



UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
CAMPUS DE ARAGUAÍNA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE CULTURA E TERRITÓRIO
PPGCULT

ELTON NEGREIROS DA SILVA

**MEMÓRIAS DE UMA TERRITORIALIZAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DO
LUGAR E DA PAISAGEM: Cultura e modos de viver dos Narradores da
Ribeira**

ARAGUAÍNA-TO

2017

ELTON NEGREIROS DA SILVA

**MEMÓRIAS DE UMA TERRITORIALIZAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DO
LUGAR E DA PAISAGEM: Cultura e modos de viver dos Narradores da Ribeira**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território – PPGCult da Universidade Federal do Tocantins, campus de Araguaína, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Estudos de Cultura e Território.

Linha de pesquisa: Paisagens, Narrativas e Linguagens.

Orientador: Professor Doutor Euclides Antunes de Medeiros

Araguaína-TO

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
CÂMPUS DE ARAGUAÍNA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE
CULTURA E TERRITÓRIO - PPGCULT

Av. Paraguai esq. 7/ Uxiramas s/n – Setor Cimba | 77.824-838 | Araguaína/TO
Coordenação (63) 3416-5695 | Secretaria (63) 3416-5653 | www.uft.edu.br |
ppgcult@uft.edu.br | secretariappgcult@uft.edu.br





ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO


Ao vigésimo sétimo dia do mês de janeiro de 2018, às 14h00, na Chácara Galheiros, Comunidade da Ribeira, município de Darcinópolis-TO, esteve reunida a banca examinadora da defesa de dissertação do mestrando **ELTON NEGREIROS DA SILVA**, aluno do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território - PPGCULT, da Universidade Federal do Tocantins, constituída pelos seguintes membros: Prof. Dr. EUCLIDES ANTUNES DE MEDEIROS (UFT), Prof^ª. Dr^ª. LUIZA HELENA OLIVEIRA DA SILVA (UFT) e Prof^ª. Dr^ª. IDELMA SANTIAGO DA SILVA (UNIFESSPA), cujo trabalho intitula-se **“MEMÓRIAS DE UMA TERRITORIALIZAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DO LUGAR E DA PAISAGEM: cultura e modos de viver dos Sertanejos da Ribeira.”**

SENDO O REFERIDO MESTRANDO:

- Aprovado.
 Reprovado.
 Aprovado com correções a serem conferidas pela banca.
 Aprovado com correções a serem conferidas pelo orientador.


EUCLIDES ANTUNES DE MEDEIROS (UFT)
Orientador (Membro Interno)


LUIZA HELENA OLIVEIRA DA SILVA (UFT)
Avaliadora (Membro Interno)


IDELMA SANTIAGO DA SILVA (UNIFESSPA)
Avaliadora (Membro Externo)

*Dedico estas páginas ao Luiz Otávio
Negreiros Morais, por ter resgatado em
mim a humanidade e por me incentivar
diariamente a lutar por um mundo melhor.
Você me mostrou o amor.*

AGRADECIMENTOS

Aos sertanejos da Ribeira, por terem aberto suas casas, suas caixas de memórias e compartilhado pedaços de suas vidas conosco, propiciando-nos uma contribuição ímpar, sem a qual não seria possível a realização deste trabalho.

À minha família, base emocional e razão para tudo isso: pai, mãe, Dany, Kira, Isa, Pedim e Tavinho.

Aos professores: Prof. Dr. Plábio Marcos. M. Desidério, Prof. Dr. Airton Sieber, Prof. Dr. Marivaldo Cavalcante da Silva, Prof. Dr. Dernival Venâncio R. Júnior, Prof.^a Dr.^a Martha Victor Vieira, Prof.^a Dr.^a Luiza Helena Oliveira da Silva, Prof.^a Dr.^a Idelma Santiago e Prof. Dr. Elias Silva, pelos valiosos ensinamentos e sugestões.

Aos amigos: Euvance, Donília, Ivan, Thâmara, Lya, Joana, Ed, Jack, Danilo, Thaís, Rosi, Suzy, Lyvy, Elessandro, Camilo, Goiacy, Tupiniquim, Thássia, Eliene, Bruna, Bia, Ana, Márcia, Neusa, Rany, Maiza; um cheiro todo especial para as amigas Lia Testa e Jeane Almeida. Amigos dão cor à vida. Obrigado por estarem sempre aí.

À Olívia M. M. Cormineiro, por estar tão presente durante a construção deste e por ser peça fundamental no meu amadurecimento intelectual, caminhando lado a lado em sonhos, dores e em evolução espiritual. Gratidão.

Ao Prof. Dr. Euclides Antunes de Medeiros, meu orientador, por ter sonhado comigo, por ter acreditado quando eu não acreditei e por ter me revelado a sensibilidade, seriedade e comprometimento que um pesquisador precisa ter. Em sala de aula, na pesquisa de campo e no dia a dia, o seu posicionamento ético sobre a vida é um exemplo que levo na alma. Tem mais de você aqui do que podes imaginar. Gratidão.

RESUMO

Este texto é um estudo sobre o modo de vida de homens e mulheres pertencentes a comunidades rurais do município de Darcinópolis - TO. Ainda hoje, nessas pequenas comunidades do interior do Tocantins, homens e mulheres da zona rural mantêm práticas culturais ancestrais vivas. As paisagens constituídas por esses sujeitos compõem um modo de viver construído ao longo de gerações sobre um território específico e revelam práticas que sobreviveram às dinâmicas de reorganização territorial decorrentes do capitalismo. Nesse sentido, desvelar por meio das narrativas desses sujeitos como eles se relacionam com os processos históricos diversos que se insurgiram sobre seus territórios ao longo de sua existência é o desafio maior da nossa pesquisa, na qual buscamos aguçar nosso olhar para as narrativas enunciadas e também sobre algumas das expressões culturais que compõem a trama de suas vidas. Vinculada à linha de pesquisa “Paisagens, Narrativas e Linguagens”, ensejamos direcionar nossa análise pelos caminhos da infância, da religiosidade e de várias práticas vividas pelos indivíduos dessas comunidades, buscando problematizar os sentidos que os sertanejos da Ribeira atribuem ao lugar de suas vidas e à estrutura social construída por seus antepassados. Por tratar-se de um programa de pós-graduação interdisciplinar que prima por ampliar as lentes das ciências sociais para as culturas humanas, colocamos em diálogo autores de variadas áreas de conhecimento. Nessa empreitada, entre muitos, aportamo-nos em Yu Fu Tuan e Rogério Haesbart para compreender a afinidade que o indivíduo constrói com o território. Para a compreensão da questão cultural e identitária recorreremos principalmente a Raymond Williams, Edward Palmer Thompson, Stuart Hall, Paul Little e Klass Woortmann. Na busca para entender as nuances e o sentido das narrativas que nos foram apresentados nos apropriamos das contribuições de Paul Ricouer, Mikhail Bakhtin. Não menos importante, utilizamo-nos das contribuições sociológicas de Otávio Velho e José de Souza Martins, que em outros contextos estudaram a região cuja comunidade por nós investigada está inserida. Servimo-nos também neste trabalho da poética de Gaston Bachelard para analisar o papel da infância na construção da identidade dos sujeitos. Cabe ressaltar que mobilizamos todos esses autores que lidam com perspectivas diferentes de análise e que pertencem a diferentes campos do saber para perscrutar o sertanejo da Ribeira em seu modo de vida. Entendemos que a complexidade da cultura humana jamais poderá ser alcançada pelo olhar compartimentado de uma só ciência, pois a vida do homem é matizada por várias cores, que mudam e adquirem novos tons ao longo do tempo. Analisar outras dimensões do humano é possibilitar novas maneiras de construção do conhecimento histórico e compreensão do homem social. Entendemos que discutir memórias, narrativas, identidades, paisagens, territórios, religiosidade e vários outros aspectos da tessitura que compõem a vida humana a partir de um mesmo objeto ou ponto de referência é entender a diversidade social, material e imaterial que constrói homens, mulheres e lugares.

Palavras-chave: Território. Cultura. Memória. Narrativa. Modo de vida.

ABSTRACT

This text is a study about the way of life of men and women belonging to rural communities of the municipality of Darcinópolis - TO. Even today, in these small communities in the countryside of Tocantins, rural men and women maintain ancestral cultural practices alive. The landscapes constituted by these subjects compose a way of living built over generations on a specific territory and reveal practices that survived the dynamics of territorial reorganization resulting from capitalism. In this sense, unveiling through the narratives of these subjects as they relate to the various historical processes that have emerged over their territories throughout their existence is the major challenge of our research, where we seek to sharpen our eyes on the narratives and also on some of the cultural expressions that make up the plot of their lives. Linked to the research line "Landscapes, Narratives and Languages" we aim to direct our analysis through the paths of childhood, religiosity and various practices lived by the individuals of these communities, where we seek to problematize the meanings that the Ribeira backcountry attribute to the place of their lives and the social structure built by their ancestors. Because it is an interdisciplinary postgraduate program that excels at broadening the lenses of the social sciences to human cultures, we put in dialogue authors from various areas of knowledge. In this endeavor, among many, we contribute in Yu Fu Tuan and Rogério Haesbart to understand the affinity that the individual builds with the territory. In order to understand the cultural and identity issues, we refer to Raymond Williams, Edward Palmer Thompson, Stuart Hall, Paul Little and Klass Woortmann. In the quest to understand the nuances and meaning of the narratives presented to us, we appropriate the contributions of Paul Ricouer, Mikhail Bakhtin. Not least, we use the sociological contributions of Otávio Velho and José de Souza Martins, who in other contexts studied the region whose community is inserted. We also serve in this work of the poetics of Gaston Bachelard to analyze the role of childhood in the construction of the identity of the subjects. It is noteworthy that we mobilize all those authors who deal with different perspectives of analysis and who belong to different fields of knowledge to peer the Ribeira backcountry in their way of life. We understand that the complexity of human culture can never be achieved by the compartmentalized look of a single science, for the life of man is colored by various colors that change and acquire new tones over time. Analyzing other dimensions of the human is to enable new ways of building the historical knowledge and understanding of the social man. We understand that discussing memories, narratives, identities, landscapes, territories, religiosity and various other aspects of the fabric that compose human life from the same object or point of reference is to understand the material and immaterial social diversity that builds men, women and places.

Keywords: Territory. Culture. Memory. Narrative. Way of life.

LISTA DOS NARRADORES DA RIBEIRA

01 - Adelson Gonçalves Lima (seu Adelson), 70 anos. Nascido no Maranhão, migrou ainda criança para a região junto com a família. Hoje reside na Chácara Novo Horizonte.

02 - Amélio Rodrigues de Freitas (seu Amélio), 76 anos. Nascido e criado na Fazenda Brejinho - na Ribeira, que pertence a um de seus irmãos. Por questões de saúde, hoje mora na Ribeira.

03 - Francisco Alves da Silva (seu Chico do Ernesto), 76 anos. Nascido na Fazenda Canto Bom, depois do casamento mudou-se para a Chácara São Félix, na zona rural da Ribeira, onde reside atualmente.

04 - Luiz Carneiro de Brito (seu Luiz Craúno). 62 anos. Nascido, criado e ainda residente na Chácara Craúno, zona rural da Ribeira.

05 - Luiz Pereira da Silva (seu Luiz do Leó, ou Luiz Pereira). Nascido na cidade de Filadélfia – TO, morou a maior parte da vida na Fazenda Mato Verde, à margem do rio Tocantins. Parte da sua propriedade foi coberta pelo lago da Usina Hidrelétrica de Estreito- MA e até hoje ele aguarda a compensação financeira.

06 - Manoel Rodrigues de Carvalho (seu Manoel Costa), 92 anos. Nascido na Fazenda São Paulo, município da Ribeira, mudou para a cidade por questões familiares.

07 - Maurina Gomes Soares (dona Maura), 85 anos. Nascida e criada na Fazenda Bom Cantinho, na zona rural da Ribeira, por questões de saúde e segurança hoje reside na cidade, porém ainda é dona da fazenda onde nasceu.

08 - Raimunda Negreiros da Silva (dona Raimunda), 76 anos. Nascida na Fazenda Vão do Mangaba, no município da Ribeira, viveu parte da vida adulta na cidade, que surgiu em função da BR-153, porém voltou a viver na roça. Hoje mora na Chácara São Tiago.

09 - Bento Rodrigues de Sousa (seu Bentão), 83 anos. Nascido no Maranhão, veio ainda criança para trabalhar como vaqueiro na região. Morou a maior parte da vida na beira do Rio, tendo que sair com a construção da UHE- MA.

10 - Tereza Dias Soares (dona Tereza), 82 anos. Nascida na Fazenda Larges, no sertão da Ribeira, depois do casamento foi morar com o esposo na Fazenda Vão do Mangaba. Hoje mora na cidade, pois sua terra foi vendida para dar lugar à plantação de eucalipto.

11 - Eva Maria Carneiro (dona Eva), 73 anos. Nascida no Maranhão, migrou ainda criança para o sertão da Ribeira. Mora até hoje no Rancho dos Carneiros, lugar onde foi morar depois do casamento e no qual criou todos os filhos.

12 - Francisca Alves da Silva (dona Francisca), 72 anos. Nascida no “rumo do São Vicente” (antiga fazenda da zona rural), é casada com seu Chico do Ernesto e reside na Chácara São Félix.

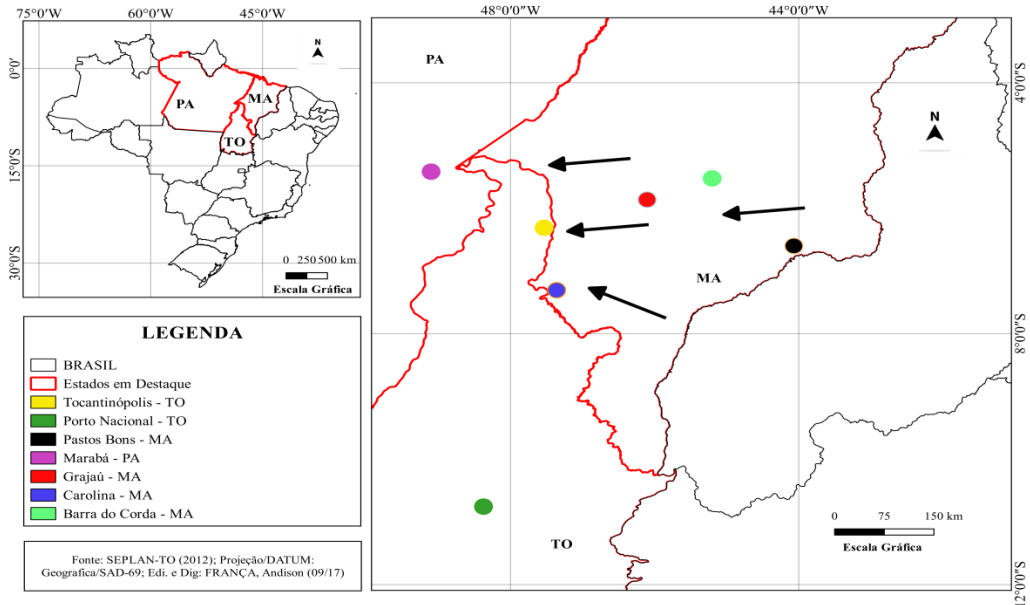
13 - Leonardo Aires Negreiros (seu Leonardo), 60 anos. Nascido na Fazenda Riacho dos Campos, depois do casamento foi morar nas “Larges”. Considerando que recentemente sua propriedade cedeu lugar ao plantio de soja, teve que mudar para outra chácara.

14 - Antônia Dias Negreiros (dona Antônia), 58 anos. Nascida e criada na Fazenda Larges, é esposa de seu Leonardo. Hoje moram na Chácara Baixão do Coco, um pedaço que não foi vendido da Fazenda “Larges”. De acordo com ela, o seu avô nasceu na terra, que pertence à família desde 1870.

15 - Maria Eulina Soares da Silva, 60 anos. Junto com seu Luiz Pereira, seu esposo, teve que se mudar de sua propriedade na beira do Tocantins devido à construção da UHE-MA.

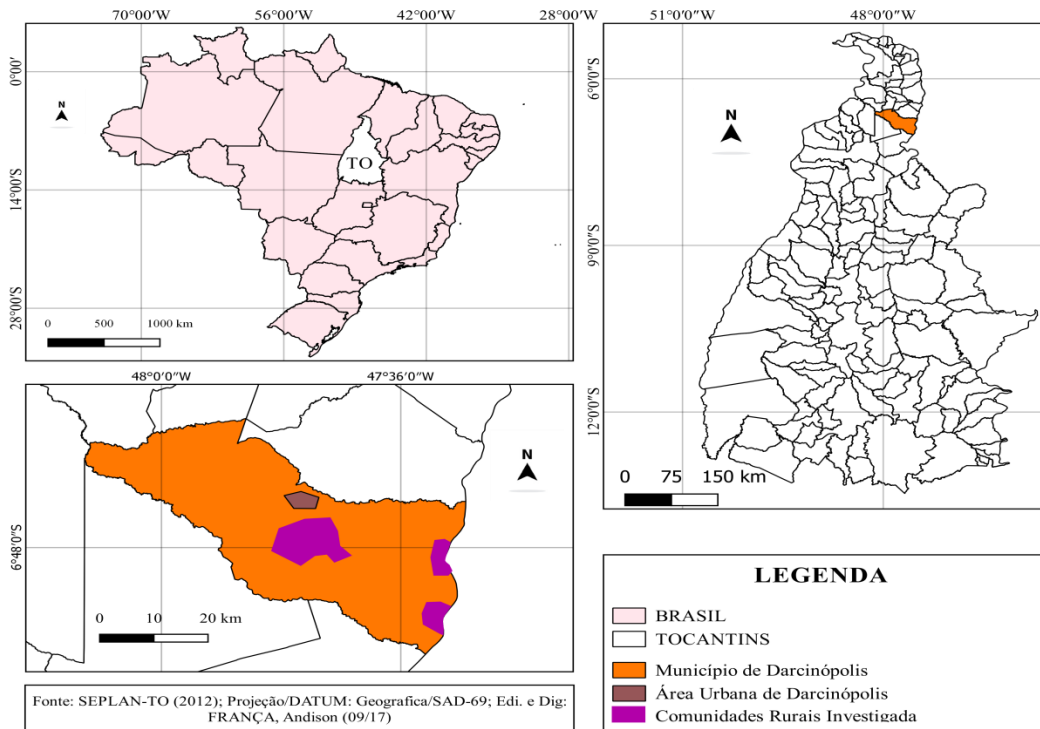
MAPAS

Mapa 01 - Territórios interligados durante o processo de povoamento do sul do Maranhão.



Fonte: elaborado por SILVA (2017).

Mapa 02 - A Ribeira e as comunidades rurais investigadas na pesquisa.



Fonte: elaborado por SILVA (2017).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I	
DO SERTÃO DA BOA VISTA AO SERTÃO DA DARCIÓPOLIS: O PAPEL DA MEMÓRIA NA RECONSTRUÇÃO DA HISTÓRIA DOS SERTANEJOS DA RIBEIRA	
1.0 A CHEGADA DA FRENTE DE EXPANSÃO PASTORIL NO ANTIGO NORTE GOIANO: O SERTÃO DA BOA VISTA.....	21
1.1 DA “MARCHA PARA O OESTE” À CHEGADA DA FRENTE PIONEIRA NO SERTÃO DA BOA VISTA: O SURGIMENTO DA RIBEIRA.....	34
CAPÍTULO II	
O MODO DE VIDA DOS SERTANEJOS DA RIBEIRA: A TERRITORIALIZAÇÃO REVELADA PELAS NARRATIVAS DAS PRÁTICAS CULTURAIS	
2.0 O SERTÃO DA RIBEIRA: O HOMEM E A CONSTRUÇÃO DO LUGAR.....	48
2.1 PAISAGENS DA INFÂNCIA: O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NOS “TEMPOS DE MININO”.....	52
2.2 REZAS, CÂNTICOS E BENZEÇÕES: A RELIGIOSIDADE DOS SERTANEJOS DA RIBEIRA.....	58
2.3 PRÁTICAS CULTURAIS: OS SABERES E A EXPERIÊNCIA DE MUNDO.....	67
CAPÍTULO III	
RESISTÊNCIAS COTIDIANAS: OS SENTIDOS QUE EMERGEM DO MODO DE VIDA DOS SERTANEJOS DA RIBEIRA	
3.0 VIVÊNCIAS, MEMÓRIAS E (RE)SIGNIFICAÇÕES NO COTIDIANO DOS SERTANEJOS DA RIBEIRA.....	75
3.1 A QUESTÃO ALIMENTAR: ÉTICA, VALORES E TRADIÇÃO.....	82
3.2 OS IMPACTOS DO AGRONEGÓCIO DE EXPORTAÇÃO PARA OS SERTANEJOS DA RIBEIRA.....	91
3.3 OUTRAS PERCEPÇÕES, OUTROS SENTIDOS.....	97
3.4 LUGAR DE AVENTURAS E DESVENTURAS	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	109
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	113

INTRODUÇÃO

Acreditamos que a inspiração que antecede uma pesquisa acadêmica na área das ciências sociais pode surgir nos momentos mais impensados possíveis e, no caso do trabalho em tela, não foi diferente. Um dia, que não me recordo especificamente qual, falava de minha família e das minhas raízes sertanejas para alguns amigos e que, apesar de me considerar um “sujeito do mundo”, um deslocado, eu sabia exatamente de onde tinha vindo e o que isso significava na forma com a qual eu percebia o mundo. Foi falando de rezas e benzeções que eu via desde a infância que fui chamado a atenção para a riqueza cultural que sobrevivia aos processos hegemônicos do mundo atual, evidenciada por práticas cotidianas ainda vividas no sertão¹ da Ribeira², minha terra. A proximidade com o grupo cujo modo de vida inspirou a pesquisa aguçou a percepção acerca dos sentidos mais sensíveis que poderiam ser revelados. Nesse sentido, a fagulha foi acesa e era hora de mergulhar na ideia, imergir nos caminhos da teoria e do método para encontrar o caminho do sensível e desvelar por meio de uma narrativa o que homens e mulheres do chão da Ribeira tinham a dizer sobre a própria existência.

