãos Piriás.

<sup>278</sup> Ressentimento, aqui, no sentido que Nietzsche e Scheler emprestam ao termo: uma espécie de teoria da inevitabilidade que culmina na condenação daquilo que se ambiciona secretamente. Para uma discussão sobre o ressentimento, ver Simmel (1999, 218-219; 276-277).

fazendeiro tem o que temer. Ele deve temer o “trabalhador honrado”, representado nas lendas pelos Piriás.<sup>279</sup>

Contudo, nem sempre o fazendeiro é representado como inimigo dos Piriás.<sup>280</sup> Há variantes (e não são poucas) em que é exatamente o fazendeiro quem ajuda os dois irmãos em sua guerra contra a polícia. Nessas versões, um ou vários fazendeiros, exatamente por conhecerem os dois e por “saberem” que se tratava de gente trabalhadora, teriam ajudado os Piriás, fornecendo guarita, comida e munição.

X: - (...)

A: - Teve fazendeiro que protegeu eles. Deu arma, ajudou eles.

G: - Por que ajudou? Não era perigoso ajudar os Piriás? Podia arrumar confusão com a polícia, não?

A: - É. Acontece que o pai deles trabalhava para um fazendeiro grande aqui. E eles [os Piriás] foram preso suspeito de roubar, não sei se um porco ou um negócio assim. Aí a polícia... quando a polícia foi procurar por eles não conseguiu prender os dois e então prendeu pai e mãe deles. Um absurdo. Contam que judiaram muito deles. Aí, esse fazendeiro, que sabia que os pais não tinha nada a ver com a história, entendeu. Deixou eles [os Piriás] ficarem escondido lá [na fazenda], forneceu arma, forneceu comida pra eles, cê entendeu? Então, quando a polícia chegava perto, eles riliava com ela, trocava tiro e fugia pra outro lugar. Mas por causa de quê? Pra vingá os pais que era gente trabalhadora, de bem. Fugia rumo Paraopeba, Araçaí. Eles sabia pra onde a polícia ia e trocava de rota. Inclusive houve policial que ficou dias e dias atrás desses dois. E a polícia foi correndo longe com eles. Eu, do meu ponto de vista, eu não acredito naquela foto que eu vi deles morto não. Eu não acredito não. Aquilo ali pra mim foro uns pobre coitado que a polícia encontrô e... Porque já tava uma vergonha já.

G: - É! Dizem que foram quase sete meses de perseguição, né?

A: - Não, não. Sete meses não. Não foi isso tudo não. Uns três meses já atrás deles. Uns três meses. Eu vi a foto no jornal, mas a foto não foi assim capaz de esclarecer nada não. Não trouxeram

---

<sup>279</sup> Ouvi várias vezes em campo narrativas sobre patrões (em especial fazendeiros) que se rebelam contra as leis trabalhistas. A que mais me chamou a atenção foi o caso do Maquinezinho, um lugarejo próximo a Santana de Pirapama, que deve sua origem a um litígio trabalhista. Os funcionários do principal fazendeiro do lugar moveram uma ação conjunta contra ele na Justiça do Trabalho, que obrigou o proprietário da fazenda Maquiné a indenizar a todos. O resultado da sentença foi a falência do fazendeiro, que teve que ceder uma boa parte de suas terras aos seus ex-empregados. Nestas terras fundou-se o arraial. Esta história me foi narrada várias vezes, em geral associada ao caso dos Piriás.

<sup>280</sup> Nas palavras de um dos meus entrevistados (entrevista em 30/03/2005), “o mito é sempre dividido. Acredito na colaboração civil. Eu mesmo tenho um tio que era a favor deles [os Piriás], que foi na fazenda, deu comida pra eles e não sei quê mais. Mas tem o outro tio, da outra fazenda, que já pôs um monte de empregados da fazenda à disposição da polícia para caçá-los. Pra você ver: dentro da minha própria família, eu tenho as duas situações”.

os corpos. Enterraram por lá mesmo. Meteram fogo, tiraram a foto. Balearam os cara e tiraram a foto. Trouxeram só a foto e saíram falando que tinha matado eles. Bem, que cada um conta de um jeito. Mas se você tá atrás da fantasia que se criou sobre eles, é isso aí. Agora, o caso de Davi Damião é mais velho.

B: - É! Mas aí não tem lenda não.

X: - (...) <sup>281</sup>

A própria polícia admitiu, na época, a hipótese de “um possível apoio logístico aos Piriás por parte de indivíduos interessados em prejudicar a imagem da PM” (*A Gazeta*, 30/12/1978). Embora houvesse policiais que negassem peremptoriamente o apoio da população ou de fazendeiros aos Piriás, não era o que se veiculava na imprensa e nas lendas.

“Há grande intranquilidade na região e a polícia afirma que os Piriás devem estar sendo ajudados.” <sup>282</sup>

São narrativas que insistem na comunicação social entre desiguais. Uma relação que se dá na base de valores compartilhados. Sobretudo, o valor do trabalho, que na narrativa reproduzida mais acima chega a aparecer como uma qualidade transmitida de pai para filho: o pai e a mãe dos Piriás eram igualmente trabalhadores diligentes. Ao contrário das versões onde o ex-patrão é o detonador do trágico envolvimento dos Piriás com a polícia, agora os dois irmãos devem muito ao auxílio dos fazendeiros. Nessas outras variantes o que se tem é um fazendeiro moralmente vinculado aos irmãos Piriás e que, por isso, protege-os, numa indicação evidente de que compartilha com eles o mesmo sistema de valores.

Por tudo isso, podemos afirmar que a lenda não fala do fazendeiro enquanto classe social, o mero representante de um coletivo. Na verdade, ele nunca chega a configurar uma *Tipik*. Ao contrário da imagem que se cria para a polícia, o fazendeiro é sempre um indivíduo.

Na verdade, foi a partir de agosto de 1978, depois de quase quatro meses de perseguição e de ver os Piriás se tornarem personagens de lendas aclamados pela opinião pública local, que o discurso das autoridades decidiu transformar a guerra *Piriás vs. Polícia* em uma guerra *Piriás vs. Fazendeiros*, como se pode aferir em várias reportagens.

---

<sup>281</sup> Momento narrativo registrado em 06/01/2007, na casa de um dos interlocutores em Sete Lagoas.

<sup>282</sup> *A Gazeta*, 30/12/1978.

“O caso dos Piriás é o caso de uma revolta espontânea, primeiro contra os fazendeiros.”<sup>283</sup>

São palavras do delegado Lanna Marinho em resposta à pergunta do repórter quanto aos “boatos” de que os Piriás vinham sendo ajudados por fazendeiros da região. A notícia que corria era a de que um determinado fazendeiro estaria ajudando Orlando e Sebastião: um seu empregado era enviado regularmente a Sete Lagoas para comprar munição e alimentos para os dois irmãos. É este o rumor que a polícia tenta neutralizar, porém, sem deixar de investigar muito bem o caso.<sup>284</sup>

É a polícia, através da imprensa, que tenta construir uma tipificação (positiva) do fazendeiro, apresentando-o como membro de uma camada da população favorável ao trabalho das forças de segurança. Se no início das lendas, a polícia não age como deveria para dirimir o conflito entre trabalhadores e fazendeiro, agora a tônica é outra. Ou seja, ela se coloca não mais a serviço de um fazendeiro e seus interesses particulares, mas de todos os fazendeiros da região, ou seja, em defesa dos interesses de uma coletividade.

O discurso veiculado pela mídia impressa à época passa a ressaltar a necessidade premente de ação na defesa dos direitos dos fazendeiros, os quais estariam exigindo proteção para seus funcionários, que, com medo dos “malditos”, estariam abandonando as fazendas, as lavouras e o trabalho. As reportagens desejam mostrar como os Piriás estariam prejudicando os interesses não somente dos fazendeiros, mas de todos os trabalhadores rurais. Caberia à polícia proteger a todos dos Piriás. O discurso jornalístico, que antes incorporara e mesmo difundira elementos da lenda, passa a representar Sebastião e Orlando como indivíduos amorais. Se, antes, Culego, e apenas ele, era motivo de censura (ainda que velada) diante da insatisfação de um número crescente de fazendeiros, os Piriás são transformados em bandidos da pior espécie.

Em várias versões da lenda temos a perseguição da polícia aos dois irmãos atribuída à denúncia de um fazendeiro especificamente, enquanto que nas reportagens pode-se perceber uma insistência crescente em “recuperar” a imagem do fazendeiro como

---

<sup>283</sup> *A Gazeta* (30/12/1978). Uma avaliação similar é feita pelo *Estado de Minas* em 12/08/1978.

<sup>284</sup> Ao contrário do que afirma o delegado, lê-se na reportagem d’*A Gazeta* (16/08/1978), que “a polícia admite que as tentativas até agora feitas, ‘podem ter sido prejudicadas por pessoas que estão dando apoio direto aos marginais’. (...), a polícia não sabe explicar como eles conseguem se deslocar com tanta rapidez sem serem localizados”.

representante de toda uma classe. O que é feito ora dando destaque à colaboração dos fazendeiros da região à “missão” dos policiais, ora descrevendo os fazendeiros como alvo de um suposto ódio da parte dos Piriás. Uma das reportagens noticia o empréstimo de um avião por um fazendeiro para ajudar na “caçada” aos Piriás (*Estado de Minas*, 12/12/1978; *A Notícia*, 12/12/1978). Outra explica que o presidente da Cooperativa de Produtores Rurais de Corinto esteve com o governador do Estado para pedir providências e recursos a fim de prender os “bandidos” que estariam “provocando a fuga de homens do campo da região” (*A Notícia*, 12/12/1978). Corinto inteira teria ficado alarmada com a conclusão da polícia de que os tiros desferidos contra “o carro do fazendeiro Otaviano Pereira Pinto, dono da fazenda Sucuri, na beira do Córrego Jabuticaba”, tinham alvo certo: o próprio fazendeiro (*Estado de Minas*, 24/11/1978). Noutra reportagem ainda, dá-se destaque para o proprietário que ajudou pessoalmente (inclusive disponibilizando seus “homens”) na caçada aos Piriás perto de sua fazenda, na região do Córrego Jabuticaba. O cachorro deste fazendeiro teria sido uma peça-chave na operação que conseguiu ferir gravemente um dos irmãos.<sup>285</sup> Um outro fazendeiro também teria ajudado no cerco aos Piriás em Macacos, chegando a arriscar sua vida: tentara ganhar a confiança do Piriá que se aproximou de sua casa pedindo fogo e comida. O fazendeiro se esforçara para convencer o rapaz a entrar em sua casa com a intenção de mantê-lo ali até que um empregado seu avisasse a polícia (*Estado de Minas*, 10/08/1978).

A identificação dos fazendeiros como alvo primeiro da “vingança” dos Piriás começa a ser feita em reportagens do mesmo período, por volta de agosto, quando todas as investidas da polícia contra os irmãos se revelaram inúteis e “o mito crescia”, como as pessoas gostam de dizer. O melhor exemplo dessa tentativa de inversão dos termos do mito é a narrativa que a imprensa e a polícia fornecem do caso do assassinato do agricultor Geraldo Florentino, o “Baiano”, em Araçá, distrito de Curvelo. As reportagens insistem

---

<sup>285</sup> “No dia vinte e um [de dezembro de 1978], uma das turmas localizou os dois rapazes no meio de um cerrado, a três quilômetros de Contria, distrito de Bocaiúva. Eles estavam deitados no meio do mato. Podia ser uma hora da tarde. De início, foram localizados pelo cachorro de um fazendeiro” – explica o tenente-coronel Klinger que, por determinação do comandante das operações, ficou encarregado de montar uma equipe especial para caçar os Piriás (*Estado de Minas*, 27/12/1978). No jornal *A Gazeta* (30/12/1978), o cachorro do fazendeiro também é mencionado: “Com a colaboração de fazendeiros e roceiros, foi possível saber no dia 19 [de dezembro] que eles [os Piriás] haviam roubado comida a cerca de dez quilômetros da fazenda União. Dia 21, os policiais ficaram sabendo que eles estavam acampados, descansando. (...) Os policiais se dirigiram ao local apontado como seu acampamento, mas o cachorro de um fazendeiro, ao notar os estranhos começou a latir e houve violento tiroteio entre os Piriás e a polícia”.



nos requintes de crueldade dos assassinos e chega-se a falar num “estilo Piriá” (*A Notícia*, 17/09/1978). No jornal *Em Tempo* (?/12/1978) descreve-se como os “malditos” teriam assassinado a pauladas um dono de terra, ex-curandeiro, um velho entrevado, de 60 anos. Não sem antes cortarem-lhe a língua e lhe furarem “o olho bom”. Até mesmo uma cachorrinha prenhe é baleada. “Mataram ele como só o capeta sabe fazê” disse uma comadre do morto, em depoimento aos repórteres. O motivo do crime: vingança. Por qual motivo? Ninguém informa.

A partir daí, todos os assaltos a fazendas da região passam a ser atribuídos aos Piriás em matérias que enchem as páginas dos jornais de Sete Lagoas e de Belo Horizonte. No mesmo dia em que teriam matado seu “inimigo” Baiano, os Piriás teriam ainda assaltado uma fazenda em Lagoa Bonita, agredindo a dona do lugar e acertando-lhe um tiro nas nádegas.<sup>286</sup> No dia seguinte, foi a vez de um certo Raimundo Moreira, que viu sua propriedade ser invadida pelos dois “bandidos”, que tiveram a ousadia de prender seu filho num quarto enquanto salteavam a casa. A reportagem prossegue:

“Começa na região uma onda de pânico: diversos fazendeiros (alguns ‘jurados’ de morte) procuram a polícia e pedem policiamento para suas famílias ameaçadas.”<sup>287</sup>

Tudo era atribuído aos Piriás. Mas, como conclui o repórter Glizer Neves, que acompanhou de perto o caso, “deduções como esta começaram a surgir com impressionante frequência, certamente para criar um clima adverso aos irmãos”. A figura do fazendeiro, nessas narrativas “oficiais”, passa de perseguidor a vítima. A Fazenda Peri-Peri, por exemplo, teria sido assaltada duas vezes. Como no caso da morte de Baiano, “a polícia também não teve dúvidas: foram os Piriás”.<sup>288</sup>

A estratégia, contudo, não deu o resultado esperado. Até mesmo o administrador da fazenda Peri-Peri, Agostinho Fernandes, não teria se convencido:

---

<sup>286</sup> A história é repetida à exaustão e foi registrada em uma reportagem do *Estado de Minas* (08/08/1978) onde uma sitiante declara: “Sei que eles deram um tiro na parte de trás da Maria. Eles deram tiros quando a gente estava trabalhando perto da Lagoa dos Patos, um lugar até alto (...). Primeiro deram um tiros aqui em cima, na capoeira, e mataram um galo e uma galinha. Depois respondeu um outro tiro. Quando eu vi a Maria mais minha filha que vinham mais que vinham ventando”.

<sup>287</sup> *A Gazeta* (30/12/1978).

<sup>288</sup> A própria polícia teve que voltar atrás na sua “conclusão” quanto à autoria do crime contra Geraldo Florentino, já que o argumento apresentado por Capitão Ivo soou à população como absurdo.

“Ninguém viu quem foi. Como é que se pode sair dizendo que foram os Piriás? Isto aqui é terra de malandro. Tem muita gente aproveitando essa história de Piriás pra fazer o que não presta”<sup>289</sup>

#### 4.2.3. A polícia

É sempre muito difícil, em uma sociedade como a brasileira, falar da polícia. O assunto deixa as pessoas inseguras, pouco à vontade. Esta é uma das razões pelas quais, ao tratar das histórias sobre os irmãos Piriás, estarei analisando a *leitura* que os interlocutores da lenda, *de forma coletiva*, fazem da conduta policial.

Nessas histórias, os Piriás são apresentados como homens habilidosos e práticos, combativos, mateiros conhecedores do sertão e detentores da simpatia do povo, o exato oposto de uma polícia representada como ineficiente, urbana, pouco inteligente, mal quista pela população. São narrativas que se constroem por meio de um processo que despe a instituição policial de qualquer status privilegiado, colocando em xeque sua reputação e a legitimidade de suas ações. A narração funciona como uma espécie de rito de degradação onde a imagem da corporação é posta abaixo.

Tal como o “trabalhador”, a polícia também é tipificada no ato narrativo: as diferenças individuais são niveladas de forma que ela aparece como algo composto por *exemplares* de um tipo social único. Um processo de redução onde identidades morais são convertidas em tipo social – no caso da polícia, um tipo social degradado.<sup>290</sup> O ameaçador nessa tipificação é, talvez, menos o fato do “erro” da polícia vir a ser interpretado como

---

<sup>289</sup> *Em Tempo* (?/12/1978).

<sup>290</sup> Evidentemente, isso não vale para os depoimentos dos policiais envolvidos na caçada aos Piriás. Nesses relatos, o narrador não opera o que estamos chamando aqui de *tipificação social* da polícia. Pelo contrário. É o que se pode verificar na crítica do policial reformado P.M., 56 anos, que participou da captura dos Piriás (entrevista registrada em 04/01/2007, Sete Lagoas): “Ninguém gosta de ver a polícia com vitória; só com derrota, até o dia de hoje. A polícia que faz um bom trabalho não é comentada. Quando um elemento, no meio de 35, 40 mil homens dá um deslize, é a polícia inteira que é penalizada. E isso não é só com a polícia. Se um médico, se um engenheiro, se um político erra, todo político é ladrão. Se um médico erra, a classe inteira é pixada. Porém, eu acho que deviam escolher aquele único elemento para ser martirizado e não a classe inteira.” Um outro informante, para se resguardar das duras críticas que fazia ao trabalho da polícia à época, também evita a tipificação: “A polícia tem uma parte muito boa e outra muito ruim com ela” (momento narrativo registrado em 10/01/2007, Sete Lagoas).

algo generalizado, do que o fato de que essa imagem tipificada venha a se consolidar e passe a exercer influência sobre as interpretações das suas ações futuras da instituição.

“Eles [os Piriás] foram detidos por dois policiais já falecidos, que eu prefiro não dizer o nome, e foram... espancados por esses policiais civis. E desse dia em diante, começaram a assaltar. O meu pensar é o seguinte: trabalharam, não receberam e apanharam, vão assaltar, vão ser ladrão, por ter a mentalidade curta, porém muito inteligentes eram eles na fuga, vida na mata, a vida privativa, ou seja, viver como pessoas primitivas, e viviam muito bem. A meu ver, eram pessoas que trabalhavam e que passaram a ser marginais por erro de dois elementos da polícia.”<sup>291</sup>

Ao contrário dos Piriás, que puderam lutar por e defender sua honra, nas lendas a honra da polícia está, por assim dizer, perdida.<sup>292</sup> No caso da polícia, o sentimento de honra que sempre é mencionado como sinal da diferença social da instituição, traduz-se melhor no conceito de prestígio social. Tal conceito evoca mais um sentimento de apego à posição ocupada que a consciência subjetiva e pessoal da necessidade de reconhecimento social por parte de um indivíduo. O pertencimento ao coletivo, à corporação, é que determina a honra, no caso. E é o afastamento do coletivo, mais que a conduta pessoal, que implica a perda dessa “honra”. Como parte desse coletivo que é a corporação, o policial reage sempre como membro de uma classe profissional que constitui uma verdadeira categoria social. O que confere uma outra dimensão ao temor ante a ameaça de degradação moral produzida pela lenda.

Os interlocutores sabem desse temor embora pareçam não distinguir entre a defesa da honra dos Piriás e a defesa do prestígio social da polícia. Na narração das lendas, o processo de busca e captura dos dois irmãos é descrito como um duelo, ou antes, como um ritual de concorrência pela honra. Contudo, como não é nossa intenção apenas descrever a realidade da lenda tal como é percebida pelas pessoas, faz-se necessário notar que aqueles que narram uma lenda sobre os Piriás parecem partilhar a idéia de que a honra da polícia –

---

<sup>291</sup> Entrevista com P.M, citada na nota anterior. O informante critica abertamente a conduta irregular de alguns elementos da polícia. E prossegue: “Depois de tudo o que aconteceu, a função nossa era prendê-los [os Piriás] e entregá-los à justiça. Mesmo que a justiça soltasse os dois no dia seguinte. Nossa função era prendê-los. Mas por infelicidade do destino, fomos obrigados a acompanhá-los até o cemitério.”

<sup>292</sup> Sobre a defesa da honra como parte de um processo de reprodução simbólica das diferenças em termos de reconhecimento social, cf. O capítulo IV de Neckel (1991), onde o autor estabelece uma diferença entre honra social e dignidade individual.

ao contrário da dos Piriás – é irrecuperável. A começar pela descrição que se faz do modo como a polícia reagiu ao “ataque” dos irmãos Patrício.

Nenhuma das táticas policiais utilizadas na caçada aos dois irmãos tem a simpatia dos interlocutores da lenda. Pelo contrário, são duramente criticadas, ridicularizadas até. Os cães adestrados, a cavalaria, o aparelho de visão noturna, helicópteros, aviões e todo o esforço da Polícia Militar para prender Orlando e Sebastião foi interpretado em termos negativos. A mobilização de um grande contingente de soldados parecia ser a expressão de um verdadeiro “medo dos Piriás”. Até mesmo a intenção de pegá-los vivos foi alvo de críticas. Como ouvi várias vezes em campo: “aí nem vivo, nem morto”.<sup>293</sup>

Mais tarde, a mudança de tática, com o uso de policiais à paisana, foi interpretada como uma “atitude covarde”. No início de agosto de 1978, depois de quatro meses de perseguição, montou-se um novo esquema para a captura dos Piriás.

