



## O OUTRO SERTÃO: AS NARRATIVAS POPULARES DE MANOEL AMBRÓSIO

Luís Fernando Moreira da Costa

Brown University

**Resumo:** Este artigo apresenta a obra de Manoel Ambrósio (1865-1947), intelectual e escritor do sertão de Minas Gerais, que se dedicou ao estudo e à divulgação da cultura popular do Médio São Francisco. Apesar do desconhecimento da crítica literária, Ambrósio é um autor “fronteiriço”, inovador ao unir a tradição literária e a cultura popular numa narrativa original. Sua coletânea de contos, *Brasil Interior: Palestras Populares - Folk-lore das Margens do São Francisco* (1934), exemplifica essa singularidade. Nessa obra, Ambrósio reformula as narrativas tradicionais do sertão ao construir um ponto de vista multifocal que expõe as tensões entre duas perspectivas: a do Estado Nacional Brasileiro e a de seu povo. Por meio da análise de um de seus contos, este artigo tem como objetivo situar Ambrósio no contexto da história intelectual e literária brasileira.

**Palavras-chave:** Manoel Ambrósio; *Brasil Interior*; Folclore; Narrativas populares; Perspectivismo

**Abstract:** This paper presents the work of Manoel Ambrósio (1865-1947), an intellectual and writer from the *sertão* of Minas Gerais, who devoted himself to the study and promotion of the popular culture of the Middle São Francisco River. Despite his unawareness of literary criticism, Ambrósio is a "border" author, innovatively bridging the literary tradition and popular culture into an original narrative. His collection of short stories, *Brasil Interior: Palestras Populares - Folk-lore das Margens do São Francisco* (1934), exemplifies this singularity. In this work, Ambrósio reframes the traditional narratives of the *sertão* by constructing a multifocal point of view that exposes the tensions between two perspectives: that of the Brazilian national state and

that of its people. By the analysis of one of his short stories, this paper aims to situate Ambrósio within the broader context of Brazilian intellectual and literary history.

**Keywords:** Manoel Ambrósio; *Brasil Interior*; Folklore; Popular narratives; Perspectivism

## 1 Uma nova estrela no sertão e na literatura brasileira

Manoel Ambrósio Alves de Oliveira (1865-1947) foi um intelectual brasileiro nascido na cidade de Januária, Minas Gerais. Oriundo das barrancas mineiras do Médio São Francisco, Manoel Ambrósio atuou como escritor, educador, historiador, jornalista e político. A sua importância na história do sertão mineiro decorre de uma atuação ativa na região: criou a primeira escola normal e fundou o primeiro jornal de Januária (*A Luz*), participou ativamente da política local através do seu partido político (“Partido do Luzeiro”), assim como desenvolveu uma extensa produção intelectual e literária<sup>1</sup>. De sua autoria, constam estudos históricos e culturais, assim como prosas, poesias e peças de teatro, veiculados majoritariamente pelo seu jornal. Contudo, apenas uma pequena parte de sua obra foi publicada em vida, legando uma série de manuscritos à posteridade. Além de uma produção diversa, Ambrósio era um intelectual plural, capaz de dialogar tanto com a classe letrada quanto com a classe popular. Enquanto figura pública, foi membro do Instituto Histórico Geográfico de Minas Gerais e da Academia Mineira de Ciências, além de ser o patrono da Biblioteca Municipal de Januária e da cadeira n.º 8 da Academia Municipalista de Letras, de Belo Horizonte. Já a sua atenção às camadas sociais mais baixas se evidencia pelo grande número de trabalhos dedicados ao estudo ou à divulgação da cultura popular.

No estudo pioneiro da obra de Manoel Ambrósio, “O folclorista Manoel Ambrósio” (1974), Francisco de Vasconcellos apresenta um panorama sobre a vida e a obra do autor, debruçando-se especialmente sobre o seu trabalho com o folclore regional,

---

<sup>1</sup> Dentre a sua produção, encontram-se as seguintes obras: os romances *Hercília* (1923), *Os Laras* (1938), *Ermida do Planalto* (1945), incluindo os póstumos *Antônio Dó* (1976) e *Os Melos* (2018); o livro de contos *Brasil Interior* (1934); o livro de poemas *Paranapetinga* (1938). Recentemente, foi publicado *Novos Cantos Populares do Rio de São Francisco* (2024), coletânea de dados folclóricos coletados por Ambrósio.

no qual foi incluído o registro de cantigas, adivinhas, anedotas, provérbios, ditados, quadras, parlendas, entre outros gêneros. A compilação demonstra um intenso entusiasmo pela descoberta do autor barranqueiro e de seus estudos folclóricos, cujos manuscritos, nas palavras de Vasconcellos, “formam a estrela que falta na constelação dos pioneiros estudos de folclore no Brasil” (1974, p.109). Para o estudioso, a descoberta desse intelectual serviria como forma de expandir a tradição dos estudos folclóricos através da inclusão de Ambrósio na cronologia constituída por pensadores como Sílvio Vasconcelos da Silveira Ramos Romero, Alexandre José de Melo Moraes Filho, José Rodrigues de Carvalho e Francisco Augusto Pereira da Costa. Entretanto, o januariense se distingue de seus pares por não se restringir à figura do folclorista-colecionador, cuja atuação se limitaria ao mero registro “do chamado fato espiritual ou sejam as lendas, os mitos, as histórias, os cantos, a poesia popular e acidentalmente usos e costumes, crendices e superstições” (Vasconcellos, 1974, p.108). Além dos fatos folclóricos compilados por Ambrósio em estudos e coleções, há uma produção escrita que se localiza na fronteira entre o folclore e a literatura. Nessa fronteira, localiza-se o livro *Brasil Interior: Palestras populares - folk-lore das margens do São Francisco*, escrito em 1912, mas cuja publicação só foi possível em 1934. Neste livro, encontra-se um conjunto de narrativas curtas, cuja matéria principal são as histórias populares do sertão mineiro. Essa obra mostra como Ambrósio não se utiliza do fato folclórico como mera matéria-prima ou mero cenário narrativo, mas sim como ponto de vista. A minha hipótese é de que é possível encontrar uma perspectiva múltipla nessas narrativas, cuja presença produz fissuras na tradição literária brasileira, costumeiramente vinculada a uma perspectiva única, marcada pelo nacionalismo e pelo colonialismo.