A percepção relativa às reminiscências culturais foi maximizada quando percebemos que muitas práticas culturais formadas no passado resistiam à insurgência de uma cultura dominante sobre o território e a vida das pessoas que ali habitam, fazendo-nos perceber e defender a ideia que se trata de um grupo tradicional². Estamos falando de pequenos

¹ É importante destacar que não problematizaremos o conceito de SERTÃO em sua diversidade de interpretações. Aqui, fizemos uso da palavra partindo da interpretação/percepção que a comunidade tem do termo. Para o grupo, sertão é uma palavra que remete à ruralidade ou a um local habitado distante de um centro urbano, sendo o termo usado para identificar a localização geográfica de um lugar em detrimento de outro.

² Ribeira é o nome ‘histórico/afetivo’ usado pelos moradores de Darcinópolis –TO para se referir ao município. O povoado da Ribeira permaneceu por décadas como distrito de Tocantinópolis. Depois de emancipado, no ano de 1992, passou a ser denominado Darcinópolis, em homenagem a Darcy Marinho, político de tradicional família de Tocantinópolis desde os tempos da Boa Vista.

² Aqui utilizamos a categoria ‘sertanejo’ para nos referir ao grupo investigado em nossa pesquisa, no sentido de indicar que esses sujeitos têm um modo de vida que se enquadra relativamente na definição do que seria um grupo tradicional rural recepcionado na da Constituição brasileira, que a partir do Decreto de n° 040, de 07 de fevereiro de 2007, em seu artigo 30, considera povos e comunidades tradicionais: ‘**I-(...) grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição**’. No entanto, em nossa referência, destacamos o grupo como *sertanejos da Ribeira*, como forma de evidenciar as peculiaridades dessa comunidade. É importante esclarecer que, apesar desses sujeitos exercerem um modo de vida que se aproxima da definição jurídica sobre os povos e comunidades tradicionais, não há qualquer forma de discussão ou organização política entre eles sobre a questão. Tal definição não alcança a complexidade do modo de vida dessas pessoas, tampouco os exclui. Aplicamos o termo a partir da constatação que fizemos sobre as práticas culturais por eles exercidas, sendo que essa problemática será discutida ao longo do trabalho.

produtores rurais que, durante a sua história, em temporalidades diferentes, foram impactados por diversos processos de reordenação territorial com patrocínio do Estado e que, mesmo em face dessas ações desestruturantes, mantiveram costumes que remetem a períodos históricos distantes. Evidente que o primeiro aspecto percebido pelos nossos olhos foi a manutenção de costumes antigos, pois são justamente essas rugosidades que tornam o grupo visivelmente diferenciado do contexto social no qual estão inscritos³. Nesse sentido, parte do sertão da Ribeira figura aos nossos olhos como um oásis cultural em meio a um deserto verde de soja e eucalipto e que, em nossa busca por novos discursos a partir dos quais pudéssemos repensar a ordem hegemônica capitalista, tornou-se uma referência que, a nosso ver, muito pode contribuir para problematizar a estrutura da sociedade contemporânea.

É oportuno esclarecer a relação do autor com o objeto da pesquisa. O lugar de minha interpretação é afetivo e familiar, pois a minha relação com sertanejos da Ribeira foi construída ainda na infância, influenciada pelas longas histórias que me eram contadas à luz da lamparina ou sob o som da chuva que caía sobre as palhas que cobriam a casa da minha avó materna, já falecida, Luzia Ayres Almeida de Negreiros. Os longos “causos” que me eram contados fazem parte das experiências infantis que marcaram a minha memória e que ainda são capazes de resgatar muitas cores e sensações das minhas paisagens interiores e anteriores. Durante os caminhos da pesquisa, resgatei do baú da memória a lembrança de deitar no colchão de capim coberto com colchas de retalhos e pude re-experimentar, pela memória, o cheiro do chá de capim-santo que me era servido com farofa de ovo no azeite de coco ou com o “beiju”. Lembrei-me até da fumaça da lamparina com querosene, que colocava na penumbra todas as faces que a cercavam em busca de luz, já que mantinham relativa distância do objeto para não ficarem sujas pela fuligem que a chama espalhava. A considerar alguma crítica sobre a relação de proximidade declaradamente afetiva entre o autor e o seu objeto de pesquisa, aproprio-me das palavras de E. P. Thompson, que ao ser inquirido sobre a pretensa austeridade acadêmico/científica no “fazer história”, respondeu:

A história é a memória de uma cultura e a memória jamais pode estar livre de paixões e de comprometimentos. Não me sinto inibido de forma nenhuma pelo fato de que minhas próprias paixões e comprometimentos sejam evidentes (THOMPSON, 1996, p. 123- 124).

³ Raymond Williams diz que ‘nós podemos compreender, partindo de uma abordagem histórica corriqueira, ao menos algumas das origens dos significados e das práticas residuais. Elas são resultado de formações sociais precedentes, nas quais certos significados e valores foram gerados’ (WILLIAMS, 2005, p. 219).

Desse modo, as experiências vividas na infância, o olhar crítico adquirido na graduação em História e nos diálogos com colegas da academia, fizeram-me perceber que o modo de vida narrado nos “causos” da minha avó ainda é mantido por muitos dos sujeitos que moram na zona rural da Ribeira. Foi possível ver que muitos parentes, amigos, compadres, assim como minha avó, foram nascidos e criados nesse pedaço de cerrado e, apesar das inúmeras influências do mundo economicamente globalizado, ainda mantêm práticas ancestrais materiais e imateriais em suas vivências cotidianas. Surgiu durante a volta ao lugar de meus antepassados a inquietude de perceber que a manutenção de um modo de vida peculiar nos tempos atuais era um importante resíduo cultural para as ciências sociais na busca por compreender as relações dos homens com os outros e com o seu tempo.

Tecendo a problemática e a metodologia

Ao se deparar com a matéria da pesquisa na intenção de investigá-la, nem sempre é possível perceber de imediato a dimensão que ela possui. Se, num primeiro momento, durante a construção do projeto de pesquisa, voltamo-nos essencialmente para as manifestações religiosas, à medida que nos aproximávamos mais dos sertanejos da Ribeira, percebemos que a expressão cultural que nos chamou a atenção era só um dos elementos de um modo de vida no qual os sujeitos, os lugares, os objetos e as vivências do cotidiano falam. Assim, nosso desafio era produzir

[uma] história que partisse das questões do presente, que fosse capaz de lidar com indagações sobre outros sujeitos históricos silenciados pela historiografia dominante e que se esforçasse, enfim, por construir um olhar político sobre seus objetos de investigação (FENELON, 2006, p. 05).

Nesse sentido, como definir apenas um método de análise para problematizar, sem deixar de abordar aspectos que construíssem uma narrativa que fosse capaz de desvelar os muitos sentidos e conexões da vida de quem viveu muitas eras? Partindo da noção de que cultura é:

Memória, é política, é trabalho, é história, é técnica, é cozinha, é vestuário, é religião, é festa, etc. Ali onde seres humanos criaram símbolos, valores, práticas, há cultura. Ali onde é criado o sentido do tempo, do visível e do invisível, do sagrado e do profano, do prazer e do desejo, da beleza e da feiura, da bondade e da maldade, da justiça e da injustiça, ali há cultura (CHAUI, 1992, p. 31).

Percebemos, então, que a problematização do modo de vida dos sertanejos da Ribeira só poderia ser realizada partindo do lugar a que pertencem historicamente, sem desconsiderar

as tensões sociais que ocorreram durante os processos de construção/reconstrução do grupo. A resposta, felizmente, estava no formato do programa de pesquisa ao qual somos vinculados, pois em se tratando da história de vidas das pessoas, acreditamos que nada mais apropriado que olhares interdisciplinares, para dar corpo a uma tessitura narrativa a partir de análises plurais. Nesse sentido, decidimos por uma construção historiográfica que partisse dos olhares do grupo que investigamos, sendo escolhida a História Oral como nossa referência principal.

Estávamos cientes de que esse não poderia ser o único caminho utilizado para revelar o grupo investigado em toda a sua complexidade, pois como caberiam em algumas horas narradas, e mesmo que fossem em muitas, ou em transcrições recortadas para dar sentido a uma narrativa, todas as nuances de um modo de vida? Como construir uma narrativa que alcançasse a profundidade da experiência humana, dos personagens investigados em todo o emaranhado de teias, ramificações, construções e reconstruções? Como disse Alessandro Portelli:

Devemos nos esquecer do mito de obter as informações totalmente completas, ou de esgotarmos nosso assunto com os entrevistados. Sabemos que ninguém consegue obter todas as informações a nosso respeito, portanto, por que o faríamos com eles? Invariavelmente conseguiremos um fragmento daquilo que sabem, um fragmento daquilo que são (PORTELLI, 1997, p. 46).

A vida dos homens é profunda e complexa, sendo que nossa tarefa é fazer emergir, da pesquisa, perspectivas de reflexão que nos permitam perceber aspectos da realidade que estamos problematizando, de maneira a apontar novos olhares para o mundo em constante transformação. Por essa perspectiva, entendemos que nosso método é um constructo que envolve a problematização da oralidade, das linguagens, da cultura (modos de viver) e das paisagens. Nesse sentido, utilizamos as disciplinas históricas, linguística/semiótica⁴, geográficas, sociológicas, entre outras, para construir uma narrativa que propicie uma abordagem mais ampla sobre o modo de vida do grupo investigado, pois como já dissemos, a cultura humana jamais poderá ser entendida pelo olhar de um único campo do saber.

A começar pelos testemunhos orais dos sujeitos que protagonizam a história que vamos contar, nosso objetivo é tecer uma narrativa que coloque no cerne da discussão os verdadeiros donos da história ou herdeiros dos que viveram esse enredo em outros tempos,

⁴ [...] Na realidade, fazer semiótica não é somente tentar compreender num primeiro grau certas coisas (discursos, paisagens, comportamentos, modas, rostos, estratégias, obras, etc.) que se apresentam aos nossos olhos, à distância, ou, algumas vezes, nos tocam de mais perto, ou mesmo nos assaltam. E também não é apenas procurar desentranhar o sentido de nossa própria implicação nas peripécias de uma história (pequena ou grande, individual ou coletiva) que está acontecendo. É também — ou, na realidade, é sobretudo — tentar compreender, num segundo grau, *o que faz* com que compreendamos de tal maneira, e não de outra, o que compreendemos (aquilo ‘que nos interessa’ ou aquilo ‘que se passa’ [...])’ (LANDOWSKI, 1998, p. 24- 25).

dando assim, uma impressão viva ao conhecimento histórico, pois, enquanto procedimento metodológico, a História Oral pode nos revelar muitas das percepções e sentidos que esses sujeitos têm acerca da própria realidade. De acordo com (ALBERTI, 1990), esse pode ser:

Um método de pesquisa que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo. Trata-se de estudar acontecimentos históricos, instituições, grupos sociais, categorias profissionais, movimentos, etc. (ALBERTI, 1990, p. 52).

As fontes orais podem desvelar muitas nuances da experiência histórica, pois sem dúvida a experiência narrada é carregada de sensibilidades, significados, crenças e valores e revelam as diversas formas pelas quais os sujeitos se expressam, se constroem e reconstróem no tempo. Parte de nossa metodologia consiste em diluir as experiências narradas dos sertanejos da Ribeira às teorias que discutem a cultura e o território, tecendo uma narrativa que aprofunde o olhar das ciências humanas sobre os sentidos que habitam os pequenos detalhes da vida dos sertanejos da Ribeira, já que “a evidência oral pode conseguir algo mais penetrante e mais fundamental para a história, [...] transformando os ‘objetos’ de estudo em ‘sujeitos’” (THOMPSON, 1992, p. 137).

O mundo que se revela por meio de uma narrativa vai além das ideias que um sujeito pode trazer impingidas na alma, pois “existe entre a atividade de contar uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente acidental” (RICOEUR, 1983, p. 85), levando-nos a entender que os proclames da memória podem evidenciar significados de um contexto específico e desvelar nuances da relação presente/passado na vida dos sujeitos. Acreditamos que é por meio do “discurso, [que] os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se no mundo humano [...] na conformação singular do corpo e no som singular da voz” (ARENDDT, 1989, p. 192), podendo revelar diversos aspectos sobre o modo de vida que investigamos.

Sobre os usos da memória, entendemos que essa “funciona de modo eminentemente topográfico [pois] se decanta nos locais em que vivemos e que se inscreveram em nossa mente, assim como deixamos as marcas do nosso corpo em uma velha poltrona” (SELIGMAN-SILVA, 2005, p. 120), sendo esse o principal recurso do qual faremos uso para entender a relação do sertanejo da Ribeira com o território de suas vidas. Norberto Bobbio, discorrendo sobre as revelações que a memória pode evocar, pontua:

Na rememoração reencontramos a nós mesmos e a nossa identidade, não obstante muitos anos transcorridos, os mil fatos vividos. [...] o mundo passado é aquele no

qual, recorrendo a nossas lembranças, podemos buscar refúgio dentro de nós mesmos, debruçar-nos sobre nós mesmos e nele reconstruir nossa identidade (BOBBIO, 1997, p. 55).

O olhar da memória leva os sujeitos a perceberem os episódios pretéritos com tonalidades diversas a partir das experiências que foram vividas, possibilitando a cada um a percepção única sobre o mundo em que habitam. A memória “gira em torno da relação passado-presente, e envolve um processo contínuo de reconstrução e transformação das experiências lembradas” (THOMSON, 1997, p. 57). Nesse sentido, buscamos nessas memórias narradas dos sertanejos da Ribeira o significado de suas tradições, das resistências e dos processos aos quais estão submetidos.

Referindo-se às abordagens interdisciplinares nos estudos sobre a vida humana, Edgar Morin afirma que “todas as ciências e todas as artes iluminam, a partir de ângulos específicos, o fenômeno humano” (MORIN, 2005, p. 16). No caso desta pesquisa, a complexidade que caracteriza o grupo por nós investigado exigiu uma abordagem interseccional, considerando que as culturas humanas em suas infinitas tonalidades e constantes mutações não podem ser analisadas por lentes monofocais. Nas palavras de Olga Pombo (2004, p. 10), “é como se o próprio mundo resistisse ao seu retalhamento disciplinar”, assim, a humanidade, em suas expressões plurais, dever ser perscrutada nessa equivalência, considerando que nenhum campo do conhecimento sozinho pode dar visibilidade a uma tessitura cultural marcada por sombras, fios soltos, pontos desconexos e que caminha no tempo se construindo e se reconstruindo diacrônica e sincronicamente. Defendendo os caminhos interdisciplinares, Pombo afirma que no campo das ciências humanas, é salutar:

Reconhecer que determinadas investigações reclamam a sua própria abertura para conhecimentos que pertencem, tradicionalmente ao domínio de outras disciplinas e que só essa abertura permite aceder a camadas mais profundas da realidade que se quer estudar (POMBO, 2004, p. 10).

Para a autora, a fragmentação do conhecimento científico social faz com que muitas áreas habitem “ilhas de isolamento”, e aponta que a interdisciplinaridade pode se apresentar como uma proposta para se repensar uma forma de produção do conhecimento cada vez mais “especialista”, tornando-a mais “universalista”. Nesse sentido, nossa discussão pretende perpassar vários aspectos da vida do grupo investigado se utilizando das teorias e conceitos de diferentes áreas do conhecimento, para entender o mosaico cultural que dá forma ao viver dos narradores da Ribeira.

A presente pesquisa, intitulada por nós “MEMÓRIAS DE UMA TERRITORIALIZAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DO LUGAR E DA PAISAGEM: Cultura e

modos de viver dos Narradores da Ribeira” constitui-se numa tessitura narrativa que versará sobre a vida de homens e mulheres sobre o chão da Ribeira, pois bem como afirmou Paul Ricoeur, “as vidas humanas têm necessidade e merecem ser contadas” (RICOEUR, 1994, p. 116).

A inspiração para a construção do Capítulo I, “Do sertão da Boa Vista ao sertão da Darcinópolis: o papel da memória na reconstrução da história dos sertanejos da Ribeira” veio da obra “Territórios Sociais e povo tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”, do antropólogo Paul Elliot Little (2002). No texto, o autor afirma que para conhecer um grupo humano específico é fundamental conhecer as origens desse grupo. Nesse sentido, a partir das narrativas e memórias dos sertanejos da Ribeira referentes à chegada dos primeiros moradores na região, mobilizamos autores que discutem o povoamento da área em estudo, para, consideradas as convergências entre as narrativas, reconstituir o caminho dos seus pioneiros.

A relativa inexistência historiográfica que trata do povoamento da região investigada nos encaminhou a outros estudos relacionados, no caso, produções que tratam de eventos econômicos, mas que discorrem sobre o território problematizado. Thompson, num de nossos principais referenciais teóricos assinala, nesse sentido, que “[...] no curso real das análises históricas ou sociológicas (bem como políticas) é de grande importância lembrar que os fenômenos sociais e culturais não correm atrás do econômico após longa demora; estão na sua origem, imersos no mesmo nexos relacional” (THOMPSON, 1998, p. 99).

Problematizamos também, no primeiro capítulo, os conceitos de mobilidade de Marcos Aurélio Saquet (2008), pois, por se tratar de grupos que consideramos tradicionais e que derivaram de outros grupos é importante perceber que elementos da cultura pretérita subsistiram ao processo de deslocamento migratório e quais práticas e valores foram resignificados na relação com o novo território que se construiu. Problematizamos igualmente a interpretação que os sertanejos da Ribeira deram às transformações que foram surgindo ao longo do tempo na extensão do seu território e quais os impactos que essas mudanças fomentadas pelo capitalismo causaram em seus modos de vida. Cabe ressaltar que saberes relativos à memória constituem o principal recurso utilizado para a construção desse tópico e pelo fato, de também lidarmos com as histórias que foram contadas pelos antepassados dos narradores, buscamos no trabalho de Paul Ricoeur os subsídios teóricos para problematizar o uso dessas memórias enquanto fontes historiográficas.

No Capítulo II, “O modo de vida dos sertanejos da Ribeira: A territorialização revelada pelas narrativas das práticas culturais”, nossa proposta é analisar o processo de territorialização dos sertanejos da Ribeira, por meio da problematização das práticas materiais e imateriais que ainda são vividas pelo grupo. Nesse sentido, foram analisadas quinze entrevistas e realizadas visitas à comunidade e a partir delas, pinçamos as impressões que mais se destacaram, de maneira a desvelar a forma como esses sujeitos interpretam e representam o mundo ao seu redor. Nessa parte do trabalho, discutimos a relação homem/território recorrendo a perspectivas de autores como Rogério Haesbaert (2004) e Yu-Fu-Tuan (2012), para evidenciar a afetividade que homens e mulheres do sertão da Ribeira têm com o território.

Ainda tentando entender o sentimento que une o grupo ao lugar das suas vivências, discutimos sobre as paisagens e experiências construídas na infância, revelando, pelas narrativas sobre esse momento da vida, o processo de construção da identidade e da inserção do indivíduo no convívio social. Utilizamos aqui também observações da geografia humanista e da poética, como forma de entender as forças das primeiras experiências na construção do homem adulto. Para a problematização dessas experiências, ao longo de todo o trabalho tomando a cultura como elemento norteador de nosso olhar, a maior inspiração foi sem dúvida um dos expoentes entre os pensadores da cultura, Raymond Williams, que compreende a cultura como “todo um sistema de vida, no seu aspecto material, intelectual e espiritual” (WILLIAMS, 1969, p. 58).

Investigamos a religiosidade que permeia vários aspectos da vida desses sujeitos, revelando como ela se manifesta na maneira como eles interpretam o mundo, fazendo mediação entre a realidade social, o mundo natural e o sobrenatural. Desvelamos também sobre a força que o catolicismo popular exerce na vida dos sertanejos da Ribeira, que pode ser percebida nos topônimos dados às propriedades rurais, na maneira que tratam das doenças diversas e da proteção que buscam diante das mazelas que surgem no seu cotidiano. Aqui, percebemos que religião destaca-se aqui como força socializadora, definindo a forma com a qual o homem deve se relacionar com o mundo ao seu redor, sendo esse um componente essencial da identidade coletiva desse grupo. Aqui a tradição, para além das práticas objetivas, é vista nas manifestações religiosas que até hoje existem na zona rural do município e revelam a simbologia que orienta as várias expressões de fé.