“Todo o esquema foi modificado: o pelotão de choque de Diamantina, os cães e cavaleiros retornaram à suas unidades e, desde ontem, o pessoal foi espalhado pelo mato sem fardas e nenhuma peça de uniforme militar (...). O novo esquema montado para captura dos irmãos (...) consiste basicamente no levantamento de informações, que são comunicadas através do rádio e investigadas por equipes de cinco ou seis homens, militares e da delegacia civil. Outras equipes – cerca de 20 homens – foram espalhadas em várias regiões, principalmente a de Fazenda Velha, com o pessoal vestido com roupa de vaqueiro e lavrador, para observação. A única novidade, hoje, é a entrada em ação dos sete elementos da Polícia Militar, treinados no serviço de informações e capturas. Eles já prenderam marginais em várias partes do Estado, trabalhando principalmente no mato”<sup>294</sup>

---

<sup>293</sup> Como afirmou o delegado Eurico Lanna em uma entrevista: “Nós estamos interessados em pegar os Piriás vivos, a delegacia quer esclarecer uma série de crimes que estão aí, insolúveis e tudo se credita a eles; não achamos possível aceitar que todos os crimes são deles” (*A Notícia*, 17/09/1978). Em outra reportagem afirma-se que “existe uma recomendação aos policiais no sentido de que capturem os dois irmãos vivos. Por isto, foi modificada, há cerca de um mês, a maneira de conduzir as buscas, procurando evitar um choque direto. O objetivo, de acordo com os planos traçados, é armar um cerco e utilizar principalmente material químico, como bombas de gás lacrimogênio” (*Estado de Minas*, 15/09/1978).

<sup>294</sup> *A Notícia* (10/08/1978). A mudança de estratégia também foi sublinhada pelo *Estado de Minas* (12/08/1978): “Os irmãos Piriás, que mataram um sargento e dois soldados na região de Fazenda Velha, em Sete Lagoas, ferindo um quarto militar com um balaço na cabeça, continuam fugitivos na região. *Para a gente humilde da zona rural, eles viraram lenda*, mas a polícia tem outros planos. Os Piriás agora estão sendo caçados por homens especializados da equipe do Coronel Pedro Ferreira, de Governador Valadares, famosos pela captura de muitos pistoleiros da região do Vale do Rio Doce. Os policiais estão ‘vestidos e agindo como lavradores, trabalhando em fazendas’, munidos de ‘talkies-talkies’ [sic] para contatos imediatos que permitam reunir imediatamente o grupamento, tão logo surjam notícias do paradeiro dos irmãos Sebastião e Orlando Patrício” [grifo nosso].

A reação violenta dos Piriás alterou a dinâmica de poder dentro da polícia e transformou sua maneira de agir. Era o retorno de uma estratégia da polícia utilizada durante toda ditadura militar. Apesar da insistência da opinião pública para que a polícia abandonasse a estratégia de diligências de captura e adotasse uma conduta mais afinada com os direitos humanos, a força policial em Sete Lagoas retrocedeu e o comando da missão de captura dos Piriás foi retirado das mãos de Capitão Ivo. Sob seu comando, a primeira fase de busca aos Piriás foi marcada pela ênfase nos meios institucionais-legais. Só mais tarde, quando a caça aos Piriás toma a proporção de luta, é que o método de captura foi adotado pela polícia. Esse “retrocesso” em termos táticos demonstra que, a partir do momento em que a captura dos Piriás tornou-se “questão de honra” para a polícia, a ênfase passou a se concentrar antes no resultado que nos meios.<sup>295</sup>

“A prisão dos irmãos Orlando e Patrício [sic] passou a ser uma ‘questão de honra’ para a polícia militar (...). O militar, treinado em táticas policiais e antiguerrilha nos Estados Unidos, juntou à 3ª Cia um grupamento de ambientados em perseguição na selva. Mais de cem homens se empenharam na caçada aos Piriás, com o auxílio de cães rastreadores e de oito cavalos, além de várias viaturas, durante mais de um mês (...). Os estrategistas da PM ficaram surpresos diante da facilidade e rapidez com que os Piriás se deslocavam: às vezes mais de 40 Km à noite. (...) quando municiados e com mantimentos, grandes conhecedores da região, eles se escondiam durante o dia e andavam à noite. Por isso a PM resolveu mudar de tática e suspendeu o cerco militar, substituindo-o por patrulhas com homens em trajes civis (...). Os boatos sobre o aparecimento dos irmãos eram cada vez mais frequentes e as informações eram contraditórias. Várias vezes o esquema de captura – que contava com uma retaguarda de homens treinados em guerrilha rural – foi acionado para vasculhar áreas num raio de mais de 70 quilômetros, sem conseguir pistas concretas (...). Os cercos eram feitos, mas eles sempre levavam vantagem. Em fins de novembro, eles trocaram tiros com a PM, que passou a rechaçá-los mais para o norte, mantendo homens na região disfarçados de pescadores, coletando informações de moradores.”<sup>296</sup>

---

<sup>295</sup> O comando da missão passou às mãos do Cel. Jurandir Afonso Marinho, membro da Delegacia de Capturas desde a década de 1960. Sobre ele escreveu o Klinger Sobreira de Almeida, então tenente-coronel da Polícia Militar: “No rol de seus maiores feitos – são inúmeros – cito o caso dos irmãos Piriás, facínoras que desafiavam, ao final da década de 70, grandes aparatos policiais na região do cerrado mineiro. Jurandir, chamado para a missão, dispensou aquele aparato ostensivo de batalhões e convocou uns quatro policiais de nossa antiga equipe de capturas. Discretamente e longe dos holofotes da imprensa, acabou com a extensa carreira deliquencial dos Piriás em duas semanas” (Sobreira de Almeida, 2005:227).

<sup>296</sup> *A Gazeta*, 30/12/1978.

A nova estratégia foi quase que unanimemente condenada pela população. Sobretudo porque ignorava as regras do “duelo”, retirando aos Piriás o direito de identificar os soldados.

“Era um monte de paisano andando por aí. Um deles é que levou o Piriá pra emboscada. Se tivesse de farda, não tava aí pra contá a história.”<sup>297</sup>

Aos olhos dos interlocutores da lenda tudo se passa como se os policiais não quisessem ser reconhecidos nem pela população e muito menos pelos Piriás. Tudo isso por medo dos irmãos, já que Piriá não errava alvo.<sup>298</sup> Um pressuposto, aliás, que a própria polícia reforçou várias vezes na época. Conforme relatório da polícia repassado à imprensa local, no dia 21 de agosto de 1978

“(…) por duas vezes (às 15h30m e 16h) os Piriás trocam tiros com a polícia na fazenda Capoeira Grande, no município de Araçá. Um deles grita para o cabo Geraldo: ‘ô cabo, vem cá. É ocê mesmo que nós queremos.’”<sup>299</sup>

Já nas palavras do Capitão Ivo,

“Eles são meliantes, perigosos e maus. São tão maus que eles disseram: ‘Levante para você morrer’, quando um dos nossos estava atrás de um monte, já com a munição terminada.”<sup>300</sup>

Capitão Ivo é mencionado nas lendas de forma bem pouco elogiosa. Isso não deixa de ser interessante, pois foi ele um dos primeiros oficiais da região a chamar a atenção para a necessidade da polícia observar os direitos processuais. Todos os ex-policiais com os

---

<sup>297</sup> Fala de um informante que não teve tempo suficiente para identificar, durante uma conversa rápida sobre os Piriás num bar do bairro São Pedro, Sete Lagoas. Forma de registro: anotação. O encontro dos Piriás com o “paisano” também é narrado em uma reportagem do *Estado de Minas* (24/11/1978).

<sup>298</sup> “A maioria das pessoas sabe que Orlando e Sebastião prometeram não matar civis, pois só querem mesmo atingir soldados da Polícia Militar, como já fizeram com três e já feriram outros dois. A polícia continua achando que tem gente protegendo os Piriás em várias partes da região. O cabo Nelson considera impossível duas pessoas continuarem tanto tempo no mato e aparecendo em lugares onde a polícia está longe, sem ajuda. Ninguém na região de Corinto confirma esta suposição da polícia. (...) Mas já não há tanto medo do pessoal que trabalha nas roças (...). Eles são da opinião que os Piriás só querem dos civis alguma coisa pra comer. Se ninguém reagir, eles não matam mesmo” (*Estado de Minas*, 12/12/1978).

<sup>299</sup> *A Gazeta* (30/12/1978)

<sup>300</sup> *Estado de Minas* (08/08/1978).

quais conversei o elogiam nesse sentido, e é geral em Sete Lagoas a opinião de que se tratava de uma pessoa serena e digna. Capitão Ivo insistiu inúmeras vezes, em público, no fato de que os Piriás deveriam ser capturados vivos para serem devidamente julgados.<sup>301</sup> Muitos policiais discordavam abertamente dele, alegando que a única maneira de apanhá-los vivos seria se eles se entregassem, o que, acreditavam, nunca iria acontecer.<sup>302</sup>

Os interlocutores da lenda também não. Tanto que a crítica à ineficiência da polícia tem sua manifestação máxima na crença – de sabor francamente mítico – de que os Piriás na verdade não morreram:

“Mesmo após a nota oficial da PM, diversas versões continuavam a circular entre a população: fazendeiros teriam matado os Piriás, um deles teria recebido mais de trinta perfurações (a polícia contradiz alegando que usou arriós – [metralhadora] que espalha projéteis); que os dois irmãos simplesmente foram emboscados sem chances de defesa (a polícia argumenta que eles se deslocaram pelo menos uns 600 metros dentro da mata e que o objetivo era pegá-los vivos). Há quem não acredite que eles estejam mortos (a PM fez fotos e colheu impressões digitais, contudo, embora eles tenham sido presos algumas vezes, essas impressões não constam dos arquivos policiais)”.<sup>303</sup>

Apesar de todo seu aparato, a polícia não teria conseguido capturá-los, o que, em última análise, significa dizer que a polícia não conseguiu “restaurar” seu prestígio. De certa forma, mesmo nas versões em que os interlocutores admitem que Orlando e Sebastião morreram, a “honra” da polícia parece definitivamente maculada: a morte dos Piriás só teria acontecido à custa de traição.

Encontraram um “posseiro”  
Que lhes mostrou o caminho.

---

<sup>301</sup> “Em quase todas as preleções para os soldados, o tenente-coronel [Vicente Rodrigues] e o capitão [José Ivo] têm repetido que deve ser ‘feito o possível e o impossível para que os Piriás sejam capturados vivos’. Por isso, a Polícia Militar modificou, há cerca de um mês, a maneira de conduzir as buscas procurando evitar um choque direto com os irmãos”. *A Notícia*, 16/09/1978.

<sup>302</sup> No comunicado oficial da morte dos Piriás, o Coronel responsável pela operação, depois de afirmar “tiramos uma pedra do sapato”, lamenta o desfecho do caso: “Lamentamos muito. Nós que abominamos a violência, não admitimos que a vida humana (...) sucumba ante o julgamento das armas. Mas, diante do inevitável, quedaram-se. Nós os queríamos vivos, para que pudessem confessar as atrocidades que praticaram, na longa senha de crime que trilharam (...)”. E explica que, tendo sido a voz de prisão respondida com tiros, não restou alternativa para os oito homens que cercavam os Piriás. Cf. *Nota Oficial* de 26/12/1978, divulgada pelo *Diário da Tarde* (27/12/1978). Ver também *Estado de Minas* (27/12/1978).

<sup>303</sup> *A Gazeta*, 30/12/1978.

Falou com ar sombranceiro  
E até com certo carinho:  
- Segue a linha da Central  
Que na serra do Cabral  
A estrada é sem espinho.

Os versos do cordel de Evangelista & Carvalho (1979:37) repetem os termos da lenda. Os Piriás seguem o conselho de um agente disfarçado, caindo na emboscada armada pela polícia.<sup>304</sup> Nas lendas fala-se de “tocaia”, “traição”. A estratégia usada pela polícia é considerada “covarde”, tanto porque os Piriás teriam sido induzidos ao erro por um “paisano”, quanto porque se acredita que um deles estava ferido, o que teria facilitado a ação da polícia.<sup>305</sup>

Também se especula com relação à forma como eles foram mortos. Muita gente deduz do fato de a polícia não ter apresentado os corpos que os Piriás teriam “virado peneira”.

“Dizem que atiraram tanto que um pedaço de gengiva soltou. O Piriá caiu e o dente ficou preso no toco. Um policial que estava lá achou e pegou o dente do Piriá e fez pingente. Anda com ele pendurado no pescoço pra ganhá admiração, fama. Que nada. Fala que foi de Piriá pra ganhá admiração e fama. Porque morrer, eles não morreram não.”<sup>306</sup>

Milunga, informante de Francisco Timóteo que teria testemunhado o cerco final aos Piriás, também se disse impressionado com a quantidade de tiros que alvejaram os dois irmãos. Timóteo (2002:105-106) registrou assim, em sua novela, as palavras de Milunga:

“Os policiais não deixaram a gente chegar perto dos dois Piriá. Sendo que eles levaram um e puseram deitados um do lado do outro. Depois da levada deles embora, para Beltrão, eu fui lá ver o tanto de ramo cortado e tronco de pau refurado pela saraivada das balas. Uma coisa medonha! Ali, no

---

<sup>304</sup> Em várias reportagens, o termo técnico *cerco* é substituído pela palavra *tocaia*. Cf. *Estado de Minas* (27/12/1978).

<sup>305</sup> “Seguindo a pista, os militares ficaram sabendo que eles haviam roubado a 20 quilômetros do local do tiroteio, em Barra do Lavado. Isso permitiu deduzir o possível trajeto da dupla e os oito policiais montaram *uma tocaia, para esperar*. Os dois apareceram por volta das cinco horas da manhã do dia de Natal. O major fala que gritou que eles se entregassem, recebendo tiros como resposta”. *A Gazeta* (30/12/1978) [grifo meu].

<sup>306</sup> Momento narrativo registrado em 20/12/2007, em Mariana. O interlocutor é P.V., 60 anos, aposentada. Forma de registro: anotação.



chão ensangüentado, eu achei um pedaço de gengiva com um dente. Encobri com terra e pus, no lugar uma cruzinha que eu mesmo fiz. Aquilo merece respeito. É um pedaço de gente. É o modo como eu penso!”

Um outro informante acredita, com base no que lhe teria dito um soldado, que Caolho fora cravejado de balas.

“Diz que ele fincou o facão no chão duro e ficou rodando, uivando e rodando como um bicho, como um lobo. Que ele gritava e uivava. E tomando tiro, tomando tiro. Até que ele ajoelhou. Batia o facão no chão. Tinha cascalho e saía fâisca que ele fazia batendo o facão. Até que caiu morto dentro do círculo que tinha feito no chão com o facão.”<sup>307</sup>

Toda a (re)ação da polícia é duramente avaliada nas lendas: ela é tida como desonrosa e ineficiente. Descrevendo as ações da polícia nesses termos, nela os interlocutores censuram a não observância dos códigos e princípios que deveriam ditar o comportamento da instituição. O código moral com o qual os interlocutores da lenda se identificam realça valores como coragem, eficiência, disposição para o cumprimento do trabalho e, claro, justiça.

Em momento algum as ações da polícia encontram apoio por parte daqueles que narram as lendas. Além disso, toda a narrativa é construída de forma a enfatizar que a polícia não teria interesse no julgamento dos dois, pelo simples fato de que não haveria o que ser julgado. O princípio moral que rege a lenda é o de que os Piriás foram *vítimas* da polícia e de que justamente a polícia teria interesse em fazer deles criminosos.

Os Piriás não sofreram qualquer condenação pública. Pelo contrário. Pelas matérias dos jornais, em especial quando a palavra é dada à polícia, vê-se o quanto ela se esforça por iniciar um processo de linchamento moral dos Piriás, ignorando sua condição de simples suspeitos e falando deles como criminosos.<sup>308</sup> Ali, os Piriás são apresentados como ameaça

---

<sup>307</sup> Entrevista com C. D. em Sete Lagoas, 30/03/2005. Esta cena pode também consta no cordel sobre os Piriás (Evangelista & Carvalho, 1979:38).

<sup>308</sup> O sentenciamento, a punição *de jura* tem função dupla: pode promover a dissuasão ritual quanto ao crime além de fomentar a coesão normativa necessária ao funcionamento eficiente do sistema legal. Portanto, seria a única maneira de a polícia restaurar sua honra, deixando que o sistema legal “provasse” que os Piriás eram mesmo bandidos. Apelar para o recurso do linchamento moral não se revelou uma boa estratégia. Primeiro porque o linchamento moral depende de um consenso pré-verbal (valorativo) quanto à culpa do “acusado”, o

à segurança da elite e da autoridade pública; eles são verdadeiros agentes da desordem. Fala-se de sua suposta predisposição ao desvio e de suas ações como resultado de uma falha em termos de controle social. Em seu discurso, a polícia se reconhece, e afirma-se como instrumento da ordem social responsável pelo controle desses impulsos.

\* \* \*

Sabe-se que a polícia constitui uma verdadeira cultura própria, capaz de induzir os seus membros a focarem suas convicções emocionais sobre os fins que a instituição se destina, bem como sobre os métodos por ela prescritos. Essa aderência à conduta-padrão é um valor central para ela. Para o público externo, a ênfase é dada formalmente às práticas institucionalizadas. O que tende a produzir uma grande diferença entre discurso oficial e privado sobre as atividades policiais.<sup>309</sup>

Nas minhas conversas com os policiais que participaram da caçada aos Piriás pode-se verificar como objetivos pessoais são canalizados institucionalmente, a ponto de a experiência individual ser estimada em termos da atividade profissional e de seus resultados. Neste sentido, se a luta dos Piriás é por reconhecimento, a luta da polícia também o é, mas nos termos estabelecidos pela própria instituição. Não devemos desconsiderar que os policiais na caçada aos Piriás respondem às pressões de sua própria situação: depois de falhar em seu papel fundamental, só resta à polícia “dar fim” ao problema.

Tudo passa a ser definido como “questão de honra”, encarnada na figura de um policial específico, o Sargento José do Rosário, a segunda vítima dos irmãos Piriás. Depois da morte de seu amigo Santos de Paula, o sargento teria jurado capturar os “meliantes”, passando a investigar por conta própria o paradeiro dos dois.

“Em abril passado, eles [os Piriás] foram surpreendidos por um lavrador na localidade de Paredão e o feriram a tiros, fugindo em seguida. Soldados da 3ª Cia. foram deslocados para a área e o soldado

---

que seria impossível no caso dos Piriás. Segundo, porque o linchamento moral não serve à dissuasão ritual quanto à condição de criminoso, nem diz respeito à coesão normativa.

<sup>309</sup> Essa diferença entre discurso oficial e privado sobre as atividades policiais perturbou e muito a produção de um filme como “Tropa de Elite”; uma narrativa em primeira pessoa onde o Capitão Nascimento, viciado pela tensão de alcançar objetivos, é o resultado da tentativa forçada de fusão entre os fins do indivíduo e os fins da instituição.

Santos de Paula, que havia aproximado mais do esconderijo dos irmãos, foi morto a tiros, de tocaia. Os Piriás levaram seu revólver e munição. Isto aconteceu no dia 21 de abril. Dezenas de policiais vasculharam o local e as vizinhanças por vários dias, sem encontrar pistas. Depois disso, o sargento José Rosário passou a chefiar grupos de homens a paisana, que se deslocavam para os lugares onde se dizia que os Piriás tinham sido vistos. Com a determinação de prender os assassinos de seu amigo, o sargento José Rosário foi morto com um tiro na testa dia 5 de agosto, juntamente com o soldado José Roberto Sétimo. Na emboscada, também ficou ferido o soldado Gastão. O fato causou comoção e mais de cinco mil pessoas se aglomeraram nas imediações do quartel da 3ª. Cia PM, à saída dos corpos para o enterro.”<sup>310</sup>

Para justificar as ações dos policiais, o que esse tipo de narrativa destaca no seu próprio código moral *também* é a honra.<sup>311</sup> O processo de mitificação posto em marcha três décadas atrás não dá mostras de ter perdido sua força. Mesmo quando descritas a partir do ponto de vista policial, as narrativas sobre os Piriás também ganham contornos de mito: os Piriás mataram o primeiro policial no dia 21 de abril de 1978, dia de Tiradentes, patrono da polícia militar de Minas Gerais.

Não quero aqui reduzir os crimes dos Piriás contra policiais a um simples jogo de identidades espelhadas. Mas é necessário dizer que aquilo que poderíamos chamar de *saga da polícia* é algo totalmente distinto do que temos chamado até agora de *lenda dos Piriás*.

A partir da insistência dos interlocutores no fato de que a polícia estava se mostrando incapaz de realizar seu trabalho, pode-se afirmar que esses mesmos interlocutores participaram, narrando lendas, do momento de revisão dos critérios de ação policial que marca o período que antecede a abertura política. Mas em vez de exigir dessa polícia a adequação a um contexto de redemocratização, de defesa dos Direitos Humanos e das liberdades civis, o que a lenda sugere é outra coisa.

Foram inúmeros e sérios os problemas de reforma e reenquadramento institucional da polícia nesse período da história brasileira recente. Um processo que exigiu o reaparelhamento, ainda que tímido, do sistema de justiça criminal e reforma da legislação penal.

A reforma do sistema de segurança pública iniciou-se em meados dos anos 1970, a partir dos debates sobre a violência e o crime no Brasil. A Esquerda, bem como os

---

<sup>310</sup> *A Gazeta* (30/12/1978).