Além de sua atuação na vida pública e nos circuitos literários do estado de Minas Gerais, Manoel Ambrósio procurou dialogar ativamente com a tradição literária brasileira. Uma possível evidência seria a influência de diferentes correntes literárias em sua produção romanesca, como o romance histórico em *Os Laras* (1938), o estilo romântico em *Hercília* (1923) ou a temática regionalista em *Os Mellos* (2018). Ao mesmo tempo, as cartas trocadas com pensadores contemporâneos, como Sílvio Romero, mostram um

escritor atento à produção nacional. A própria publicação de *Brasil Interior* (1934), cuja primeira impressão foi realizada em São Paulo, sugere uma disposição em transpor o Rio São Francisco em busca de um diálogo amplo com seus conterrâneos. Contudo, nessa obra, as temáticas típicas e os estilos consagrados da tradição literária são transgredidos por eventos fantásticos e por uma linguagem própria, criada a partir da oralidade sertaneja do norte mineiro. A meu ver, tais características serviriam para localizar Manoel Ambrósio na fronteira entre o sertão mineiro e o cosmopolitismo litorâneo, assim como entre o povo e a classe letrada. Em sua produção literária, *Brasil Interior* representaria o ápice da tentativa de estabelecer uma ruptura com a tradição através da elaboração de uma perspectiva múltipla.

## 2 A modernidade e o folclore

A qualidade fronteiriça de *Brasil Interior* poderia estar associada à antecedência do autor ao processo de modernização do conhecimento científico que vigia no Brasil desde o século XIX, mas cujo progresso significativo se deu apenas no século XX. Como folclorista sucessor da geração de Ambrósio, Vasconcellos não ignora o valor do registro dos primeiros folcloristas, vistos como “preciosos elos na imensa corrente da cultura popular através dos tempos” (1974, p.108), mas localiza a sua atuação como anterior à constituição de uma ciência folclórica — uma ciência típica do estudioso moderno, que preza pela coleta sistemática de dados do fato folclórico e pela investigação de sua origem, traçando o seu percurso de transformação no tempo e no espaço a partir de métodos comparatistas elaborados sob o prisma das ciências sociais. Assim, segundo Vasconcellos, Manoel Ambrósio não poderia ser identificado como um estudioso moderno, pois não adota sistemas de classificação nem se debruça em investigações sobre as origens do fato folclórico. Ao contrário, os seus estudos ocorreriam de modo assistemático e os seus registros decorreriam de “uma simples coleta calcada em reminiscências, na vivência de determinado meio ou na informação de terceiros” (Vasconcellos, 1974, p.108). Desse modo, Ambrósio seria visto não como um estudioso do folclore brasileiro, mas como uma pessoa que o vivenciava em seu dia a dia. Por isso, em seu retrato, Vasconcellos pinta

a imagem de um intelectual popular, cuja atuação profissional, ao invés de isolá-lo, aproximava-o da vida cotidiana do povo. “Manoel tinha a alma popular dentro de si. Não era o intelectual encastelado na sua sabença e sim o homem simples e acessível, amante do contato com o povo, observador atento, espírito de elevada sagacidade” (1974, p.120).

Em *O Folclore em Questão* (1978), o sociólogo Florestan Fernandes discorre sobre a modernização dos estudos folclóricos e apresenta uma breve síntese da história dessa área de estudos no Brasil. Com a sistematização do conhecimento científico, tornou-se prioritário aos folcloristas a elaboração de um método que reivindicasse aos estudos folclóricos o privilégio de se constituir em uma disciplina acadêmica autônoma. Em seu estudo, Fernandes investiga a constituição da ciência folclórica a partir da recapitulação de um dos principais acontecimentos históricos que acarretou o processo de modernização da ciência: a ascensão da burguesia na Europa. A essa ascensão sucedeu a disseminação de uma nova visão de mundo, marcada pela ideia de progresso. Segundo essa ideia, o progresso seria um processo natural experienciado por todas as sociedades, que passariam por um desenvolvimento contínuo e gradual em direção a um modelo de civilização baseado no pensamento racional científico e na secularização da cultura. Apesar de seu domínio sobre o pensamento ocidental, a ideia de progresso encontrou obstáculos devido à constatação de que o desenvolvimento não ocorria de modo homogêneo. Em uma mesma sociedade, era possível encontrar os novos valores burgueses convivendo com os antigos valores tradicionais — estes, vistos como sobrevivências de etapas evolutivas anteriores. Essa aparente contradição foi explicada como uma condição natural da divisão da sociedade em classes sociais. De um lado, a burguesia representava o progresso, conduzindo a sociedade em direção ao desenvolvimento social através da disseminação de seus valores. De outro, o povo representava a tradição, absorvendo os novos valores de modo retardado devido ao seu apego ao passado e à sua resistência à mudança. Ao mesmo tempo em que a ideia de progresso promovia uma visão homogeneizadora, passava a reproduzir uma visão de mundo fraturada em que se opunham “duas formas exclusivas de conduta, nascidas de valores diversos e dando origem a dois tipos de concepção do mundo e de pessoas