Outros aspectos por nós investigados foram às práticas materiais desenvolvidas pelo grupo para domínio do território. O conhecimento que esses sujeitos têm sobre os ciclos da

natureza para o plantio de legumes e cereais, das espécies nativas de árvores próprias para a construção de casas e instrumentos úteis no dia a dia e de plantas medicinais que ainda são desconhecidos pelo empirismo da ciência formal. Essas práticas, construídas na experiência e compartilhadas pelo convívio e oralidade ao longo de muitas gerações, possibilitam aos sertanejos da Ribeira o domínio do território, sendo essa a essência da territorialidade por nós defendida, que é o domínio de um espaço por meio das ações praticadas sobre ele. Essas práticas constituem uma paisagem cultural preenchida por aspectos simbólicos que expressam em suas manifestações a história do grupo, cabendo ao pesquisador a tarefa de interpretar essas rugosidades culturais.

No terceiro e último capítulo, nominado por nós como: “Resistências cotidianas: os sentidos que emergem do modo de vida dos sertanejos da Ribeira”, problematizamos os sentidos que emergem da tensão entre o processo de desestruturação e as resistências cotidianas dos narradores da Ribeira. Esses sujeitos estão presenciando a chegada do agronegócio de monoculturas na região e, nesse sentido, poderemos perceber por meio de suas narrativas as impressões sobre as transformações decorrentes do processo de expansão do capitalismo que está incidindo sobre suas vidas. Pela experiência, os sertanejos da Ribeira relatam o desaparecimento de espécies vegetais e animais, alterações nos ciclos das chuvas, e mudança no modo de vida. Para a problematização desse processo, recorreremos ao conceito de “estrutura de sentimento”, de Raymond Williams, revelando os sentidos que emergem da manutenção de práticas culturais ancestrais diante das dinâmicas de reordenação territorial e sobreposição cultural.

Desvelaremos por meio das narrativas de sertanejos que foram expropriados e também de narradores que ainda permanecem nas suas terras, as relações e o sentido de uso que esses sujeitos têm com o território, em oposição à lógica mercadológica dos grandes produtores de monoculturas. Para desvelar os sentidos que permeiam a relação do homem com o lugar, recorreremos aos estudos de Klass Woortmann (1990), problematizando os aspectos éticos e morais que constituem o modo de vida dos sertanejos da Ribeira. Investigaremos as resistências e os caminhos encontrados por esse grupo para manter, nos dias atuais, diversas práticas aprendidas no passado, em face das diversas transformações trazidas pela expansão do agronegócio sobre seu território.

Analisar como esses grupos narram e vivenciam a sua realidade pode nos fornecer evidências de como eles lidam e resistem à transformação das próprias paisagens culturais. Deparamo-nos aqui com a responsabilidade que as ciências sociais têm ao tentar interpretar os

feitos humanos em diferentes contextos temporais e registrar esses conhecimentos para as gerações futuras. Nesse sentido, buscaremos enxergar quais aspectos culturais fazem os sertanejos da Ribeira subverterem a lógica social estabelecida, pois “uma vez que o comportamento humano é visto como ação simbólica, [...] o que devemos indagar é qual é a sua importância: o que está sendo transmitido com sua ocorrência” (GEERTZ, 1989, p. 20). Assim, nosso olhar recairá sobre como esses sujeitos experienciam⁵ as práticas do cotidiano, pelo estudo de suas narrativas e histórias de vida.

⁵ ‘[...] Experienciar é aprender; significa atuar sobre o dado e criar a partir dele [...]. A experiência é constituída de sentimento e pensamento [...]’ (TUAN, 1983, p. 10-11).

CAPÍTULO I

DO SERTÃO DA BOA VISTA AO SERTÃO DA DARCIÓPOLIS: O PAPEL DA MEMÓRIA NA RECONSTRUÇÃO DA HISTÓRIA DOS SERTANEJOS DA RIBEIRA

1.0 - A CHEGADA DA FRENTE DE EXPANSÃO PASTORIL NO ANTIGO NORTE GOIANO: O SERTÃO DA BOA VISTA

Das antiga idade, vinha de Caxias no Maranhão. [...] Quando ele [avô] contava aquelas história ainda, de quando começou sair aqui, que começou criar aqui, que era uma selva só de índio, isso aqui tudo! Aí aconteceu, eles pegaro, fizeram a descoberta de lá do Maranhão, trevessar gado pro lado de cá do rio, aí, isso num tinha nome, era só o aquele ‘lado de lá’, de lá falava daqui. Quando eles soltaro o gado, o fazendeiro trouxe aquela porção de gado, aí os vaquero vinha, botava lá no local, só via rasto de onça e índio.

(Amélio Rodrigues de Freitas, 2017).

Para investigar o modo de vida dos sertanejos da Ribeira é necessário, em primeiro lugar, compreender o modo como ocorreu o surgimento dessa comunidade. Little (2002, p. 02-03) esclarece que, “para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado”. Nesse sentido, começamos tratando aqui, do processo de povoamento dos sertões nordestinos ocorrido ainda nos séculos XVIII e XIX, pois consideramos que o grupo de homens e mulheres por nós investigado, que hoje habitam a zona rural do município de Darcinópolis – TO faz parte de um contexto histórico, cujo povoamento está inserido, no processo de povoação alcançado pela frente pastoril de origem baiana⁶, sendo que muitos de seus atuais habitantes são remanescentes de grupos que vivenciaram o referido momento histórico.

A epígrafe acima é um trecho da narrativa de seu Amélio Freitas, sertanejo da Ribeira. O destaque dado a esse trecho da história que ele nos narrou, orienta o motivo pelo qual pretendemos caminhar pelas memórias dos antigos moradores da zona rural da Ribeira, pois, como afirma Ricoeur (2007, p. 108), a memória nos dá “a capacidade de percorrer, de remontar no tempo”, de maneira que os rastros que o passado deixou na memória de muitos desses sertanejos podem nos fornecer evidências de como esse grupo se construiu historicamente. É por meio do “olhar interior”, revelado nas narrativas, que estamos

⁶ A frente pastoril que parte da região dos Pastos Bons, no sul do Maranhão, e que vai avançar até os campos no extremo sul do Pará, **originou-se na Bahia**, tendo chegado ao sul do Maranhão em meados do século XVIII, sendo que, é a partir daí que se iniciou o avanço em direção ao norte de Goiás (VELHO, 1972, p. 24).

caminhando pelos campos abertos onde se criava gado, pela natureza que provia a subsistência em situações árduas de vida, buscando entender como parte desse grupo ainda mantém no atual modo de vida, diversas práticas e costumes construídos no passado. Acreditamos que é fundamental e

importante conhecer certos fatos que tem se arrastado na memória do povo, embora sem que saibam de que fato se trata, porque aconteceu ou o que o levou a isso. Mas eles podem facilmente saber algo que não sabemos, e que não temos meios de aprender. Assim nisso, tem havido memórias guiando para teorias (grifos nossos)⁷.

Apesar de ser um recorte de uma obra de ficção, a citação acima esclarece para nós a importância que a memória tem na reconstrução do passado. A literatura utilizada dessa forma pode ser um recurso que muito nos revela sobre como os homens constroem suas culturas ao longo do tempo. Nesse sentido, a memória pode ser considerada um “palácio”, como foi para Santo Agostinho (AGOSTINHO, 2007, p. 95), mas aqui ela é para nós um elemento mediador da experiência de vida acontecida no meio do cerrado, das histórias que se passam entre os babaçuais, na beirada dos rios, ou em uma paisagem longínqua qualquer, pois a nossa representação histórica do tempo tem como principal referencial o “testemunho daqueles que declaram ter se encontrado no local onde as coisas aconteceram” (RICOEUR 2007, p. 267), ou até mesmo daqueles que apenas conviveram com outros que experienciaram o momento histórico investigado. Sabemos que as recordações podem alcançar muito além da temporalidade individual de cada sujeito, pois:

Temos aí várias conexões e entrelaçamentos de uma pluralidade de memórias [...]: dos historiadores e a dos diversos grupos da sociedade, **mas também de pais e avós [...], memória adquirida e memória espontânea, memória coletiva, memória impregnada da experiência que dos que viveram antes de nós** (PASSERINI, 2006, p. 212 – grifos nossos).

Devido à ausência de testemunhas oculares de um evento histórico, recorreremos vestígios que marcaram a memória coletiva dos descendentes, visto que, apesar do processo de povoamento investigado apresentar uma temporalidade anterior à dos nossos entrevistados, na viagem empreendida para olhar o passado nos deparamos com a memória de outros e “[...] temos assim acesso a acontecimentos reconstruídos por outros que não nós” (RICOEUR, 2007, p. 131). Esses olhares pretéritos fazem com que os indivíduos pensem e repensem sua organização sociocultural, sendo que os “artefatos verbais” encontrados em narrativas desses sertanejos nos trazem à luz muitas perspectivas que eles têm sobre o passado.

⁷ Trecho de um diálogo entre Mr. Oliver e Hercules Poirot, personagens fictícios da romancista inglesa Agatha Christie, usado por Alessandro Portelli no texto ‘O que faz a história oral diferente?’, traduzido por Maria Therezinha Janine Ribeiro. Proj. História, São Paulo, fevereiro de 1997.

Tomando como referência Bakhtin (1979), quando afirma que nossos enunciados estão repletos de palavras dos outros, mas que são incluídos, re-significados e transportados de uma geração à outra, pois “os sujeitos não ‘adquirem’ sua língua materna, é nela e por meio dela que ocorre o primeiro despertar da consciência” (BAKHTIN, 2014, p. 111), entenderemos pelos caminhos da memória e da construção narrativa de nossos entrevistados o processo histórico que originou o grupo cultural “sertanejos da Ribeira”.

As narrativas rompem a barreira do tempo e flutuam por várias gerações, tendo a capacidade de conduzir o homem na sua ancestralidade, dando-lhe a possibilidade de encontrar o seu passado distante. Em seu tratado sobre a memória Ricoeur (1996), destaca que é no ato de rememorar que o homem se vê enquanto sujeito social e individual, sendo esse o fenômeno psíquico que assegura a temporalidade do próprio indivíduo. A viagem ao passado é a “continuidade entre presente, passado recente, passado distante, que me permite remontar sem solução de continuidade do presente vivido até os acontecimentos mais recuados da minha infância” (RICOEUR, 1996, p. 08).

As narrativas dos sertanejos da Ribeira evidenciaram paisagens culturais que revelaram a consciência histórica dessa comunidade, na qual os valores atribuídos por eles ao lugar das suas vivências construíram os sentidos da própria existência, pois “a palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial” (BAKHTIN, 2014, p. 99). Nesse sentido, colocar em diálogo estudos que tratam da região investigada com reminiscências da memória dos sertanejos da Ribeira é fazer “dessas histórias locais vividas ao rés do chão [...] a imbricação da pequena história na grande história” (RICOEUR, 2007, p. 257).

Intentamos construir uma representação histórica desses indivíduos e de seus conhecimentos a partir da visão histórica que eles têm de si e do grupo social no qual estão inseridos. Também acreditamos que, se estendermos nosso olhar para os sentimentos vazados pelo modo de viver e pelas narrativas desses sujeitos, estaremos ampliando o olhar da disciplina histórica sobre o homem e colocando a narratividade sertaneja como ingrediente principal na composição da nossa narrativa histórica. Beatriz Sarlo nos diz que os detalhes de uma vida aparentemente simples podem enriquecer a “visada histórica” sobre determinados aspectos de uma pesquisa ou modo de vida. De acordo com a autora:

Estos sujetos marginales, que habrían sido relativamente ignorados en otros modos de la narración del pasado, plantean nuevas exigencias de método e inclina a la escucha sistemática de los ‘discursos de memoria’: diários, cartas, consejos, oraciones (SARLO, 2007, p. 19).

Assim, nossa tarefa é transformar as “histórias que são contadas (stories) em história que é edificada sobre os rastros documentais (history)” (RICOEUR, 2007, p. 251), porque antes de “tornar-se o objeto do conhecimento histórico, o acontecimento é objeto da narrativa” (RICOEUR, 2007, p. 251).

Dando início às discussões sobre a construção histórica do grupo investigado a partir das narrativas dos sertanejos da Ribeira, dona Tereza Dias Lopes, uma de nossas entrevistadas, afirma não saber informar com exatidão quando os primeiros membros de sua família chegaram ao norte goiano. Ela narra, que tanto ela como os pais haviam nascido na região da Ribeira: “eu num sei dizer assim a origem [dos pais], porque eles já nasceram aqui na região! Nasceram aqui nessa região. Meu pai, os pai dele morava ali na bêra do Curicaca”. No entanto, ao rebuscar em suas memórias, diz na sequência:

Não, não... **certamente esse pessoal mais velho, eles vieram do Maranhão!** Essa família Negreiro mermo, vieram do Maranhão. Inda hoje tem Negrero lá... E assim foi muitas que vieram! [...] **Certamente é porque terreno era desocupado, terra boa né? Região de terra boa...** As terra do Maranhão num é igual ar do Tocantins! Tocantins na época que era Goiás (ENTREVISTA, 30/04/2016- grifos nossos).

Em se tratando de memórias, a narrativa acima revela bem mais que do que as informações contidas nas palavras transcritas, pois a breve pausa entre a dúvida e a afirmativa narrada por dona Tereza ao rememorar sobre suas origens tem um sentido mais amplo. Para Bakhtin (2014), os enunciados não são meras expressões linguísticas, pois, para dar significado a uma narrativa, deve-se considerar o contexto, que vai além da simples expressão verbal, visto que cada enunciado traz consigo uma entonação própria, um ritmo que revela o esforço para resgatar a informação do baú da memória, necessária à reconstrução de um evento. Essa aparente desinformação ou esquecimento não significam que aquela informação inexistente na memória, mas que talvez se escondia por debaixo de “alguma pedra na beira do Curicaca”⁸. O esquecimento é um elemento da memória que pode “sepultar” ou ocultar temporariamente uma informação, pois é onde “todas essas coisas, as memórias as recolhe, para evocá-las de novo se necessário e lançá-las de volta, em seus vastos abrigos, no segredo de não sei quais inexplicáveis recônditos” (RICOEUR, 2007, p.109).

Retomando os trechos onde Dona Tereza narra que o pai, (de acordo com ela nascido em 1.905) nasceu “ali na beira do Curicaca”, e que os “mais velho” migraram do Maranhão, pois, “Certamente”, “eles vieram do Maranhão”! “E assim foi muitas (famílias) que vieram”, podemos perceber que apesar de não saber informar as datas e nem os locais de onde

⁸ A Ribeira (cidade) fica entre os Rios Curicaca e Ribeira, situando-se à margem do segundo. O Rio Curicaca dista apenas três quilômetros e é muito importante para essa comunidade.

vieram, a palavra “certamente” evidencia o conhecimento histórico presente no senso histórico construído na vida em comunidade. No discurso do grupo, “a palavra nativa é percebida [...] como a atmosfera na qual habitualmente se vive e se respira” (BAKHTIN, 1997, p. 100), e a enunciação da narradora surge da relação construída na vivência com outras famílias de sertanejos, revelando-nos, além do lugar de origem das mesmas, a motivação do movimento migratório que tratamos acima, que era a busca por terra, terras “desocupadas”. Saquet e Mondardo (2008) consideram que:

De maneira geral, as teorias clássicas que tratam das migrações apoiaram-se, principalmente, em análises macroeconômicas dando ênfase, sobretudo, às determinações econômicas em detrimento dos fatores políticos e culturais, fez-se necessário, nos últimos anos, estudar e tentar elaborar uma concepção mais ampla e multifacetada dos processos migratórios (SAQUET; MONDARDO, 2008, p. 118).

As narrativas de dona Tereza também podem ser perscrutadas à luz dos estudos de Otávio Guilherme Velho, pois percebemos as convergências de informações que surgem entre suas memórias narradas e os estudos sociológicos sobre o território em análise. Apesar de Velho e de outros autores mobilizados aqui por nós cujos escritos tratam do território problematizado por uma perspectiva essencialmente econômica, devemos levar em consideração o fato de que episódios históricos e culturais se fundem a episódios econômicos, como já pontuamos na introdução do trabalho. Para Velho, foi a partir século XVIII que se ocupou o sul do Maranhão, que se chamaria Sertão dos Pastos Bons, para a partir daí se iniciar o movimento demográfico em direção ao norte de Goiás, hoje Tocantins. Para esse autor, foi nesse contexto que a cidade da Boa Vista⁹ foi fundada no contexto das expedições que saíram de Pastos Bons

em todas as direções, e ao mesmo tempo vão-se espalhando as fazendas de gado. Em 1808 surge Riachão a oeste; em 1811, para leste, Porto da Chapada, origem da cidade de Grajaú. Vão aparecendo fazendas de gado no Manuel Alves Grande, afluente do Tocantins da margem direita, que vão descendo o rio até alcançar o Tocantins. Na margem esquerda do Tocantins, do lado de Goiás, surge em 1810 Carolina, *e em 1825 Boa Vista, do Tocantins, atual Tocantinópolis*. Em 1831 a Vila de Carolina é trasladada para a margem direita do Tocantins, e em 1854, uma vez decidida à questão de limites com Goiás é incorporada ao Maranhão (VELHO, 2009, p. 20 – grifos nossos).

Durante todo o século XIX, essa frente de expansão pastoril percorreu o Maranhão, adentrando o então norte de Goiás, entre os rios Tocantins e Araguaia, num processo de mobilidade socioespacial ligado “fundamentalmente à terra” (MARTINS, 2009). Outro ponto que nos chama a atenção na fala de dona Tereza é a afirmação de que “as terra do Maranhão

⁹ A Ribeira e seu sertão pertenceram por muitas décadas ao município da Boa Vista, atual Tocantinópolis. A comunidade que investigamos era denominada sertão da Boa Vista e, depois da emancipação política do povoado Ribeira, passou a sertão da Ribeira.

num é igual as do Tocantins”. Apesar de ter nascido no sertão da Boa Vista (Ribeira), ela expressou em sua narrativa uma informação da memória coletiva do seu grupo de origem, de que as terras “daqui” são melhores que as “de lá”. Mesmo não tendo vivido no Maranhão, ela diz conhecer a diferença entre a qualidade das terras (para plantio) entre as regiões. Em outras palavras, mesmo não tendo experiência de vida daquele lugar para construir sua opinião, ela possui elementos históricos da memória do grupo para formular essa convicção. Assim, “agrada-nos dizer que a memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva” (RICOEUR, 2007, p. 133) e que a enunciação de dona Tereza revela que “a linguagem nunca é falada do vazio, mas numa situação histórica e social” (BRAIT, 2001, p. 77).

A reconstrução histórica que discutimos acima também encontra eco nas memórias de Amélio Rodrigues de Freitas, cujo trecho da entrevista está em epígrafe no início deste capítulo e que é agora retomado por nós. Nele, o entrevistado afirma que “quando começou sair aqui, que começou criar aqui, que era uma selva só de índio, isso aqui tudo!”. A reconstituição histórica feita por seu Amélio põe em evidência um ponto que nos chama atenção, pois diz respeito a considerações feitas por Mondardo e Goettert (2007) quando discorrem sobre a frente de expansão pastoril. Para os autores,

a frente de expansão se refere ao espaço e tempo de conflito e alteridade, do conflito dos ‘civilizados’ com os índios, e dos índios com os ‘civilizados’. No entanto, com esse deslocamento, entendemos que na frente de expansão houve também uma ‘interação’ entre posseiros e índios, resultando em uma miscigenação, que redundava no caiçara, caipira e no caboclo, por exemplo (MONDARDO; GOETTERT, 2007, p. 43).

Pelas características históricas definidas por alguns autores como distinções da frente de expansão pastoril e pelas histórias que seu Amélio ouviu do avô, acreditamos que os sertanejos da Ribeira, enquanto grupo cultural/tradicional, também tem a sua gênese derivada desse processo histórico, consideração para nós reforçada por outro elemento presente no enunciado do mesmo trecho por nós recortado, que é a criação de gado em campos abertos. Essa prática econômica/cultural achou espaço propício ao seu desenvolvimento devido às condições naturais¹⁰ e sociais do território que estava sendo ocupado, na medida em que esse era considerado um “vazio demográfico”, “terra sem nome”, “terra de ninguém”, como podemos perceber na narrativa de seu Amélio quando este afirma que: “eles pegaro, fizeram a descoberta de lá do Maranhão, trevessar gado pro lado de cá do rio, aí, isso num tinha nome, era só o aquele ‘lado de lá’, ‘de lá, falava daqui’”.

¹⁰ No clima semiárido do sertão o gado curraleiro demonstrou resistência às condições climáticas e fácil adaptação à vegetação natural do território que estava sendo ocupado.

Retomando a problematização sobre as migrações para a região, encontramos na narrativa de Adelson Gonçalves Lima informações que também merecem ser contrapostas e refletidas à luz das produções historiográficas que tratam do tema. Ao narrar sobre os motivos da vinda de sua família para o então norte goiano, ele afirma que esse processo migratório na região

era comum, [pois] muitas pessoas procurando melhoras né? O povo de lá sempre dizia: Nós temos que trevessar o ‘Rio Grande’ né, Rio Grande pra eles era vim aqui pu Goiás. Meu pai veio, através dele veio os genro também com ele, já viero casado, e veio dois irmão dele também (ENTREVISTA, 30/04/2016).

A expressão “era comum” enunciada por seu Adelson e analisada sob o contexto da migração maranhense para o norte goiano é tomada por nós como reveladora das experiências dos migrantes nordestinos que fizeram parte do movimento demográfico em direção ao interior do Brasil iniciado há séculos, que na busca por melhorias (terra para trabalhar) seguiam em direção ao interior do país. “O povo de lá sempre dizia” é outro enunciado que revela a força da experiência na construção social no ideário das pessoas daquela região, pois “a enunciação é de natureza social” (BAKHTIN, 2014, p. 113), revelando que “na sociedade moderna nossas imagens do passado são conservadas e transmitidas através do tempo não só por meio da experiência vernacular, mas também como construções culturais administradas e mediatizadas” (FRISCH, 2006, p.76).