<sup>311</sup> Observe-se que *também* a polícia afirma ter sido vítima de técnicas de luta desonrosas.

defensores dos direitos humanos, conseguiram dar visibilidade à violência policial e o tema ganhou foro público durante a transição para a democracia (Adorno, 2002:107-108). Contudo, e paradoxalmente, uma das conseqüências desse debate foi, a rigor, uma distorção: a idéia de que os direitos humanos foram indevidamente estendido àqueles supostamente *destituídos* de qualquer traço de humanidade: os “bandidos”.<sup>312</sup> Todo o esforço de reforma da polícia chocou-se com o apoio do senso comum referente à aplicação de medidas extrajudiciais no que se refere ao combate à violência. Um senso comum segundo o qual o infrator é percebido como pessoa destituída de direitos e até mesmo de humanidade – razão pela qual pode ser eventualmente eliminado sem julgamento. Segundo este raciocínio, a relação entre violência e eficácia policial é íntima e insuperável; e a lei pode – e deve, sempre que necessário – ser substituída pelo arbítrio.

Num contexto assim, em que não se dá o pleno reconhecimento do outro, o conceito de proteção dos direitos da pessoa é potencialmente interpretado como um estorvo para a ação policial, de tal maneira que se instala um conflito entre a concepção jurídica e a concepção popular de justiça.<sup>313</sup> A noção de direitos humanos passa a ser interpretada como chanceladora de práticas criminosas, como demonstra a fala de um interlocutor com quem conversei. Propositadamente, fiz menção à “época do Cabo Madureira”. O artifício funcionou.<sup>314</sup>

“O que complica a ação da polícia hoje é o tal dos direitos humanos. Na época do Cabo Madureira, policial trabalhava bem. Não andô na linha não, ia pará dentro de uma grota ou da cisterna, porque não tinha esse negócio de direito pra bandido não.”<sup>315</sup>

---

<sup>312</sup> Para uma antropologia do fenômeno da desumanidade, ver o perturbador ensaio de Plessner (2000:198-208) intitulado “A barbárie” (*Unmenschlichkeit*).

<sup>313</sup> Um bom exemplo do reforço dessa diferença entre direito oficial e concepção popular de justiça são *reality shows* como o *Programa do Ratinho*, onde o apresentador insiste em reforçar a idéia de que é impossível eficiência na ação policial caso a polícia tenha de observar os Direitos Humanos. A associação entre violência e contenção do crime é reforçada em todos os programas através de frases como esta: “No Paraná, é cacete em bandido! A polícia mata! Não tem conserto! (...) Nós temos que proteger o trabalhador”. Riccio (2003:93). Note que a frase também reforça aquela distinção entre trabalhador e bandido à qual já havíamos nos referido anteriormente.

<sup>314</sup> A conversa aconteceu numa banca de jornais em Sete Lagoas (08/07/2007). Não tive como identificar o informante. Anotei a frase depois que ele se retirou.

<sup>315</sup> Um raciocínio confirmado pelo próprio Cabo Madureira: “Muita gente em Sete Lagoas manifesta a minha falta. (...) Os direitos humanos tirou a força toda da polícia pra trabalhar. Graças a Deus, foi depois que eu me aposentei [04/09/78] que isso saiu. Mas hoje em dia o policial não tem força pra trabalhar. Não tem autonomia. Por isso os direitos humanos tinha que acabar pra bandido. É o meu pensamento.” Entrevista em Sete Lagoas (04/01/2007).

O bandido é aquele que não é trabalhador. E a vida do trabalhador não tem o mesmo valor e significado da vida do bandido, do preguiçoso, do malandro. A polícia *só erra* quando não consegue distinguir um do outro. Assim, nas lendas sobre os Piriás, toda a desconfiança no desempenho da polícia é traduzida em termos de sua incapacidade em identificar os critérios considerados legítimos (porque socialmente pactuados e compartilhados) de julgamento das contendas sociais que envolvam essas duas figuras opostas: trabalhador e bandido. Para a maioria, os Piriás pertenciam à primeira categoria, não à segunda.

#### 4.3. Bandidos-sociais?

É sempre um espetáculo o que produz o homem que luta contra as idéias correntes. Vem daí, ao menos em parte, o fascínio pelos irmãos Piriás e por sua luta contra a polícia. Uma luta por reconhecimento social que, em outras narrativas, passa a ser tomada como luta pela dignidade de todos os espoliados, todos os injustiçados.

“Os Piriás ganham a admiração das populações pobres da região, que também são vítimas constantes da arbitrariedade policial e dos grandes fazendeiros. O povo os ajudava nas fugas e nas lutas contra a polícia, dando-lhes alimentos, munição e avisando da proximidade dos comandos que os caçava. Viraram uma lenda, personagens de histórias incríveis, uma espécie de ‘Lampiões’ mineiros.”<sup>316</sup>

Como no caso do cordel *Os irmãos Piriás: uma guerra no sertão*, onde os Piriás passam por uma leitura abertamente ideologizada, bem ao gosto das esquerdas:

“Mas quem é Piriá? (...) é lavrador sem terra, salário de fome, a enxada na mão e a estrada na frente. O suor do rosto depositando moeda nos cofres dos patrões. E o pouco que lhe resta – um radinho pra alegrar – ainda bate suspeita. A polícia vem saber – e pobre não tem vez. Maus tratos, humilhação. O lavrador um dia cansa: de andar em desatino, buscando o pouco sustento, e de ser perseguido por aquilo que não fez... E resiste à injustiça. De arma na mão, agora é cangaceiro sem bando: lutando

---

<sup>316</sup> *Estado de Minas* (01/01/1979).

contra a polícia, lutando contra o patrão. Agora é Piriá. E se morre um aqui, renascem mil adiante.”<sup>317</sup>

Vê-se como a luta solitária e, poderíamos mesmo dizer, pré-política dos Piriás “evolui” para a forma coletiva de protesto social nessas narrativas que, como o cordel, insistem em uma solidariedade quase natural dos dois “bandidos” com a massa rural. Bandidos? Estaríamos diante de um caso exemplar de “banditismo social”?

Antes de respondermos a essa pergunta é preciso levantar quais são os elementos recorrentes do banditismo segundo o modelo de Hobsbawm, mas sem descuidarmos da necessidade de enfatizar a dimensão antropológica do conceito mesmo de “bandido social”. Eric Hobsbawm (1974, 1976) criou o que poderia ser chamado de *lenda do bandido social*: o modelo de análise privilegiado de sua História Social.<sup>318</sup> Sob sua pena, o banditismo social foi caracterizado como forma pré-política de resistência camponesa. O bandido social encontraria na desintegração dos valores tradicionais da comunidade sua condição de possibilidade. Do ponto de vista moral, constituiria um modelo de virtude para o próprio homem urbano.

É defendendo sua honra que o bandido social, como tipo desenhado por Hobsbawm, se torna personagem mediador entre o mundo rural e o mundo urbano, entre os valores da tradição e os valores da modernidade. De maneira que um bandido social não se envolve no mundo por acidente: antes, ele reage à injustiça e à opressão que encontra no mundo, sobretudo onde as instituições reguladoras de conflitos falham ou inexistem. De forma que o banditismo social facilmente “evolui”, na teoria de Hobsbawm, para um movimento coletivo enquanto forma de expressão de descontentamento com as estruturas de poder.

Mas voltemos à questão: as lendas sobre os Piriás seriam lendas que tratam de bandidos sociais? Penso que não, e por vários motivos. Nas lendas não são privilegiadas formas coletivas de ação, mas práticas individuais. Embora o caso particular dos Piriás seja transformado em exemplo – constituindo uma *Tipik* – e extraia todo seu fascínio de um acontecimento realmente vivido, os interlocutores das lendas não entendem que os Piriás foram atacados como membros de uma classe social específica. Nas lendas, Orlando e Sebastião não aparecem como “representantes” de um coletivo. É a ação dos dois irmãos

---

<sup>317</sup> Evangelista & Carvalho (1979:3-4).

<sup>318</sup> Sobre a “invenção do bandido social”, ver Ferreras (2003).

enquanto *indivíduos* que interessa ali, não sua condição de homens que lutam pela melhoria das condições de vida dos homens do campo.

Pode-se caracterizar os Piriás como *tipos rurais revoltados*, e sua ação a partir de um tipo social arquetípico, como aliás fez o advogado Sílvio Batista Pereira em entrevista ao *Estado de Minas*:

“(…) na minha opinião eles são vítimas da violência. Digo isso, mas também não se justificam os crimes (morte dos PMs) que eles praticaram. Os Piriás partiram para este tipo de agressão em consequência de outras agressões que sofreram. Eles são vítimas de uma situação de injustiça e de ignorância de nosso meio rural. Eles não são maus”.<sup>319</sup>

Percebe-se que, em falas assim, os Piriás são descritos como uma espécie de rebeldes de ocasião. Uma descrição que segue os termos do ideário do “bom rebelde” do imaginário popular, o bandido contra a própria vontade. Contudo, como já demonstramos, a lenda não define o caráter do homem do campo em oposição ao homem moderno. Os Piriás personagens das lendas não são pessoas identificadas com valores patriarcais tradicionais. Ver nos Piriás bandidos sociais significaria ceder à hipervalorização, feita por Hobsbawm, da oposição entre “elite rural” e “bandido”, esquecendo que a relação entre Piriás e fazendeiros é infinitamente mais complexa. Não se devem ignorar as versões que insistem que os dois irmãos foram *ajudados* por fazendeiros.<sup>320</sup>

Embora os Piriás gozem da condição de invisibilidade e invencibilidade dos nobres bandidos de Hobsbawm, embora se encaixem na categoria de “bandidos vingadores”, embora seus valores sejam os mesmos do bandido social, *não* estamos diante do mito do *social rebel*. Apesar de tomarmos as lendas dos irmãos Piriás como base de nosso argumento, tal qual Hobsbawm, que partiu das narrativas populares para criar seu modelo, nosso interesse são as implicações sociais e culturais do caso, não o mito em si. E o caso dos Piriás nos revela uma outra lógica.

---

<sup>319</sup> *Estado de Minas* (24/09/1978).

<sup>320</sup> “Far from being class enemies of the elite, major Latin American bandits worked for and with the rural oligarchy and even with governmental officials.” (Slatta, 1987:192). Neste sentido, Hobsbawm faz uma avaliação excessivamente “positiva” do fenômeno, o que levou à romantização da figura do bandido social por parte de pesquisadores mais engajados.

Nas lendas, os Piriás não são bandidos. São trabalhadores. E aqui, não é exagero nenhum afirmar que o trabalho salva o homem do crime. Como bandidos, os dois não teriam direito algum. Como trabalhadores, possuem *todos* os direitos. Esta é a condição que faz com que a situação vivida por eles, nas lendas, seja interpretada como uma espécie de ilegalidade forçada e não merecida, já que, como trabalhadores, os irmãos preencheriam todas as expectativas morais dos que preservam sua memória.

Na verdade, nenhum ato dos Piriás é considerado como caso de delinqüência, crime ou imoralidade. Pelo contrário! Se matam policiais é por legítima defesa ou defesa da honra. Se roubam é por necessidade de sobrevivência (“pra comer”) e porque, perseguidos pela polícia, *são impedidos* de trabalhar.

As lendas são uma prova de que a idéia de legalidade é uma construção cotidiana e de que o desvio não é qualidade do ato, mas conseqüência das respostas dos outros indivíduos ao ato de uma pessoa. Os interlocutores da lenda apresentam justificativas para todas as ações dos Piriás. E as justificativas para os “desvios de conduta” desses dois personagens se baseiam em critérios outros, para além daqueles definidos pelo sistema legal. O que a norma jurídica considera um comportamento desajustado, o senso comum (que orienta a lenda) pode considerar ajustado.

Um exemplo do que estou afirmando diz respeito à maneira como os interlocutores da lenda definem um ato violento. Nas lendas, a violência dos Piriás expressa uma habilidade elogiável. Já a violência da polícia contra eles é vista como uma ofensa punível. A violência dos Piriás é uma mera reação. A da polícia, arbitrariedade.<sup>321</sup> O “crime” dos Piriás goza de benefícios intangíveis tais como o reconhecimento, a honra, a satisfação do senso pessoal de justiça – enfim, a aprovação dos interlocutores da lenda. O “crime” da polícia só implica em perdas para a instituição, já que todas as suas ações são entendidas como algo que perturba acordos tácitos e regras morais que deveriam ordenar as relações sociais.

As ações dos Piriás podem ser passíveis de sanções legais, *mas não morais*. A legitimidade das mesmas é definida a partir de outros parâmetros: é nas lendas que são

---

<sup>321</sup> No que diz respeito às lendas, o primeiro ato de violência da polícia – prender ilegalmente os irmãos trabalhadores e mesmo “judicar” deles – parece ser interpretado como um alerta: os “fracos” (Piriás) não devem esquecer “quem manda”. Já o segundo ato de violência da polícia – matar os dois irmãos – parece significar outra coisa: os “fortes” (Piriás) devem ser eliminados antes que se tornem fortes demais.



determinadas as razões plausíveis para que eles continuem o que começaram. Os Piriás (não a polícia) são os sujeitos morais e gramaticais dessas narrativas. Por isso eles não morrem em tantas dessas histórias. Vivos, eles continuam conferindo eficácia aos valores que representam. Vivos, a autoridade moral dos Piriás se sobrepõe à autoridade da polícia.

## 5. NARR-AÇÃO

Estive falando da narração das lendas como um processo de reflexão discursiva capaz de promover a convergência de compreensões e valores entre aqueles que se encontram engajados no ato comunicativo. Portanto, não é absurdo afirmar que a narração das lendas promove consenso social. Nos termos que Malinowski usou para sua análise do efeito criativo do discurso, podemos afirmar que as lendas são histórias que mobilizam a opinião pública frente a um tipo de prática ou conduta, fazem explodir o “escândalo” e geram sentimentos necessários para que as pessoas prossigam em seus papéis sociais.<sup>322</sup> Convertem relações vividas em categorias deslocáveis, transportáveis. São operações analíticas no sentido que conferem (no duplo sentido da palavra) significados, reificando alguns em detrimento de outros.

Nesse sentido, as lendas sobre os Irmãos Piriás não refletem necessariamente a ordem social. Na verdade elas são transformações da ordem à qual se referem. Elas revelam a existência de um lastro valorativo ideal, aquele que permite a articulação, reflexividade e consciência das contradições no funcionamento das instituições para as quais os interlocutores direcionam sua atenção. Formam um contexto moral explícito, articulado, que se contrapõe à lógica que governa as práticas cotidianas. Constituem ato de comun(ic)ação onde os interlocutores trabalham pela legitimidade de uma hierarquia de valores específica.

Assim, a lenda, enquanto instância alternativa de produção de sentido, é um comentário sobre o cenário social do qual faz parte, tanto quanto é uma forma de intervenção nesse cenário, graças ao seu poder de convencimento como articulação da hierarquia valorativa que perpassa a vida cotidiana. Como a lenda ancora essas idéias valorativas, narrar essas histórias é uma forma de participar do processo de maturação de uma ordem moral, onde a visão de mundo “popular” se esforça por permear as práticas sociais. E a lenda o faz a partir do momento que fornece uma linguagem possível para o processo de abstração e generalização das funções das instituições sociais – em especial, a polícia – definidas a partir de uma axiologia embasada no valor do trabalho como pré-condição da cidadania e base do reconhecimento social.

---

<sup>322</sup> *Apud* Becker (1982:61).

De forma que a função da lenda não é meramente simbólica. É prática. Ela colabora efetivamente na formação da visão de mundo dos interlocutores. Por meio dela, idéias podem tornar-se eficazes a partir do momento que logram tomar os corações daqueles que participam dos momentos narrativos. Nos termos de Augé (1997:110), a narração dessas lendas poderia ser identificada como uma espécie de “dispositivo ritual ampliado” que “visa, se não a mudar o estado das forças sociais, pelo menos a fazer evoluir os sentimentos, as associações, o estado de espírito de alguns, a persuadir afetivamente e a convencer intelectualmente, em suma, a movimentar o que, em termos estatísticos, chama-se de ‘o estado da opinião pública’”.

Mas, priorizando o rito voltamos ao pragmatismo? Significaria isto um pecado teórico grave, e pior, um apelo às famosas “razões do coração” e tudo mais? Mas como ignorar, no meu caso, a experiência que encontra na narração sua condição de possibilidade?

As lendas sobre os Piriás constituem um mecanismo de enfoque ritual, já que ajudam a selecionar experiências sobre as quais os interlocutores “devem” concentrar sua atenção. De maneira que a lenda formula experiência; uma experiência de valores. Valores que, por sua vez, suscitam envolvimento emocional de cada interlocutor. Em especial o valor do trabalhador como *ethos*, como objetivo da vida pessoal daqueles dois irmãos. Ao narrar as histórias sobre esses dois, o que se dá é a co-experiência do conjunto de valores que orienta a ação dos Piriás.

Através das lendas, os interlocutores vivem uma relação com o evento. Dessa relação qualitativamente especial e excepcional resulta o contato com os valores que ali são explicitados, que balizam moralmente todas as ações. O reconto das lendas, por isso mesmo, constitui assim um reforço constante de um todo mutuamente inteligível. Trata-se de re-produção valorativa de um conjunto articulado de normas e valores. Uma verdadeira moral social.

Não devemos, contudo, falar de lenda como se ela fosse uma “entidade”, reificando-a. A lenda enquanto realidade histórica simbolizada, um código condicionado ao aferimento de vantagens simbólicas, não é capaz de fazer nada por si. Quem *faz* são os interlocutores; o que interessa é a *narr-ação*. A comunicação de uma lenda de Piriá, em si, é o acontecimento que merece análise, porque é, desde o início, fundada em avaliações

morais. Mais que uma tentativa de reconstrução de um evento por meio de um modelo de narrativa, o que identificamos no momento de narração dessas lendas é uma possibilidade de tematização de um acontecimento social muito específico, um processo de identificação moral.

O que não quer dizer que acreditamos que a narração dessas lendas *per se* seja capaz de redefinir normas de conduta, limites do status e poder policial a nível local. Não falamos das lendas sobre os Piriás como mito e sua função de “mapa para a ação”, como quis Lévi-Strauss. Nem concordamos nesse ponto com Linda Dégh, para quem a função precípua da lenda contemporânea é explicar o extra-cotidiano com base no sistema religioso que orienta os interlocutores.<sup>323</sup> Creio que são várias as funções dessas narrativas que, além de configurarem problemas sociais projetados em formas expressivas, tais histórias têm uma função moral inegável. É a partir dessa função moral que se podem derivar outras, como a função lúdica, por exemplo. Não raro, as pessoas se divertem contando essas histórias. Para elas é divertido saber que alguém acredita no que é narrado. É divertido testar essa “crença”.

Vejamos um outro exemplo. Diversas vezes ouvi as pessoas contarem o caso do *Menino de três olhos*, simplesmente pelo prazer de criticar a “ignorância” e “atraso” do povo de Sete Lagoas.<sup>324</sup> Saber que alguém acredita no fato de que tenha realmente nascido um menino de três olhos não deixa de ser uma experiência, se não divertida, no mínimo inusitada.<sup>325</sup>

Outro exemplo de narração de lenda contemporânea no contexto sete-lagoano, também marcada por essa função lúdica, são os casos de *Zé Repórter*, ex-prefeito da cidade de Santana de Pirapama, famoso por sua “burrice”.<sup>326</sup> Na pessoa de Zé Repórter, o que se

---

<sup>323</sup> Todo o seu *magnum opus* (Dégh, 2001) está fundamentado nesta premissa profundamente inspirada em estudiosos da religião como Mircea Eliade e Lauri Honko, que valorizam a função cognitiva do mito.

<sup>324</sup> “Uma história dessas só podia ter surgido em Sete Lagoas, mesmo. Êta povinho capiau!” (Arquivo pessoal. K.L., 21 anos, balconista). “Lá em Diamantina o pessoal fica debochando de mim por causa dessa história. Meus amigos contam e ficam morrendo de rir, dizendo: Eh, Ju, só podia ser de Sete Lagoas!”. Arquivo pessoal. J.V., 24 anos, estudante de fisioterapia).

<sup>325</sup> Narrei a história para uma conhecida (V.R., 46 anos, moradora do distrito de Padre Viegas, Mariana - MG). Depois de ouvir tudo atentamente, ela argumentou o que lhe pareceu a coisa mais óbvia do mundo: “Mas o que fizeram com o corpo do menino? Os médicos deveriam ter feito uma exumação. Se não fizeram é porque tiveram a intenção de abafar o caso. Muito estranho!” (Mariana, 28/10/2006).

<sup>326</sup> “Zé Repórter foi aos Estados Unidos receber uma ajuda do governo americano para a construção de um hospital. Ao chegar, leu numa faixa ‘Welcome, Zé Reporter!’. O prefeito achou aquilo estranho, mas não demorou a dar o troco. Assim que a delegação americana veio a Pirapama para conferir a obra, foi recebida

crítica é a elite política, sua incompetência, sua rusticidade. Uma crítica que vem em forma de riso.

O humor como oportunidade de exercício de reflexividade também acontece no caso da narração de uma lenda sobre os Piriás quando a história descamba em deboche explícito da polícia. Geralmente, isso se dá no final da interação comunicativa, quando todos se sentem mais seguros quanto às “regras” que determinam o contexto de narração. É o momento dos comentários abertos sobre as condutas analisadas nas lendas, com um especial destaque para a inadequação do comportamento da polícia. Quando o caráter dialógico da reconstrução do acontecimento parece mais forte e evidente, liberando os participantes para o riso e seu poder de reflexividade.