humanas” (Florestan, 1978, p. 41- 42). Desde esse momento, passou-se a conceber o desenvolvimento social a partir de uma oposição entre progresso e atraso.

Em “Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America” (2000), o sociólogo Aníbal Quijano mostra como a colonização das Américas contribuiu para a formação do primeiro sistema global — o capitalismo mundial — que expandiu a divisão social do trabalho sobre os diversos povos que abrangeu. Assim, a divisão social entre progresso e atraso tomou uma dimensão global e passou a hierarquizar as várias sociedades que se articulavam através do mercado mundial. Como centro do poder econômico, a Europa era responsável pela disponibilização de capital, enquanto às Américas cabia o fornecimento de matéria-prima e à África, de mão-de-obra. Nesse processo, os povos eram destinados a determinadas funções segundo o grupo étnico a que pertenciam: atribuiu-se aos povos oriundos da África (os “negros”) e aos povos originários das Américas (os “indígenas”) o trabalho compulsório, diferenciados segundo o regime de trabalho imposto: aos primeiros, a escravidão, e, aos segundos, a servidão. Por sua vez, os povos oriundos da Europa (os “brancos”) eram os únicos que podiam desempenhar o trabalho assalariado. A divisão do trabalho em torno desse sistema implicou a criação de novas identidades geoculturais e estabeleceu uma correspondência entre raça e posição social. No centro desse processo, a Europa se afirmava como uma nova entidade histórica. “So Europe or, more specifically, Western Europe emerged as a new historical entity and identity and as the central place of the new pattern of world-Euro-centered colonial/modern capitalist power” (Quijano, 2000, p.217-218). A Europa se tornou o principal centro de referência do mundo, de onde se importaram os modelos de sociabilidade e as instituições políticas. Ao mesmo tempo, o conhecimento e a arte produzidos nesse continente adquiriram relevância internacional, servindo de modelo às produções científicas e artísticas que se difundiram ao redor do mundo. Desse modo, imperou sobre o Ocidente uma visão de mundo “eurocêntrica”, na qual a perspectiva de conhecimento produzida no continente europeu era a única possível. Para além de uma entidade histórica, a Europa se tornou o símbolo da modernidade, ou seja, o modelo do progresso. Assim, os países do sistema passaram a ser classificados como “modernos” ou

“atrasados” conforme se aproximassem ao modelo europeu, o qual representaria o futuro ao qual todos os países almejavam chegar.

Nesse contexto, a criação dos estudos folclóricos foi uma resposta à necessidade de explicar a contraditória convivência entre progresso e atraso. Enquanto o progresso era esperado, pois representava uma evolução natural, o atraso indicava a sobrevivência de elementos culturais de etapas evolutivas anteriores, resquícios de um mundo não racional e não secularizado. Portanto, coube aos folcloristas a função de compreender os elementos que sobreviveram às transformações sociais promovidas pela expansão do capitalismo. Uma vez que a resistência ao desenvolvimento social era atribuída ao povo, o papel desses estudiosos se tornou compreender o conhecimento particular a essa classe social: o saber (*lore*) popular (*folk*), ou seja, o folclore. Contudo, essa definição abarca apenas um dos sentidos do termo, que além de designar o objeto de estudos dos folcloristas, também servia de referência aos métodos empregados, ou seja, à própria área de estudos.

...] eles distinguiram o folclore — cujo termo também criaram — em folclore subjetivo, no qual se procura sistematizar e estudar os elementos folclóricos, buscando por aí atingir uma formulação científica e teórica, sob os auspícios do positivismo, e em folclore objetivo, item sob o qual seriam agrupados todos os elementos folclóricos, todas as danças, as cantigas, as ‘superstições’, as ‘crendices’, os provérbios, aqueles modos de ser e de agir típicos de um povo ou de uma região, o próprio conteúdo do folclore, pois. (Fernandes, 1978, p.66)

Quanto ao sentido de folclore como método de estudo, Fernandes apresenta a elaboração clássica de Saintyves, que o define como “a ciência da cultura tradicional nos meios populares dos países civilizados” (Florestan, 1978, p.40). Essa definição mostra que a criação dos estudos folclóricos é causa e efeito da separação entre civilização e povo, assim como da divisão entre cultura erudita (burguesa) e cultura popular. No sistema global, o folclore também faz parte do processo de racialização dos povos. Enquanto os povos europeus (“brancos”) são reconhecidos como os portadores dos valores modernos, os povos não europeus (“não brancos”) são os representantes da tradição e, por isso, são tratados como obstáculos ao progresso. Portanto, são esses povos racializados que se tornam o objeto de estudo dos folcloristas.