A frente pastoril que foi avançando sobre o sertão deve sua expansão também a outra condição ideal ao seu crescimento, que era a “quantidade de terras disponíveis” (FURTADO, 1977, p. 58). Para esse autor, à medida que as terras iam se tornando inférteis para a criação de novos campos e pastagens, os rebanhos avançavam em direção ao Rio Tocantins, até transpô-lo. O “Rio Grande” que aqui faz referência ao Rio Tocantins, é a maior barreira natural com a qual esse movimento migratório se deparou. “Trevessar o Rio Grande” é uma frase que revela como a presença da mobilidade territorial estava enraizada no imaginário dos povos dessa região, que na predominância de uma cultura fortemente rural, vê na terra a base de sobrevivência e continuidade da vida. Sobre o processo histórico de mobilidade espacial que é a chegada da frente pastoril ao antigo norte goiano (MELLATI, 1968) diz que:

O gado baiano foi levado até as margens do S. Francisco, [...] atravessou-o e penetrou na bacia do Parnaíba. Atravessaria finalmente este rio para penetrar no sul do Maranhão, por volta de 1730; será nesta última área que entrará em contato com os Krahô; mas não para ai: **no séc. XIX, continuando seu avanço, atravessou o Tocantins, penetrando no Norte de Goiás onde encontrou os Apinajé;** finalmente, nos últimos anos do mesmo século, cruzando o Araguaia, entrou no Pará, estabelecendo contato com os Kayapó (os de pau d’Arco) (MELATTI, 1968, p. 20 – grifos nossos).

Ao também discorrer sobre o povoamento da região norte de Goiás, Cormineiro (2010) pontua que a onda migratória se intensifica “nas últimas três décadas” do século XIX. Nesse sentido, percebemos que trata-se de um movimento espontâneo, ocorrido de forma lenta e gradual e composto na maioria das vezes por grupos familiares, podendo ter perdurado até em momento posterior ao especificado pelos estudiosos do tema, considerando os muitos detalhes do processo revelados nas narrativas dos sujeitos investigados. Ao retomarmos a narrativa de seu Adelson, que ao contar sobre a vinda de sua família afirma que “meu pai veio, através dele veio o genro também com ele, já veio casado e veio dois irmãos dele também”, percebemos a convergência com a afirmativa da autora acima mencionada, quando ela fala sobre a migração de grupos familiares.

Também encontramos vestígios do processo migratório em tela nas memórias de Manoel Rodrigues de Carvalho, quando ele rebusca o passado em busca das origens do seu grupo familiar, que segundo ele migrou para o sertão da Boa Vista nas últimas décadas do século XIX. Ele narra que sua família veio

mais ou meno do Maranhão, esse lado aí! Aqui agora tem muita gente de todo lado quás, mas nos começo, era o povo daqui de perto mesmo! Mais era do Maranhão, do Piauí, vinha devagarzim... Ele disse que vêi do Maranhão era rapaz! Tanto meu avô por parte de minha mãe, cuma do meu pai! Tudo veio do Maranhão. Ele veio era rapaz, meu avô né? (ENTREVISTA, 30/01/2016).

Cabe salientar que “compreender uma narrativa é, conseqüentemente, explicar os acontecimentos que ela integra e os fatos que ela relata” (RICOEUR 2007, p. 253). Entendemos, assim, que todas as informações reveladas na representação/reconstituição histórica trazidas pelas narrativas dos sertanejos possuem elementos que as conectam a outros estudos sobre o tema, e que a nosso ver, apontam para a sua veracidade, visto que “a vida não é uma história, e só assume essa forma na medida em que lhe conferimos esse atributo” (RICOEUR, 2007, p. 254). Nesse sentido, estamos tentando enxergar o processo histórico da comunidade que investigamos à luz da historiografia que trata da macrorregião onde a Ribeira está inserida, mas principalmente pela perspectiva dos narradores, sendo essa abordagem também papel do historiador, que deve direcionar seu olhar aos diferentes testemunhos de um processo, considerando o devido grau de envolvimento.

Seu Manoel, que nasceu no ano de 1925, revela-nos, pelas memórias obtidas na convivência com o avô, a história da chegada de sua família à região, pois segundo ele, de acordo com as histórias que ele ouviu, o avô chegou ainda “rapaz” ao sertão da Boa Vista. Essa “ponte estendida” entre a memória de seu Manoel e a memória de outro permite “remontar sem ruptura do presente vivido até os acontecimentos mais longínquos”

(RICOEUR, 2007, p. 108), realizando uma articulação entre a própria memória e as lembranças de outros para a reconstrução de um episódio importante de sua vida. As informações trazidas por seu Manoel também encontram convergência nos estudos de Cormineiro (2010, p. 18), quando a autora trata da temporalidade em que se deu o povoamento do norte goiano, diz que perceber que:

As povoações que foram surgindo no extremo norte de Goiás a partir das primeiras décadas do século XIX [...] que, concomitante às povoações que surgiram nessa região, apareciam também vilas no sul do Maranhão, e que as pessoas se **movimentavam** entre elas [...] No mesmo sentido já **nas últimas três décadas**, do século XIX aumentava a povoação do sul do Pará, no extremo norte de Goiás e no sul do Maranhão (CORMINEIRO, 2010, p. 18 - grifos nossos).

Aqui, autora esclarece fatos que vão além da cronologia do processo de ocupação do território, pois ela revela também os moldes por meio dos quais ocorreu o processo de territorialização em análise. Apesar de partirem em busca de melhor qualidade de vida, os emigrantes não deixavam de manter comunicação entre a origem e o ponto de chegada, constituindo uma relação de idas e vindas entre o lugar desterritorializado e o novo território. A narrativa de seu Manoel também nos conduz além da temporalidade do processo migratório, revelando-nos a motivação para essa migração socioespacial. Sobre a vinda de seus antepassados, ele afirma que o:

avô vêi era rapaz, né? Mudaro pra cá, nesse tempo viajava era de tropa né, lombo de animale, pra mudar era assim... aquele tempo era fácil, **num faltava terra**, muitas vez num tinha nem dono, outra vez arranchava num lugar, e depois, outra hora comprava... tinha lugar desabitado aquela época... muito lugar desabitado (ENTREVISTA, 30/01/2016 - grifos nossos).

Mais uma vez nos deparamos aqui com o elemento “terra” como principal motivação para o processo migratório, o que nos leva concluir que sem dúvida alguma, esse foi o denominador comum que motivou os deslocamentos populacionais que constituíram os territórios brasileiros. “Naquele tempo era fácil, num faltava terra” é um enunciado que nos esclarece sobre a densidade demográfica regional da época, quando a oferta de espaços a serem ocupados era maior e revela também sobre as diferentes maneiras que se poderia obter um pedaço de chão, já que as terras “muitas vez num tinha nem dono”, ou que “ota vez arranchava num lugar”, ou “outra hora comprava”. Esses pressupostos que tratam da mobilidade espacial dessa frente migratória também são discutidos por estudiosos do processo. Mondardo e Goettert usando como referência Martins (1997), afirmam que a

mobilidade na frente de expansão, esta estava ligada fundamentalmente à terra. Tradicionalmente, a migração dos indivíduos se dava em virtude de características próprias da agricultura de roça. O deslocamento era lento, vinculado a terra, ou seja, realizava-se pela prática da combinação de períodos de cultivo e períodos de pousio

da terra e/ou agricultura de coivara. Depois de um certo tempo de cultivo do terreno, os posseiros, agricultores e/ou caboclos se deslocavam para um novo espaço dentro da mata. Vivia-se os chamados tempos dos ‘clarões’ no meio da mata. Desse modo, a fronteira se expandia em direção à mata, incorporando a pequena agricultura familiar. Vivia-se também o tempo das ‘migrações espontâneas’, decorrentes da saturação da terra (MONDARDO; GOETTERT, 2007, p. 47-48).

De acordo com esses autores, o fenômeno migratório não se constitui apenas no deslocamento de um grupo específico de um território para outro, pois abrange também as relações que surgem a partir da interação entre os territórios. A mobilidade é um fenômeno social que cria uma estrutura onde os territórios antigos e novos possuem relações entre si, coincidindo num “processo de construção e interação territorial em rede. Portanto desse modo, a mobilidade espacial da população produz, através de uma interação em rede, a construção de territórios interligados entre si tanto econômica como cultural e politicamente” (SAQUET; MONTARDO, 2008, p. 119).

Saquet e Montardo (2008) esclarecem que, ao partirem, os migrantes levam consigo de um território para outro suas crenças, valores e práticas culturais, expressões essas que, incidindo sobre, dão forma ao modelo de ocupação do novo território. Esses sujeitos resignificam suas relações sociais a partir das experiências trazidas e constituem um modo próprio de vida peculiar, no qual são mantidas características identitárias do lugar de origem e também são incorporados novos elementos que surgem a partir das novas interações.

A descrição que Cormineiro (2010, p. 16) faz do povoamento na região, dizendo que “apareciam também vilas no sul do Maranhão, e que as pessoas se movimentavam entre elas”, remete-nos aos fenômenos sociais aos quais Saquet e Montardo (2008, p. 02) chamam de “territórios interligados entre si”, territórios cujas relações sociais, culturais, econômicas e simbólicas eram são mantidas. A “movimentação” entre as povoações que surgiram a partir do século XIX no antigo norte goiano e as vilas do sul do Maranhão pode ser percebida no depoimento de seu Manoel Costa, quando ele narra que:

O Vitão da Canoa [...] ele comprava sal no Grajaú [Maranhão], com boiada ou vinha do Barra do Corda [Maranhão], e aí vendia um prato de sal, um prato de sal. Um dia de serviço dava de comprar dois prato de sal! Um prato é dois litro! Na mão dele lá no registro, lá era mais barato! Na Tocantinópolis ela vendia mas era coisinha, pra comprar muito pra reserva ia comprar na Barra da Corda, Grajaú. Porque num tinha tombém, aquilo num tinha armazém pra vende muito não, só vindia coisinha assim. Pra compra mais, com boiada maior era no Balsa, Barra do Corda, Grajaú (ENTREVISTA 01/05/2016).

A partir das memórias de seu Manoel Costa que jogam luz sobre a movimentação e o conceito dos territórios interligados na região, são esclarecidos também aspectos das relações econômicas entre o território de origem e o sertão da Boa Vista. Percebe-se uma relação

parcial de dependência comercial do novo território em relação ao antigo, pois aquilo que não era produzido no local era comprado nas vilas e cidades mais próximas. Cabral (1992), na sua tese de doutoramento, ao reconstruir os “caminhos do gado” no sertão nordestino, afirma:

A partir da segunda metade do século XIX, as rotas do Mearim e do Grajaú alcançaram grande desenvolvimento, ampliando os vínculos comerciais da região com São Luis. A vila da Chapada (Grajaú), localizada no limite da navegação do Grajaú, transformou-se em novo mercado do sal, com influência em todo o alto sertão goiano (CABRAL, 1992, p. 164).

Outra abordagem que a narrativa de seu Manoel também nos orienta a pensar é sobre as relações econômicas vivenciadas no território. Quando ele disse que “um dia de serviço dava de comprar dois pratos de sal”, instiga-nos a pensar a importância que o elemento “sal” tinha para uma cultura na qual a criação de gado é um dos elementos principais que caracterizou o povoamento da região, que compreende a criação de gado em campos abertos, já que o valor desse produto¹¹ é associado ao de uma diária trabalhada, revelando a sua importância no contexto problematizado. Parsondas de Carvalho, no início do século XX, durante uma conferência no Palácio do Governo do Maranhão intitulada “As relações comerciais entre a cidade de Grajaú e o Estado de Goiás”, afirma que:

Os habitantes do norte do Goiás vão buscar o sal na cidade de Grajaú e lá compram mais mercadorias de que necessitam. O sal é, portanto, o principal fator de negócios. Até Santa Maria do Araguaia, há mais de meia distância da Capital goiana, os moradores habitantes do território entre o Tocantins e o Araguaia compram no Grajaú. Ultimamente a casa comercial de Frederico Lemos, de Porto Nacional, cidade à margem direita do Tocantins, a 150 léguas da histórica e revolucionária Boa Vista, abandonou o comércio com a Bahia, por ser mais longe e perigoso o caminho, mudou as transações para a cidade de Grajaú e compram à Casa Caxiense de Carlos Pinto da Cunha. Outros comerciantes que compram no Grajaú são os da região oeste do Araguaia, que pertencem ao Estado do Pará (JORNAL O NORTE, 1919).

As relações socioeconômicas entre os territórios narradas por Parsondas de Carvalho ecoam em narrativas de muitos dos narradores entrevistados. Cabe salientar que esses sujeitos estão se referindo a um período diferente do recorte narrativo problematizado, se considerarmos que eles experienciaram as narrativas enunciadas, o que nos leva a perceber que as construções historiográficas que delimitam a periodizações são passíveis de questionamentos, levando em conta que as margens que datam os movimentos econômicos/culturais são imprecisas. Ainda problematizando a temática, seu Adelson também diz:

¹¹ Aqui o sal é destacado como mercadoria principal nas relações comerciais com as cidades maranhenses, pois não podemos nos esquecer de que estamos discorrendo sobre uma realidade socioeconômica em que a criação de gado é a principal atividade desenvolvida e que o sal devido à carência mineral natural do bovino, é elemento essencial para a criação.

[Grajaú, e Barra do Corda] era as cidade onde já tinha mais as coisa, pra assim comprá né? Nesse tempo num existia carro aqui na região. Era tudo era na tropa. Tinha, os fazendeiro, aquela tropa especial só pra aquele fim. Ia aquela viagem, quando chegava soltava, quando era no tempo de ir de novo, tornava pegar aquela tropa e levava, pá vim com as carga! E aquele sal, o que ele trazia era suficiente pra ele, salinar o gado dele e os vizin pobre... (ENTREVISTA, 30/04/2016).

Apesar de não nos aprofundarmos nessa discussão, é importante perceber, por meio da narrativa de seu Adelson, a evidente relação econômica existente entre o território de origem e o novo lugar; também fazendo menção à relação social estabelecida entre o sertanejo rico e o pobre. Nesse sentido, o território passa a ser assim uma construção humana, “concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural” (HAESBAERT, 2004, p. 339). As relações que se apresentam nas narrativas, não nos esclarecem em detalhes os moldes que constituíam a relação entre o sertanejo pobre e o rico, motivo pelo qual não seguimos na discussão. Porém, devemos ressaltar que todo processo de territorialização implica dominação de um espaço que o insere num campo de poder entre os atores sociais que o vivenciam.

Outro aspecto que deve ser por nós problematizado é a criação de gado em campos abertos que, para Caio Prado Júnior, é a característica econômica/social principal do processo de ocupação da região que estamos analisando. Essa prática cultural/econômica, apesar de ser tratada pelo autor sob uma perspectiva econômica e peculiar de um momento histórico específico, permaneceu mais tempo do que o período histórico por ele definido, pois representou além de um modelo econômico para uso do território, passando a ser também um modo de viver dos sertanejos da região. Para esse autor, o movimento migratório em questão surgiu num momento histórico em que se buscava redimensionar a economia do país, criando-se uma “macrorregião” cuja criação de gado em campos abertos era uma das principais características. O autor, referindo-se à pecuária baiana que chegou ao Maranhão, afirma:

A pecuária baiana [...] ocupa num último arranco o Maranhão, ocupa uma faixa de terra que envolve o alto Itapicuru, Rio das Balsas e alcança o Tocantins na foz do seu afluente Manuel Alves Grande – **o chamado território dos Pastos Bons. Tudo isso, que se pode considerar sertão baiano porque é dali, em última instância, que partem os povoadores e suas fazendas de gado, e se estabelecem as comunicações** (PRADO JÚNIOR, 1999, p. 62 – grifos nossos).

A prática econômica definida como característica principal da frente de expansão pastoril emerge da narrativa de muitos entrevistados. Seu Bentão, narrando sobre a sua vida de vaqueiro, conta como aprendeu a lidar com o gado e nos conta que “os bicho”

era solto, solto, os bicho era tudo solto! Algum que tinha um pedacin de cercado pra botá os animale e facilitá porque tudo era piado. E aquele movimento do gado... Os

gado fazia um pasto cuma bem, lá na bera do Curicaca, cuma bem lá no Marcelo! Ali era uma maiada de gado, aí era um campo, iguale aquele pasto era otos pasto comum! Num sabe, ali era uma maiada de gado, trevessava o Curicaca, era ôta maiada de gado (ENTREVISTA, 01/05/2016).

A maneira como seu Bentão representa sua história nos revela vestígios que ligam a forma de trabalho descrita por ele a narrativas historiográficas já cristalizadas, revelando-nos que a territorialização dos sertanejos da Ribeira seguiu os moldes da frente de expansão pastoril por nós defendida neste capítulo. Seu Adelson é outro sertanejo que também faz referência ao trabalho, à maneira como se criava gado, na qual todos os bovinos eram criados soltos, como veremos adiante. Em sua fala, despontam ainda as relações de trabalho (forma de pagamento) entre os fazendeiros e seus vaqueiros. O vaqueiro é na descrição de Francisco de Paula Ribeiro, feita ainda em meados do século XIX,

aquele homem encarregado da criação dos bezerros, curar chagas, varejeira que adquirem quando pequenos, da queima dos pastos, da proteção do rebanho contra onça, cobras e morcegos. É o que ajuda quietar o gado nas malhadas [...] Os **Fábricas** são os moços dos vaqueiros; dois, três ou quatro, segundo o peso das fazendas de que se trata, são quem os ajuda no amanho dos gados ou tratos dos cavalos. Vivem de pagamentos pecuniários por mês ou por ano, conforme o ajuste. Isto quando não são escravos ou filhos dos fazendeiros, que vão assim se educando, até saberem ser vaqueiros e lucrarem para seus pais o quarto da criação (como vimos) o vaqueiro recebe um quarto da produção de gado anual, mas só faz acerto em quinquênios (RIBEIRO, 1870, p. 84-85 – grifos nossos).

A narrativa sobre as relações de trabalho, feita por Ribeiro, estão inseridas num contexto regional que trata do início do século XIX, no qual descreve o formato dessas relações na região de São Pedro de Alcântara, atualmente cidade de Carolina-MA, naquele período. Vaqueirar era a principal atividade laboral para muitos sertanejos dessa região, sendo que o sujeito recebia como pagamento uma porcentagem do que foi produzido, conforme o “combinado”.

Em narrativas de sertanejos como seu Manoel e seu Adelson, percebemos que o formato das relações de trabalho descrito por Ribeiro há mais ou menos dois séculos perdurou até depois da segunda metade no século XX no território da Ribeira, considerando que os narradores estão falando das próprias experiências de trabalho. Isso reforça a nossa percepção de que o grupo investigado faz parte do contexto migratório que estamos problematizando, dadas as semelhanças entre a historiografia que trata do tema e as narrativas perscrutadas.

É importante enxergar o alcance que diversas práticas culturais oriundas do processo de formação do grupo tiveram no tempo, como forma de estabelecer a conexão com a ideia que defendemos. No que tange às relações de trabalho, por muito tempo elas se deram no sistema de “partilha”, como podemos perceber por meio da narrativa de seu Adelson, na qual

ele detalha a maneira como o gado era criado, além de outros aspectos que faziam parte do seu modo de vida. Ele narra que o gado era

criado na larga, solto. Aí tinha os vaqueiro que campeava aquele gado. Vaqueiro muntava num cavalo de manhã, e chegava a noite né? Tinha aquelas região que tava o gado, ele sabia qual a região que tava o gado, lá ele criava o gado, já levava o seu saquim de frito, lá ele almoçava meio-dia na beira de uma aguada, e assim tocava. Quando era final de ano, era a vaquejada, aí era tempo que os vaqueiro ganhava, num é como hoje, o cara vai ser vaqueiro numa fazenda ganhando dinheiro, naquela época, era ganhando cria né? (ENTREVISTA, 30/04/2016).

As narrativas de seu Adelson e de outros nos revelam que “a memória coletiva [é] como uma coletânea de rastros deixados pelos acontecimentos que afetaram o curso da história dos grupos envolvidos” (RICOEUR, 2007, p. 133), pois esses sertanejos trazem na alma as muitas lembranças e práticas que vivenciaram e também memórias dos sujeitos que os antecederam. Ao narrarmos nossas memórias e modo de vida, podemos alcançar raízes mais profundas de nossas histórias, porque, “em outras palavras, nós não nos lembramos sozinhos”(RICOEUR, 2007, p. 131).

Ora referindo-se às próprias memórias, ora citando memórias que atribuem a outros, percebemos que os sertanejos da Ribeira se encaixam, por meio dessas narrativas, no processo migratório iniciado há séculos no território brasileiro. Apesar de a historiografia delimitar períodos que se definem a partir das práticas econômicas e históricas, percebemos que essa classificação temporal é relativamente arbitrária na medida em que não considera aspectos do modo de viver e trabalhar de grupos específicos nem a manutenção de práticas materiais e simbólicas que nos remetem a tempos pretéritos.