Mas a intenção dos interlocutores não se limita ao fazer rir. Para muitas dessas pessoas é o drama dos Piriás que realmente importa, sua luta. E, nesse caso, não há nada de divertido na narração. Quando a lenda é mais que fonte de divertimento, os fatos do conflito aparecem ampliados, indicando outras dimensões da realidade. O foco dos interlocutores se desloca para as ações dos Piriás. Elas são ampliadas e incrementadas no que diz respeito à sua eficácia; são traduzidas como *reação* social à polícia. Mais que um caso isolado, trata-se de uma manifestação de um *Charaktertypus* em seu potencial de generalização e intenção inclusive de promover um comportamento imitativo.

O que não nos autoriza a dizer que as lendas providenciam modelos de comportamento. Pensar nesses termos seria ceder a um idealismo convencido da possibilidade de reação social, que a lenda seria capaz de operar, por meio de uma desmistificação do poder policial. Não é este o caso. Na verdade, nenhum dos interlocutores da lenda expressa o desejo de “sujar as mãos” na luta real. E embora as lendas contribuam levantando o debate sobre as práticas policiais, a sua mera narração não é capaz de minar a “tolerância” para com a violência policial como algo que eventualmente pode ser mobilizado conforme a demanda da situação específica, do contexto social, etc. A lenda não é capaz de limitar (ainda que simbolicamente) a arbitrariedade do poder policial.

O que a narração das lendas permite é a restituição da “presença” dos Piriás. Como dissemos, trata-se de uma prática de anamnese por meio de narrativas, onde cada conto

---

por Zé Repórter, que disse ao microfone: ‘Wel come Zé Repórter, mas Zé Repórter come Wel também!’. Os americanos ficaram sem entender nada. Zé Repórter era mesmo uma figura.” (V.R., 35 anos, mecânico, registro por anotação. Sete Lagoas, 10/05/2005).

reativa uma totalidade de sentido, ou seja, uma memória de um passado capaz de conferir algum sentido ao presente. A cada narração, os Piriás “apresentam” os valores que eles encarnam enquanto personagens, e promovem a reflexão quanto à legitimidade e eficácia desses valores: não somente no passado, mas principalmente no presente. As lendas povoam o mundo da vida com personagens de significação moral. Transporta-os para o “aqui e agora” da experiência dos interlocutores direcionando o foco de sua atenção cognitiva e emocional, provocando uma espécie de tensão da consciência no que tange aos valores que regem às formas de interação social. São os valores que orientam a forma de aproximação do evento Piriás. Portanto, são os valores que orientam a narr-*ação* de suas lendas.

A narr-*ação* dessas histórias, por isso mesmo, só é possível entre pessoas que têm uma base comum de valores, já que os personagens das lendas incorporam uma hierarquia valorativa e permitem a tipificação de formas de interação social.<sup>327</sup> Nas lendas, as experiências biográficas dos Piriás são reunidas em uma ordem geral de significado, que pode, então, na forma de narrativas, servir à instrução moral daqueles que participam do momento narrativo. À medida que a narr-*ação* difunde a “experiência” dos Piriás, promove-se uma sintonia entre as intenções subjetivas desses interlocutores; uma aproximação intersubjetiva em relação a uma dada ordem moral.

Os Piriás representam uma ordem de ação que tem balizamento moral (como qualquer outra atividade social). Esta forma de ação está relacionada à compreensão da importância do trabalho para a dignidade do homem, como já dissemos. Nas lendas, a categoria trabalhador enquanto valor traduz um “dever ser”, possui um caráter ideal que pede realização em termos sociais. Uma realização que, no mundo da lenda, depende da experiência desses valores segundo a hierarquia estabelecida na narrativa.

A dependência da narr-*ação* quanto a essa sincronia de experiências de ordem valorativa entretanto não permite que falemos em termos de comunidade narrativa como um grupo delimitado, uma *little community* como quintessência de nossa investigação antropológica. Não cairemos na “tentação da totalidade” da qual nos fala Augé (1994:47). Primeiro porque trata-se de uma comunidade narrativa que não se submete aos critérios de

---

<sup>327</sup> As lendas constituiriam portanto “esquemas tipificadores”, que permitiriam a apreensão dos Piriás e todos os “outros” como tipos em meio situações entendidas como típicas. Cf. Berger & Luckmann (1993:49).

especialização comumente utilizados para a definição de seus limites. Não há uma ordem espacial restritiva e evidente que concentre em si todos aqueles que narram coisas sobre os Piriás. Por isso, não tenho como relacionar aqueles com os quais tive a oportunidade de interagir a uma paisagem específica. Eles se localizam, na verdade, em uma multiplicidade de espaços, de forma que se há fronteiras para a comunidade narrativa, essas fronteiras são flutuantes. Embora as lendas conttenham um caráter local, determinado pela qualidade imediata e circunscrita dos feitos dos Piriás, a identificação dos interlocutores só acontece no decorrer dos momentos narrativos. É na ação comunicativa que as pessoas se encontram e se re-conhecem como membros de um grupo social individualizado pela axiologia que a narr-ação das lendas estabelece. Por isso, falamos de *comunidade de comunicação* – pessoas reunidas em um ato comunicativo onde se promove a experiência comum de valores específicos – em vez de “comunidade narrativa”, o termo preferido daquela folclorística que identifica a *Gemeinschaft* como um mundo “outro”, “anterior”, contaminado por um quê de arcaísmo. Até porque estamos falando de lendas contemporâneas.

São vários os problemas de definição sociológica da comunidade de comunicação com a qual decidimos trabalhar; um agrupamento que não coincide com classes sociais específicas, nem se deixa delimitar por categorias como profissão, gênero ou de pertencimento geográfico. Isso decorre do fato de que as lendas, enquanto maneira de colocar sob o signo do discurso um evento histórico, pode ultrapassar várias dessas categorias. As “leituras” que as pessoas fazem do caso Piriás surgem, sim, na família em que elas foram criadas, nos lugares em que elas trabalham, nas instituições das quais elas participam. Todavia, o evento comunicativo em si, que é o que nos interessa, é uma estrutura de relações que pode perfeitamente ultrapassar esse tipo de circunscrição, reunindo pessoas de “origens” diversas na narr-ação como experiência de valores.

E não estamos falando aqui de uma experiência via introspecção, que depende de um estado meramente cognitivo. Amparada na antropologia filosófica de Max Scheler, penso que, narrando as lendas dos Piriás, as pessoas possibilitam a si mesmas a *vivência*

dos valores expressos nas lendas. Uma vivência que ocorre à medida que os interlocutores procedem ao “julgamento” das ações e condutas dos personagens.<sup>328</sup>

Nesse sentido, narrar lendas sobre os Piriás significa, antes de tudo, mobilizar emoções e, por meio delas, permitir que dados valores adquiram significado para a ação prática. Por isso, a narr-*ação* se faz acionando normas e regras morais. O que não significa que a narr-*ação* das lendas implique em simplesmente reforçar um grupo social. A comunidade de comunicação, menos que uma totalidade indivisa e homogênea, é um fórum no qual se erguem muitas vozes, onde há lugar para a dissensão. Estamos longe daquela “pulsão da unidade” de que nos fala Maffesoli (1984:29), num momento de inspiração francamente durkheimiana.

Reiteramos que as lendas não constituem uma forma indireta de controle social, cuja única função seria expressar a indignação moral dos atores da narr-*ação* ante a não-observância de um ordenamento moral. Por mais que concordemos com Turner (1974: 156) no entendimento dessas lendas como formas culturais capazes de incitar a ação e o pensamento, atribuir a essas histórias a função de confirmar a validade de normas morais seria uma redução bem ao gosto do funcionalismo. Subsumir a narração dessas lendas à concepção teórica do controle social significaria entender a lenda como mecanismo de estabilização de um grupo. Significaria reeditar a tese de Durkheim, segundo a qual o crime seria capaz de provocar, por si, a indignação pública e a demanda por punição. Unida em torno dessa demanda, a comunidade permitiria o fortalecimento da legitimidade de determinadas regras, engendrando uma consciência social.

Nesse caso, a lenda não registraria apenas um *Kodex* moral, mas seria capaz de determinar a validade das normas e valores morais específicos de um grupo determinado. O objetivo da narração seria, assim, garantir a conformidade da “comunidade” àquelas concepções morais consideradas válidas no contexto da lenda. Significaria partir do pressuposto que os interlocutores se reconhecem como membros de uma unidade social, cujo pertencimento deve ser reforçado por meio do ritual narrativo. A idéia seria a do grupo como sistema a ser renovado e reforçado.

---

<sup>328</sup> Para o conceito de “experiência moral” a partir da combinação de estados emocionais e cognitivos e para a noção de valor como algo integrado à percepção e afetividade humana, cf. Murilo de Carvalho (2004:47-62).



A análise da narração da lenda como um ritual de restauração do equilíbrio moral e ético de uma comunidade atingiria seu ponto alto na interpretação do ato de narração como momento de liberação da agressividade contra a polícia e de solução, simbólica, para um conflito de ordem estrutural entre indivíduos e instituições. A identidade e a coesão desse grupo social formado por indivíduos movidos por um suposto sentimento de pertencimento cuja fonte seria o reconhecimento de valores e concepções de mundo. Convenhamos que trata-se de um “processo social” de difícil comprovação empírica.

Uma outra forma de análise, que em vez do grupo, privilegiasse o indivíduo agente, tenderia a negar essa relação entre grupo social e lenda. É evidente que quem narra a lenda é sempre o indivíduo, não a comunidade. O que nos força a concluir que o indivíduo narra com um objetivo específico. Há quem diga que tal objetivo seria tão somente a troca informações determinada exclusivamente pelo interesse dos participantes da narração. Narrar essas histórias seria, a seguir tal raciocínio, apenas uma ação estratégica, com o objetivo precípua de fazer valer os interesses pessoais do narrador. Uma espécie de *information management* no sentido que Goffman (1982) confere ao termo, onde quem narra visaria simplesmente obter informações sobre o acontecido ou ainda lançar mão das concepções valorativas e morais implícitas nas lendas para legitimar interesses pessoais ou criar condições de interpretação que estejam de acordo com esses mesmos interesses. Sem dúvida, nos aproximamos perigosamente do individualismo metodológico encarnado na figura do narrador. E não é o que pretendemos. Não quisemos falar aqui da lenda instrumentalizada como técnica que possibilita aos indivíduos adquirir informações e distribuí-las segundo interesses próprios. Não identificamos como objetivo da narração a elevação do status do narrador.

Nem a idéia da narração da lenda como controle social e mecanismo de preservação de um grupo social, capaz de acionar normas e regras morais para reforçar a identidade de um grupo. Nem a visão da narração da lenda como mero agenciamento de informação por parte do narrador. No primeiro modelo, teríamos a teoria em função do grupo. No segundo, ela serve ao indivíduo. O prejuízo decorrente da absolutização de um desses níveis é enorme: termina-se por ignorar o fato de que na narração das lendas sobre os Piriás estamos lidando com dimensões complementares. No que diz respeito ao grupo, há que se considerar a forma coletiva de composição das lendas, que tornam o momento narrativo

dessas histórias uma prática socialmente apreciada desde que coletivamente praticada. No que tange à dimensão individual, trata-se de uma busca consciente de informações sobre o evento e sobre a qualidade das ações que a lenda descreve.<sup>329</sup>

Nosso objetivo nesta dissertação foi chamar a atenção para uma possibilidade de análise da narração dessas lendas como processo de indexação e expressão de indignação moral. Ao narrar uma lenda dos Piriás, os interlocutores especificam a legitimidade de certos valores aplicando-os na análise de um caso específico. Trata-se, portanto, de um procedimento hermenêutico em que valores são atualizados e expressos sob a forma de indignação moral. Aqui, não é a vivência dos interlocutores que organiza a lenda enquanto forma de expressão e valores. Antes, é durante a narração que a forma de experiência – e mesmo de vivência – desses valores é organizada. A narração é, na verdade, uma possibilidade de “reorganização da experiência”; o lugar onde sentidos de episódios desordenados são conectados; um evento comunicativo capaz de produzir uma vivência.

O resultado da narração são as lendas; narrativas que podem ser entendidas como pontos de referência moral. Narrando-as, constrói-se um sistema de relações que corresponde às expectativas morais dos interlocutores. Assim, os interlocutores (re)fundam uma experiência comum a partir da base axiológica que sustenta o julgamento das condutas, tanto individual quanto das instituições, fora e dentro da própria lenda.

São histórias morais que alertam quanto às conseqüências do não-reconhecimento. Nelas são recortadas experiências sociais significativas para a ordem moral desejada pelos interlocutores. Uma ordem moral considerada ideal, que exatamente por não ser uma estrutura pré-constituída e permanente, deve ser realizada continuamente em práticas cotidianas como a narração.

### 5.1. Lenda: comunicação ou representação?

A linguagem presta-se tanto à comunicação como à representação, ensina Habermas (1987). O “entendimento mútuo” impõe, para além de representação e comunicação,

---

<sup>329</sup> Uma busca que culmina em subjetivação. Por isso mesmo, todos os interlocutores demonstram um interesse particular numa “versão total” da história.

também a ação, já que, na práxis cotidiana, não empregamos a linguagem sem agir. Uma ação comunicativa que intenta, sempre, a correção de enunciados proferidos por outros interlocutores sobre as expectativas morais e as formas de relações interpessoais no mundo social. Ou seja: mais que uma verdade para nossos enunciados sobre coisas e eventos no mundo, o que pretendemos ao nos comunicarmos é um acordo na ação e na experiência. O que está em jogo não é a representação correta da realidade, mas uma práxis.<sup>330</sup>

É esse o sentido que identificamos nas lendas dos irmãos Piriás como “descrições” de um momento em que práticas habituais entram em colapso, exigindo uma revisão de suposições e expectativas morais de conduta. No ato de comunicação das lendas, essas certezas abaladas são reavaliadas (ou até mesmo resgatadas) discursivamente, de modo que as percepções compartilhadas pelos interlocutores possam (re)tornar ao contexto de ação sócio-cultural. O processo é de comunicação e implica tradução de opiniões em “verdades”. Através desses “discursos”, o conflito no qual os Piriás se viram envolvidos passa a ser considerado à luz de expectativas de comportamento, numa “reavaliação” – em termos morais – do que aconteceu. Por isso mesmo, essas narrativas não são proposições descritivas do que aconteceu. Elas expressam, antes, uma tentativa de “correção” das atitudes adotadas no evento, reforçando, assim, o caráter imperativo dos modos de agir considerados “legítimos” por aqueles que comentam o acontecido.

Nunca é demais dizer que os sentimentos dos personagens desempenham um papel constitutivo para essas confrontações morais que o momento de narração das lendas possibilita. As re-ações dos Irmãos Piriás diante do comportamento do fazendeiro e da polícia são descritas como afetivas, porém, sem perder seu conteúdo cognitivo: os sentimentos de humilhação, desonra e ultraje infligidos aos Piriás são explicitados sob a forma de juízos de valor, ao passo que as percepções desses sentimentos pelo público da lenda se deixam explicitar sob a forma de enunciados no ato de comunicação. Tudo é descrito em termos de reação às circunstâncias desfavoráveis, ao insulto, à injustiça, ao não-reconhecimento. Os sentimentos de ofensa, desonra, indignação são apresentados nas

---

<sup>330</sup> Toda a nossa argumentação no que diz respeito à lenda como ato de comunicação estará ancorada na teoria habermasiana sobre a ação comunicativa (Habermas, 2004) segundo a qual a “verdade de uma opinião” só pode ser explicada com o auxílio de outra opinião, já que enunciados não se justificam por si mesmos. Para uma aplicação interessante e crítica do pensamento de Habermas, ver Souza (2000:59-94).

lendas como *evidências* de que a ação da polícia e do fazendeiro contra os dois irmãos perturba a ordem moral e o reconhecimento recíproco nos termos do “deve ser”.<sup>331</sup>

Na fala repleta de marcadores do tipo “isso é o que diziam” ou “foi comprovado”, “deu no jornal” ou “está no livro de Francisco Timóteo”, os interlocutores tentam se resguardar das possíveis conseqüências de sua fala. A estratégia retórica camufla o esforço de validação de uma verdade específica, que o informante construiu para si e na qual “acredita”. E parece ser sempre assim, quando o caso é Piriá: em discussão está uma pretensão de validade para normas morais consideradas justas por aqueles que tratam do que “aconteceu”. A narração é sempre uma oportunidade de validação dessa pretensão.

Estamos diante de algo muito diferente da verdade de um acordo normativo prévio ou da reprodução de uma forma de vida cultural considerada ideal por um grupo social específico. A reação dos Piriás à perseguição da polícia não é compreendida como uma “punição” que a comunidade de comunicação impinge à polícia e ao fazendeiro pela não observância das normas de conduta ou mesmo das expectativas morais em sociedade. A lenda não tem esse poder, digamos, “objetivo”. A norma moral explícita na lenda (como aquela demandada pela lei) não é capaz de definir “de maneira compulsória, o que os membros de uma comunidade podem exigir uns dos outros” (Habermas, 2004:273).<sup>332</sup> Mais que reflexo de padrões de valor ou de visões de mundo, os juízos morais realizados nas lendas constituem uma *argumentação*.

Nessa perspectiva, podemos dizer que as lendas sobre os Piriás são provas argumentativas das convicções morais dos interlocutores contra orientações dissonantes face aos valores entendidos como os mais legítimos na situação. Portanto, podemos concluir que a lenda é um discurso de reação *contra a ausência de um consenso moral* que inclua de forma mais ampla as expectativas de todos.

---

<sup>331</sup> Nos termos de Habermas (2004:273), esses sentimentos são apresentados como “sinais de advertência” contra condutas consideradas impróprias e “constituem *uma base empírica intuitiva* pela qual controlamos nossas fundamentações refletidas das ações e os modos de agir regulados por normas”.

<sup>332</sup> A ênfase de Habermas é no sentido de que uma norma, seja ela moral ou jurídica, não tem como se impor simplesmente por meio da ameaça de sanção. Para ele, toda norma necessita de fundamentação, o que só é possível na operação de distinguir juízos morais tidos como válidos e juízos morais de fato em vigor no mundo da vida. O comportamento moral, portanto, não se condicionaria a um padrão de reação que deve ser tornado público. O comportamento moral é antes o resultado de uma tradução consciente de juízos fundamentados segundo um consenso moral compartilhado e que, nem por isso, deixam de ser suscetíveis de justificação (Habermas, 2004:274).

O saber que guia a narração da lenda é moral, e se distingue do saber empírico sobre o acontecimento.<sup>333</sup> Sendo assim, a lenda não estabelece nenhum fato. Ela simplesmente “fundamenta” uma *pretensão de validade moral* baseada num consenso existente sobre o que é considerado justo na relação patrão/empregado, polícia/cidadão, etc. Consenso que, no discurso lendário, merece o reconhecimento intersubjetivo de sua validade e de sua capacidade de reger a práxis no meio social em situações semelhantes às descritas nas lendas. É como se a moral dos Piriás devesse transcender o estado de coisas, passando a regular legitimamente todas as relações interpessoais no círculo para além dos destinatários da própria lenda, já que os valores que pretensamente teriam guiado a (re)ação dos dois irmãos seriam “bons para todos”.

A forma de agir da polícia e do fazendeiro, tal como descrita nas lendas, demonstra que não se apresentam condições necessárias à formação desse consenso moral no mundo social. Pelo contrário, é a falha na conduta dessas instituições que cria condições para o surgimento das lendas. Como *discursos práticos*, elas pretendem tornar exequível o agir moral por elas idealizado, mesmo que em outro nível de realidade.

Através das lendas, sujeitos julgam ações e conflitos relevantes com relação a um universo de relações bem ordenadas, idealizado, e argumentam, portanto, de um ponto de vista moral. Interagentes na *narr-ação* da lenda são, assim, juízes morais que regulam seu veredicto por um mundo social idealmente projetado, que não pode se tornar real sem a intervenção dos próprios sujeitos da ação moral. Socializados naquele espaço social e naquele tempo histórico da narração, os indivíduos têm de se entender sobre aquilo a que estão moralmente obrigados, reconhecer intersubjetivamente as normas que, acreditam, devam ser seguidas.

Eis porque afirmamos, apoiados em Habermas, que essas lendas tratam discursivamente da necessidade de esclarecimentos morais com relação a momentos específicos em que processos de socialização, hábitos e instituições não foram capazes de garantir as motivações necessárias ao cumprimento de exigências morais. São relatos que constituem-se como práxis argumentativa onde os envolvidos desejam se convencer mutuamente, mas também aprender uns dos outros a partir de opiniões a respeito do evento

---

<sup>333</sup> Sobre “saber moral” e sua diferença em relação ao “saber empírico”, ver Habermas (2004:269).

foco de interesse da lenda, o qual é examinado quanto à legitimidade das ações de seus personagens.<sup>334</sup>

Na *narração*, o caráter construtivista (no sentido moralizante) do discurso da lenda substitui o caráter estático das normas que regulamentam, no cotidiano, a relação entre cidadãos e instituições. A lenda constitui assim uma espécie de normatização inteligente, mais sensível a argumentos morais, que não ignora o *gap* entre norma e realidade, entre eticidade e legalidade, entre um senso de justiça mais natural e o senso de justiça corporificado. Quem narra, deseja que o ouvinte não só tome conhecimento de sua opinião (representação dos fatos), mas que chegue à mesma concepção, que compartilhe, portanto, sua opinião a partir do reconhecimento intersubjetivo da validade das asserções que a lenda elabora.