No caso do Brasil, esse processo histórico pode ser observado a partir do século XIX, quando o Estado Nacional empreendeu um projeto de modernização baseado na importação do modelo europeu. Diante de um sistema produtivo agrícola baseado na mão de obra escrava, o Estado atuou em prol da modificação de suas instituições sociais, das relações de trabalho e das formas de expressão cultural e de produção de conhecimento. Apesar de grande resistência, o trabalho escravo foi substituído gradualmente pelo trabalho assalariado e, enquanto os negros recém-libertos eram marginalizados do sistema produtivo, o Estado executou uma série de políticas com o intuito de favorecer a imigração de colonos europeus visando ao embranquecimento da população. Além disso, o apoio dado aos grandes proprietários de terras pelo poder público facilitou a usurpação das terras de comunidades tradicionais e de pequenos produtores rurais, contribuindo para o deslocamento das camadas pobres e não brancas para o interior do país. A presença frágil do poder público no interior impediu, entretanto, que esse processo se reproduzisse por todo o território nacional, possibilitando a formação de uma sociedade rural baseada no personalismo e nas relações de favor, modos de sociabilidade que se opunham às promovidas pelo Estado. Nesse cenário, os grandes proprietários de terras empregavam o braço-armado de milícias rurais para impor seus interesses privados sobre as instituições políticas locais. O interior, alcunhado de “sertão”, passou a representar a tradição e o passado do país. Desse modo, a divisão espacial entre litoral e interior promoveu no imaginário nacional a ideia de que uma viagem ao sertão equivaleria a uma viagem ao passado. Nesse trajeto, desapareceriam as universidades, os museus e os cinemas; adiante, sumiria o asfalto das ruas; e, nos rincões mais recônditos, os postes de luz seriam substituídos por candeeiros e lampiões. A formalidade das relações e o silêncio dos encontros cotidianos seriam substituídos pelo sorriso amigo, pelas conversas entre vizinhos e pelo bom-dia corriqueiro. Em seu percurso, o viajante proveniente do litoral poderia pensar que teria encontrado as ruínas do passado de seus avós.

Desse modo, o interior do país foi caracterizado como um espaço distante, hostil e despovoado, marcado, como foi dito acima, pelo personalismo e pelas relações de favor. Uma vez que a “primitividade” de suas instituições sociais era vista como o principal

obstáculo à modernização do país, o sertão se tornou o símbolo do atraso. Para os intelectuais e estadistas, a única solução possível seria levar para esse espaço longínquo os modos de vida e as instituições típicos do litoral. Diante dessa “missão civilizatória”, boa parte da intelectualidade brasileira decidiu se debruçar sobre as razões do atraso do país, o funcionamento da sociedade rural e as etapas necessárias à sua modernização. Proliferaram estudos sociológicos, como os ensaios de interpretação, e criaram-se empreendimentos científicos, como estudos etnográficos e folclóricos. O próprio Estado patrocinou vários folcloristas em suas empreitadas pelo território nacional em busca da coleta de dados sobre a cultura popular. Independentemente de motivações pessoais, a maioria dos folcloristas contribuiu para o projeto colonial brasileiro de modernizar o país. Afinal, a própria constituição do folclore como objeto de estudo e método é o resultado de uma perspectiva centrada na Europa. Formado na cultura erudita, o folclorista se dirige à cultura popular com um olhar estrangeiro, que se considera naturalmente superior à vida das camadas baixas. Apesar de boas intenções, seus estudiosos consideram o folclore como a manifestação de uma cultura passada, resquício de um mundo antigo, pré-lógico e pré-letrado, portanto, atrasado. A própria separação entre cultura erudita e cultura popular submete o povo a uma condição inferior, enquanto a cultura dominante é reivindicada pelo Estado como a cultura do progresso.

Nesse cenário, que posição ocupa Manoel Ambrósio nos estudos folclóricos e, logo, na história intelectual brasileira? Contemporâneo à geração de Sílvio Romero, Ambrósio poderia ser tratado como um dos precursores dos estudos folclóricos no Brasil. Um intelectual dedicado ao estudo da cultura popular brasileira em um período em que a sistematização e a categorização do fato folclórico ainda não era uma prioridade e em que não havia uma preocupação em qualificar a própria prática de ciência. Nesse sentido, o estudioso corresponderia à figura do “folclorista pioneiro”, imerso na vida popular, que ambiciona apenas colecionar as várias histórias e expressões culturais que caem em sua mão, assim como descrever os vários usos e costumes que pululam ao seu redor. Essa imagem o aproximaria do retrato do “representante típico do nosso folclorista”, que, de

acordo com Fernandes, seria caracterizado como um estudioso honesto e modesto, movido pela paixão às manifestações folclóricas e incapaz de explorá-la para fins pessoais.

A modéstia acompanha a honestidade: as coleções, feitas com sacrifícios, são chamadas de 'achegas'; e o estudioso comunga com o homem que 'vive' o folclore, estabelecendo com ele uma corrente de comunhão, fundada na valorização profunda das manifestações folclóricas. Não tem e mesmo ignora preferências metodológicas. Sem ser tosco, como o homem rústico, sente respeito por sua pessoa humana e jamais tentaria explorar o folclore vivido como instrumento para outros fins (Fernandes 35)

Entretanto, tratá-lo dessa forma não seria torná-lo objeto de um outro folclore? Segundo esse retrato, a figura do folclorista pioneiro representaria uma existência pré-lógica, anterior à evolução cultural da sociedade e, logo, ao pensamento racional-científico. Recuperar a sua imagem seria como vislumbrar um mundo perdido, ultrapassado pelo avanço tecnológico e pelo desenvolvimento industrial. Um mundo que, simbolicamente, ainda conserva valores importantes para nós, mas que foram eliminados pelo inevitável processo de complexificação das instituições sociais. Contudo, esse vislumbre não passa de uma mitificação, que coloca em oposição dois mundos: o mundo atual, no qual vivemos e do qual não abriríamos mão; e um mundo anterior, de onde viemos, para onde não queremos voltar, mas do qual sentimos falta.