1.1 - DA “MARCHA PARA O OESTE” À CHEGADA DA FRENTE PIONEIRA NO SERTÃO DA BOA VISTA: O SURGIMENTO DA RIBEIRA

Como dito, para a reconstrução do processo histórico de um grupo, é necessário contextualizar a narrativa que está sendo construída, de maneira a revelar como o grupo problematizado se encaixa na história na qual se acredita que a aquela população é derivada ou faz parte. No caso do território da Ribeira, estamos revelando neste capítulo que a frente de expansão pastoril deu surgimento à organização social problematizada. Cabe salientar que para nós o grupo investigado é fruto de um processo de expansão territorial do capitalismo e que esse mesmo grupo sofre, ao longo do tempo, diversos impactos socioambientais decorrentes de outras frentes da mesma dinâmica de crescimento do capital, já que “ambas, na verdade, são faces e momentos distintos da mesma expansão” (MARTINS, 1997, p. 15).

Nesse sentido, é necessário entender que “o homem é homem e o mundo é histórico-cultural na medida em que, ambos inacabados, se encontram numa relação permanente, na qual o homem, transformando o mundo, sofre os efeitos de sua própria transformação” (FREIRE, 1983). Assim entender que a adjetivação dada por outros autores às frentes de expansão, como “pastoril” e “pioneira”, são necessárias, pois “a distinção entre frente pioneira e frente de expansão é, na melhor das hipóteses, um instrumento auxiliar na descrição e compreensão dos fatos e acontecimentos da fronteira” (MARTINS, 1997, p. 159). Para esse autor, “a diversidade contraditória” acerca do tema apenas revela a complexidade da temática.

Para José de Souza Martins (1982, p. 75), podemos perceber que “essa frente de ocupação territorial [que] pode ser chamada de frente de expansão” como aquela que, considerando o momento histórico devido, deu-se “através do deslocamento de posseiros é que a sociedade nacional, isto é, branca, se expande sobre territórios tribais”. Foi um momento em que as relações sociais e com o território possuíam características distintas, seja na concepção que se tinha sobre o uso e sentido da terra que são totalmente diferentes, como problematizaremos mais adiante. Já a chamada frente pioneira¹² marca um novo momento desse processo, pois com ela

desloca-se uma série de infraestruturas que vão dar corpo a uma fronteira urbana. Esta apoiará, fundamentalmente, a coleta e o escoamento da produção agrícola. A criação de centros urbanos também está ligada a uma série de serviços urbanos básicos que apoiaram os agricultores, além, de posteriormente, constituir-se em fator de atração de migrantes camponeses expropriados (SAQUET; MONTARDO, 2008, p. 14).

O processo, que se inicia a partir da década de 1940 e se estende pelos governos militares, traz consigo uma composição ideológica que vende a ideia de progresso em face do atraso, desconsiderando as populações que ali residiam. É importante percebermos que apesar das datações atribuídas a esses períodos, o grupo que investigamos tem, no seu modo de vida, práticas culturais cujas margens historiográficas são imprecisas, revelando que a teia histórica teve outro ritmo e formato de construção.

Da fundação da Boa Vista até as primeiras décadas do século XX, a frente de expansão pastoril avançou pelo então norte goiano, num processo lento, gradativo envolvendo várias gerações de sujeitos. Nesse espaço de tempo, muitas famílias se enraizaram no novo

¹² A frente pioneira é o movimento econômico pensado/iniciado no governo de Getúlio Vargas, no qual o capitalismo estende seus tentáculos sobre regiões consideradas ‘atrasadas’, [...] *‘É também a situação espacial e social que convida ou induz à modernização, à formulação de novas concepções de vida, à mudança social.* Ela constitui o ambiente oposto ao das regiões antigas, esvaziadas de população, rotineiras, tradicionalistas e mortas’ [...] (MARTINS, 1997, p. 153 – grifos nossos).

território e as gerações descendentes dos primeiros migrantes já estavam “naturalizadas” naquele que não representava para eles um novo cenário, mas já se constituía como um lugar por eles construído.

Durante muitas décadas, os sertanejos da então Boa Vista permaneceram quase que “indiferentes” às mudanças estruturais das conjunturas políticas e macroeconômicas que o Brasil vivenciava na primeira metade do século XX. Sobre essa indiferença (TUAN, 2012, p. 146), fazendo referência aos camponeses da Rússia czarista do século XIX, que ignoravam o fato de pertencerem a uma sociedade unificada pelos costumes comuns, esclarece que nem sempre os indivíduos de uma mesma comunidade experienciam simultaneamente a realidade que se atribui hegemônica para aquele grupo durante um período. São as histórias dentro da história. No caso em tela, nas primeiras décadas do século XX os sertanejos investigados seguiam seus caminhos sem vivenciarem transformações drásticas no seu modo de vida em relação a outros tempos.

Durante o governo de Getúlio Vargas, especificamente a partir do ano de 1937, idealizou-se a construção de uma nova sociedade brasileira, que objetivava a construção de um sentimento de “brasilidade” e a consolidação de uma identidade nacional. Para Lúcia Lippi Oliveira (ano), esse era um projeto cujas prioridades perpassavam por questões geopolíticas e territoriais direcionadas essencialmente para a Região Norte do país. Segundo a autora, foi nesse período que foi criado o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que seria um dos responsáveis por subsidiar o governo federal com informações estratégicas ao projeto de “integração nacional”. Em um discurso transmitido pela Rádio Nacional, em ocasião das festividades do final do ano de 1937 e das comemorações do recém-implantado Estado Novo, Vargas falou ao país sobre os planos e ideais que o novo regime tinha para o “oeste” ou “sertão” brasileiro.

O verdadeiro sentido de brasilidade é a marcha para oeste. No século XVIII, de lá jorrou a caudal de ouro que transbordou na Europa e fez da América o continente das cobiças e tentativas aventurosas. E lá teremos de ir buscar: os vales férteis e vastos, o produto das culturas variadas e fartas; das estradas de terra, o metal com que forjara os instrumentos da nossa defesa e de nosso progresso industrial (VARGAS, 1938, p. 124).

O governo federal, a partir desse período, idealizou o movimento que foi chamado de “marcha para o oeste”, sendo esse um programa do governo Vargas, cujo objetivo principal era “desenvolver” o interior do Brasil, demonstrando que as regiões do interior do país, ou áreas despovoadas, foram novamente colocadas como antítese ao mundo civilizado/urbano. Oliveira Vianna, que era membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB),

chama a atenção na época para “o mundo que pulsa sob a aparência de vazio”, questionando o discurso de que o sertão era o “vazio geográfico a ser civilizado” (VIANNA apud LIMA, 1999, p. 62).

Nesse sentido, entendemos que a “marcha para o oeste” inaugura um novo momento, em que o olhar do capitalismo em expansão se volta novamente sobre a região que investigamos. No entanto, acreditamos que, nesse momento, isso não provoca de imediato nenhuma mudança no território problematizado. Deve ser percebido, no entanto, que foi essa mudança conceitual que, no que tange a entender o “sertão” como um vazio territorial a ser “desenvolvido”, que caracterizou o que chamamos de frente pioneira e que abre caminho para que um novo momento de expansão do capitalismo avance sobre parte dos territórios alcançados pela frente de expansão pastoril, (re)-iniciando um processo de mudanças estruturais na região. Cabe lembrar que a abordagem sociológica de José Souza Martins, que mobilizamos parcialmente para discutir esse momento histórico, visa a tratar de aspectos históricos e culturais da região.

Dentro do contexto iniciado com a frente pioneira, o sertão da Boa Vista recebeu em seu território, no momento histórico/político denominado “desenvolvimentismo-nacionalista¹³”, um evento que pode ser considerado um “divisor de águas” na história local. Paul Ricoeur diz que “certos acontecimentos são considerados marcantes na medida em que servem de indícios para fenômenos sociais de longa duração e parecem determinados por eles” (RICOEUR, 2007, p. 258). Em nossa percepção, enxergamos que a construção da Belém - Brasília¹⁴, que atravessou ao meio o sertão da Boa Vista, tornou-se um marco oficial no processo de reconfiguração do capitalismo sobre esses territórios. Esse evento marca o início de uma fase da desestruturação/reestruturação nos territórios dos sertanejos que investigamos, na medida em que a chegada da rodovia representa o surgimento de centros urbanos, como o Regalo e a Ribeira, apesar de não causarem de imediato, alterações no modo de vida dos sujeitos que ali moravam. Sobre o modo de vida dos sujeitos que habitavam o território atingido por essas transformações socioespaciais, José de Souza Martins destaca que nesse período

¹³ Em linhas gerais, esse é um momento compreendido pela historiografia oficial como sendo marcado pelo forte nacionalismo e pelo engajamento do poder político à industrialização do país. Esse é um período que abrange o governo Vargas (1950-1954), com a defesa da intervenção estatal, o governo de Juscelino Kubitschek (1955-1960), com o Plano de Metas e o governo de João Goulart (1961-1964), com as Reformas de Base. (Fonte Memorial da Democracia e LEITE JÚNIOR, Alcides Domingues. Desenvolvimento e mudanças no estado brasileiro. UFSC. 2012. Florianópolis-Santa Catarina).

¹⁴ Belém-Brasília é o nome oficial da rodovia Federal BR-153, que sai de Anápolis – GO e vai até Belém – PA. Oficialmente ela não passa pela Ribeira, pois desvia em Wanderlândia – TO. Na Ribeira o nome oficial da rodovia é BR- 226, sendo essa uma informação desconhecida da grande maioria da população.

o camponês ainda vive relações econômicas, concepções de mundo e de vida centradas na família e na comunidade rural, que persistem adaptadas e atualizadas desde tempos pré-capitalistas. Ele, que ainda está mergulhado na realidade de relações sociais que sobrevivem do período colonial (MARTINS, 1997, p. 16).

Ao discorrer sobre o modo de vida dos sertanejos que vivenciaram esse período histórico, o autor revela valores morais dos grupos sociais impactados pelo processo econômico em questão, destacando que as relações sociais ainda eram voltadas para a coletividade. Para Martins (1997, p. 16), na chamada região de fronteira existiram “relações sociais que sobreviveram ao período colonial”, devido ao relativo isolamento que esses grupos mantinham em relação aos centros urbanos. As relações sociais ditas como “centradas na família e na comunidade rural” emergem da narrativa de dona Tereza Dias, que ao discorrer sobre alguns dos lugares de nascimento dos seus ancestrais, demonstra a profundidade da relação entre os sujeitos e a natureza. Percebemos que a força das relações familiares está impressa em lugares do ambiente geofísico, onde tios, avós marcam com seus nomes ambientes da natureza. Nesse sentido, dona Tereza nos diz que:

Nasci lá nas Large, lá onde morava o Ti Petronílio. [...] Eu num sei dizer assim a origem (dos pais) porque eles já nasceram aqui na região... Nasceram aqui nessa região. Meu pai, os pai dele, morava ali na bêra do Curicaca. Sabe lá onde tem uma pedra? Uma serra de pedra assim? Que é lá na passage do Francilino? Meu pai nasceu ali, naquela região ali! [...] E minha mãe, também (nasceu) na região das Large! Era... Nasceu lá também... É minha vó, eu conheci uma irmã dela, minha vó eu num conheci, quando eu nasci ela já tinha morrido. Conheci a irmã dela, que é a tia Hermina, que é irmã do Ti Lázaro. Ti Lázaro é pai do Luis da Lorentina, pai da Lora! Pois é, ele era irmão de minha vó. Ti Lázaro. Minha avó Tereza, muié do meu avô Manel. Chamava ele Manel Large, porque ele morava nar Large, pai do Ti Petronílio, tem muito tempo! Eu nasci e me criei nessa região aqui mermo! (ENTREVISTA, 30/04/2016).

As memórias de dona Tereza nos revelam que no espaço territorializado a trama da vida não acontecia entre longas distâncias, considerando que os lugares apontados como cenário de muitos momentos importantes de sua vida distam apenas alguns quilômetros do local da nossa entrevista. Também é possível perceber que a maior parte das situações da vida era compartilhada ao lado de familiares, num modo de vida que percorria do início até o fim caminhos e lugares identificados pela relação de parentesco e amizade. Nascida na casa do “ti” ela sabia que o pai nasceu na “bêra do Curicaca”, e que a casa do “ti” foi herdada do seu avô, “Manel Large”. A tessitura que compõe a narrativa de dona Tereza demonstra o entrelaçamento do indivíduo ao território onde as relações afetivas e familiares eram construídas e a identidade do indivíduo é marcada pelos lugares onde se construiu a própria de sua vida. O enunciado “chamava ele de Manel Large porque ele morava nar Large” desvela uma forma de identificação dos indivíduos, fazendo-nos perceber que nessas sociedade os

nomes dos lugares remetem a pessoas, a familiares e aqui até a pedras. É a vida do homem sendo escrita nas relações com o território, especialmente pela relação com a natureza, e, a partir disso, construindo uma identidade.

A percepção topofílica de Tuan nos ajuda a entender o sentido que homens e mulheres da terra atribuem aos lugares de sua vida, e as experiências de dona Tereza revelam o entrelaçamento que permeia a relação do homem com o território. Tuan no diz que “a história é responsável pelo amor à terra natal. [...] As montanhas, riachos, fontes e poços não são apenas cênicos interessantes ou bonitos; são a obra de antepassados dos quais eles descendem” (TUAN, 2012, p. 145). A ausência de cercas não fazia daquele lugar um território sem referências. As pedras, passagens, córregos, sempre associados ao nome de alguém, revelam a profundidade da relação homem/cultura e natureza/território.

Como dito, a frente pioneira enquanto movimento do capitalismo em expansão e que busca por novas áreas para exploração, e que Martins (1975) diz ter transformado a macrorregião na qual a Ribeira está inserida, nos leva a conclusão de que apesar de o autor defender a chegada dessa frente como o processo que reconfigurou as relações socioambientais daquele território, essa não significou, pelo menos inicialmente, a chegada da “modernidade” que ele afirma ser um marco desse novo movimento migratório (MARTINS, 1975, p. 47). As especificidades que separavam o sertão da Boa Vista do restante do país apenas começaram a ser percebidas quando as primeiras “picadas” foram abertas para marcar o percurso que a Belém- Brasília seguiria até seu ponto final, não significando, porém, uma desestruturação imediata do modo vida dessa comunidade.

De acordo com a narrativa de seu Manoel Costa, o seu encontro com o “progresso” aconteceu somente no ano de 1957, quando se começou a “abrir a picada” para construir a Belém - Brasília. Apesar do aparente encontro com o novo mundo que surgia, as relações sociais não sofreram modificações imediatas, havendo nesse momento apenas a diminuição da dependência comercial de Tocantinópolis¹⁵. Com a construção da BR – 153 surge às margens da nova rodovia, o Regalo. O pequeno povoado, que ficava distante aproximadamente 80 quilômetros de Tocantinópolis, passou a atrair moradores da zona rural e também de outros lugares que viram no surgimento do distrito a oportunidade de instalação de um novo mercado consumidor. Seu Manoel Costa narra que:

¹⁵ Aqui utilizamos o topônimo Tocantinópolis, pois, pelo Decreto-lei estadual nº 8305, de 31 de dezembro de 1943, o município de Boa Vista passou a ter essa denominação.

Em cinquenta e sete (1957), passaro fazendo a picada da Belém - Brasília aí! No ano que eu morava lá no cocalin, adiante da destilaria [...] Eu tava mudando pra cá, carregando o resto dos trem, perto da casa do João Rodrigues, perto do Canto de Areia [...] aí eu cheguei lá pá descansá mêi dia, tinha uns dois homi descansando lá, dois homi, fazendo a picada, pra passa a estrada [...] Só sei do ano que passou a picada pra fazer a estrada, que foi em cinquenta e sete, no ano que eu mudei do lugá que eu morava pro Canto bom! Eu tava cabando de carregar os trem pra casa aqui... Encontrei esses homi que tava fazendo a picada. Era os agrimensor, marcano pra depois continuar a estrada (ENTREVISTA, 30/01/2016).

O povoado que surgiu em decorrência da construção da estrada recebeu o nome de Regalo, em homenagem ao córrego de águas cristalinas e à fazenda cortada pela rodovia, que possuíam o mesmo nome, como disse seu Manoel Costa: “do lado de cá tinha um igarapé, tinha um mangalzin véi, ali que era a fazenda chamada (**Regalo**), a fazenda véa, do véi, Paulino Rodrigues, pai do Braulino”. O vilarejo, entretanto, só durou aproximadamente dez anos, devido a uma mudança no projeto original da rodovia, que fez com que o trajeto inicial fosse desviado alguns quilômetros.

Das memórias sobre o momento histórico, seu Manoel guarda com exatidão na memória as datas de surgimento do Regalo e da Ribeira, porque ambas aconteceram em momentos que marcaram a trama da sua vida particular. Durante a abertura da estrada pelo Regalo, ele estava se casando; na construção da ponte sobre o Córrego Ribeira ele estava retornando de uma viagem. Percebemos aqui que a memória social está permeada pelas memórias afetivas individuais, porque “ao se lembrar de algo, alguém se lembra de si” (RICOEUR, 2007, p. 451), pois a consciência temporal e individual das pessoas reside nas histórias de suas vidas, pois quando “narramos coisas verdadeiras, mas passadas é da memória que extraímos, não as próprias coisas, que passaram, mas as palavras concebidas a partir das imagens que elas gravaram no espírito, como impressões, passando pelos sentidos” (RICOEUR, 2007, p. 466).

A posição que a lembrança de um evento ocupa em relação à própria história de vida nos revela que “a consciência íntima do tempo se fecha desde o início sobre si mesma” (RICOEUR, 2007, p. 121). A vida do homem acontece relacionada a eventos que influenciam e são influenciados pela coexistência um do outro, sobre um mesmo território, e a forma que o indivíduo reconstrói o tempo em sua narrativa revela fatos marcados pela historicidade e também pela afetividade, porque estão atrelados a momentos que envolvem sentimentos de sua vida. O homem reconstrói a trama histórica transmitindo-a, e não se separando dela. A “picada” por onde passaria a rodovia foi aberta no ano em que seu Manoel saiu da propriedade onde morava com a família e ao rememorar, ele revela as impressões que ficaram marcadas no espírito e na relação existente entre as experiências particulares vividas durante

momentos específicos. É como se o narrador enxergasse o mundo a partir das distâncias que os eventos têm dos lugares e momentos da sua vida.

A redefinição do trajeto original da BR-153 provocou o abandono do povoado Regalo, que, mesmo em sua curta duração, conseguiu criar uma pequena movimentação comercial e passou a ser no período uma referência econômica para os moradores da região, como pode ser percebido na narrativa de seu Luiz Craúno.

Regalo lá [...] tinha todo comércio assim, de tudo que tem aqui, tinha lá né. Era um pouco menos, porque é claro, o movimento era diferente né, mas tinha a farmácia seu Adauto já era o farmacêutico lá, né? Enfim, e os outros era essas coisa mesmo de sal, querosene... Naquele tempo dificilmente sem comprava esse óleo que é muito comum, o óleo de soja né?, Não existia naquela época né? Usava, a gente aqui quebrava o coco nesses cocal, que nós aqui nem tinha cocal, ia quebrar coco fora, tirar o óleo dele pra poder viver. Ah não ser que criasse um porquim também pra matar (ENTREVISTA, 27/01/2016).

Como dito anteriormente, podemos perceber por meio de muitas narrativas que a estrada que cortou a região e deu origem tanto ao Regalo quanto à Ribeira, não foi rápida em trazer as transformações que sua presença ali indicava. Para dona Raimunda, uma sertaneja cuja experiência de vida será analisada com maior profundidade no próximo capítulo, a estrada significou apenas - e de modo lento - o acesso a outras cidades, que como a Ribeira foram construídas à margem da estrada. Ela conta que:

A gente passava ai meio-dia na beira da estrada esperano um carro pra ir pum lugar! Começou muito pouco, aí foi ino foi apareceno ônibus, aí miorou, foi aprecenu carro! Mas no começo era pouco, era só mermo caminhão, num tinha carrim pequeno pra tá carregano o povo não... A gente ficava na beira da estrada esperano uma carona pra ir pa Wanderlândia, depois que criou Wanderlândia, ou mesmo pá Araguaína, a gente ia as vez enriba de uma carga, da altura do mundo, tinha que gunzá e subir lá emriba. Ninguém importava com nada naquele tempo [...] (ENTREVISTA, 06/10/2016).

Esse recorte narrativo relata experiências vividas em meados da década de 1970 e 1980 e nos leva a perceber que os impactos da frente pioneira, como responsável pelo reordenamento territorial da região, demorou a causar alterações no modo viver dos agora sertanejos da Ribeira, reafirmando nossas convicções de que a influência do processo econômico sobre as comunidades estudadas ocorreu em dimensões diferentes dos recortes temporais definidos pela historiografia oficial. A estrada havia chegado, mas a vida seguia seu curso, considerando as rugosidades e permanências nas práticas socioculturais que resistiram ao tempo e à desestruturação que se seguiu com os anos.

Mesmo que a lógica capitalista não tenha alcançado com os seus tentáculos toda a complexidade da vida desses sujeitos no tempo definido pela historiografia, percebemos que o processo econômico, cuja alcunha é o termo “pioneiro”, já nasceu sob o peso da injustiça,

pois traz consigo a invisibilidade dos que aqui chegaram em momento anterior à chegada do referido movimento econômico/migratório que estamos problematizando. Essa expansão do capitalismo pontuou o início de transformações nas relações sociais na região, sendo que uma das principais modificações foi a forma de apropriação do território, pois

o ponto-chave da implantação da frente pioneira é a propriedade privada da terra. Na frente pioneira a terra não é ocupada, é comprada. Desse modo, a renda da terra se impõe como mediação entre o homem e a sociedade. A terra passa a ser equivalente de capital e é através da mercadoria que o sujeito trava as suas relações sociais. Essas relações não se esgotam mais no âmbito do contato pessoal. O funcionamento do mercado é que passa a ser o regulador da riqueza e da pobreza. A alienação do produto do relacionamento faz com que as expectativas reguladoras do relacionamento sejam construídas de conformidade com as objetivações da sociedade capitalista (MARTINS, 1975, p. 47).