Vê-se que, como ato comunicativo, a narração da lenda não revela um primado da função de representação.<sup>335</sup> As lendas não são simplesmente veículo do pensamento. É necessário considerá-las tanto como resultado quanto como instrumento de uma *ação*. Não há primado de uma função sobre a outra. A comunicação não é autônoma em relação à sua função representativa; nem a função representativa independe do objetivo comunicativo. Quem narra a lenda quer, antes de tudo, comunicar um fato. Mas não dispõe de um acesso direto a condições de facticidade, ou seja, que prescindam de interpretação. No ato comunicativo, o que existe, na verdade, são condições que permitem a cada interlocutor avaliar uma dada informação como sendo verdadeira (ou não) a partir de justificações morais publicizada. O público, interagindo num mundo social suposto como comum, decide se cada proposição pode ser considerada aceitável a partir do tipo de justificação apresentada.

Toda a fala na narração visa convencer, quer dizer, é uma fala orientada para o entendimento mútuo. Sendo assim, além de exprimir intenções dos interlocutores e representar estados de coisas (ou supor sua existência), a narração permite estabelecer relações interpessoais. Ela permite que as pessoas interajam na tentativa de fazer reconhecer como válidas a verdade de seu discurso, uma verdade construída a partir das

---

<sup>334</sup> Nesse sentido, o *mundo da vida* constitui tanto o contexto das conversações, ou seja, da narração das lendas, quanto a fonte do conteúdo comunicativo destas lendas.

<sup>335</sup> Não partilho, como espero ter deixado claro, das posições de Chartier em seu conhecido ensaio “O mundo como representação” (Chartier, 2002:61-79).

expectativas de comportamento moral.<sup>336</sup> São essas expectativas, mais que costumes e convenções, que permitem julgar a ação dos Piriás e da polícia. Não apenas como comportamento legal ou ilegal, normal ou desviante, mas como “moral” ou “imoral” em relação à noção de justiça e moralidade compartilhada pelos interlocutores da lenda. Na narração dessas histórias, o que é moral ou imoral, honroso ou desonroso, certo ou errado, se confunde com o que é justificado ou injustificado (Habermas, 2004:268).

## 5.2. Uma luta por reconhecimento

Uma investigação antropológica como a que realizamos neste trabalho, cuja atenção está dirigida à *cultura moral cotidiana de uma comunidade de comunicação*, deve se ocupar com as normas morais da ação inseridas nas lendas. O resultado dessa investigação foi a descrição de um consenso tacitamente efetivo em torno do qual se organizam as expectativas morais tanto dos personagens das lendas quanto dos interlocutores das lendas. Um consenso moral que regula a forma de distribuição de direitos e deveres e que deveria, idealmente, fazer o mesmo no contexto do mundo da vida. O tema das lendas é o desapontamento dessas expectativas morais e o abalo de relações de reconhecimento social produzidas por este desapontamento. Ou seja, em foco na lenda está uma situação que contraria o consenso moral compartilhado pelos interlocutores.

As lendas conseguem chamar a atenção da opinião pública para a importância dos valores representados pelos Piriás. Narrar essas histórias é elevar o valor social daquilo que eles representam. Há por detrás da lenda uma axiologia que permite aos interlocutores estimar os Piriás por suas realizações e capacidades, realçar-lhes a importância social. É como heróis de lendas que esses dois contribuem para a realização de valores centrais da comunidade de comunicação que estivemos analisando.

---

<sup>336</sup> Se concordamos com Habermas, devemos partir do princípio de que todos os discursos buscam “uma única verdade concreta”, ou seja, são um tipo de ação que visa o entendimento. O ambiente é de negociação, onde interlocutores têm experiência de que nenhuma convicção está a salvo da crítica. A atitude em relação às convicções tornadas problemáticas nunca pode ser dogmática. Cf. Habermas (2004:258).

E contribuem de uma forma muito particular: as lendas permitem que os interagentes na narração experimentem, de forma direta, o desrespeito que vitimou os personagens de suas histórias e que levou-os a resistirem.<sup>337</sup>

“A polícia séria, armada, na caça de dois pé-rapados, dois caipiras e eles davam o nó na polícia. Isso é engraçado, não? Eu acho que esse mito é forte aqui porque... é prazeroso pras pessoas contar que fizeram parte de uma história de Piriá, que tem uma história. Quando conta a pulsação aumenta, as pessoas ficam agitadas, riem, os olhos brilham. Quem conta, conta com medo, com receio, mas também com prazer. O estado normal da pessoa muda quando vai falar de Piriá. Por isso eu gosto dessa história. Mas a história fere o orgulho de certas pessoas na cidade. Por isso não é todo mundo que fala assim aberto do assunto. Mas pra ouvir, todo mundo está sempre muito bem disposto.”<sup>338</sup>

A fala do entrevistado explicita o papel dos sentimentos no contexto de conversa sobre os Piriás, além de ressaltar aquela implicação moral da fala sobre o caso que tanto preocupa as pessoas que conheceram a história. Percebe-se aqui, claramente, que sentimentos motivam sua *narr-ação*. O momento narrativo constitui-se como um contexto de confrontações morais onde os sentimentos desempenham um papel constitutivo (reações afetivas a um comportamento avaliado como certo ou errado). A indignação, a reprovação, a simpatia ou a solidariedade se tornam condição para uma compreensão “adequada” daquilo que “aconteceu” com os Piriás. Nesse esforço para compreender as causas da indignação dos Piriás valoriza-se o significado social dos sentimentos morais por meio do esclarecimento de atitudes tomadas e atitudes empreendidas de parte a parte ao longo do confronto. Essa tentativa de compreensão da motivação por detrás da ação dos personagens demonstra que na narração das lendas *há uma precedência da interação sobre a ação*, já que o que mais interessa são os valores que orientam as ações dos envolvidos.

Ao fim, o resultado da narração é o resgate dos Piriás como cidadãos que merecem respeito e consideração. Nas lendas garante-se aos dois estima social ao mesmo tempo que registra-se um esforço de integração ética da comunidade de comunicação. Como heróis de

---

<sup>337</sup> Para uma análise dos sentimentos em sua função de motivar ações, e para a experiência de desrespeito como fonte emotiva e cognitiva de resistência, cf. Honneth (2003), que oferece uma análise surpreendente do desrespeito social a partir de uma síntese de perspectivas diversas (antropológica, sociológica, psicanalítica e filosófica). Todo meu argumento no sentido da análise da lógica moral por detrás do conflito dos Piriás é devedor da teoria de Honneth.

<sup>338</sup> Entrevista com o ator C. D. em Sete Lagoas, 30/03/2005.



lendas, os Piriás conquistam *estima social*.<sup>339</sup> O subprivilégio jurídico do qual são vítimas e que causou neles o sentimento de vergonha social é anulado em seus efeitos: nas lendas, os Piriás se libertam de toda humilhação. Fazem de sua luta uma luta pela integridade de sua pessoa inteira. Verdadeiros heróis, apresentam uma admirável disposição para uma luta de vida e morte por reconhecimento.<sup>340</sup> Uma luta simbólica por estima social (Honneth, 2003).

Por meio dessas figuras, os interlocutores da lenda definem o que é moralmente inadmissível. Além de permitirem que a degradação sofrida pelos dois irmãos seja experimentada como força motivacional para o estabelecimento de novas pretensões éticas. As lendas são, nesse sentido mais prático, formas de representação da experiência de desrespeito sofrida pelos Piriás, já que constituem uma *objetivação* de sentimentos particulares de injustiça frente a formas de interação moralmente contingentes. É nelas que o sentimento de infração das expectativas de reconhecimento é articulado num quadro de interpretação intersubjetivo que compõe o momento narrativo de um caso de Piriá. Nos termos de Honneth (2003:258), diríamos que se trata de uma “semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento” dos Piriás como algo que afeta não só a eles, “mas também o círculo de muitos outros sujeitos”, no caso, aqueles que compõem a comunidade de comunicação. De forma que *as lendas oferecem algo como uma receita da forma ideal de distribuição de reconhecimento social*, ao mesmo tempo em que tornam transparentes as causas sociais tidas como responsáveis pelos sentimentos (individuais) de vergonha social e a privação de direitos fundamentais dos dois irmãos. O debate é feito publicamente, de maneira que a experiência de desrespeito que motiva os Piriás para a luta pode ser experimentada por todos os interlocutores da lenda.

A luta dos Piriás nas lendas é uma “luta por reconhecimento” desencadeada a partir de um conflito moral no qual os personagens são envolvidos e que é entendido na comunidade de comunicação como violação das expectativas normativas e morais. Nas lendas descreve-se como conflitos que se originam de uma experiência de desrespeito

---

<sup>339</sup> Para Honneth (2003:184), a estima social é uma das formas de reconhecimento. Diferentemente do reconhecimento jurídico determinado pelo direito formal e que alcaçaria todo e qualquer ser humano, a estima social depende do ajuizamento de uma comunidade de valores. Trata-se do respeito social, uma conquista do indivíduo.

<sup>340</sup> Sobre a relação entre disponibilidade para morrer e defesa da legitimidade das pretensões morais, e sobre as implicações da noção de honra nesse processo, cf. Honneth (2003:55-57, 91-92).

social podem suscitar uma ação que busca restaurar (ou eventualmente instaurar) relações de reconhecimento, em termos idênticos aos descritos por Honneth (2003:18).

Nessas histórias, é considerado o potencial de aprendizado prático-moral do conflito no qual os Piriás se envolvem. O que atesta a centralidade do conflito na análise da lógica tanto das narrativas quanto da *narr-ação*. Os Piriás aparecem ali como sujeitos de ações agressivas que visam recuperar a atenção daqueles que lhes negaram reconhecimento.<sup>341</sup> Daí a legitimidade de suas ações violentas, de seus “crimes”, todos justificáveis nos termos morais dos interlocutores da lenda.

É que em uma luta por reconhecimento como aquela em que se envolvem Orlando e Sebastião Patrício, uma luta detonada pelo desrespeito às suas pretensões morais, os Piriás aparecem como personagens movidos por uma força moral. Eles anseiam por reconhecimento, como todos nós. E reconhecimento no caso não é uma cortesia. É uma necessidade vital, como diria Charles Taylor (1994b). Tem sempre uma base cultural. Por isso, *no centro moral das lendas sobre os Piriás está o conflito que se origina de uma experiência de desrespeito social capaz de suscitar (re)ação*. É por meio dessa (re)ação que os sujeitos das lendas buscam restaurar o seu próprio reconhecimento.

Tal luta constitui a força moral que sustenta a narrativa e que revela as expectativas do comportamento moral que permitem o julgamento das ações tanto dos Piriás quanto da polícia. É esta força moral que procura realinhar os papéis dentro da lenda e, por conseguinte, no mundo da vida. É a partir dela que os interlocutores promovem o alargamento da percepção da realidade no que diz respeito aos papéis sociais; uma compreensão mais adequada da profundidade e abrangência dos comportamentos e condutas no contexto social.

Ao narrar uma lenda de Piriá, o que se realiza é uma transvaloração onde a experiência direta do não-reconhecimento é descrita numa verdadeira denúncia das formas de limitação ao status de pessoa de direito e digna de estima social. As lendas resultam da avaliação da dimensão dessa desigualdade e desse não-reconhecimento. Explicam como se dá essa distinção social e revelam o conjunto de pressupostos adotados para a atribuição de

---

<sup>341</sup> A questão remete ao papel construtivo do crime no processo de formação ética tal como foi preconizado por Hegel, em seus escritos de juventude, sobre uma teoria do reconhecimento social. Para Hegel, o ato agressivo visa recuperar a atenção do outro, conquistar o reconhecimento denegado. A respeito, cf. Honneth (2003: 37-68, 87-88).

prestígio naquele contexto específico. Não se trata, pois, de uma condenação irrefletida das ações de alguns personagens e elogio inflamado das ações de outros. Trata-se, antes, de uma “articulação” entre os valores em voga e os valores considerados mais legítimos, entre fatos e representações, entre a vida dos personagens e a vida dos interlocutores da lenda.

E, apesar de o reconhecimento que a lenda garante aos Piriás não assumir a forma de uma realidade social efetiva e nem poder ser traduzido em termos de uma ideologia da igualdade, são histórias que *co-movem* as pessoas que participam de sua narração. Embora a luta por reconhecimento dos Piriás não se deixe generalizar para além da lenda a ponto de tornar-se base para um movimento de dimensões coletivas, enquanto traduções de experiências morais de desrespeito essas histórias são capazes de afetar todos aqueles que vierem a ouvi-las. E isso ainda hoje.

## 6. FONTES E BIBLIOGRAFIA

### 6.1 Documentação primária impressa

RIBEIRO, Loredana; PAREDES, Victor (2003). *Levantamento de potencial de patrimônio cultural*. Encomendado pela ILCOM Mineração. Belo Horizonte.

SILVA, Sara Sany (2005). *Levantamento histórico: discussão quanto ao valor histórico-cultural da “saga” dos Irmãos Piriá*. Sete Lagoas.

### 6.2 Documentos literários

EVANGELISTA, João; CAMARGOS, Toninho (1979). *Os Irmãos Piriás: uma guerra no sertão*. Belo Horizonte: Centro Mineiro de Cultura Popular.

TIMÓTEO, Francisco (2002). Os Irmãos Piriá. In: \_\_\_\_\_. *Desavenças e avenças. Sertão e burgas*. Sete Lagoas: Instante.

### 6.3 Jornais

*A Gazeta*

*A Notícia*

*Diário da Tarde*

*Em Tempo*

*Estado de Minas*

*Jornal de Minas*

*O Jornal do Centro de Minas*

## 6.4 Bibliografia

- ABRAMOVAY, Mirian et al. (2002). *Gangues, galeras, chegados e rappers: juventude, violência e cidadania nas cidades da periferia de Brasília*. Rio de Janeiro: Garamond.
- ADORNO, Sérgio (2002). Exclusão socioeconômica e violência urbana. *Sociologias* 8(2):84-135.
- AMANN, Klaus; HIRSCHAUER, Stefan (1997). Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm. [O estranhamento da própria cultura. Um programa] In: \_\_\_\_\_ (Eds.), *Die Befremdung der eigenen Kultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ANDRADE, Dalton Antônio de Avelar (2006). *Espaço e memória em Sete Lagoas*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
- ARENDT, Hannah (1989). *Menschen in finsternen Zeiten*. München: Rotbuch Verlag. [Edição brasileira: *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Cia das Letras, 1999].
- ASSMANN, Aleida (1999). *Zeit und Tradition* [Tempo e tradição]. Köln: Böhlau.
- ASSMANN, Jan (1997). *Das kulturelle Gedächtnis* [A memória cultural]. München: C. H. Beck.
- AUGÉ, Marc, (1994). *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BARREIRA, César (2002). Pistoleiro ou vingador: construção de trajetórias. *Sociologias* 8(2):52-83.
- BASCOM, William (1965). The Forms of Folklore. *Journal of American Folklore* 78:3-20.
- BAUMAN, Richard (1986). *Story, Performance and Event. Contextual Studies of Oral Narrative*. Cambridge.
- BAUSINGER, Hermann (1980). *Formen des 'Volks poesie'* [Formas da poesia popular]. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- BECKER, Howard S. (1982). *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BENDIX, Regina (1995). *Amerikanische Folkloristik* [Folclorística americana]. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- BENJAMIN, Walter (1980). *O narrador*. São Paulo. Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_ (1994). *Obras escolhidas – Magia e técnica. Arte e política*. São Paulo: Brasiliense.
- BENEDICT, Ruth (1935). *Zuñi Mythology*. New York: Columbia University Press.
- BENNETT, Gillian (1996). Legend: Performance and Truth. In: BENNETT, Gillian; SMITH, Paul (Eds.). *Contemporary Legend: a reader*. New York/London: Garland Publishing [pp.17-40].

- BERGER, Peter (1970). On the Obsolence of the Concept on Honor. *European Journal of Sociology* 2: 339-347.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas (1983). *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes.
- BERGMANN, Jörg (1987). *Klatsch: zur Sozialform der diskreten Indiskretion* [Fofoca: por uma forma social de indiscrição discreta]. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- BEST, Joel; HORIUCHI, Gerald (1996). The Razor Blade in the Apple: The Social Construction of Urban Legends. In: BENNETT, Gillian; SMITH, Paul (Eds.). *Contemporary Legend: a reader*. New York/London: Garland Publishing [pp.113-132].
- BLOCH, Marc (1998). Reflexões de um historiador sobre as falsas notícias de guerra. In: BLOCH, Étienne (Org.). *História e historiadores*. Lisboa: Teorema [pp.177-198].
- BOGART, Barbara Allen (1982). The “Image on Glass”: Technology, Tradition, and the Emergence of Folklore. *Western Folklore* 41:85-103.
- BOYES, Georgina (1996). Belief and Disbelief: An Examination of Reactions to the Presentation of Rumour Legends. In: BENNETT, Gillian; SMITH, Paul (Eds.). *Contemporary Legend: a reader*. New York/London: Garland Publishing [pp. 41-54].
- BREDNICH, Rolf (1994). *Sagenhafte Geschichte von heute* [Histórias lendárias de hoje]. München: Beck.
- BURKE, Peter (1984). Popular Culture between History and Ethnology. *Ethnologia Europaea* 14:5-13.
- BRÜCKNER, Wolfgang (1984). Popular Culture: Konstrukt, Interpretament, Realität. *Ethnologia Europaea* 14:14-24.
- BRUNWAND, Jan Harold (1981). *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and Their Meanings*. New York: W.W. Norton.
- CAMPBELL, Joseph (1999). *Der Heros in tausend Gestalten* [O herói de mil faces]. Frankfurt am Main/Leipzig: Insel Verlag.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1991). *Razão e afetividade*. Campinas: Ed. Unicamp.
- CARVALHO FRANCO, Maria Sylvia (1997). *Os homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Unesp.
- CERTEAU, Michel de (1984). *The Prattice of Everyday Life*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- CERVANTES DE SAAVEDRA, Miguel de (1978). *Dom Quixote de la Mancha*. São Paulo: Abril Cultural.
- CHARTIER, Roger (1992). Textos, impressões, leituras. In: HUNT, Lynn (Ed.). *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes [pp. 211-238].
- \_\_\_\_\_ (2002). *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

- CLIFFORD, J. (1998). Sobre a autoridade etnográfica. In: \_\_\_\_\_. *A Experiência Etnográfica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ [pp. 17-62].
- COLSON, Elisabeth. (1975). *Tradition and Contract: The Problem of order*. London: Aldine Transaction.
- CRAPANZANO, G. (2004). O dilema de Hermes: o mascaramento da subversão na descrição etnográfica. *Teoria e Sociedade*, 12.2 (106-137).
- CROWLEY, Daniel (1966). *I Could Talk Old-Story Good: Creativity in Behamian Folklore*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- DARNTON, Robert (1975). Writing News and Telling Stories. *Daedalus* 104:175-194.
- DAMATTA, Roberto (1981). *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_ (1991). *A casa e rua*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- \_\_\_\_\_ (1994). *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DAWSEY, John Cowart (2005). Victor Turner e a antropologia da experiência. *Cadernos de Campo* 13:110-121.
- DÉGH, Linda (1971). The “Belief Legend” in Modern Society: Form, Function, and Relationship to other Genres. In: HAND, Wayland (Ed.). *Amerikan Folk Legend: a Symposium*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press [pp.55-68].
- \_\_\_\_\_ (1972). Folk Narrative. In: DORSON, Richard (Ed.). *Folklore and Folklife: an Introduction*. Chicago: University of Chicago Press [pp.53-83].
- \_\_\_\_\_ (1984). Erzählen, Erzähler [Narração, narrador]. *Enzyklopädie des Märchens*, 4 (315-342). Berlin: Walter de Gruyter.
- \_\_\_\_\_ (1995). *Narratives in Society: a Performer-Centered Study of Narration*. Foklore Fellows Communications 255. Helsinki: Academia Scientiarium Fennica.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- DÉGH, Linda; VÁZSONYI, Andrew (1971). Legend and Belief. *Genre* 4(3):281-304.
- DOUGLAS, Mary (1968). The social control of cognition: some factors in joke perception. *Man* 3 (361-76).
- \_\_\_\_\_ (1970). *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Pantheon.
- \_\_\_\_\_ (1976). *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva.
- \_\_\_\_\_ (1985). *Purity and Danger: An Analysis of the concepts of Pollution and Taboo*. London: ARK.
- DROYSEN, Johann Gustav (1983 [1882]). *Histórica – Lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia*. Barcelona: Alfa.
- DUNDES, Alan (1971). The Psychology of the Legend. In: HAND, Wayland. D. (Ed.) *American Folk Legend*. Berkeley: University of California Press.