Manoel Ambrósio é um desafio. Cristalizar a sua imagem na figura mítica do folclorista pioneiro seria, ao mesmo tempo, valorizá-lo como pedra angular de nossa tradição e eliminá-lo como obstáculo ao progresso. Em vez de compreendê-lo em sua própria complexidade, essa tragédia serviria apenas para reproduzir a ideia de progresso, cuja perniciosidade se intensifica no caso de um escritor do sertão brasileiro. Ainda assim, vale perguntar se a origem da singularidade de Ambrósio não seria uma consequência de sua posição fronteiriça em relação ao processo de modernização do Estado Nacional Brasileiro. A sua atuação profissional se localiza tanto num momento anterior à sistematização do folclore como método de estudo pretensamente científico como num espaço liminar ao projeto de colonização do Estado. À beira da margem esquerda do Rio São Francisco, seus escritos se localizam numa região fronteiriça à influência da ideologia burguesa e colonial, possivelmente numa *extractive zone*, onde a emergência de uma multiplicidade de pontos de vista se contrapõe à ação redutora do capitalismo, interessado

em invisibilizá-las para reduzir a vida cultural e natural em recursos comercializáveis (Gómez-Barris, 2007, p.5). Tanto a qualidade fronteiriça de Ambrósio quanto a hipótese de que haveria em sua obra um ponto de vista marcado por uma perspectiva múltipla merece uma análise literária cuidadosa de suas narrativas, especialmente das que compõem o livro *Brasil Interior*.

### 3 *Brasil Interior* e a perspectiva múltipla

Em 1912, Manoel Ambrósio Alves de Oliveira escreveu *Brasil Interior: Palestras populares - folk-lore das margens do São Francisco*, um livro de narrativas curtas inspiradas na realidade geográfica, social e cultural do sertão brasileiro, especialmente da região localizada no Médio São Francisco. O livro é dividido em dois volumes, sendo apenas o primeiro dividido em outras duas partes, respectivamente “lendas” e “narrativas”. Enquanto a maioria das narrativas apresenta enredos típicos, a primeira parte do volume 1, “lendas”, demonstra uma atenção especial à apresentação de seres encantados. Neste artigo, analisarei a narrativa “A Mãe d’Água”, que inaugura o livro com a apresentação de um dos vários seres encantados retratados pelo escritor.

A história “A Mãe d’Água” conta a aventura do pescador Simão até a boca do rio Verde Grande em busca de peixe para alimentar a sua família. Após três dias de trabalho árduo, o pescador se vê sem sorte e, derrotado pelo cansaço, decide voltar para casa. Contudo, antes de seguir viagem, faz uma parada no rancho do velho Cyriáco, afortunado pescador, para repousar. Durante o seu descanso, Simão escuta enquanto o velho pescador e sua esposa, Maria, conversam sobre os infortúnios que o acometeram. Compassiva, a esposa de Cyriáco pede que ele revele os segredos da Mãe d’Água ao pobre homem. Contudo, o velho se nega a fazê-lo, alegando que Simão seria incapaz de resistir às tentações de sua beleza, especialmente do seu pente de ouro, e acabaria sendo levado por ela.

Kumkum! E dispois, nem qu’eu ensinasse, elle não arregistia a pantomia da mãe d’agua, antes de abotoá no pente d’ouro d’ella, qu’ella bota, meia noite fora d’ora, em riba da pedra lisa que hai no Peráo de Baxo. É preciso ter muita corage e levá uma bôa tora de fumo forte, pramode se jogá pa

traz, condo se corre d'ella a todo o dá, praque ella não manca: vem em riba da gente. (Ambrósio, 2015, p.14)

O que ambos não sabiam é que o pescador havia escutado toda a conversa. No dia seguinte, após se despedir de seus anfitriões, Simão segue em direção ao lugar sugerido por Cyriáco como o paradeiro daquele ser encantado. Ao anoitecer, após uma longa espera, vê emergir da água, sobre o reflexo da lua, um palácio de ouro e, dentro dele, sai a figura encantadora da Mãe d'Água. Além de sua beleza, chama-lhe à atenção o seu corpo híbrido de sereia, feito de ouro e prata:

Alvo, da côr de leite era o seu corpo da cintura pra riba; pra baixo, era um peixe escripto com escamas de prata; de ouro eram as barbatanas, de ouro o cabo, de ouro os seus cabellos finos, lisos, compridos, occultando os lindros peitos e descendo cacheados até á cintura. Sua bocca, pequenina; pequeninas as delicadas mãos e os braços lindramente torneados. (Ambrósio, 2015, p.18)

Sem conseguir resistir à tentação, Simão se aproveita do momento em que ela, distraída, parece adormecer e se lança para roubar o pente de ouro. De repente, um grito agudo e doloroso, emitido pela Mãe d'Água, interrompe a narração. A história se conclui brevemente com a informação de que Simão teria sido levado para sempre.