As considerações desse autor acerca das maneiras de adquirir a posse da terra destacam que “na frente pioneira a terra não é ocupada, é comprada”, mas isso não quer dizer que inexistia a relação de compra e venda de terra antes da chegada desse movimento. A questão é que, depois da chegada da frente, essa prática passa a ser um diferencial, senão a única forma de adquirir o direito sobre o espaço. Para seu Adelson Lima, por exemplo, “fazendeiro” era quem possuía gado e não quem tinha um pedaço de terra. Sua narrativa nos revela a relação que os sertanejos da Ribeira mantinham com o território e como essa relação passou a ser desconstruída depois da intensificação das transformações trazidas pela frente. Sobre essas relações, declara:

Inclusive quando eu era minino, a gente intindia que fazenda era quem tinha gado né? Depois que eu vim entender que fazenda era a terra né, mas quando era menino, eu pensava, era fazendeiro quem tem gado, quem num tem gado num é fazendeiro não. Tudo criado na larga, solto. Aí tinha os vaqueiro que campeava aquele gado. Vaqueiro muntava num cavalo de manhã, e chegava a noite né? Tinha aquelas região que tava o gado, ele sabia qual a região que tava o gado, lá ele criava o gado, já levava o seu saquim de frito, lá ele almoçava meio dia na beira de uma aguada, e assim tocava (ENTREVISTA, 30/04/2016).

A percepção que seu Adelson tinha do que seria um fazendeiro estava relacionada à posse de gado, e não à propriedade da terra, o que nos faz perceber os moldes da relação que o homem do seu tempo estabelecia com o lugar. Ele enxerga na terra o lugar de sua existência, e não um produto de mercado, pensamento esse que não era só seu e que só começa a ser problematizado a partir das experiências obtidas com as transformações oriundas dos processos de expansão do capitalismo. É percebido que somente nesse período a principal característica da frente de expansão pastoril (criação de gado em campos abertos) começa a ser desconstruída no modo de viver dos sertanejos da Ribeira, permitindo-nos identificá-la como uma prática cultural ancestral que ultrapassou as margens históricas que a classificavam

como pertencente à outra época. Dona Raimunda, falando-nos sobre a própria experiência com a criação de gado nas décadas de 1950/1960, quando ela, por ser filha mais velha, desempenhou a tarefa de vaqueirar, relata-nos sobre a ausência de cercas.

Num era nada cercado não [...] a roça com as coisa era cercado mas o campo era aberto. Vinha gado dos vizin, entrava pra terra do oto, a gente sabia por onde era a terra da gente, mas era tudo por conta. E num tinha pasto pá criar gado não (ENTREVISTA, 06/10/2016).

Percebemos que uma prática cultural definida pela historiografia como pertencente à frente de expansão pastoril ainda ecoava em tempos posteriores, e a continuidade de sua narrativa ainda revela um código moral que regia as relações sociais e econômicas do período, pois segundo ela, “quando aparecia um gado do ôto junto com o da gente, a gente avisava, aí vinha buscar. Tinha respeito. Era tudo solto no mundo, ninguém mixia, ninguém roubava”. As regras morais daquela sociedade eram os valores aprendidos “no ‘habitus’ de viver; e aprendidas, em primeiro lugar, na família, no trabalho e na comunidade imediata” (THOMPSON, 1981, p. 194). É importante retomar aqui neste tópico que trata das influências da chamada frente pioneira sobre a manutenção de práticas culturais surgidas durante a frente pastoril, de maneira a evidenciar como os tempos históricos se confundem e se mesclam no viver dos sujeitos.

As cercas que vieram com a reordenação territorial decorrentes dessa dinâmica de expansão capitalista impactaram também o extrativismo do coco babaçu, que era uma das principais fontes de renda das famílias da região e atividade exercida quase que exclusivamente por mulheres. Dona Maura narrando sobre a extração de coco babaçu em outros tempos, diz que, os novos proprietários de terra “não dão mais, esses povo do suli. É cercado tudo no arame liso. Antes era comum, todo mundo entrava e pegava, agora ninguém num panha mais nenhum coco. Eles num dão não”. A percepção sobre os “cocais livres” revelam a percepção sobre o uso e sentido da terra e seus frutos a partir da reorganização territorial oriunda do capitalismo.

Os sertanejos da Ribeira levavam um modo de vida que provocava relativo desgaste ao ambiente natural, e o uso do território não era destinado à produção de excedentes. A produção agrícola também se dava quase exclusivamente para o provimento com fartura das próprias necessidades, sendo que a pecuária e a agricultura aconteciam em proporções pequenas, como cita Moreira Neto (1960, p. 07):

Além da pecuária, havia uma tímida lavoura de subsistência, praticada nas vazantes ou nas matas ciliares que bordejam os cursos d'água permanentes. Esta fornecia ao sertanejo um mínimo de produtos agrícolas indispensáveis a sua manutenção e à dos animais de transporte: mandioca, milho, feijão, cana. Eram diminutas em extensão;

as roças individuais dificilmente ultrapassariam a área de um hectare, em que geralmente só se plantava uma vez (MOREIRA NETO, 1960, p. 07).

A problematização que o autor acima mencionado faz sobre o uso moral do território em Pau D'arco, município do sudoeste do Pará, próximo à divisa com o antigo norte de Goiás, remete-nos às experiências narradas pelo seu Amélio Freitas, quando esse descreve como era a vida na roça. Os plantios que eram dedicados ao provimento das necessidades da casa só eram vendidos em Tocantinópolis quando sobrava daquilo era para consumo. Ele narra que

inda alcancei esse momento ainda, o que meu pai produzia... Toda ano tinha a roça era com cinco, seis linha de chão... **Plantava arroz, plantava milho, plantava uma fava, feijão, girgílim, abóbora, todo aquele mantimento, preparar no correr do ano...** Naquele tempo, lá um tempo, que as vez tirava na carga, enchia aí dois caçoá, ou duas carga mermo, uma de caçoá, e ota de jacá, aí colocava o arroz pilado, colocava a farinha, colocava fava, feijão nem tanto, ele quas num vindia, mas a fava, plantava que chegava, que fazia paió, da altura dessa porta aí, só de fava, aí aquilo aturava de um ano pra outro, aí quando era pá vim a outra colheita, debuiava aquela fava que ainda tinha todinha, porque só ia tirando aquele tantin pra ir comendo, quando tirava aquela ali já era pra botar outra no outro verão! [...] **Aí ninguém num dava conta de comer aquilo tudo ali não, botava num jacá e botava a gente no mêi de uma carga e peitava pá Tocantinópolis** (ENTREVISTA, 06/10/2016 - grifos nossos).

A produção era destinada à subsistência do grupo familiar, e o que era comercializado era o excedente de produto. Durante um ano, em pequenas áreas de cultivo plantava-se de tudo, e os paióis ficavam cheios até o próximo plantio, sendo que o que sobrava era colocado em jacás e caçoás e levado para ser vendido. Seu Bentão também diz que esse era um tempo muito bom, devido à variedade alimentar que existia. De acordo com ele, além da criação de animais, havia também as plantações, o que era bom,

porque produzia tudo! Isso que eu tô dizendo, mandioca, feijão, arroz, milho... E criava a criação que você pudesse criar! Uma vaca ou duas, tudo naquela beira de ri... a beira do ri era tão boa, você pra criar uma vaca pra dar 200 quilo num precisava ter pasto, só im ela sentir aquele cheiro de um mato que se chamava Juá, o gado era gordo! É lugar de gado gordo [...] [não precisava] de nada, de nada, de nada, você só fazia brocar, pinicava ela todinha, bem picadinha, de facão, de foice, machado, quando secava tocava fogo. Derrubar é derrubar, aquele mato pequeno, era brocá. Aí os grande derrubava, api rebaxava, bem rebaxadim, pá queimá, pá fica limpim, pra num dá trabái. Aí quando coia aquele legume, pratava arroz, prantava feijão, prantava abobora, coisa de rama. Tudo que a gente comia de rama, tomate tudo (ENTREVISTA, 01/05/2016).

A narrativa de seu Bentão revela o grau de intimidade do homem rural com a natureza, ao usufruir de seus frutos provocando menores impactos. É perceptível que “o apego à terra do pequeno agricultor é profundo, [eles] conhecem a natureza porque ganham a vida com ela” (TUAN, 2012, p. 140). O relato desse sertanejo da Ribeira nos diz como o homem

pode desfrutar do que a natureza tem a oferecer durante todo o ano ao se inserir no ciclo de produtividade. Havia tempo de colher, de plantar e de caçar, e a natureza, no tempo certo, cumpria seu papel devolvendo o respeito que se tinha para com ela.

A chegada da frente pioneira abriu caminho para que aos poucos houvesse modificações na forma com que homens e mulheres se relacionavam com a terra. As formas de produção, os valores e o modo de perceber o território adquiriram faces cada vez mais capitalizadas. Martins (1975, p. 44-45) afirma que “o ‘novo’, que é uma das dimensões do conceito de zona pioneira, é novo apenas na ocupação do espaço geográfico”. Na mesma direção, Ianni (1981, p. 154) tece substanciais críticas à capitalização do território, ao dizer:

A terra passa a ser mercadoria, ganha preço; isto é, apropriada de modo privado e sob nenhuma outra forma. A terra passa a ser objeto e meio de produção de valores de troca. É inserida nas relações capitalistas de produção como um elemento das condições de produção controladas pela empresa privada. Pouco a pouco, ou de súbito, conforme o caso, a terra deixa de ser apenas, ou principalmente, objeto e meio de produção de valores de uso. O poder estatal aparece, de forma cada vez mais ostensiva e permanentemente, como um poder maior destinado a favorecer e a acelerar o processo de privatização da terra, nos moldes exigidos pela empresa privada de grande porte, segundo a lógica capitalista. [...] A terra, que parecia larga, farta, sem fim, de súbito ganha outra fisionomia social. De repente, parece que tudo mudou. Todos mudaram em face à terra. Não era mais a ocupação, a posse, a morada, a roça, a criação, o conhecimento no lugar, a vizinhança quer título, prova, escritura, para que a propriedade fosse propriedade [...] o homem e a terra estranharam-se (IANNI, 1981, p. 154).

Em que pese o valor de tais críticas, as considerações de Ianni não problematizam o papel que os sujeitos que habitavam a região exerceram nessa relação conflituosa, e que nós entendemos que ela também acontece no âmbito cultural. Nossa percepção se deve ao fato de o autor não deu destaque às resistências, negociações e nem às percepções que os atingidos por esse processo construíram. Percebemos que aos poucos o homem foi se adaptando, horas resistindo, outras vezes cedendo, e que a chegada da frente pioneira abriu as portas para que muitas transformações encontrassem o território da Ribeira nos anos posteriores.

As comunidades que estavam no caminho da Belém-Brasília começaram a trilhar novos caminhos, no entanto, muitos sujeitos mantiveram em suas pequenas propriedades um modo de vida que ainda exala a afetividade do homem do campo com o lugar de seu viver. Tal discussão está ausente em muitos trabalhos que se debruçam sobre a temática em tela, e tal ausência, estamos tentando diminuir com este trabalho.

Apesar de essas frentes de expansão estarem inseridas em tempos históricos diferentes, é importante destacar que ambas tratam do mesmo processo de expansão territorial do capitalismo. Nesse sentido, os moldes, características, assim como os grupos afetados por essas tensões, são diferentes em muitos aspectos e semelhantes em outros. Muitas dessas

diferenças podem ser percebidas na forma e nos sentidos que os sujeitos dão a essas mudanças. O fato de percebermos que muitas dessas transformações demoraram a ser sentidas pelos grupos impactados revela que as margens desses movimentos se “borram” e se “mesclam”, e que a datação historiográfica que pretende marcar o início e o fim desses processos migratórios não alcança os sertanejos da Ribeira, considerando as permanências de padrões de comportamento, manutenção e re-significação de algumas práticas culturais que sobrevivem ao tempo.

Estudar os sertanejos da Ribeira é de certa maneira compreender parte do processo de formação do território brasileiro, pois se trata de um grupo que surge em decorrência de um deslocamento populacional histórico distinto, que posteriormente tem seu território impactado por outra frente de expansão capitalista, e que na atualidade está sendo impactado por outros processos econômicos/demográficos que estão diretamente relacionados a conflitos territoriais. Ou seja, em tempos históricos diferentes, incidem sobre a mesma região diferentes momentos de expansão do capitalismo fomentado pelo Estado e que promove o deslocamento populacional, pois, além de trazer indivíduos de outras regiões do país, causa o êxodo rural dos sertanejos da Ribeira, promovendo o fenômeno social da des-territorialização/re-territorialização. Contudo, apesar de toda essa insurgência do capitalismo sobre o seu território desde a sua composição, esse grupo tem mantido ainda hoje práticas culturais dos primeiros que chegaram à região.

A experiência de vida alcança uma ampla dimensão espaço/temporal, dado que as experiências passadas flutuam pela memória, pelas identidades, pelas crenças e pelos saberes diversos. Assim, a existência continuada em práticas culturais que foram preservadas pode nos revelar como foi constituída a identidade do sertanejo da Ribeira. Acreditamos que se perscrutarmos como esses sujeitos se territorializaram no pedaço de chão hoje chamado por eles de Ribeira, poderemos entender algumas das dimensões que cercam a relação entre o homem e o território. Nesse sentido, iremos problematizar, no próximo capítulo, muitas práticas e experiências que foram mantidas ao longo do tempo pelos narradores dessa região, para evidenciar as nuances de um modo de vida que, apesar das resistências, está sendo desestruturado pelas dinâmicas territoriais da atualidade, mas que ainda podem revelar sobre como o homem se constrói sobre determinados espaços e realidades.

CAPÍTULO II

O MODO DE VIDA DOS SERTANEJOS DA RIBEIRA: A TERRITORIALIZAÇÃO REVELADA PELAS NARRATIVAS DAS PRÁTICAS CULTURAIS

2.0 – O SERTÃO DA RIBEIRA: O HOMEM E A CONSTRUÇÃO DO LUGAR

Nesse retorno à infância, nesses fragmentos de memória, nesse reviver de sensações, medos, humilhações, está a matéria bruta com que se forjou o adulto [...] (José Saramago, 2006).

No primeiro capítulo de nossa dissertação, demos ênfase à reconstrução do processo histórico que deu origem ao território da Ribeira, considerando, nesse sentido, as narrativas dos próprios sertanejos. Neste capítulo, problematizaremos alguns aspectos do modo de vida desses indivíduos, pois à medida que aprofundamos nosso olhar sobre a complexa estrutura social que foi ali construída, percebemos a necessidade de desvelar os sentidos que norteiam o viver de homens e mulheres, a partir das experiências que foram narradas e revividas pela memória. Se é “o homem a medida de todas as coisas”¹⁶, foi por meio das histórias de vida desses sujeitos que pudemos compreender os caminhos e as formas pelos quais o homem exerce a territorialidade sobre um espaço determinado, construindo e sendo construído ao mesmo tempo sobre um território.

Paul Little (2002, p. 03) afirma que a territorialidade é o esforço coletivo de um grupo humano para ocupar, usar, controlar e se identificar com seu ambiente natural, convertendo-o assim em seu território. O autor compreende a territorialidade como o resultado das ações que um grupo realiza no meio ambiente como forma de garantir a subsistência. Nesse sentido podemos então concluir que a tessitura social construída por populações tradicionais é resultado da íntima relação que os sujeitos estabelecem com o meio natural e social, exercendo assim a territorialidade, num processo contínuo de acúmulo, elaboração e reelaboração de conhecimentos diversos.

Para esse mesmo autor, “os grupos humanos têm uma necessidade profunda de criar raízes em lugares específicos” (LITTLE, 2002, p. 06). Nesse sentido, a apropriação afetiva do lugar tem relação direta com suas memórias e práticas sociais, sendo as identidades “formadas na interação entre o eu e a sociedade” (HALL, 2006, p. 11). Assim, torna-se imprescindível a compreensão desse processo de construção para entendermos como as práticas sociais desse grupo moldaram a maneira como eles percebem o mundo. É fundamental perceber como os indivíduos se apropriam do território, passando a exercer sobre ele práticas culturais distintas, num “continuum” de significação e re-significação das suas memórias e saberes que são repassados pelos costumes às gerações mais jovens pelo convívio e pela oralidade. Trata-se de

¹⁶ Frase atribuída ao filósofo grego Protágoras (420 a. C – 490 a. C.), numa ideia que nos remete a pensar o homem dentro do processo de construção cultural, no qual esse constrói o modo de pensar e agir no mundo a partir das experiências vividas.

relações que compreendem a dimensão do ambiente natural, da temporalidade, da materialidade e da subjetividade.

Para Rogério Haesbert (1997), o território surge quando os sujeitos constroem sobre um espaço um emaranhado social composto por práticas que formam um patrimônio cognitivo coletivo carregado de significados que criam uma paisagem cultural voltada para a percepção e para as memórias, dando origem a um território. De acordo com esse autor, o território

envolve sempre [...] uma dimensão simbólica, cultural, por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político disciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos (HAESBAERT, 1997, p. 42).

Nesse sentido, o território torna-se elemento de criação humana, instituído a partir das relações estabelecidas entre os indivíduos pertencentes ao mesmo contexto histórico, já que é no dia a dia das experiências comuns que muitos saberes e memórias são construídos e compartilhados, num movimento vivo que tece a trama histórica do grupo. Entendemos, assim, que a cultura surge da produção e reprodução de práticas materiais e imateriais sobre o território, em variadas escalas temporais, e sob a influência dos agentes históricos de cada período. Explorar essas experiências é o caminho encontrado por nós para entender as dinâmicas que constroem a cultura humana sobre um determinado pedaço de chão, pois,

se quisermos deveras falar do ‘sentido da vida’, temos que abordar processos que permanecem apenas explorados porque apresentam a aparência de realidades quase indizíveis, irredutíveis ao discurso da ‘ciência’. Contudo, devemos nos atrever a transgredir essas reservas para tratar da ‘experiência’, do ‘vivido’ e do ‘sensível’ (SILVA, 2014, p. 12).

Aqui, para além dos conceitos e teorias criados para a compreensão do processo de formação do território brasileiro, é importante dizer sobre a nossa perspectiva de uso da categoria “sertão”. Considerando que a definição do que é o sertão depende do ponto de interpretação do narrador, aqui nos utilizamos do conceito para pressupor isolamento geográfico, vazio demográfico ou a ausência do Estado e suas instituições. Em termos gerais, pode haver um lugar compreendido como sertão pertencente a um território que, dependendo da situação geográfica que se pretende analisar, também é categorizado como sertão, ou seja, tudo depende do ponto geofísico onde se estabelece a relação de um território com o outro.

Ao longo da tessitura narrativa, podemos em alguns momentos passar a ideia de que estamos incluindo dona Maria, dona Raimunda, seu Luiz e todos os outros partícipes desta pesquisa na categoria de “sertanejo da Ribeira” arbitrariamente, ou seja, apenas por estarem

“alocados” em um determinado espaço. Todavia, se assim fosse, isso eliminaria um ponto central da discussão entre cultura e território, pois o que vem a ser o território “sertão da Ribeira”? O que vem a ser a Ribeira? Para muitos pesquisadores que estudam comunidades tidas como tradicionais, um comportamento que caracteriza esses grupos é a forma peculiar de apropriação da terra. Os povos tradicionais, na sua maioria, comungam da mesma língua, práticas religiosas, estando os seus valores ligados ao território pelo exercício de práticas carregadas de simbolismo e memórias. Assim, percebemos a imbricada relação construída entre o homem e o território, haja vista que

a cultura, interpretada pelo viés da política de natureza, não pode ser separada da ideia de território. Ora, é pela existência de uma cultura que se cria um território e é por ele que se exprime a relação simbólica existente entre a cultura e natureza. Nessa perspectiva, cabe introduzir na discussão outro conceito relevante para os estudos da relação sociedade-natureza, desde a perspectiva das subjetividades espaciais praticadas: os geossímbolos (FLORIANI; FLORIANI; THER RIOS, 2013, p. 07).

Dessa maneira, se “é pela existência de uma cultura que se cria um território”, podemos concluir que a Ribeira e seus sertões só se constituem enquanto tal a partir do momento em que dona Tereza diz que os pais dela “morava ali na bêra do Curicaca”, onde tinha “uma serra de pedra assim... que é lá na passage do Francilino”, porque nesse sentido ela está dando a um pedaço do cerrado, a um rio ou a um caminho um nome, uma identidade. Desse modo, está impingindo sobre uma matéria espacial sentimentos e valores que serviram de referência para seus ancestrais e ainda são referência na atualidade, pois até hoje são lugares que servem de orientação espacial.