- DURKHEIM, Émile (1989). *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas.
- ECO, Umberto (1979). *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- \_\_\_\_\_ (1986). *Lector in fabula: a cooperação inerpretativa em textos narrativos*. São Paulo: Perspectiva.
- ELIADE, Mircea (1990). *Von Zalmoxis zu Dschingis Khan: Religion und Volkskultur in Südosteuropa*. [De Zalmoxis a Gêngis Khan: Religião e cultura popular no sudeste europeu] Frankfurt am Main: Insel.
- ELLIS, Bill (1989). When is a Legend?: An Essay in Legend Morphology. In: BENNETT, Gillian; SMITH, Paul (Org.). *The Questing Beast*. Sheffield: Sheffield Academic Press [pp. 31-54].
- EPSTEIN, Edward (1981). The Selection os Reality. In ABEL, Elie (Ed.). *What's News: The Media in American Society*. San Francisco: Institute for Contemporary Studies [pp. 119-132].
- EVANS, James (1989). The Legend of Joaquin, "the Celebrated California Bandit". In BENNETT, Gillian; SMITH, Paul (Org.). *The Questing Beast*. Sheffield: Sheffield Academic Press [pp. 145-163].
- EVANS-PRITCHARD, Edward-Evan (1969). *Anthropologie Sociale*. Paris: Payot.
- FERRERAS, N. (2003). Bandoleiros, cangaceiros e mateiros. *História* 22(2):211-226.
- FINE, Gary Alan (1988). The Third Force in American Folklore: Folk Narratives and Social Structures. *Fabula* 29:342-353.
- FISCHER, Helmut (1985). Der Rattenhund. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 26:177-195.
- FISCHER, M. (1988). Da antropologia interpretativa à antropologia crítica. *Anuário Antropológico*, 83:55-72.
- FLUSSER, Vilém (1998). *Fenomenologia do brasileiro*. Rio de Janeiro: UERJ.
- FOUCAULT, M. (1978). Nietzsche, genealogy, history. In : \_\_\_\_\_. *Language, countermemory, practice*. Oxford: Oxford University Press [pp. 139-164].
- GAÁL, Karoly (1970). *Die Volksmärchen der Magyaren im südlichen Burgenland*. [Os contos populares dos magiares do Burgenland do sul] Berlin: s/ed.
- GEERTZ, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York.
- \_\_\_\_\_ (1980). *Negara*. Lisboa: Difel.
- \_\_\_\_\_ (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Mistura de gêneros: a reconfiguração do pensamento social*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ (2000). *O saber local*. Petrópolis: Vozes.
- GEHLEN, Arnold (s/d [1957]). *A alma da era da técnica. Problemas de psicologia social na sociedade industrializada*. Lisboa: Livros do Brasil.



- \_\_\_\_\_ (1963). Über die Verstehbarkeit der Magie [Sobre a compreensibilidade da magia]. In: \_\_\_\_\_. *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Neuwied: Luchterhand [pp.79-92].
- GEHRTS, Heino (1995). *Das Märchen und das Opfer: Untersuchungen zum Europäischen Brüdermärchen* [O conto maravilhoso e a vítima sacrificial: investigações sobre contos maravilhosos de dois irmãos na Europa]. Bonn: Bouvier.
- GELLNER, Ernest (1992). *Razão e cultura*. Lisboa: Teorema.
- GERNDT, Helge (1988). Sagen und Sagenforschung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit. [Sagas e pesquisa de sagas no campo de tensões entre oralidade e escrita] *Fabula* 29:1-20.
- GIDDENS, A. (2002). *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- GIRARD, René (1990). *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra/UNESP.
- GLASSIE, Henry (1995). Tradition. *Journal of American Folklore* 108(430):395-412.
- GOFFMAN, Erving (1982). *Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_ (1983). The interaction order. *American Sociological Review* 48:1-17.
- GOODWIN, Charles (2000). Action and Embodiment within Situated Human Interaction. *Journal of Pragmatics*, 32: 1489-1522.
- GRAF, Klaus (1988). Thesen zur Verabschiedung des Begriffs der 'historischen Sage' [Teses para o abandono do conceito de "saga histórica"] *Fabula*, 29:21-47.
- GRANET, Marcel (1989). *La religion des Chinois*. Paris : Imago.
- \_\_\_\_\_ (1997). *O pensamento chinês*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- GUMPERZ, John & Dell Hymes (Eds.) (1964). The Ethnography of Communication. *American Anthropologist*, 66(6).
- HABERMAS, Jürgen (2004). *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola.
- HARPER, Roy (s/d). *The Organisation of Ethnography*. Disponível em: <http://www.surrey.ac.uk/dwrc/paper.html> [Acesso: 04/07/2007].
- HARTMANN, Luciana (2005). Memória, mentira e esquecimento entre contadores de "causos" gaúchos. *Vivência* 28:123-134.
- HERITAGE, John (1999). Etnometodologia. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Orgs.). *Teoria Social Hoje*. São Paulo: UNESP [pp.321-392].
- HOBBSBAWM, Eric (1974). *Primitive Rebels*. Manchester: Manchester University Press.
- \_\_\_\_\_ (1976). *Bandidos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- HONKO, Lauri (1993). Überlieferung, Kultur, Identität [Tradição, cultura e identidade]. In: NEUMANN, Siegfried (Org.). *Volksleben und Volkskultur in Vergangenheit und Gegenwart* [Vida do povo e cultura popular no passado e no presente]. Bern/Berlin/Frankfurt am Main/New York/Paris/Wien: Peter Lang.

- HONNETH, Axel (2003). *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Editora 34.
- HUGHES, Helen MacGill (1940). *News and the Human Interest Story*. Chicago: University of Chicago Press.
- JECH, Jeromir (1993). Folklore und historischer Prozeß – Folklore als historischer Prozeß. In NEUMANN, Siegfried (Org.). *Volksleben und Volkskultur in Vergangenheit und Gegenwart*. Bern/Berlin/Frankfurt am Main/New York/Paris/Wien: Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften [pp.197-205].
- JOLLES, André (1974). *Einfache Formen* [Formas Simples]. Tübingen: Niemeyer Verlag.
- KALMRE, Eda (2005). The saga of the Voitka Brothers in the Estonian Press: the Rise and Fall of Heroic Legend. *Folklore*, 29. Disponível em: <http://www.folklore.ee/folklore/vol29/voitka.pdf> [Acesso: 17/05/2006].
- KENDON, Adam (1990). *Conducting Interaction. Patterns of Behavior in Focused Encounters*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KNOBLAUCH, Hubert (s/d). Das Ende der linguistischen Wende. Von der Sprachsoziologie zur empirischen Wissenssoziologie. [O fim do giro lingüístico. Da sociologia da linguagem à sociologia empírica do conhecimento] Disponível em: <http://www.wissenssoziologie.de/> [Acesso: 21/01/2008]
- KOFES, Suely (2001). *Uma trajetória em narrativas*. Campinas: Mercado das Letras.
- LAPLANTINE, F. L. (1993). *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense.
- LEACH, Edmund. (1983). Cabelo mágico. In: DAMATTA, Roberto (Org.). *Edmund Leach: antropologia*. São Paulo: Ática [pp.139-169].
- \_\_\_\_\_. (1996). *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1973). *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. (1984). A estrutura e a forma: reflexões sobre uma obra de Vladímir Propp. In: PROPP, Vladímir. *Morfologia do conto maravilhoso*. Rio de Janeiro: Forense Universitária [pp.181-205].
- \_\_\_\_\_. (1993). *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70.
- LIMA, Francisco Assis de Souza (1985). *Conto popular e comunidade narrativa*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto do Folclore.
- LINDAHL, Carl (1996). Psychic Ambiguity at the Legend Core. In: BENNETT, Gillian; SMITH, Paul (Eds.). *Contemporary Legend: a reader*. New York/London: Garland Publishing [pp.69-90].
- LUCKMANN, Thomas (1985). Riten als Bewältigung lebensweltlicher Grenzen [Ritos enquanto superação das fronteiras do mundo da vida]. *Schweizerischer Zeitschrift für Soziologie*, 3:535-550.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Teoría de la acción social*. Barcelona/Buenos Aires: Paidós.

- \_\_\_\_\_ (2002). *Wissen und Gesellschaft* [Conhecimento e sociedade]. Konstanz: UVK.
- LÜDERS, Christian (2000). Beobachten im Feld und Ethnographie [Observação em campo e etnografia]. In: FLICK, Uwe, Ernst von Kardoff und Ines Steinke (Eds.), *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch*. Reinbek: Rowohlt [pp.384-401].
- LUKÁCS, Georg (1916). *Die Theorie des Romans* [A teoria do romance]. Berlin: Hermann Luchterhand Verlag.
- MADAN, T. N. (1994). *Pathways. Approaches to the Study of Society in India*. Dehli: Oxford University Press.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1948). *Magic, Science and Religion. And Other Essays*. New York: Free Press.
- \_\_\_\_\_ (1970). *Uma teoria científica da cultura*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_ (1978). *Argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.
- MAUSS, Marcel (2003). Esboço de uma teoria geral da magia. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify [pp. 47-181].
- McDONALD, Barry (1997). Tradition as Personal Relationship. *Journal of American Folklore* 110(435):47-67.
- MAFFESOLI, Michel (1984). *A conquista do presente*. Rio de Janeiro: Rocco.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1976). O problema do significado em linguagens primitivas. In: OGDEN, C.K., RICHARDS, I. A. (orgs.). *O significado de significado*. Rio de Janeiro: Zahar Editores [pp.295-330].
- MARCUS, Geroge (1994). O que vem logo depois do “pós”: o caso da etnografia. *Revista de Antropologia*, 37 (7-34).
- \_\_\_\_\_ (1998). What Comes (Just) After "Post"? In: DENZIN, Norman K and Yvonna S. Lincoln (Eds.), *The Landscape of Qualitative Research. Theories and Issues*. Thousand Oaks: Sage [pp.383-403].
- MARCUS, G.; FISCHER, M. (1986). A crisis of representation in the Human Sciences. In: \_\_\_\_\_. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago/London: The University of Chicago Press [pp.7-16].
- MATA, Sérgio da; VIEIRA DA MATA, Giulle (2006). Os Irmãos Grimm entre romantismo, historicismo e folclorística. *Fênix. Revista de História e Estudos Culturais* 3(2):1-24.
- MITCHELL, Roger (1979). The Press, Rumor, and Legend Formation. *Midwestern Journal of Language and Folklore* 5:5-61.
- MORIN, Edgar (1997). *O homem e a morte*. Rio de Janeiro: Imago.
- MUECKE, Marjorie A. (1994). On the Evaluation of Ethnographies. In: MORSE, Jane M. (Ed.), *Critical Issues in Qualitative Research Methods*. Thousand Oaks: Sage [pp.187-209].

- MURILO DE CARVALHO, José (2004). Experiência moral e valores no pensamento ético de Max Scheler (1874-1928). In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Problemas e teorias da ética contemporânea*. Porto Alegre: Editora da PUCRS [pp.47-62].
- NADEL, S. F. (1987). Compreendendo os povos primitivos. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global [pp.49-73].
- NECKEL, Sieghard (1991). *Status und Scham* [Status e vergonha]. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- NEUMANN, Siegfried (Org.). *Volksleben und Volkskultur in Vergangenheit und Gegenwart*. [Vida do povo e cultura popular no passado e no presente]. Bern/Berlin/Frankfurt am Main/New York/Paris/Wien: Peter Lang.
- NICOLAISEN, W. F. H. (1996). Legends as Narrative Response. In: BENNETT, Gillian; SMITH, Paul (Eds.). *Contemporary Legend: a reader*. New York/London: Garland Publishing [pp.91-102].
- NORA, Pierre (1984). *Lieux de mémoire* [vol.1]. Paris : Gallimard
- OLSON, D. R./TORRANCE, N. (1991). *Orality and Literacy*. Cambridge: Cambridge University Press
- ORING, Elliott (1996). Legend, Truth, and News. In: BENNETT, Gillian; SMITH, Paul (Eds.). *Contemporary Legend: a reader*. New York/London: Garland Publishing [pp.325-340].
- ORSO, Ethelyn G. (s/d). Folklore and Identity. In: FITZGERALD, Thomas K. (Org.). *Social and Cultural Identity: Problems and Change* (Southern Anthropological Society, 8). University of Georgia Press.
- OTTO, Rudolf (1997). *Das Heilige*. München: Beck.
- PAPAMICHAEL-KOUTROUBAS, Anna (1990). The Social-cultural Aspect of Folk Narratives. *Fabula* 31:85-96.
- PEIRANO, Mariza (2003). *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_ (2006a). *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_ (2006b). Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e performance. In: SABERES E PRÁTICAS ANTROPOLÓGICAS: DESAFIOS PARA O SÉCULO XXI. Goiânia. *Anais eletrônicos da 25<sup>a</sup>. Reunião Brasileira de Antropologia*. Goiânia: Multimídia Design Studio, 2006. 1 CD-ROM.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura (1988). Relatos Oraís: do “indizível” ao “dizível”. In: VON SIMSON, Olga (Org.). *Experimentos com histórias de vida: Itália-Brasil*. São Paulo: Vértice.
- PETZOLDT, Leander (1969). *Vergleichende Sagenforschung* [Estudos de lenda comparados]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- PLESSNER, Helmuth. (2000). *Mit anderen Augen: Aspekte einer philosophischen Anthropologie* [Com outros olhos: aspectos de uma antropologia filosófica]. Stuttgart: Reclam.

- PORTELLI, Alessandro (2002). O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Mariana e Janaína Amado (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- PROPP, Vladímir (1997). *As raízes históricas do conto maravilhoso*. São Paulo: Martins Fontes.
- RAIBLE, Wolfgang (1988). *Zwischen Festtag und Alltag* [Entre festa e cotidiano]. Tübingen: Narr Verlag.
- RANK, Otto (1925). *Der Doppelgänger*. Wien: Psycho Verlag.
- RANKE, Kurt (1934). *Die Zwei Brüder* [Os dois irmãos]. Helsinki: DSUK [Folklore Fellows Communications, 114].
- REIS, José C. (2003). *Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais*. Londrina: Eduel.
- RENARD, Jean-Bruno (1999). *Que sais-je? Rumeurs et legendes urbaines*. Paris: Presses Universitaires de France.
- RIAL, Carmen Silva (1996). Rumores sobre alimentos: o caso dos fast-foods. *Primeira mão* 17:1-20 (Coleção do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFSC).
- RICCIO, Vicente (2003). *A tela da lei: Ratinho e a construção mediática do justo*. Tese de doutorado em sociologia. Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro.
- RICOEUR, Paul (1969). *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago.
- \_\_\_\_\_ (1981). The narrative function. In: Thompson, John B. (ed.). *Ricoeur, Paul: Hermeneutics and the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press [pp.274-296].
- \_\_\_\_\_ (1995). *Tempo e narrativa*. Campinas: Papirus.
- RICKERT, Heinrich. (1921). *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften* [Os limites da formação de conceitos nas ciências naturais. Uma introdução lógica às ciências históricas]. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- \_\_\_\_\_ (1961). *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Nova, 1961.
- RIFIOTIS, Theophilos (1997). Nos campos da violência: diferença e positividade. *Primeira Mão* 19:1-20. (Coleção do programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC).
- \_\_\_\_\_ (2001). Le médias et les violences: points de reperes sur la «reception». *Primeira Mão*, 45 :1-16. (Coleção do programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC).
- ROCHA, José Maria Tenório (2004). Mito, terror e realidade: o caso da loira de Aracaju. In: BREGUEZ, Sebastião (Org.) *Folkcomunicação: resistência cultural na sociedade globalizada*. Belo Horizonte: Intercom.
- RÖHRICH, Lutz (1966). *Sage* [Lenda]. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung.

\_\_\_\_\_ (1974). *Märchen und Wirklichkeit* [Conto maravilhoso e realidade]. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

\_\_\_\_\_ (2002). *Und weil sie nicht gestorben sind...* [E como eles ainda não morreram ...]. Köln: Böhlau.

ROSALDO, R. (1990). Subjectivity in social analysis. In: SEIDMAN, S. (Org.). *The postmodern turn*. Cambridge University Press [pp. 171-183].

SANTAELLA, Lúcia (1983). *O que é semiótica*. Brasiliense: São Paulo.

SAHLINS, Marshall (1990). *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

\_\_\_\_\_ (2004). *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: UERJ.

\_\_\_\_\_ (2006). *História e cultura: apologia a Tucídides*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

SCHAMBACH, G./ MÜLLER, W. (1855). *Niedersächsische Sagen und Märchen* [Lendas e contos maravilhosos da Baixa Saxônia]. Göttingen: C. H. Beck.

SCHENDA, Rudolf (1991). Folklore und Massenkultur [Folclore e Cultura de Massa]. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 87 (15-27).

SCHNEIDER, Ingo (1996). Erzählen im Internet [Narração via internet]. *Fabula* 37:8-27.

SCHUTZ, Alfred (1962). *Collected Papers I. The Problem of the Social World*. Den Haag: Nijhoff.

SCHUTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas (1979). *Strukturen der Lebenswelt* [As estruturas do mundo da vida]. Frankfurt am Main: Suhrkamp (vol. I).

\_\_\_\_\_ (1984). *Strukturen der Lebenswelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (vol. II).

\_\_\_\_\_ (2003). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.

SHIBUTANI, Tamotsu (1966). *Improvised News: A Sociological Study of Rumor*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

SEDLACZEK, Dietmar (1997). Von der Erzählpersönlichkeit zum Alltäglichen Erzähler. [Da personalidade do narrador ao narrador cotidiano] *Fabula* 38:82-100.

SILVEIRA, Flávio Leonel (2005). Assombros e desenterros de dinheiro nas paisagens missioneiras do Rio Grande do Sul. *Habitus* 3(1):11-40.

SIMMEL, Georg (1999). *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* [Sociologia: investigações sobre as formas de socialização]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SLATTA, Richard (1987). *Bandidos. The varieties of Latin American Banditry*. Westfort: Greenwood Press.

SMITH, Paul (1996). Contemporary legend: a legendary genre? In: BENNETT, Gillian; SMITH, Paul (Eds.). *Contemporary Legend: a reader*. New York/London: Garland Publishing [pp.104-112].

- STAHL, Sandra (1977). The Oral Personal Narrative in Its Generic Context. *Fabula* 18:18-39.
- STEHR, Johannes (1998). *Sagenhafter Alltag* [Cotidiano lendário]. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- STEPHENS, Mitchell (1988). *A History of News*. New York: Viking.
- STEVENS, Phillips (1990). "New legends: some perspectives from anthropology. *Western Folklore* 49(1):121-141.
- SOARES de SOUZA (2006). *Introdução às teorias semióticas*. Petrópolis: Editora Vozes.
- SOBREIRA DE ALMEIDA, Klinger (2005). *Pelas trilhas da liderança*. Salvador: Contexto & Arte.
- SOEFFNER, Hans-Georg (2000). *Gesellschaft ohne Baldachin* [Sociedade sem altar]. Göttingen: Velbrück Wissenschaft.
- SOUZA, Jessé (2000). *A modernização seletiva*. Brasília: Editora da UNB.
- \_\_\_\_\_ (2003). *A construção social da desigualdade*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- \_\_\_\_\_ (2005). Max Weber e a singularidade da racionalização religiosa no ocidente. *Caminhos* 3(2):173-195.
- TAYLOR, Charles (1994a). *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola.
- \_\_\_\_\_ (1994b). The politics of recognition. In: GUTMANN, Amy (Org.). *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press.
- THOMPSON, Edward Palmer (2005). *Costumes em comum: estudos sobre cultura popular tradicional*. São Paulo: Cia das Letras.
- TURNER, Patricia (1991). The Atlanta child murders: a case study of folklore in the black community. In STERN, Stephen; CICALA, John Allan (Orgs.). *Creative ethnicity: symbols and strategies of contemporary life*. Logan: Utah University Press [pp.75-86].
- TURNER, Victor (1974). *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ (1975). *Dramas, fields, and metaphors. Symbolic action in human society*. Ithaca: Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_ (1980). *La selva de símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1986). Dewey, Dilthey and Drama: an essay in the anthropology of experience. In: TURNER, V.; BRUNER, E. M. (Orgs.). *The Anthropology of Experience*. Chicago: University Illinois Press.
- \_\_\_\_\_ (1996). *Schism and continuity in an African society*. Manchester University Press.
- USENER, Hermann (1913). *Arbeiten zur Religionsgeschichte*. Leipzig/Berlin: B. G. Teubner.

- UTHER, Hans-Jörg (1990). *Märchen in unserer Zeit* [O conto maravilhoso nos nossos dias]. München: Diederichs.
- VARGAS, Eduardo (2000). *Antes Tarde do que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- VELHO, Gilberto; ALVITO, Marcus (Orgs.) (1996). *Cidadania e violência*. Rio de Janeiro: Ediora UFRJ/Editora FGV.
- VIEIRA DA MATA, Giulle (2003a). A Torre de Babilônia: interpretações para um Zweibrüdermärchen. *Lusorama. Zeitschrift für Lusitanistik* 53(1):5-28.
- \_\_\_\_\_ (2003b). O segredo do boi misterioso nos romances de vaqueiros. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 58(2):33-70.
- \_\_\_\_\_ (2006). Os irmãos Piriá: lenda urbana e comunidade narrativa. In: SABERES E PRÁTICAS ANTROPOLÓGICAS: DESAFIOS PARA O SÉCULO XXI. Goiânia. *Anais eletrônicos da 25<sup>a</sup>. Reunião Brasileira de Antropologia*. Goiânia: Multimídia Design Studio, 2006. 1 CD-ROM.
- WEBER, Max (2001). A “objetividade” do conhecimento na ciência social e na ciência política. In: \_\_\_\_\_. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo/Campinas: Cortez/Unicamp.
- WEBER-KELLERMANN, Ingeborg; BIMMER, Andreas (1985). *Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie* [Introdução à folclorística/etnologia europeia]. Stuttgart: J.B. Metzler.
- WEHSE, Rainer (1983). *Märchenerzähler-Erzählgemeinschaft* [O narrador do conto maravilhoso e a comunidade narrativa]. Kassel: Röth.
- WESEL, Uwe. (1985). *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften* [Primeiras formas do Direito em sociedades pré-estatais]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WHITE, Hayden (1992). *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: EDUSP.
- WILLIAMSON, Margaret Holmes (1992). Pocahontas and Captain John Smith: examining a historical myth. *History and Anthropology* 5(3-4):365-402.
- WOHLFAHRT, I. (1981). Krise des Erzählens, Krise der Erzähltheorie [Crise do narrador, crise da teoria da narrativa]. In KLOEPFER, R. und G. Janetzke-Dillner (Org.): *Erzählung und Erzählforschung* [Narração e estudos sobre narrativa]. Stuttgart [pp. 281-288].
- ZUMTHOR, Paul (1997). *Introdução à poesia oral*. São Paulo: Hucitec.