Logo de início, notam-se algumas diferenças importantes da tradição literária brasileira. Enquanto a produção literária dos séculos XIX e XX tende a representar o sertão em relação ao litoral, Manoel Ambrósio cria um cenário narrativo em que a influência colonizadora do Estado parece ausente. Essa ausência demonstra sua importância pela reestruturação das relações sociais, não marcadas pela ideia de progresso. Consequentemente, a relação estabelecida entre as personagens não é o resultado de condições sociais ou origens raciais. Além disso, as suas motivações são apresentadas como produto exclusivo de qualidades particulares ou de circunstâncias concretas: Simão é movido pela necessidade e pelo encantamento; Cyriáco, pela mesquinhez; e, Maria, pela compaixão. Desse modo, o sucesso de Cyriáco em relação à Simão não é justificado por talento, educação ou poder, mas por um mero acaso: ele sabe dos segredos da Mãe d'Água e de como se beneficiar deles. O motivo de não compartilhá-los se deve apenas à sua qualidade moral: “Estetal Cyriáco era um arranjadão de tanto pegar e vender peixe; mas porem, muito *usurave*” (Ambrósio, 2015, p.16, meu grifo). Ao mesmo tempo, a

impulsividade de Simão diante do pente de ouro não se deve a um desejo ganancioso de enriquecimento nem a uma intenção de usá-lo como instrumento de poder ou prestígio. A ação do pescador se deve apenas à sua circunstância: a carência de sua família e a encantadora beleza da Mãe d'Água. Nesse sentido, considero que a construção das personagens se baseia numa relação de horizontalidade, uma vez que elas podem ser tratadas como seres semelhantes, cujas diferenças sutis respondem apenas às diferentes circunstâncias. Caso Simão se apropriasse adequadamente dos segredos da Mãe d'Água, poderia se tornar um pescador afortunado e mesquinho como Cyriáco. Por sua vez, se Cyriáco se visse desprovido de recursos e sem condições de prover à sua família, poderia agir com o mesmo desespero e a mesma imprudência de Simão. Assim, a diferença entre eles responderia apenas à posse ou não de um segredo.

Essa lógica composicional permite interpretar a Mãe d'Água como uma outra personagem da narrativa. Enquanto, no início, o narrador a descreve a partir do ponto de vista de Simão, marcado pelo encantamento de sua beleza e do ouro que a compõe, aos poucos, a sua descrição abre espaço para que a subjetividade do ser encantado possa aparecer: “Quando serenou, a mãe d’agua tinha os olhos accesos como dois vagalumes dentro d’uma rosa; e os foi serrando de vagarzim, como se estivesse para adormecer para sonhar” (Ambrósio, 2015, p.18); e, “Atára os lindros cachos com uma fita de escamas douradas; e, descansando o pente na pedra, pensativa... pensativa... foi cerrando os olhos, adormecendo” (Ambrósio, 2015, p.19). Por fim, a história conta os motivos da Mãe d'Água para levar o pescador: “A mãe d’agua carregou elle pra casá c’oa filha d’ella” (Ambrósio, 2015, p.19). Nesse momento, o narrador abdica da visão de Simão e passa a apresentar a Mãe d'Água como o agente da ação. Não mais objeto de desejo e encantamento, ela passa a ser vista como um sujeito dotado de intenções e vontades.

Como se pode notar, a narrativa não se filia ao ponto de vista de nenhuma personagem em particular. Ao contrário, apresenta o mundo a partir de uma multiplicidade de pontos de vista, em que cada ser o pinta com as suas próprias cores de modo a compor os seus próprios quadros. Nesse sentido, cada personagem vê um mundo diferente e o vivencia de acordo com a sua particularidade. Assim, o mundo narrado não

funciona como um sistema autônomo baseado em regras universais, em que cada personagem ocupa um papel passivo dentro das regras que estruturam as relações sociais. Ao contrário, o mundo de Manoel Ambrósio é composto por diferentes vidas que se cruzam e se contaminam, mas que ainda assim possuem um certo grau de autonomia. No conto analisado, a vida de Cyriáco existe em paralelo à de Simão e vice-versa. Por sua vez, a vida da Mãe d'Água existe independentemente das outras personagens. Tal ponto de vista, fincado numa perspectiva múltipla, estende-se até à própria natureza que compõe o cenário da narrativa.

Do lado de cá, onde o sol se hia, os matos das vasantes deitavam sombras no mei' d'agua. Do lado de lá, todo o cordão da matta, coberto de uma luz que na verdura parecia ouro em pó deluido. E de ouro eram tambem as areias das crôas, faiscando mais bellas do que estas onde nós estemo. Os passarinhos cantavam por toda a parte. Os passarinhos são os meninos do matto; elles tambem tem pae, tem mãe, tem irmãosinhos e vovosinha, como vocês tem. Quando elles cantam, falam, conversam, choram, riem e brincam, voando nos prados, nos ninhos, nas varzeas, nas campinas, nas ramagens nas flores. (Ambrósio, 2015, p.12)

Na natureza, também há o cruzamento de uma multiplicidade de vidas. A vida dos matos da vazante se cruza à das águas ao lhe deitarem sombras, que, por sua vez, são produzidas pelo cruzamento dos matos com a luz do sol. Ainda assim, tais cruzamentos não submetem essas vidas individuais a um sistema alienante, ao contrário, elas existem livres, independentes, movidas por suas próprias intenções. Como no caso dos pássaros, que, ao voar por todas as paisagens e entrar em contato com todos os seres, não perdem o comando de suas próprias vidas.