Nesse sentido, concordamos com Bonnemaïson (2002, p. 99) quando afirma que “geossímbolo pode ser um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões políticas, religiosas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade”. Para dona Tereza e para os demais sertanejos, significa mais, porque essas são as referências que marcam os episódios do seu tempo vivido. É por meio de sua narrativa que sua palavra diz sobre seu lugar no mundo. Os sertanejos da Ribeira se construíram enquanto grupo cultural sobre aquele espaço apropriando-se de algumas de suas características naturais, constituindo geossímbolos e se firmando enquanto sociedade específica, que se deixa vazar por padrões de experiências materiais e simbólicos. A região de cerrado que veio a ser a Ribeira ou sertão da Ribeira só passou a existir devido aos homens e às mulheres que dotaram de valor simbólico aquele pedaço do chão, dado que, “quando o espaço nos é inteiramente familiar, torna-se lugar” (TUAN, 1983, p. 83).

Nesse sentido, o sertão da Ribeira, enquanto ambiente cultural, só existe porque assim o fizeram e, além de tudo, o disseram. Quando seu Manoel Costa nos disse: “Eu morava bem ali naquela fonte, cruzando ali na casa do meu avô”, ele não está apenas descrevendo o local da antiga residência, está se apropriando de fontes, córregos ou serras e tornando-os uma extensão do lugar, recriando uma paisagem que é sentida como o lar. Toda narrativa é sempre preenchida de cenários que transbordam além de espaços e histórias que se cruzam, sendo carregada, acima de tudo, de muitos significados. Assim, é a partir das paisagens extraídas da memória e reconstruídas pelas experiências e das marcações geossimbólicas impressas sobre um espaço que se legitima a existência de um território, que se tornará, em última instância, um lugar.

Quando esses sertanejos insistem em chamar pedaços de terra do sertão da Ribeira pelos antigos nomes, suas narrativas revelam, além de uma simples resistência ou manutenção de nomes, uma evocação do sentido que o lugar representa na construção da própria identidade e a manutenção de códigos sociais que construíram suas visões de mundo ao longo do tempo, visto que “nomear a natureza e lugares é um exercício de autoridade e evidência de poder, sendo ainda instrumento de identidade de um grupo ou instituição e autenticação da apropriação territorial” (ANDRADE, 2003, p. 26 - 33).

Entender um lugar a partir das narrativas de quem experienciou a construção do território é compreender como os indivíduos realizam as “representações da sua própria experiência de territorialização naqueles espaços, que, marcada por conexões, estranhamentos e identificações, encontra-se vazada” (MEDEIROS; CORMINEIRO, 2017, p. 02), numa linguagem cultural distinta. Nessa perspectiva, podemos entender então que a Ribeira, enquanto território, é o acúmulo de caminhos e de histórias sobre a vida de homens e mulheres que marcaram com suas vidas, com suas regras e valores, esse pedaço de chão, que se define a partir das narrativas que são construídas usando características do lugar, do seu lugar. É onde a linguagem alcança a função de construção de uma realidade em vez de uma mera ferramenta de comunicação.

Os sertanejos da Ribeira mantiveram suas práticas de existência vinculadas à ruralidade, o que pode revelar os laços que os ligam à própria ancestralidade, haja vista que “a consciência do passado é um elemento importante no amor pelo lugar” (TUAN, 2012, p. 144). Apesar das forças históricas que fizeram com que muitos grupos específicos alterassem ou migrassem do seu território original, “a dispersão demográfica de um grupo de um lugar específico, num momento histórico particular, cria uma identidade única, onde o grupo é

‘unificado’ pela memória desse lugar geográfico” (LITTLE, 1996, p. 09). Muda-se de lugar, porém se mantêm e se (re)significam muitos sentidos.

São inúmeras as abordagens que podem ser direcionadas às narrativas sobre o modo de vida dos homens e mulheres da Ribeira. Contudo, faz-se necessário elencar os recortes e as perspectivas de análise para a construção de uma estrutura narrativa. Nesse sentido, optamos, neste capítulo, por pautar a discussão pelos elementos que se destacaram nas narrativas sobre vários momentos de suas vidas, que são: a infância no sertão, a religiosidade e as práticas materiais. Por esses caminhos é possível analisar muitas das expressões culturais que permeiam o modo de viver desses sujeitos e compreender a indissociável relação homem/cultura e natureza/território.

2.1 - PAISAGENS DA INFÂNCIA: O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NOS “TEMPOS DE MININO”

Das narrativas sobre o tempo da infância dos sertanejos da Ribeira, surgiram aspectos que nos esclarecem, em parte, como as paisagens foram construídas imaginativamente ao longo do tempo. Partindo disso, alguns aspectos se tornaram mais visíveis, destacando-se a representação do mundo adulto nas brincadeiras do cotidiano, o uso de elementos da paisagem natural e a inserção no trabalho, ainda na infância, como elemento construtor de um modo de vida específico, em que papéis sociais individuais sustentam uma estrutura social onde os comportamentos se moldam e se fundem a uma determinada realidade. Gaston Bachelard (2009) afirma que a alma humana conserva

um núcleo da infância, uma infância imóvel, mas sempre viva, fora da história, oculta para os outros, disfarçada em história quando a contamos, mas que só tem um ser real nos instantes de iluminação, ou seja, nos instantes de sua existência poética (BACHELARD, 2009, p. 94).

Rememorando a sua infância, seu Manoel Costa afirma:

[Eu] brincava de cavalo de pau, pra brincá amontado, brincava como diz a cantiga, brincava com gado de osso, ajuntava um bocado de osso, aquelas ossera, mocotó de gado, aquilo era as vaca! Fazia o curral, tinha até uma cantiga que depois eu tava refeito inventava a cantiga, dizia: ‘quando eu era menino, a minha vida era um colosso, fazia curral e pedra pra brincar com gado de osso’! Fazia um curral de pedra assim... [...]. O gado, os osso era o gado. O mocotó do gado era as vaca, que era os gado. Ota hora de Jatobá, fruta de Jatobá, também brincava... botava no currá! Fazia de buriti, cortava, fazia o estrivo do cavalo, o vaqueiro amontado enriba, era aquelas coisa assim! (ENTREVISTA, 30/01/2016).

A narrativa de seu Manoel Costa nos direciona a várias reflexões sobre a ludicidade da infância. A criatividade comum ao mundo infantil presente em suas palavras evidencia a

força que esse momento teve na sua vida, quando os ofícios da vida adulta pareciam ser “miniaturizados” como forma de educar para a vida que seguia. É como se essas brincadeiras orientassem sobre os seus destinos.

A infância é um dos estágios da vida humana com maior influência na formação das identidades, por ser a casa das primeiras experiências. Nesse sentido, somos inspirados a pensar que a força das primeiras experiências reverbera na forma como os sujeitos se relacionam com o mundo durante toda a existência. Dona Maura, por seu turno, nos diz:

Quando [eu] era menina brincava com boneca, nos cavalo de pau, nós amontava nos cavalo de pau e saia no mundo na carreira. As boneca era de pano que a mamãe mandava fazer, fazia as redinha, fazia cavalo de buriti pás boneca amontar... (ENTREVISTA, 06/03/2016).

Assim, percebemos que as brincadeiras de seu Manoel Costa e de dona Maura foram inspiradas nas possibilidades que o lugar lhes oferecia. Ao fazerem usos de ossos, frutos de jatobá e pedaços de madeira, estavam se apropriando de elementos da natureza para representar a realidade que viviam. Quando eles cavalgavam em seus “cavalos de pau”, estavam imitando os adultos em suas rotinas, como na lida com o gado, nas viagens a outros lugares ou na utilização do cavalo como principal meio de transporte da época. Representações semelhantes a essas também brotam das memórias de seu Luiz do Craúno quando ele afirma:

Quando eu era minino naquele tempo, d’eu minino num existia o carro, hoje menino brinca com carrinho, com coisas, figuras do desenho né? Naquele tempo não, minino brincava era num cavalin de pau, era num curralzim cheio de fruta jatobá, essas coisa, a minha infância era assim, quando criancinha era essa né, desse jeito... Fazia o curralzinho de pau né, o curralzinho de pau e enxia de frutinha de jatobá dizendo que era os gados, as vacas né, era assim a minha infância (ENTREVISTA, 27/01/2016).

No brincar com bonecas de pano, redinhas e cavalinhos, esses sujeitos estavam internalizando os papéis que desempenhariam na sua realidade social. Os tempos de meninice de muitos dos sertanejos da Ribeira nos revelam que o “fazer de conta” e o brincar construíam uma paisagem cujo sentido era refletir o modo de vida adulto. “Brincar com gado de osso” em uma cultura agropastoril nos mostra que o homem é socializado por meio de vários mecanismos e que a infância é sem dúvida a fase da vida onde ocorre o processo de inserção social. Cabe dizer que as memórias da infância se mostram como lugar de aprendizado, visto ser ali que o indivíduo reconhece seu mundo mobilizando os sentidos e, desse modo, inicia sua caminhada sobre a terra, já que “o passado rememorado não é simplesmente um passado da percepção” (BACHELARD, 2009, p. 99). Ele é, na verdade,

mais que a soma de nossas lembranças. Para compreender o nosso apego ao mundo, cumpre juntar a cada arquétipo uma infância, a nossa infância. Não podemos amar a água, amar o fogo, amar a árvore, sem colocar nelas um amor, uma amizade que remonta a nossa infância [...]. Todas essas belezas do mundo, quando as amamos agora no canto dos poetas, nós amamos numa infância redescoberta, numa infância reanimada a partir dessa infância que está latente em cada um de nós (BACHELARD, 2001, p. 120).

Das memórias da infância, surgem elementos que revelam como a identidade dos sertanejos da Ribeira foi construída, porque nela percebemos como homens e mulheres são imersos no primeiro processo de socialização, quando começam a definir seus papéis enquanto sujeitos sociais. As paisagens descritas, que começaram a ser construídas ainda na infância, revelam como os sertanejos da Ribeira construíram e dotaram de valores e significados o mundo ao seu redor, pois se a “visão que uma criança tem da natureza já pode comportar lembranças, mitos e significados complexos, muito mais elaborada é a moldura através da qual nossos olhos adultos contemplam a paisagem” (SCHAMA, 1996, p. 16).

As memórias do tempo da infância nos mostram como são construídas as relações dos homens com o espaço e o modo como esse é transformado em território a partir das experiências que tiveram sobre ele. Na vivência com os adultos, meninos e meninas aprendem a realidade da vida e constroem a partir de si e dessa interação como o mundo adulto, moldando a partir daí a maneira que vão perceber a realidade. Além dos fragmentos da natureza, que foram transformados em brinquedos, podemos perceber que a paisagem natural é o cenário onde se “aprende brincando”. Seu Manoel, reconstruindo imaginativamente a construção de um brinquedo comum na sua época, resgata até o mesmo o som que esse produzia enquanto era utilizado. Ele questiona:

Sabe o que é gangorra? Era um pau, A gente inficava um pau, aqui assim (gesticulando com as mãos) e ôto pau cumprido, parece jangada, era pra rodá, muntava numa ponta e ota e vamo rodá. Rodava ali naquela brincadeira, a gangorra chamada! Brincava com o irmão. Tinha um companheiro pra rodá. Botava um carvão com sebo naquele negócio, que é pá ringir, (carram, carram carram)... (ENTREVISTA, 30/01/2016).

A narrativa de seu Manoel revela a afetividade e importância que período da infância na construção de sua vida. Ao enunciar essa memória, demonstra a força e os sentidos que aqueles momentos lúdicos tiveram na formação de sua identidade. Ao resgatar até mesmo a sonoridade de um momento, nos faz perceber que ali um lugar e um brinquedo representam aqui o campo de construção de sentimentos. São nesses momentos de intimidade que experiências intensas são vividas, dando ao indivíduo o sentimento de pertencimento ao lugar. Mircea Eliade, no livro “O sagrado e o Profano”, afirma que algumas experiências residem em “locais privilegiados”, pois:

a paisagem natal ou o sítio dos primeiros amores, ou certos lugares na primeira cidade estrangeira visitada na juventude: Todos esses locais guardam [...] uma qualidade excepcional, ‘única’: são os ‘lugares sagrados’ do seu universo privado, como se neles um ser não religioso tivesse tido a revelação de outra realidade, diferente daquela de que participa a sua existência cotidiana (ELIADE, 2010, p. 28 – grifos do autor).

Os momentos de diversão em que seu Manoel narrava o balançar nos galhos das árvores e os banhos nos córregos de águas fartas, remetem-nos a paisagens pintadas de liberdade e afetividade, tendo como atores os sertanejos infantes e seus irmãos. Podemos perceber que o próprio ato de guardar na alma as imagens de um tempo distante é revelador da afeição que une as pessoas aos lugares, locais esses que ganham vida nas vivências cotidianas. Ao pegar emprestado da natureza frutos e galhos para compor a narrativa e representar o mundo que foram criados, os sertanejos da Ribeira nos revelam que as memórias habitam sentimentalmente os lugares e nos fazem perceber que a imaginação

matiza desde a origem os quadros que gostará de rever... Para ir aos arquivos da memória, importa reencontrar, para além dos fatos, valores [...]. Para reviver os valores do passado, é preciso sonhar, aceitar essa grande dilatação psíquica que é o devaneio, na paz de um grande repouso. Então a Memória e a Imaginação rivalizam para nos devolver as imagens que se ligam à nossa vida (BACHELARD, 1996, p. 99).

Nesse sentido, se a mente colore as paisagens que deseja rever, devemos considerar que a infância é um dos momentos mais importantes da vida de qualquer indivíduo. No que diz respeito aos sertanejos da Ribeira, percebemos surgir do baú das memórias quadros de liberdade, aprendizado e ensaios para uma vida adulta.

Seu Luiz Pereira relembando as brincadeiras na infância nos conta: “Como minino home, minino macho naquele tempo né, assim eu gostava de brinca, fazer uns facãozin de buriti, pra brincar mais os zoto né? Achava muito bom aquilo ali né?”. Podemos perceber que o homem vai se construindo na interação com seus iguais sobre o território, e as crianças aprendem brincando pela imitação do mundo adulto. Outro elemento que fica evidenciado nesse pequeno trecho da narrativa de seu Luiz é a brincadeira que ele atribui ser de “minino macho”. Sua fala revela que as construções dos papéis que homens e mulheres deveriam desempenhar na sociedade começam a ser ensaiados ainda na infância. Meninos e meninas crescem sabendo qual função desempenharão na sociedade, sendo essa definição de papéis sociais um dos pilares estruturais de qualquer cultura.

A respeito da inserção infantil na vida do labor, percebemos que a duração da infância lúdica era breve. Desde crianças, os pais já “botava” na roça, porque, mesmo sendo crianças, o trabalho era um dos mecanismos de socialização por meio do qual o indivíduo era

introduzido na dinâmica familiar. As lembranças da infância dos sertanejos da Ribeira constroem significações múltiplas nas quais suas raízes evidenciam as dificuldades, mas também a poética de viver do trabalho na terra.

Seu Manoel Costa refere-se com orgulho à primeira roça que plantou, ainda menino: “Quando era minino eu comecei a trabaiá na roça, com dez anos de idade, quando eu comecei a brocá a primeira roça. Com oito ano já ajudava a alimpar legume na roça, tangendo os piriquito, era assim”. Aos oito anos, ainda pequeno no porte físico, já executava atividades mais leves. Apesar dos galhos, rios, pássaros e brincadeiras da infância, meninos e meninas eram chamados desde cedo à realidade que se lhes apresentava, já que as obrigações apontavam em muitas direções. Seu Amélio Freitas é outro sertanejo que nos conta sobre as labutas dos tempos de menino:

Moiava tudim mais minha mãe. Nós só servia pá carregar água pra ela! E achava bunito poque tinhaa umas cuiona de cabaça. Tu conhece aquilo? Tem a coité e tem a cabaça que é plantada na roça e sai em qualquer lugar do munturo. Pois é! Aquelas cabaçona, tinha cabaça que pegava meia quarta de farinha dento. Botava de môi, alimpava, ela ficava limpinha, toda amarelinha. Pois é! Enchia aquilo ali, era vaziona! Pois ali era as cabaça de carregar água, nois carregava era muito assim! Uma do lado outa d’ôta. Botava de lado no canteiro. Ia despejava numa cuiona enriba do canteiro (ENTREVISTA, 06/10/2016).

Suas “bunitas” memórias nos revelam sobre a dureza, mas também sobre a engenhosidade do homem para retirar da terra seu sustento. As cabaças e coités ofertadas pela natureza transformavam-se em utensílios do cotidiano, servindo para os mais diferentes usos. Usava-se cabaça para carregar água, cabaça para guardar farinha, cabaça para aspergir água. Percebemos que o conhecimento do mundo natural possibilita o domínio sobre o território.

Dona Tereza Dias, também se referindo à infância, pontua: “[Eu] trabaiava, pegava lenha na chapada, madrinha Amancia ia mar nós. Tirava lenha na chapada, fazia aqueles fexim, cada um trazia um fexim, de lenha”. Sob a supervisão de um adulto, os infantes plantavam roças, tangiam periquitos, molhavam canteiros, apanhavam lenha na chapada e descaroçavam algodão.

No modo de vida familiar em uma comunidade rural, todos aqueles que podem contribuem de alguma maneira para o sustento da família, o que nos faz perceber que é no convívio que se constrói os valores da vida coletiva desses indivíduos, pois como salientou seu Luiz Pereira, até mesmo os pequenos fazem a sua parte, visto que dada atividade “era obrigação”:

Aí nós ia descaroçar algodão aí já mudava um poquim. Eu ia ajudar minha mãe no escaroçador, já voltava pro trabai de novo, mas quando tinha uma folguinha, nós voltava pra gangorra. Nós fazia uns badog, naquele tempo num tinha baladeira, fazia

uns badoguim pra nós vigiar os periquito na roça... Era obrigação! (ENTREVISTA, 06/03/2016).

A experiência que se adquire no convívio com os adultos vai se estendendo a todas as áreas necessárias à sobrevivência do grupo, por meio do aprendizado de práticas que possibilitam o controle sobre o território. Ainda meninos aprendem as obrigações que vão desempenhar durante toda a vida, não se tornando, porém, de imediato adultos, se considerarmos que, “quando tinham uma folguinha”, já voltavam a brincar. Dona Tereza, que ficou órfã ainda menina, foi criada e ensinada pela madrinha a extrair da natureza o sustento. Ela conta que a tia

saia, as vez caçar, mais nós. Matar tatu num é? Na chapada. Ela matava tatu China. Pegava sariema no açoite, pegava aqueles açoite, botava no pé de maria-mole! A gente pega uma vara, uma vara mole que ela envergue, marra um cordão lá na ponta dela, uma imbira, uma coisa, aí faz aquele laço, faz aquele cercadinho de entorno, assim, aí bota a isca dento daquele cercadinho, aí bota aquele laço encima daquele cercado, bota ali a isca. Aí armava, na hora que ela michia... Num sei como era lá a armadilha não... Num me lembro não. Eu sei que quando ela michia lá, aquele trem disparava e aquele laço pegava o pescoço dela e ela ficava dependurada... Eu me lembro que nós ia mais ela oiá os laço e tava lá a sariema dependurada. É gostosa (carne), mas diz que é muito reimosa. Ela come cobra, como inseto assim, ela é reimosa. Ela é tipo Ema. Ema é maior né? Sariema é mais pequena (ENTREVISTA, 30/04/2016).

Da fabricação de utensílios à construção de armadilhas para provimento de alimentos, o indivíduo cria mecanismos para lidar com as adversidades do território, repassando práticas às gerações mais jovens e, dessa forma, constituindo um modo de vida específico. Apesar das dificuldades, dona Tereza revela certa nostalgia ao rememorar esses momentos da sua infância. Ela conta: “[Era] muito bom, a gente achava bom aquela época”. Seu Luiz Pereira, “prantando” arroz na enxada diz que apesar da dor no “espinhaço”, “aquilo era gostoso”. Já seu Amélio Freitas “achava bunito” aqueles canteiros que ele ajudava a mãe a regar. Podemos perceber, por meio de todos esses recortes narrativos, a afetividade dispensada aos “tempos de minino”, mesmo quando eles remetem à dureza do trabalho. A infância como casa das primeiras experiências parece guardar as mais doces memórias e, como disse seu Luiz Pereira, a infância deixa “sódade”:

eu brinquei muito, tenho sódade ainda daquelas lembrança quando a gente era novo. Tinha quatro irmão, o mais véi era eu, depois vem o segundo. São dois home e duas muié. Fomo criado tudo na roça (ENTREVISTA, 06/03/2016).

Percebemos que, ainda na infância, os indivíduos começam a construir sua identidade cultural a partir da interação com outros indivíduos do seu grupo, sendo por meio das linguagens e das paisagens simbólicas que eles constroem experiências que norteiam a forma com que percebem o mundo. A partir das experiências adquiridas durante a vida, homens e

mulheres se colocam no mundo, significando e re-significando os valores e sentidos que regem o seu modo de vida.

2.2 – REZAS, CÂNTICOS E BENZEÇÕES: A RELIGIOSIDADE DOS SERTANEJOS DA RIBEIRA

O processo de formação do território brasileiro, sob a influência de forças históricas diversas, deu, ao longo dos séculos, origem a grupos distintos que praticam em seu modo de viver uma variedade de tipos de manifestações religiosas. Apesar de o cristianismo ser a base comum da maioria dessas expressões, cada uma delas absorveu as peculiaridades da região em que se territorializaram. Leonardo Boff (2000) afirma que “a maior criação cultural feita no Brasil é representada pelo cristianismo popular”, ressaltando que homens e mulheres “elaboraram assim uma rica simbologia, as festas aos seus santos e santas fortes, uma arte colorida e uma música carregada de sentimento” (BOFF, 2000, p. 102).