## ANEXOS

## Momento Narrativo I – Transcrição integral

Data: 03/01/2007

Interlocutores: J.R., 76 anos

S.R., ????

V.X., 43 anos

O.R., ????

Eu (G)

**Contexto:** os interlocutores são antigos vizinhos e velhos conhecidos de minha família, principalmente de meu pai. Apresentei-me então como “filha de Helvécio” e esclareci o que pretendia. Meu pai já havia adiantado em outra ocasião que eu estava fazendo uma pesquisa sobre a história da cidade e que andava interessada em memórias sobre os Piriás “para escrever um livro”. Depois de cerca de vinte minutos de conversa sobre o passado e sobre nossas famílias, fui arguída sobre meu interesse nos Piriás. De início, apenas dois interlocutores além de mim estavam presentes e procuraram “levantar” o que lembravam e o que eu já sabia. A partir deste momento da interação, perguntei se poderia gravar a conversa, o que me foi autorizado.<sup>342</sup>

X: - (...)

A: - Já contaram pra você alguma coisa aí do Paredão [pedreira] com a polícia? [tom mais baixo, diria receoso].

G: - Não. Essa parte não. Falaram alguma coisa aí da Lapa da Orelha, mas...

A: - Mas então. Os Piriás, segundo o conhecimento, eles eram rapaz novo. Moravam aqui na Várzea. De onde eles vieram eu não tenho certeza, porque conhecemos eles aqui. Minha profissão exige muito da gente. E fico aqui 12, 14, 16 horas aqui dentro e a gente vê o movimento.

G: - E tudo passa por aqui. Bem na porta do Sr., não é mesmo?

A: - É. Então eu fiquei conhecendo eles assim, trançando aí na rua. Trabalhavam de servente de pedreiro. Disso aí eu lembro deles trabalhando. Depois eu não sei o porque, segundo a história, é que eles foram presos. É o que você já tem aí contado sobre a polícia, não é isso?

G: - O Sr. Chegou a ouvir na época porque eles foram presos?

---

<sup>342</sup> Interessante notar que o fato de o gravador ser tão pequeno ajuda muito: as pessoas acabam se distraíndo dele. Diria que, de início, até duvidam que ele possa realmente “gravar”. Várias vezes tive que demonstrar que o gravador “realmente” funcionava.

[riso meio sem graça]

**G:** - Porque eu tenho ouvido muita história de porque eles foram presos.

**A:** - Mas o que você tem ouvido?

**G:** - Ah! Que os dois teriam trabalhado pra um fazendeiro aqui da região. E parece que tem uma história com um rádio, não sei. Um roubo...

**A:** - É! O que se fala é isso aí. Nessa época era um rádio portátil. Ele era tipo um livro, né? E, segundo a história, foi isso aí. Eles judiado. E, segundo a história, também não tinha sido eles que tinha sido roubado [sic]. Eles estavam junto com quem roubô. Isso é segundo a história.

**G:** - Isso!

**A:** Agora, a história mais forte deles que eu tenho certeza foi aqui no Paredão. Tinha uma lapa pequena. Que a Lapa da Orelha é aquela perto da BR 040.

**G:** - Sei.

**A:** E aí eu não lembro. Eu não lembro deles ali. Eu lembro deles aqui no Paredão. Que aí no Paredão tinha lá umas casa já abandonadas e aí foi onde eles tiveram maiores atritos com a polícia foi aí. Quando é que mataram um soldado e foram atirado e tal. Então eu sei como é que eles conseguiram... Eu sei foi que eles rodearam esse Paredão aí, todas as propriedades aí que são como as ruas daqui, tem nome. Tem Paredão, Machado e fazenda de Wilson Abreu. E na fazenda de Wilson Abreu tem muitas lapa. Foi onde eles livraram da polícia foi aí. E depois foram fugindo, segundo as informações da época e até das pessoas, que eles foram vistos lá na região carregando a mochila e a espingarda, a aparência deles dois. E depois, o que eu sei é que eles foram mortos aí, entre Corinto e Lassance. Andando pela linha e a polícia foi e... bom... teve informação. E eles então foram matados lá. Segundo a história.

**G:** - Disso eu não sabia!

**A:** - É! Mas eles roubaram minha espingarda. Eu não estava na fazenda, mas minha esposa estava lá. Tinha um pessoal que era os casero lá. Ela, lá na roça, a gente tinha muita liberdade. A gente tramelava a porta da cozinha, saía, passava a chave da casa, a chave punha no bolso e saía. As janela ficavam todas abertas. Daí que eles entraram foi pela janela. Ficou rastro de que eles pularam pra dentro e pra fora e levaram. Isso na época em que eles já estavam sendo perseguido pela polícia. Pouco tempo depois foram mortos. Isso aí é praticamente o final da vida deles.

**G:** - Mas, o que mais as pessoas falavam na época?

**A:** - Como assim?

**G:** - Dizem que havia muitas histórias, de que eles eram encantados, coisa assim.

[risos]

**A:** - E tinha. Mas eu não acredito muito nisso não.

**G:** - Mas o Sr. Lembra de ouvir?

A: - Demais, demias! Eles falavam que eles sumia. Que tinha muita gente que tem fé assim com oração brava. Eles falam que era de oração que as pessoa sumia de vista. Mas o que eu sei é por boca dos outro. Eu mesmo nunca vi. O que eu sei é que aí tinha muita facilidade de esconder e tem muita grota, muita pedra que tem buraco, na... a lapa não é grande, assim como meia parede, a terça parte. Eles viviam por aí, porque é uma região que tem muita nascente, muita água e há sempre uma grota ali que tem água, tem outro, que sem água é difícil viver, né? Eles eram habilidosos. Conheciam bem o mato. E segundo a história, eles andavam roubando comida nas residência aí. Às vezes, a pessoa saía para trabalhá fora aí longe, né? E aí ia levando. Roubava galinha que precisava comer. Mas isso é segundo a história. Eu mesmo não participei. Isso é o que eu sei.

**G:** - E as pessoas da época? As pessoas tinham os dois como gente de bem ou não?

A: - É! A opinião varia.

**G:** - É verdade que diziam que a população protegia os dois?

[risos]

A: - Eh! Fala-se nisso aí na época. Mas eu não cheguei a ver isso não. Isso era falado na época. Mas o que eu só sei é da perseguição. Eles passavam aqui pela rua, que eles moravam na Várzea. Trabalhavam de servente. Então a gente via eles sujo de massa. Eran trabalhadores. Mas isso foi pouco tempo depois, aconteceu tudo assim inesperado. Eles não foram mortos velhos não. Deviam ter uns vinte anos por aí. Rapaz novo. Isso eu tenho certeza.

**G:** - Os dois foram presos juntos?

A: - Os dois foram presos juntos. Estavam os dois, segundo a história, estavam os dois mais um companheiro. O companheiro roubou o rádio. Foram presos os três.

**G:** - Por quê?

A: - É porque aí a polícia judiou muito deles e parece que o índole era ruim e então eles foram vingar, né? E então começaram a ter atrito dentro da cidade aí. E cê sabe, soldado naquela época não tinha condução. Fazia ronda no jipe. E quando panhava um, dois no jipe, dava pedrada neles, isso segundo a história.

**G:** - Os Piriás davam pedrada?

A: - É! Isso segundo a história. E a polícia foi perseguindo. E eles andaram machucando polícia aí. Parece que ao índole dos dois era mau. Eles chegaram a matar três soldados de vingança. Eu lembro de um. Você sabe disso?

**G:** - Eu conversei com a viúva de um deles.

A: - E ela falou se ele foi morto aqui no Paredão? Aí no Machado, por aí?

**G:** - É! Acho que foi isso mesmo.

A: - Esse eu lembro da morte. Ambulância foi buscar, ida e volta. Disso eu lembro muito. Tudo que acontecia passava aqui pela rua. Aqui era rota dos tropeiros. A primeira estrada de Sete Lagoas, você sabia?

**G:** - Não sabia.

[o interlocutor começa a falar sobre a cidade, a história do bairro, da catedral e da Central do Brasil]

A: - O Casarão foi tombado pelo patrimônio. Mas o pessoal não pagou e tomaram.

G: - Disso eu não sabia.

A: - Acho que estou disvirtuando tudo, né?

G: - Não, de jeito algum. O Sr. Não se preocupe não. Se eu não quiser ouvir eu falo. Aprendi com pai que franqueza é uma virtude.

[risos]

A: - É mesmo. Igual eu. Porque eu sou branco e franco.

[risos]

A: - E tudo é história, né. Sempre serve pra alguma coisa.

[E continua falando da cidade. Nesse meio tempo, chega o terceiro interlocutor. Ele me cumprimenta.]

A: - O que cê sabe dos Piriá pra contar pra ela?

C: - Eu? Num mexo com esse tipo de história não, sô?

[risos]

A: - Ela está fazendo uma pesquisa sobre a história da cidade e quer escrever sobre os Piriás.

C: - Mexe com isso não, menina!

B: - Você vai escrever a história deles?

G: - Eu quero saber o que as pessoas falavam sobre eles na época. Eu era muito menina e me lembro de pouca coisa. Então estou perguntando quem lembra.

B: - Vai escrever um livro?

C: - Ia ser bom tirar essa história a limpo.

G: - Como assim?

C: - Tem coelho gordo nesse mato.

[risos]

B: - Tem muita gente com quem você pode conversá.

A: - É! Tem o pessoal dos Martins, né?

B: - Tem. Pode falar também com Pescoço e com os ex-polícia da época.

[Segue uma discussão animada sobre os prováveis informantes. O interlocutor A pede para que eu anote os nomes.]

- A: - É gente que viu as coisas e pode falar da história. O resto é lenda.  
**G:** - Mas o interessante são as lendas.  
A: - É! Mas na época também não tinha tanta desordem como hoje e a gente não tinha tanta informação.  
**G:** - Mas as pessoas sabiam do caso. Falou-se muito a respeito. Eu lembro.  
A: - Eles foram mortos perto de Corinto, não foi *fulano*?  
B: - Em Beltrão, na fazenda do povo de Zé Eustáquio.  
C: - Não foi em Beltrão não.  
A: - Segundo consta, foi sim, porque margeava a linha.  
C: - Foi não! Beltrão não é margeando a linha!  
A: - Cê lembra então?  
C: - Ah sô! Eu não lembro de bandido não, sô.

[risos]

- C: - Eu não entendi direito. Você está revirando essa história pra quê mesmo?  
**G:** - É uma pesquisa.  
A: - Ela vai escrever um livro sobre os Piriá. Ela é filha de Helvécio, sô. Helvécio da madeira, filho de Soneca.  
C: - Qual Soneca?  
A: - Soneca que morou aqui na João Libório. A vó da mãe dela era dona Maria Saboeira, esposa de Seu João, aqui atrás da igreja São José.  
C: - Então você é sobrinha de Dona Hilda.  
**G:** - Sô.  
C: - E está pesquisando sobre os Piriás?  
**G:** - Estou. Pra um trabalho na universidade.  
C: - E já conseguiu muita informação?  
**G:** - Já. Quase todo mundo lembra de alguma passagem do caso.  
A: - Ela entrevistou a viúva do soldado morto aqui no Paredão.  
C: - O Santos?  
**G:** - Não. O Zé Roberto. O Santos mataram foi lá na Lapa da Orelha, não?  
C: - A lapa onde eles mataram o primeiro soldado não existe mais não...  
A: - Existe, sô! É lá no Nó de Dona Mariinha...  
C: - Qual Nó?  
A: - Nó do Emílio Machado ali, sô!  
C: - Não! Não foi não! O primeiro soldado que eles mataram não foi lá não...

A: - Foi onde então?  
C: - Foi perto da pedreira dos Correia, aqui ó!  
A: - Dos Correia? Aí? Então se é assim a história vai emendando.  
C: - O segundo é que foi lá na Mariinha. O primeiro foi na Lapa Branca.  
A: - Lapa da Orelha ou Lapa Branca?  
C: - É uma coisa só. De qualquer alto aqui a gente vê ela lá.  
B: - Na ILCOM. É lá. Lá era fazenda.  
C: - Eles foram lá, o primeiro soldado. O povo lá chamou porque Piriá tava roubando galinha naquele tram lá, na redondeza. Aí foram dois soldado. Eles atiraram no meio da testa de um [soldado].  
A: - Aí! Bom de tiro!  
C: - Eles tava morando nessa lapa lá e pra comer tinha que roubá mesmo.  
A: - Desde essa confusão com a polícia aí que eles foram preso, segundo a história aí, que era injusto e que eles apanharam muito. Daí já passa a vir o desespero, sabe como é que é. Que aí eles já não passaram mais a viver na casa. Foram pro mato. Com medo, né, de ser preso de novo. E eles morava aí na Várzea. Muito próximo da cidade, mas não podia vir aqui. Porque é o seguinte, ali vai a estrada do Paredão. De lá eles podia controlar o movimento. Tinha grotta, água e lugar pra esconder. Era esperto os dois. Conheciam bem o lugar e era habilidoso. Mas começaram a viver de roubo ali na região...

[Chega mais um interlocutor. Todos se cumprimentam com animação. O interlocutor A se volta pra mim.]

A: - Você tá lembrando quem é ela?  
D: - Tô. Mas não estou muito certo se é quem eu estou pensando.  
A: - Você tá achando que é a filha de Helvécio?  
D: - Isso mesmo. Lá da madeira. E a June?  
G: - Não! Sou a Giulle, a mais velha.  
D: - Mas você sumiu, menina. E seu pai? Seus irmãos? Tem muito tempo que não vejo ninguém.  
G: - Tá todo mundo bem, graças a Deus.  
D: - E a Julimare. Lembro do dia que levei ela para o hospital.  
G: - Está em Diamantina, estudando.

[Conta do dia que levou minha irmã para o hospital e fala dos tempos que nós, os filhos, trabalhávamos na madeira com meu pai e ele ia sempre até lá.]

D: - Mas e você, menina? O que anda fazendo? Fiquei sabendo que se mudou.  
G: - É! Agora moro em Mariana.  
D: - Então veio passeá!  
A: - Você não se lembra nada dos Piriá, não?  
D: - Lembro demais. Lembro sim! Mas, por quê?

- A: - Ela está fazendo uma pesquisa.
- D: - Bom. Não lembro assim não. Só umas passage. História mesmo eu só ouvi dizer.
- A: - A gente tá aqui recordando. Ela já sabe muita coisa.
- C: - Um foi embora daqui escondido deles, ué!
- A: - Quem?
- B: - Mataram os dois.
- C: - Não. Que eles num mataram eles não.
- D: - Mataram, sô.
- C: - Num mataram não. Já viram eles na carvoeira por aí.
- D: - É o povo que diz. Eu não me lembro.
- C: - Como é que chama aquele turco?
- A: - Uns fala que matô, outros fala que não matô. Uma coisa é certa: mataram dois que tava pescando no Rio das Velhas lá.
- D: - Mas veio um caminhão, eu lembro que pasou aqui na rua.
- C: - É! Passá passô! Mas vê que é bom ninguém viu. Ninguém viu o corpo.
- D: - É! Ninguém viu.
- C: - Eles trouxeram os home no caixão. No caixão. Ninguém viu. Só eles que viram matando. Quem matô disse que morreu, mas foi só eles que deram testemunho.
- A: - Dizem que já foram visto por aqui.
- C: - Conheço gente que já encontrô com eles na rua aqui perto. Ali perto do Dodô.
- D: - Sei não!
- C: - Eu lembro da gente aqui no morro São José só vendo rapa subindo e descendo. Que ano que foi?
- A: - 78, não é isso?
- G:** - Foi. 78.
- C: - 64 pra 78 é quanto? Eu tinha aí uns 14 anos. Fizeram até um filme sobre eles. Nunca vi filme ruim desse jeito.
- G:** - O Sr. assistiu?
- C: - Assisti, uai. Chegou a passar aqui no Rivello. Na época, muita gente foi vê. O cinema ficava cheio. Ficou quase um mês em cartaz aí. “Os Irmãos Piriás” ...
- G:** - E num gostô não!
- C: - Ah! Eu não sei se é porque eu não gosto de filme brasileiro. Eu só já vi um filme brasileiro que é bom até hoje na minha vida que eu gostei, que foi “O Cangaceiro”. Só. O resto eu...
- A: - Mas por que não gostô?
- C: - Eu gostava muito na época era de filme de bang-bang.
- G:** - Muito diferente do filme dos Piriás.
- C: - É! Achei sem graça. Não tinha ação, não tinha nada.
- A: - De um modo geral, era uma invenção.
- C: - Nem mostra eles matando eles. Mostra só eles morrendo no fim do filme. Sem graça.



- D: - Bem sem graça mesmo.
- C: - A história que eu sei é a seguinte. Eles foram trabalhá pra esse turco, esse tal de Galego.
- A: - Culego. O nome é Culego.
- C: - É isso! Esse Culego combinou um serviço com o Piriá e não pagô. Inclusive, na época dessa matança toda aí, esse Culego foi fugido pro Rio de Janeiro com medo.
- A: - Medo de Piriá.

[risos]

- C: - É! Fugiu dele de medo. E esse Culego não pagô. E era ruim pra pagá mesmo. Turco.
- A: - Ele tinha fazenda aí, lá perto de Jequitibá. O turco.
- C: - Ele era turco. O apelido era Galego, não sei.
- A: - O sobrenome é que é Culego. Cu-le-go.
- C: - É! Então tudo bem! Eles roçaram o pasto pra ele na fazenda aqui...
- A: - Em Jequitibá. A fazenda é em Jequitibá.
- C: - Onde é a Iveco, por ali.
- D: - Então não é Jequitibá. É mais Sete Lagoas.
- B: - É bem Sete Lagoas.
- C: - Eu nem sei se ele morreu!
- A: - Há muitos anos, ué!
- C: - Eu não ouvi se ele morreu?
- D: - Tem um filho ele.
- B: - Lúcio Culego, né não?
- A: - Não. A encrenca foi com o pai de Lúcio.
- C: - Ah! Então foi com o pai?
- A: - É!
- B: - Lúcio Culego é o outro.
- C: - Então não é desse que eu tô falando não ué. Então eu tenho até que retirar, porque o que eu tô falando que é ruim pra pagar e o outro, o Lúcio que eu tô falando.
- A: - Mas não ué! É pai e filho, ...
- C: - É!

[risos]

- C: - Então é de família.

[risos]

- B: - Mas continua o caso.
- C: - Então. Eles roçaram esse pasto pra ele e ele não pagô eles. Eles então foram lá cobrar, recebê e ele mandô a polícia cortá eles no coro.
- D: - Acho que eles tinha comprado um radinho na época.
- A: - É não. Uma vitrola. Agora deixa eu só colocar um pedacinho no meio aqui, que eu já passei pra ela, mas agora vai ficar melhor.
- C: - Pois não. Por favor!
- A: - Eles eram três: os Piriás e mais um. E eles foram e o companheiro deles é que roubou o rádio. Eles não roubaram.
- C: - Não roubaram não. Tinha até recibo da prestação paga na Casa Jorge.
- A: - É! E a polícia pegô foi só os Piriá e judiô deles.
- C: - E eles foram lá cobra e o home mandô a polícia cortá eles no coro. Bateu neles. Bateu muito, mas depois soltô.
- D: - O advogado soltô os dois que a prisão foi ilegal.
- C: - Aí, dessa seqüência aí eles foram matar o soldado na Lapa Branca ali ô. Se você quiser ir lá é fácil.
- B: - É na ILCOM. Mineradora ILCOM, né?
- C: - Dá pra ir de carro lá.
- A: - Pode tirar umas fotos pro seu livro. Vai pelo trevinho do Padre Teodoro...

[Chega um freguês. O interlocutor A pára para atender. Todos param a conversa. O interlocutor D vai embora. Terminado o atendimento, a conversa é retomada.]

- A: - Deixa eu só explicar pra ela aqui. Na primeira estrada você entra...
- B: - Alguém aqui pode ir lá com ela, não pode?
- A: - Claro! Eles são conhecidos nossos.
- B: - Se quiser, é só combinar e eu vou lá com você.
- G:** - Obrigada. Não dispenso a ajuda não.
- A: - Lá dentro da mineradora que fica a lapa que eu falei.
- C: - Eles foram morar nessa lapa. Ficaram morando lá. Agora que eu retomei. Então tinha essas mulher que catava lenha. E eles era uns cara feio mesmo.
- A: - Maltratado de viver no mato.
- C: - Aí essas mulher que cata lenha, eu num sei se deram de cara com eles. Não sei. Sei que elas não gostaram deles por lá. Foi então que chamaram a polícia. Aí subiu uma viatura. Dois policiais. Um entrou na lapa. Território desconhecido. Não deu otra. Eu sei que a hora que esse um entrô, eles brearam a cara dele de chumbo. Foi o primeiro que eles mataram. E eu esqueci o nome dele, pôxa. Cê deve sabê!
- G:** - Roberto, eu acho. Tem também o Rosário e o Nelson se não me engano.
- C: - Ele tinha um apelido.
- G:** - Santos?

C: - Pois é! Foi aí que começou. Depois trocaram tiro com eles aqui na Gamela, quase dentro da cidade. Eles deram um tiro na cabeça de um que estava dentro do carro. A bala pegô na coluna do carro e depois na cabeça. Eles matava polícia mesmo.