Desse modo, torna-se possível aproximar o cenário narrativo de *Brasil Interior* com o modo como o pensamento ameríndio vê o mundo, ou, pelo menos, como essa questão foi interpretada pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro em “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio” (1996). Nesse artigo, Viveiros de Castro apresenta uma nova interpretação sobre o pensamento ameríndio, reelaborando antigas concepções da antropologia. De acordo com ele, o pensamento ameríndio vê o mundo como um espaço “habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (Viveiros de Castro, 1998, p.115). Segundo essa visão, a “humanidade” — não em seu sentido ontológico, mas

relacional — seria tratada como condição comum a todos os seres, definidos como sujeitos dotados de intencionalidade e agência. Em sua posição referencial, o sujeito assume a função dêitica do “Eu”. Assim, vê a si mesmo como “ser humano”, enquanto vê os outros seres como “animais” predadores ou “animais” presas. “Todo ser que ocupa vicariamente o ponto de vista de referência, estando em posição de sujeito, apreende-se sob a espécie da humanidade” (Viveiros de Castro, 1998, p.126). O compartilhamento dessa função condiciona os seres a verem o mundo da mesma forma. Contudo, essa visão compartilhada encontra o seu diferenciador no corpo — entendido como conjunto de afecções e capacidades —, responsável pela expressão da diferença e pelo reconhecimento da alteridade. Ou seja, devido às particularidades corporais, cada ser veria um mundo diferente: “Os animais veem da mesma maneira que nós coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos” (Viveiros de Castro, 1998, p.128). Desse modo, o pensamento ameríndio conceberia o mundo através de dois aspectos: um animista, em que há uma unidade subjetiva compartilhada por todos os seres, e outro multinaturalista, em que há uma diversidade de corpos que os diferenciam. Apesar dos seres verem mundos objetivos diferentes, o cruzamento entre eles não só é possível como, no caso dos mortos, pode levar até à morte. De acordo com Viveiros de Castro, há uma série de histórias contadas por povos ameríndios que relatam o encontro com espíritos como potencialmente mortal. Nessas histórias, a interpelação do sujeito pelo espírito acarreta numa alteração de sua posição referencial. Ao ser interpelado, o sujeito se reconhece como a alteridade da interação, e, despojado de sua função dêitica do “Eu”, perde o seu ponto de vista e, logo, a sua vida.

Além de representar um mundo habitado por uma multiplicidade de seres, dotados de pontos de vista, Manoel Ambrósio constrói a figura da Mãe d’Água como uma alteridade fundamental, capaz de romper com o ponto de vista dos sujeitos que a encontram. Como já discutimos, no encontro de Simão com o ser encantado, o narrador apresenta essa figura a partir do ponto de vista do pescador. No momento anterior ao seu aparecimento, Simão até chega a reconhecer que se encontrará com uma alteridade dotada de vontade: “Se eu visse ella tambem! ah! se eu visse ella tambem! Ella é rica e eu

sou pobre; se eu visse ella e lhe pedisse uma esmola, ella me daria o seu pente de ouro” (Ambrósio, 2015, p.18). Contudo, ao encontrá-la, o deslumbramento reduz o seu olhar a uma *extractive view*, ou seja, a uma visão que, “similar to the colonial gaze, facilitates the reorganization of territories, populations, and plant and animal life into extractible data and natural resources for material and immaterial accumulation” (Gómez-Barris, 2017, p.5), Através do seu olhar, o corpo da Mãe d’Água é reduzido à sua materialidade de ouro e prata. Ao mesmo tempo, o pente de ouro é transformado de um objeto de uso pessoal a um mero tesouro. “O pescador stava louco... louco... fóra de si. O palacio, a mãe d’agua, o pente cobiçado... tudo era uma realidade e tudo ao seu alcance. E então, o pente!... o pente de todos os seus sacrificios!” (Ambrósio, 2015, p.19). Desse modo, Simão ignora os avisos do velho Cyriáco e esquece que, diante de si, há uma subjetividade outra, capaz de devorá-lo. Esse perigo é apresentado ao leitor, uma vez que, ao introduzir a figura da Mãe d’Água, o narrador insere pistas sobre a subjetividade que motiva as ações daquele ser, enfocando, especialmente, em seus olhos, símbolos da presença de um outro ponto de vista: “Não cansava de mirar aquele rosto de anjo e os olhos de estrellas vivas” ou “[...] a mãe d’agua tinha os olhos accesos como dois vagalumes dentro d’uma rosa” (Ambrósio, 2015, p.18). A intensidade com que os seus olhos são descritos serve para evidenciar a presença de um outro sujeito, que, em sua posição referencial, também ocupa a função dêitica do “Eu”. Contudo, essas pistas não são captadas por Simão, que não se percebe do perigo até que seja tarde demais.

#### 4 Os vários papéis de Manoel Ambrósio

Compreender o papel de Manoel Ambrósio na história literária e nos estudos folclóricos é um desafio. Como um escritor do sertão mineiro, seria arriscado interpretá-lo segundo a figura mítica do folclorista pioneiro, assim como seria impossível ignorar as suas contribuições literárias e intelectuais à emergência de uma perspectiva decolonial, ou, pelo menos, de uma perspectiva que antagoniza o colonialismo. Por isso, considero razoável considerá-lo como um sujeito que se posiciona na fronteira entre uma visão de mundo ocidental e outra não ocidental. Como já mencionado, a sua localização geográfica

no sertão já o colocaria num espaço em si mesmo fronteiriço, onde o processo de expansão do Estado Nacional Brasileiro se defronta à vida de comunidades tradicionais, que resistem cotidianamente a esse processo. Ao mesmo tempo, a sua localização temporal num momento ainda incipiente da sistematização do conhecimento científico no país pode ter proporcionado ao escritor uma relação imediata com a cultura popular, ou seja, sem a mediação da perspectiva eurocêntrica que contribuiu para a constituição do método científico. Entretanto, esses fatos não excluem a relação de Manoel Ambrósio com as classes letradas do país, assim como não ignoram a sua formação intelectual voltada à tradição literária nacional e ao pensamento social da época. Ao contrário, servem de subsídio a um escritor atento à multiplicidade de perspectivas existentes dentro do mesmo território nacional, assim como evidenciam a sua capacidade em dispô-las através de uma prática literária capaz de tensionar perspectivas discordantes.

Afinal de contas, de onde parte a perspectiva múltipla de *Brasil Interior*? No caso do conto “Mãe d’Água”, a voz narrativa é atribuída à voz de D. Monica, que, “estendida á porta da rua n’areia fria e pranteada” (Ambrósio, 2015, p.12), conta a seus netinhos a história que havia escutado dos antigos sobre um outro tempo que não chegou a viver. Contudo, a sua voz não se faz presente desde o início, sendo introduzida por um narrador desconhecido, que insere o leitor no início da narrativa numa natureza viva povoada por vários seres, humanos e não humanos. “O vento murmurava fresco e suave nas copas verdes das gamelleiras e quixabaes, enquanto as violas sertanejas gemiam no terreiro claro e varrido do casebre do velho Hylário, onde soavam doces éccos de primorosas cantarollas, aos dansares fatidicos do pequeno povo” (Ambrósio, 2015, p.11). Em sua variedade, as histórias do livro *Brasil Interior* apresentam vozes narrativas que jogam com a multiplicidade de perspectivas. Assim como no caso do conto “Mãe d’Água”, essas vozes costumam ser atribuídas a representantes do povo sertanejo do Médio São Francisco, quando não apenas ignoradas quanto à sua origem. Assim, a presença de temas típicos da tradição literária brasileira, como o patriarcalismo da sociedade rural (“A Onça - Borges”) ou a opressão do poder público sobre uma população racializada (“O Tres Bundas”) encontram uma narrativa que rompe com as expectativas do leitor tradicional. Por

exemplo, nos contos “A Onça - Borges” e “O Tres Bundas”, a habilidade misteriosa dos protagonistas em, respectivamente, transpor léguas em poucas horas e desaparecer da prisão sem deixar rastros serve de contraponto a uma estrutura social opressora, que se vê despojada de seu poder diante de existências que não consegue compreender.

Portanto, seria possível considerar que Manoel Ambrósio reconhece na cultura popular brasileira uma visão de mundo em que a realidade é constituída por uma multiplicidade de pontos de vista, ou seja, de subjetividades. Assim, a diversidade que compõe a paisagem ultrapassaria o panteísmo romântico para promover um reconhecimento fundamental da alteridade. Desse modo, o que poderia estar dito nas entrelinhas de *Brasil Interior* é que para além de olharmos a paisagem ao nosso redor e reconhecer a alteridade que nos cerca, devemos olhar para nós mesmos e reconhecer a alteridade que nos constitui. Essa compreensão da fronteira que existe entre o “Eu” e o “Outro” é o que caracteriza a qualidade fronteira de Manoel Ambrósio e o que podemos encontrar aperfeiçoado em *Brasil Interior*.

## REFERÊNCIAS

- AMBRÓSIO, Manoel. *Brasil Interior: Palestras populares – folk-lore das margens do S. Francisco*. Montes Claros: Editora Unimontes, 2015.
- FERNANDES, Florestan. *O folclore em questão*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- GÓMEZ-BARRIS, Macarena. *The Extractive Zone Social Ecologies and Decolonial Perspectives*. Durham: London Duke University Press, 2017.
- QUIJANO, Aníbal. Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, v. 15, n. 2, 2000, p. 215–32, <<https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>>. Acesso em 7 de outubro de 2024.
- VASCONCELLOS, Francisco de. O folclorista Manoel Ambrósio. *Revista Itaytera*, n. 18, set. 1974, p. 103-120.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 4, n. 3, Sept. 1998, p. 469–488, <<https://doi.org/10.2307/3034157>>. Acesso em 7 de outubro de 2024.

**Luís Fernando Moreira da Costa** é doutorando no departamento de *Portuguese and Brazilian Studies* da *Brown University*. É bacharel em Estudos Literários (2021) e licenciado em Letras - Português (2023) pela

Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).  
Participou da organização da obra: MENDONÇA,  
Márcia, et al. *Letramentos na vida*: Iniciação à pesquisa na  
formação de professores. Pedro & João Editores, 2023.  
(ISBN: 978-65-265-0797-1).

Artigo recebido em 20/10/2024.  
30/10/2024.

Aprovado em