A: - O que era Caolho era bom mesmo de tiro.

C: - É! O Caolho não errava. Matava passarinho voando. Mirava assim e tuuummm... caía lá. O matador era só ele. O outro municiaava. Aí eles apertaram eles aí, e eles vazaram na braquiara. Aí eles foram lá pra esse tal lugar... Beltrão, né?

A: - É, Beltrão.

C: - E a polícia cerca daqui, cerca dali. E cê sabe que a polícia perseguindo assim o cara fica desorientado, né? Aí eles foram esbarrar nesse terreno que eles falaram aí, da Dona Mariinha Verdureira, que é viva ainda. E esse moço, o Nô ainda mexe lá nas terra.

A: - Num te disse! Aí! O Nô. É filho dela. Mora aqui em frente a casa da sua tia.

C: - Foi onde eles cercaram eles lá. Foi onde o Piriá matô dois.

A: - Mas primeiro eles mataram um na Lapa Branca.

C: - É, eu já falei. Num falei?

A: - É, já. E a polícia? Não falô foi da polícia.

C: - Na época, se ocê falasse o nome Piriá perto de soldado aí, cê tava na lenha. Se falasse o nome Piriá com meganha eles pegava a gente e batia. E aí, depois mataram esses dois aí. Uns fala que eles morreram. Outros fala que não morreu.

A: - Mas o boato foi quente na época e desapareceu. Deve ter matado mesmo, porque era normal.

C: - Um soldado me contou que veio atirador de elite de Belo Horizonte para pegar os dois. Eu até acredito que mataram eles. Mas já ouvi história de gente dizendo que já viu os dois trabalhando em carvoeira aí pra baixo, esses dois. Já ouvi história de gente que já encontrou com um deles aqui ô, no Dodô.

A: - Dodô já morreu faz tempo.

B: - Cabo Madureira não conversava com ela não?

C: - Que é isso! Cabo Madureira já tinha sumido daqui, sô. Ele num tava mais aqui não.

A: - Cabo Madureira tava respondendo o processo pelas morte de Angueretá.

B: - Com Cabo Madureira dá pra sabê o nome dos soldado da época. Deve ter muita gente viva aí ainda.

C: - O duro é convencê a falá.

A: - Mas fala sim. É só chegá pra conversá com jeito. Falá que é pesquisa pra livro.

B: - Ele deve sabê muita coisa.

A: - Se você conversá com ele, você não acredita que ele tem um índole assim. É educado, bom de papo, não é?

B: - É.

A: - Pode falá que eu te mandei lá. Ele é cumpadre do meu sogro. Já fiz muita capa de revólver pra ele.

B: - Diz que ele matô muitos e jogô na cisterna de Anguertá, mas não matô nenhum que prestasse.

A: - Foi uma limpeza na época. Foi mesmo.

C: - Sei não.

B: - Como assim?

C: - Mataram muita gente aí. Muita gente ruim. Mas aqueles que era gente boa, bastava a turma não gostá dele que tava morto também. Nesse caso, tem sempre um outra história que a gente não sabe como começa, mas sabe bem como termina.

B: - Pode ser. Mas o que eu ouvi falá não é isso não. Sei que Sete Lagoas era bem mais tranqüila na época em que essa turma vigiava.

A: - Teve o caso dos Naves. Numa cidade ali nas margens do Araguaia. Foi na época da ditadura. Foi depois da revolução.

C: - Eles bateram foi muito no pai deles [Piriás]. O pai deles até já morreu. Num passou muito tempo, ele morreu. Bateram pra ver se ele falava alguma coisa e ele não sabia nada.

A: - Eles achô que ele tava acoitando os filho, né. E ele não sabia de nada.

C: - Diz que ele preparô uma oração, que bala não pegava em filho dele.

B: - Será?

C: - O povo fala.

A: - Já ouvi também.

C: - Era o boato que corria.

A: - Falava muito na época que eles viravam cupim. Mas eu nunca acreditei nisso não.

C: - Isso era lenda aí, né? Eles era acostumado a trabalhá com gado, amansá bicho. Conheciam bem a região. Trabalharam nas fazenda tudo aí.

B: - Já disseram que eles moravam aqui na Várzea?

**G:** - Já.

A: - Mas os pais não eram daí não.

C: - Quem pôs o nome Piriá foi a polícia.

**G:** - E o que é Piriá?

A: - Piriá é um coelhinho que dá sempre em lugar de brejo.

C: - Na beirada desse corgo aí tem demais, ô.

**G:** - E por que Piriá?

A: - É um bicho esperto demais. É mais esperto que coelho.

C: - É um rato grande o piriá.

A: - Não. O piriá é mais encorpado que o rato. O rato é fino. O piriá é mais grosso, e muito mais esperto que o rato.

B: - Agora esse negócio de Piriá de corpo fechado parece mais crendice antiga.

C: - O Sr. já viu desse boato aí, da lenda dos antigo, do povo antigo. Diz que cobra num morde mulher grávida, né?

A: - Já ouvi sim.

C: - Pois é. Domingo mesmo, uma pregô o bico numa aí. Ela tava viva no hospital até ontem. Mas perdeu o menino. A fia de Fia, sô.

A: - É?

- C: - É. Ali na Gineta.  
A: - Ali no Waldemar, no Zé Cuim?  
B: - Que é isso. A fia de Fia tomô uma picada de cobra? Qual qualidade de cobra?  
C: - Sei não.

[A partir daqui não dá para compreender a gravação, porque os interlocutores B e C deram continuidade ao caso da picada de cobra enquanto o interlocutor A quis voltar a falar de Sete Lagoas. Como ele é que estava mais próximo do gravador é a fala de quem pude acompanhar alguma coisa. Ele falava da urbanização da Lagoa Paulino, no meio da qual, dizem, haveria um sumidouro. Falou também do buraco que se abriu no chão perto do Campo do Boa Vista. Incentivei, arguindo se não seria por causa do terreno calcário. Ele então começou a falar da praga que foi rogada na cidade.]

A: - A história parece que foi uma injustiça. Foi na época da política do Café com Leite. E o tal padre era muito destacado e rogou a praga de que Sete Lagoas haveria de se tornar um lagoa só. E depois disso, todo buraco que abre na cidade, o povo lembra da praga do padre. Bobagem, você não acha?

**G:** - Eu já ouvi essa história sim. Só que diz que rogou a praga porque inventaram uma mentira com o nome dele.

[Nesse momento, os outros dois interlocutores voltam para a conversa.]

- C: - Dizem que tem um braço de mar que passa ali embaixo da Serra de Santa Helena.  
B: - Por isso que a água aqui é assim.  
C: - Por causa dos buraco vieram muitos, como se diz, geólogos, é isso? É. Geólogos que descobriram um rio que passa embaixo de Sete Lagoas. Um rio chamado Eldorado. E disseram que tinha diamante demais nesse Rio Eldorado e que Cecé levou tudo pra ele.  
B: - Se a dinheirama de Cecé vem do rio eu não sei. Mas que vem de algum lugar vem.

[risos]

A: - E pra tampar o buraco foi um trabalhadeira. E impressionante a quantidade de caminhão que passava aqui com pedra pra cerrar o buraco.

C: - Diz que jogava a pedra e ficava ouvindo. E demorava um tempão até que se ouvia um barulhinho longe, lá no fundo. Essa terra tá perdida mesmo.

[risos]

[A conversa continuou sobre a corrupção na política local, tudo com muito deboche e boas risadas. Esperei um tempo e então me despedi.]

**G:** - Já tomei muito o tempo de vocês todos. Agradeço muito o papo bom. Mas minha pequena está esperando. Passei o dia todo longe dela.

**A:** - Que nada. Precisando de alguma coisa fique às ordens.

**C:** - Converse com mais gente aqui do comércio antigo. Cê vai conseguir mais informação.

**B:** - E quando o livro ficar pronto, trás pra gente vê.

**X:** (...)

## Momento Narrativo II – Transcrição integral

Data: 04/01/2007

Interlocutores: A.S., 83 anos

G.M., 49 anos

**Contexto:** Apresentei-me. Logo foi identificada minha origem familiar como de praxe, mas desta vez por parte da família do lado materno. Depois de uma conversa rápida sobre por onde andam minha mãe e meus tios e sobre mim...

X: - (...)

**G:** - Agora estou morando em Mariana.

A: - Veio ver sua mãe?

**G:** - Foi. Mas estou aproveitando também para pesquisar sobre uma história que aconteceu na cidade.

A: - Motivo de estudo?

**G:** - É. Tenho que escrever um trabalho para a universidade.

A: - E sobre o que você quer saber do velho.

**G:** - Queria saber se o Sr. se lembra de alguma coisa dos Piriás.

A: - Demais. Comprei muito arroz na mão do pai deles. Moravam aqui na Várzea.

**G:** - E era gente de bem?

A: - De pavio meio curto, mas de bem. Muito trabalhadores.

**G:** - O Sr. se importa se eu gravar nossa conversa? É que a memória falha. E tenho conversado com muita gente.

A: - Tem problema não. Se é pra trabalho de estudo, não tem problema. Mesmo porque o que eu lembro é o que todo mundo lembra.

**G:** - O que o Sr. lembra?

A: - O pai deles foi preso, acusado de acobertá os filhos.. Um velho. Ficou na cadeia.

**G:** - Ouvi sobre isso mesmo.

A: - Pois é! O Caolho era bom de montaria. Eles tinha um circo de tourada e montavam aqui na praça da igreja quando das festa. Eram trabalhadô. Mas de pavio curto. Depois falaram que a polícia judiô com eles. Mas eu não sei se é verdade.

**G:** - E o Sr. lembra de dizer por que é que eles se envolveram com a polícia?

A: - Parece que o pessoal daí não queria eles lá na terra deles. Aí denunciô eles. Denunciô injusto. Mas era forte de poder.

**G:** - E aí eles foram presos!

A: - Foram. Mas depois foram soltos e aí começou.

**G:** - A polícia demorou a pegar os dois, né?

A: - Foi. Demorou muito. E aí começou a inventá história.  
G: - As histórias de que eles dois tinham o corpo fechado?  
A: - Ah! Mas isso é conversa. Falavam que eles tinha oração que protegia eles. Que o pai fez. Mas não é isso não.  
G: - O que é então?  
A: - A polícia é que não conseguia acompanhá os dois no mato.  
G: - A polícia pegou os dois?  
A: - Falaram que a polícia pegou eles dormindo dentro de uma bueira. Mataram eles lá.  
G: - Mataram?  
A: - Diz que mataram.  
G: - Apresentaram os corpos?  
A: - Acho que levou eles dois pra Belo Horizonte. Deus no jornal que eu lembro. O jornal contava a ladainha deles.  
G: - É verdade que teve gente que protegeu os dois?  
B: - Teve!

[Esta última fala foi do segundo interlocutor que havia chegado há pouco e estava ouvindo a conversa. A partir daqui saímos do molde de entrevista formal e passamos a um *momento narrativo* que conta com a interação de todos os presentes.]

G: - Teve?  
B: - Teve.  
A: - É coisa complicada de se dizer.  
B: - Eu me lembro bem.  
A: - Tinha muito fazendeiro aqui da região que gostava deles. Era gente trabalhadora apesar do gênio difícil.  
B: - Mas teve aquele que eles fizeram subi no pé de laranjeira. Ele não foi um dos que protegeu os Piriá não.  
A: - De quem cê tá falando?  
B: - Eu lembro que os Piriá colocaram aquele homem em cima do pé-de-laranja. Qual era o nome dele? O dono daquele terreno...  
A: - Quem, sô?  
B: - Foi porque ele não pagô eles. Negócio de uma roçada de pasto. Porque eles acabaram a roçada muito rápido e... Bom, os Piriá infezaram e colocó fogo na carroça dele. Aí ele deu parte deles. Como é que chamava o home, *fulano*?  
A: - Eu num tô lembrado do nome. Qual fazendeiro mesmo?  
B: - Aquele que tinha terreno aí. O primeiro que os Piriá foram no terreno dele, onde começaram a matança. Como é que chamava? Sei que não pagaram eles. Eles foram e enfezaram e puseram fogo na



carroça. Aí denunciaram eles. Eles foram preso injustamente. E depois que eles saíram de lá de jura de fazer vingança. Cê lembra?

**G:** - Não tão bem. Eu era muito menina na época.

**B:** - Tem até um filme. Você sabia?

**G:** - Me disseram mesmo.

**B:** - Já viu?

**G:** - Não. Ainda estou tentando conseguir.

**B:** - Seria bom pra você ver. Vai escrever um livro sobre os Piriá? Ouvi você falando com pai.

**G:** - Estou juntando informações sobre eles. Tem muita coisa e cada um lembra de uma passagem. Quero juntar tudo.

**B:** - Eles mataram o policial em cima da pedreira. É que eles estavam morando na pedreira. Eles atiraram no meio da testa dele. Foi que começou a matança foi aí. Eles atiravam muito bem.

**A:** - Aprenderam a atirar com porvera, né?

**B:** - Não errava mesmo.

**A:** - O Caolho era danado. Atirava que nem o capeta. Quando eles mataram ele foram mil home.

**B:** - Fizeram um cerco. Prepararam uma emboscada em Lassance. Quando eles foram passar embaixo da cerca de arame, mataram os dois.

**A:** - Não me lembro é do caso do pé-de-laranja.

**B:** - Num lembra, pai. Tiraro a ropa dele e mandaro ele apanhá a laranja toda pra ele aprendê a não fazê o que fez com eles.

[risos]

**B:** - Subiu peladão.

**G:** - Mas fizeram alguma violência com ele?

**B:** - Não. Não batero nem mataro porque ele fez o que os Piriá mandaro. E eles não matava civil.

**A:** - Mas e o caso daquela matança na Serra [de Santa Helena]. O casal de velho morto a golpe de foice?

**B:** - Isso não é da época dos Piriá não.

**A:** - É sim. O caso do Albertão.

**B:** - Não. Aí também foro dois. Mas quem pegô os dois foi Cabo Madureira.

**A:** - Mas é caso parecido.

**B:** - E Angueretá? Você não vai pô nada de Angueretá no seu livro não?

**G:** - Até conversei com Cabo Madureira. Mas...

**A:** - E o que foi que ele falou.

[Olhares cúmplices e meio sorriso dos dois. Depois, risos.]

**G:** - Ele me contou a história, a parte que ele sabia.

A: - Contou do jeito dele, né?  
B: - Aquele matô gente, viu. Aquele matô gente com borra. Eu lembro, porque na época dos Piriá eu tinha 16 anos.  
G: - Lembra de Capitão Ivo?  
B: - Capitão Ivo foi aqui nos mato e borrô as calça toda...

[risos]

A: - O povo falava que eles sumia e coisa e tal.  
B: - Não existe gente que some não. Eles tinha coragem e a polícia não tinha coragem de enfrentá. Porque, se achasse dois que tivesse coragem de enfrentar, igual aqueles soldado alemão que Hitler treinô, não ia falhá e a coisa não rendia.  
A: - Eles era valente. Eu xinguei o pai deles certa feita. Por causa de um negócio. Eu não tinha medo deles não. Que não só de cedê pra valentia tola.  
B: - Muita coisa exageraro. A polícia judiô muito com eles.  
A: - Era uns jão-ninguém, né? Sem força.  
B: - A polícia não devia incomodá quem andava direito. No mais não fazia o serviço dela. Teve de vir destacamento de fora. Pra todo lado tinha soldado. Mil home pra fechá o cerco, pra matá dois bosta. Aí ficô que os dois era matadô treinado. Eles tivero foi peito de enfrentá a polícia.  
G: - Enfrentaram e acabaram mortos.  
B: - Falaram que mataro, né?  
A: - Falaram.  
B: - Disseram foi que mataro dois pescadô. Paredão [jornalista local] tirô foto do corpo. Cê já falô com Paredão? Ele vai podê te explicá muita coisa. Ele é repórter, e cê já viu, né? Vai falá bem. Ainda mais que é pra colocá no livro.  
G: - As fotos eram dos Piriá, então?  
B: - O povo fala que num matô, porque queria que fosse igual aquele outro lá, o Bin Laden.  
A: - É! Que o Bin Laden tá vivo.  
B: - Eu acho que ele não conseguiu sai de lá. O Bush quê vê ele morto. E aquele manda, né? Aquele manda que é uma desgraça.  
A: - Aquilo é uma praga.  
B: - Se tivesse que jogá uma bomba atômica tinha que jogá por lá. Por isso, eu acho que o Bin Laden fez errado. Ele devia ter derrubado aquela duas torre não. Devia tê jogado o avião lá em cima do palácio do home.  
G: - Eu ainda não tinha ouvido esse caso da tourada.  
A: - A tourada era de circo. Os Piriá junto com o pai fazia pra ganhá bico. Eles era rapaz de enfrentá qualquer coisa, qualquer trabalho. Foro capaz de enfrentá polícia armada. E eles nem tinha armamento, hein? A polícia ficou desorientada. Não tava acostumada com resposta a desaforo.

B: - O povo confundia a polícia de medo. Não podia denunciá Piriá. Eles não matava civil, mas o povo respeitava. Covardia, só fizeram com o homem em cima do pé-de-laranja.

[risos]

B: - Coragem que eles tinham era muita. Coragem de sobra.

A: - Não tinha armamento direito, mas não errava tiro.

B: - Isso é verdade. Ficava um de costas pro outro. Um carregava a arma e o outro mandava chumbo. E ia rodando que nem máquina.

A: - Por isso é que chamavam eles de Piriá. Por causa do Piriá esperto do arrozal.

B: - Eles plantavam arroz, que é uma trapaieira danada. E treinaram de pólvora matando aquele bichim esperto como curisco que atacava a plantação. E mataram foi muito. Por isso foram chamados Piriá. Era esperto como um bichim daquele. Vale dizer que os Piriá viraram Piriá matando piriá e defendendo o que era seu.

A: - É porque aquilo cai numa roça de arroz, arrasa tudo e não tem quem pegue.

B: - Mas tem muito tempo que você tá pesquisando?

G: - Na verdade, comecei pra valer foi ontem. Já conversei com *fulano*. Foi ele que disse pra eu vir aqui.

B: - É? E o quê que ele falou?

G: - Contou da morte do policial aqui no Paredão.

B: - E você é filha de quem?

A: - Ela é filha da neta da dona Maria Saboeira, esposa de Seu João que morava aqui, perto da São José.

B: - Do povo de Careca da fábrica?

G: - É! Tio Expedito, Tio Cirino, Tio Joãozinho.

B: - Conheço demais.

G: - Tenho que conversar com eles ainda. Certamente se lembram de alguma coisa.

B: - Quando eu era rapaz, se a gente via polícia falava: “Vou chamá Piriá pr’ocê!”

G: - Meu Deus!

[risos]

B: - Eles morria de raiva. Morria de raiva. Todo mundo falava. Qualquer coisinha que discutia com eles na rua, né, principalmente no trânsito: “Ah! Vocês tem que mexê é com Piriá. Eles é que dá conta d’ocês.”

[risos]

G: - Que coisa! Mas isso não era perigoso?

B: - Isso virô foi um problema moral. Eles ficaram desmoralizados, que a polícia de Sete Lagoas não deu conta dos Piriá. Teve de vir destacamento de Belo Horizonte. Até capitão, cagô tudo nas calças, breô todo.

[risos]

B: - Virô motivo de deboche na cidade e tudo ficô gravado aí, muito tempo aí.

G: - Capitão Ivo morreu, né?

A: - Tem bem tempo que não ouço falá dele. Deve tê morrido.

G: - Eu não sei é que era o prefeito na época.

B: - Acho que era Cecé.

G: - Então, de lá pra cá mudou pouca coisa!

[risos]

B: - A polícia em Sete Lagoas envolvia mais era com trânsito, né? É a terra que mais tem *blitz* no Brasil. Olha que já rodei o Brasil todo. É impressionante.

G: - Era pro trânsito ser melhor, né?

B: - É tanto roubo de carro que tem aqui. Quer dizê que não resolve, né?

A: - Por isso que seguro aqui é essa fortuna.

B: - Há pouco tempo, Sete lagoas é a cidade onde tem o maior número de roubo de D20 no Estado [de Minas Gerais].

[Segue uma seqüência de relatos sobre roubos de carro de pessoas conhecidas e sobre as estratégias os ladrões.]

A: - É melhor andá de carro velho.

B: - Eu mesmo, se pudesse, era um novo na garagem e uma furreca para batê.

G: - E o problema é que nem alarme adianta.

B: - Nada. Sai uma tecnologia nova, o ladrão aprende antes. Tecnologia não vale de nada não. O que resolve mesmo é o “frei carnero”. Aquele ali, so se arrebenhá tudo. E até arrebenhá, dá tempo de acudi.

G: - O Sr. falou de tecnologia, lembrei que na época dos Piriá usaram até helicóptero?

A: - Não, que acho que nem tinha isso na época. Usaro foi um aviãozinho desses teco-teco que um fazendero emprestô pra polícia. Os dono da cooperativa onde os Piriá apanharo umas galinha pra comê.

B: - É! Mas veio até visão de raio X do exército dos Estados Unidos pra enxergá os Piriá no escuro. Não valeu títica. Os home sumia mato adentro e quem é.

G: - Sumia que nem mágica.

B: - Quem nem feitiço. Mas não era nada disso não. Eles era é esperto mesmo e conhecia a redondeza. Não tinha medo do mato e sabia se virá.

G: - Já a polícia...

B: - É melhó deixá pra lá.

[risos]

X: - (...)