Na Ribeira, podemos perceber que a religiosidade está impregnada em muitos detalhes da vida das pessoas e do território, a começar pelos nomes que esses sujeitos dão às pessoas e às pequenas propriedades rurais, em sua maioria homenagens a divindades do catolicismo. Nas propriedades, podemos encontrar: Chácara São Tiago, Chácara São Sebastião, Fazenda São Vicente, Chácara São Lázaro, Chácara São Félix, entre outros nomes. Quando não é o nome de um santo do catolicismo, o topônimo que nomeia o lugar, geralmente, faz alusão a alguma beleza natural, como: Chácara Riacho dos Campos, Fazenda Vão do Mangaba, Fazenda Olho d’água, entre muitos outros. Os nomes da maioria dos sertanejos também expressam a religiosidade do grupo, uma vez que são muitas as Marias, Raimundas, Franciscos e Josés, sendo também comum os nomes compostos, como João de Deus, Maria José, José Maria, Maria Divina. Esses topônimos expressam que a religiosidade extrapola momentos e lugares, tornando-se elemento constitutivo das identidades desses sujeitos.

As expressões religiosas são heranças culturais presentes em quase todas as comunidades tidas como tradicionais. Nas comunidades sertanejas da Ribeira, a religiosidade é expressa por meio de rezas, cânticos e benzeções. Nesses grupos rurais, os indivíduos são fortemente ligados à religiosidade, sendo possível perceber, em seus rituais e cerimônias, o modo como se relacionam com o ambiente natural e social. Aqui, nossa perspectiva de análise é a relação entre a religiosidade/territorialidade e religiosidade/identidade, para compreender

como esse grupo específico se constitui enquanto grupo tradicional exercendo práticas culturais que representam sua realidade e que orientam suas vivências.

O sertão da Ribeira possui um patrimônio imaterial¹⁷ coletivo que é expresso, entre outras práticas, por manifestações religiosas, como rezas e benzeções, que são elos do catolicismo popular, mas que não fazem parte dos dogmas escritos da Igreja Católica. Os sertanejos exercem a territorialidade por meio das práticas culturais representadas no modo de vida coletivo, sendo a religiosidade, no âmbito da percepção simbólica, um dos elementos da cultura que os identifica enquanto sertanejos. Essas práticas são resultantes das experiências desses sujeitos com seu ambiente natural e social utilizadas para controle do território, já que, como foi dito antes, esses exercem a territorialidade num processo que envolve a elaboração e reelaboração de conhecimentos diversos.

No que diz respeito à relação religiosidade/território, percebemos que ela envolve as dimensões do ambiente natural, temporal e material, uma vez que

o espaço, não se trata somente de uma relação concreta, física, com ele, feita de práticas e de descolamentos, ou de uma fenomenologia do espaço vivido, mas de um imaginário no qual entram os estereótipos da civilização e os valores ligados à identidade (RIVIÉRI, 1999, p. 59).

O território é entendido como o lugar no qual a trama da vida se desenvolve e onde se constrói um modo de viver, sendo que as práticas religiosas se juntam a outros elementos que marcam a presença peculiar do grupo em um determinado território.

O lugar é construído/modificado a partir da manutenção dessas práticas que constituem uma paisagem cultural voltada para a percepção e para as memórias. As informações que flutuam pelas memórias estão presentes nos espaços de vivências e formam paisagens culturais, panoramas esses preenchidos de sentidos. Eric Landowsky afirma que “nas sociedades tradicionais, onde nem havia escrita, a ausência de texto não impedia as pessoas de viverem num mundo significativo” (SILVA, 2014, p. 06), pois a experiência é um termo que abrange as diferentes maneiras por meio das quais uma pessoa conhece e constrói a realidade, perpassando pelas percepções sensoriais, como o olfato, paladar e tato até a maneira indireta de atribuir sentido à própria realidade. Hall (2011) diz que as identidades que se “costuram” à estrutura social.

o fato de que projetamos a ‘nós próprios’ nessas identidades culturais ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os ‘parte de nós’ contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que

¹⁷ ‘As tradições e expressões orais, nelas compreendida a língua como vetor do patrimônio cultural imaterial; as artes do espetáculo; as práticas sociais, rituais e os eventos festivos; os conhecimentos e práticas relativos à natureza e ao universo; os saber-fazer relativos ao artesanato tradicional’ (UNESCO, 2006, p. 5).

ocupamos nos mundo social e cultural. A identidade então costura (ou, para usar uma metáfora médica, ‘sutura’) o sujeito a uma estrutura (HALL, 2011, p.12).

O território ocupado é o cenário onde se experimenta várias formas de relações sociais, tornando-se a partir delas o lugar de vida, um lugar que produz identidade. Nele o sujeito “alinha” sua afetividade a um espaço físico, construindo e reconstruindo a si mesmo pelas experiências que vivencia desde o nascimento e, assim, constrói também o lugar. Nesse sentido, a religiosidade é uma das formas pelas quais os indivíduos revelam suas identidades.

No sertão da Ribeira, existe um calendário de cerimônias religiosas, as chamadas “rezas”, que seguem o calendário de santos católicos e acontecem durante todo o ano, em locais e datas específicas. Esses rituais são preenchidos de sentidos simbólicos essenciais para a compreensão dessa cultura, visto que ela orienta os seus devotos no modo como se relacionam no interior da comunidade e também em suas relações com outros grupos. Para esses sujeitos, a religiosidade é uma prática cultural relacionada ao modo de vida, às próprias memórias e às de seus ancestrais, sendo essa uma das principais características desses grupos tidos como tradicionais, quais sejam a forte relação com o passado e o respeito às tradições, pois como afirma Guidens (2003),

nas sociedades tradicionais, o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na comunidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes (GUIDENS, 2003, p. 37).

A origem das rezas tem relação quase sempre com uma graça alcançada (milagre) ou a cura de uma doença por meio de promessas, que são atribuídas a uma divindade específica. Apesar da semelhança entre os eventos, cada manifestação tem uma origem e uma história própria que explica e justifica a sua realização. Para Eduardo Galvão (1976), essas expressões culturais são materializações da fé. Os santos, nesse sentido,

podem ser considerados como divindades que protegem o indivíduo e a comunidade contra os males e infortúnios. A relação entre o indivíduo e o santo baseia-se num contrato mútuo, a promessa. Cumprindo aquele sua parte do contrato, o santo fará o mesmo. Promessas ‘são pagas’ adiantadamente, para se obrigar o santo a retribuir sob a forma do benefício pedido (GALVÃO, 1976, p. 31).

Seu Chico do Ernesto, por exemplo, é devoto de Santos Reis. Todos os anos, sempre no dia 06 de janeiro, ele reúne amigos, familiares e todos aqueles que queiram participar da reza, na Chácara São Félix. Dias antes, mulheres da vizinhança começam a preparar os alimentos para receber os convidados, sendo o cardápio constituído por comidas regionais: tem leite fresco, cacau em barra, café, bolo cassete, bolo de puba, farofa e outros petiscos.

Alguns vão chegando no dia anterior, para ajudar no preparo e já pousam aguardando a cerimônia. Os vizinhos chegam a cavalo, e os que vêm da cidade, na sua maioria, vêm de carro ou de moto, que ficam estacionados/amarrados debaixo das árvores. Os parentes que moram longe voltam para a celebração que evoca uma tradição familiar ancestral. É um momento de reencontros, de contar e lembrar histórias da infância, momento de reforçar os laços de amizade. Sobre a origem dessa reza, seu Chico esclarece:

Eu tive uma febre e tava estirado, quase morto, que nem se mexia! Daí minha mãe fez uma promessa para os Santos Reis, que seu eu não morresse, ela ia rezar todo ano pra eles, e que depois que ela morresse, eu ia continuar rezando até o fim da minha vida! Eu já tenho 76 anos, então faz muito tempo né? (ENTREVISTA, 06/10/2016).

Durante a cerimônia, eles rezam *o terço* católico, com todas as repetições do Pai-nosso, da Ave-maria e entoam cantos diversos. O anfitrião não se afasta em momento algum e é o primeiro a se ajoelhar diante da imagem dos três reis magos, sendo seguido assim que se levanta por outros núcleos familiares, que também se ajoelham e depositam uma oferta aos pés da imagem. Considerando as repetições dos terços e cânticos, entendemos, de acordo com Rosendahl (1997, p. 125), que “o espaço sagrado se revela não somente através de uma hierofania, mas também por rituais de construção e, nesse caso, os rituais representam repetições de hierofanias primordiais conhecidas”. Os integrantes dessas comunidades vivem nessa realidade e retiram dela orientações que norteiam seu modo de viver, suas concepções do sagrado e do espiritual.

Nesse sentido, “o espaço sagrado é um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo [...]. É por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade” (ROSEND AHL, 1996, p. 30). No caso de seu Chico, a mãe é que fez a promessa de rezar enquanto fosse viva, porém seu Chico perpetuou a tradição. Galvão (1976) afirma que o sertanejo religioso acredita

firmemente que, se o povo não cumprir com sua obrigação ao santo, isto é, festejá-lo na época apropriada, ele abandonará a proteção que dispensa. Aqueles que custeiam as despesas das festas têm a convicção que o santo retribuirá esse sacrifício (GALVÃO, 1976, p. 31).

Nesse cosmos, a comunidade sempre prestigia a “reza” do vizinho, independente do dia em que se realiza, visto que a força do sagrado define a relação do homem com o tempo, e as tradições religiosas absorvem elementos do território, criando e recriando identidades. A “reza” é uma manifestação de alegria, uma confraternização em que se celebra o favor recebido, mas também onde se reafirmam valores comunitários. É esse o principal momento

em que eles se veem como grupo. A identidade coletiva religiosa reforça os laços do viver em comunidade. Na sua grande maioria, os vizinhos e amigos da comunidade são padrinhos e madrinhas dos filhos uns dos outros, sendo essa uma forma de estabelecer laços afetivos com sujeitos da comunidade, pois como afirma Gislene Santos,

colocar o território como o ponto nodal, significa, sobretudo, reconhecer que o movimento da população é um dos elementos fundamentais da história do território e, ao se territorializar, a migração torna-se uma questão da sociedade e não dos migrantes, em sua invisível rede de solidariedade doméstica (SANTOS, 2007, p. 70).

O que nos interessa aqui, especialmente, é a questão da “invisível rede de solidariedade doméstica”, e as benzedoras são emblemáticas nesse sentido. Qualquer um que tenha percorrido alguma cidade do interior do país, já teve a oportunidade de ver uma delas em ação. Na ausência de médicos, ou mesmo com a presença de um “dotô”, essas figuras foram e ainda são o socorro para vários tipos de males do corpo e também da alma. O ritual de benzeção é, na maioria dos casos, um reforço espiritual para a cura almejada, o que não impede a busca por outros meios de cura, já que a existência de um não anula a fé no outro. Geralmente o benzedor é uma pessoa já idosa, com inequívoca ascendência moral no interior da comunidade. Sussurrando palavras quase inaudíveis, e tendo a mão um terço católico ou raminhos de alguma planta, esse indivíduo benze alguém, em busca da cura ou proteção contra um mal físico ou espiritual.

O foco de nossa análise é a compreensão de como as expressões religiosas podem nos ajudar a pensar os sertanejos da Ribeira na sua forma de relacionamento com o sobrenatural e como essa subjetividade se mescla a elementos do mundo natural. Enxergamos as benzeções como narrativas orais que desvelam a relação entre o homem e natureza, objetivada na lida com as dificuldades e sofrimentos causados por um meio natural específico, entre outros infortúnios, em um dado contexto histórico. Almeida (1987) nos diz que

Os ritos do trabalho, quer os de toda a vida cotidiana rural, estão subordinadas aos desígnios das forças naturais – ao sol, e á chuva, ao dia e á noite, ao calor e ao frio, à sucessão cíclica, mas sempre diversa das estações - desígnios tanto mais insondáveis e incontroláveis, quanto menores forem os recursos tecnológicos disponíveis. Radicadas nessa experiência vivida, as ideologias práticas camponesas tendem a encontrar uma harmonização, ou mesmo uma homologia estrutural, com todas as propostas susceptíveis de identificar e devolver preeminência a poderes sobrenaturais, à capacidade organizadora duma providencia divina (ALMEIDA 1987, p. 232).

As manifestações religiosas resultam das experiências vivenciadas sobre o território, mescladas a um caminho de fé anterior ao próprio território da Ribeira. São

expressão e tradução da realidade que se faz de forma simbólica, ou seja, admite-se que os sentidos conferidos às palavras, às coisas, às ações e aos atores sociais se apresentam de forma cifrada, portanto já há um significado e uma apreciação valorativa (PESAVENTO, 2003, p. 15).

Nas comunidades tradicionais, o benzedor é considerado pelo grupo ao qual pertence uma pessoa espiritualizada e de muita fé, não havendo exploração econômica da atividade, fato que evidencia o grau de solidariedade nesse tipo de sociedade. Para cada tipo de enfermidade um santo é invocado: Santa Luzia para males dos olhos, São Brás para soluço e engasgo e São Bento para picada de cobra, entre outros.

As benzeções são expressões religiosas transmitidas de uma geração a outra pela tradição oral. O benzedor realiza seu ofício de forma silenciosa, atendendo a qualquer um que o procure em busca de alguma proteção ou cura. É um ofício desempenhado normalmente por um ancião ou alguém que seja reconhecido na sua comunidade por sua devoção e religiosidade. Não se ensina as rezas para qualquer um, pois por ser um ofício considerado sacro, as rezas só são transmitidas a alguém que comungue da mesma fé e reconhecimento social. As benzeções que perscrutaremos a seguir pertenceram à benzedeira da Ribeira Evina Dias de Sousa e só foram conseguidas porque foram transcritas.¹⁸

Oração de São Bento

Glorioso São Bento, vós sois o nosso protetor diante de Deus e nosso defensor nos perigos do corpo e da alma nós vos invocamos, para que por meio da Santa Cruz com que já tantos prodígios operastes, nos defendeis das mordeduras das cobras venenosas! A santa cruz seja nossa proteção, de que o veneno das cobras não faça mal ao nosso corpo, nem o veneno da serpente infernal a nossa alma! Em nome do pai, do filho e do espírito santo. Amém.

A Oração de São Bento se revela uma narrativa específica para um mal muito comum em espaços rurais, que são as picadas de serpentes. É uma oração que funciona como uma simpatia para proteger do mal, uma vez que suplica a defesa contra as “mordeduras das cobras venenosas”, ou seja, busca prevenir o acontecimento ruim. São Bento também é invocado como santo curador, pois há um pedido para “que o veneno das cobras não faça mal ao nosso corpo, nem o veneno da serpente infernal a nossa alma”. Nesse momento, já se foi acometido pelo mal e a invocação do santo é para que o efeito do veneno não faça efeito. É importante salientar que rezas e orações têm funções diversas; podem pedir cura e também proteção.

¹⁸ Evina Dias da Silva (Já falecida), nascida e criada no sertão da Ribeira, era benzedeira. Antes da sua morte, na década de 1980, quando a memória lhe falhava, pediu à sua filha, Maria Juliana Dias Araújo, que escrevesse as orações que ela havia aprendido com a mãe. O material que nos foi cedido foi transcrito na íntegra.

Oferecer o “bendito” ou “benzido” às figuras da trindade ou a símbolos do cristianismo é um ritual de entrega aos cuidados do santo contra doenças, demônios e todo tipo de maldade que poderiam assolar as pessoas que são o “os rebanho de nosso senhor”. Para muitas doenças, picadas de cobras e outros males da vida, num recorte temporal específico, tinham como principal remédio a fé. Podemos dizer que as dores do lugar construíram uma narrativa religiosa. Agregam-se elementos da realidade espacial a figuras do cristianismo e cria-se uma reza que é carregada de sentidos e valores que se transformam em costume. A “benzeção” é uma expressão religiosa que se diferencia da reza pela finalidade da sua realização. Enquanto a reza é agradecimento por alguma graça ou pedido recebido, a “benzeção” tem dupla finalidade, sendo um ato que busca a proteção ou a cura de determinado mal. Há também as orações para mazelas do cotidiano, como podemos ver nas orações a seguir.

Oração de olho ruim

Na presença de Deus Pai
 Na presença de Deus Filho
 Na presença de meu padrinho Cicero Romão Batista
 Olhos maus não te ofenda,
 Com o poder de Deus da Virgem Maria, amém Jesus.

Oração de isipa (Erisipela)

De onde vem Pedro?
 Venho de Roma,
 Como vai nossa gente?
 Vai tudo doente!
 De que Pedro?
 De Izipa, Izipela,
 Doença que dá na pele!
 Com o que cura Pedro?
 Com sal do mar, água da fonte,
 Vassorinha do monte
 Com os poderes de Deus,
 Da Virgem Maria, Amém Jesus.

Oração para engasgo

Homem bom, mulher má,
 Casa velha esteira rota
 Foi palavra que Deus disse,
 Que este engasgo suba ou desça
 Amém!

São Brás, Bispo, Arcebispo,
 Foi palavra que Deus disse:

Que esse engasgo descesse ou assubisse,
Amém.

Oração do meu Senhor, Santo Heleno

Meu senhor Santo Heleno, forte e sagrado nas quatro parte do mundo. Assim como vos fizestes a Jacó e a João e sendo eles os mais mofinos e perversos vos com esta oração. Desta ânimos e valor a eles , assim dai-me a mim se tem animo e se tem valor e puder. Santo Heleno vós estais no céu de onde estais no céu adevogais, sentencias boas para mim e não por aquelas que forem contra a mim. Santo Heleno as armas dos meus inimigos para mim armarão e não despararão as que me contarem não me cortarão. Santo Heleno aqui hoje me ajude aos quatro aposotolos e que assim assefera albanos, castro e faça fé para o teu Santo Heleno , tanto homem como mulher, ou prata ou ouro ou cobre ou ferrugem, ou xifre de gado ou outros que contra a mim vierem, Oh minha virgem Senhora Santa Maria que é mãe do meu Senhor Santo Heleno, não me deixe perder e nem padecer e valei-me a hora em que meu senhor Jesus Cristo nasceu, com os dois braços na santa cruz. Amém.

Oh, meu Senhor Santo Heleno, vós não fostes aquele senhor forte e fortíssimo e que foi com 16 velas asseza e pegou no chifre de todos touros bravos e eles a vós nunca puderam ofende-los, assim não poderão ofender a mim.

Hoje nestes dias e nem em outros, qualquer tempo de perigos me defenda de ferros, ouros e pratas, bentas e por benzer xifre de gado, dentes de cão, veneno de cobra, balas batizadas com balas de ceras e as forças dos meus inimigos com estas santíssimas palavras serão todas arrebatadas.

Amém!

Oferecimento!

Aguios inteceis, aguios inquerios!

Aguios a tantos e mais heleizan. Heleizan!¹⁹

Amém.

Essas benzeções, enquanto expressões imateriais do grupo em questão, também nos revelam, a partir de suas estruturas semânticas, a realidade social na qual seus autores, de regra desconhecidos, estariam inseridos. No caso específico da Oração de Santo Heleno, o trecho “e pegou no chifre de todos touros bravos e eles a vós nunca puderam ofende-los, assim não poderão ofender a mim” é a demonstração de como uma narrativa de fé foi criada a partir da realidade e de prática comum a um modo de vida rural, que é a lida com o gado. Esse entendimento nos remete ao trecho da música “Senhor Cidadão”, do cantor Tom Zé, que diz: “Oh! senhor cidadão, eu quero saber, eu quero saber! Com quantos quilos de medo, com quantos quilos de medo, se faz uma tradição?”. Entendemos que muitas expressões de fé são construídas a partir da relação do homem com o território onde as relações entre o sagrado (o

¹⁹ No final da transcrição da Oração do Senhor Santo Heleno tem uma nota que diz: ‘Nota: esta oração é recomendada pelo Padre Cícero Romão Batista’.

campo do divino) e o profano (o campo das práticas cotidianas) se amalgamam e dão formato a uma diversidade de manifestações.

Há oração para os males da alma, como olho ruim, mas também há oração para mal físico, como a erisipela. São Brás é o santo que acode nos acidentes de engasgo ou nos soluços infantis, onde ao fim da oração, se fixa um fiapo de linha molhada na testa da criança que recebeu a reza. Podemos perceber que orações e benzeções são enunciados que evidenciam uma religiosidade cunhada na dureza da vida em um determinado território, e que revelam acima de tudo que a religiosidade no meio rural não é estanque a momento e rituais esporádicos, pois ela faz parte do cotidiano, podendo interceder por proteção pelos caminhos solitários do sertão, sendo evocada a todo instante nas miudezas da vida.

Consideramos que a religiosidade se configura em um instrumento de unidade e identidade social, pois percebemos que o sertanejo da Ribeira vive de forma religiosa, e o universo mental e os significados que o território tem para esses sujeitos só podem ser mensurados por eles mesmos, pois de acordo com Rosendahl (2001),

o impacto da religião na paisagem não está limitada somente às características visíveis, tais como locais de culto, apesar destes mostrarem mais claramente formas e funções religiosas, mas também na experiência da fé que nos fornecem símbolos e mensagens, algumas inteligíveis somente aos que comungam a mesma fé (ROSENDAHL, 2001, p. 27).

No cerrado do antigo norte goiano, homens e mulheres fincaram morada e constituíram o sertão da Ribeira, construindo ali um sistema cultural repleto de paisagens culturais e dentro desse contexto enxergamos que a vida religiosa, constitui, portanto, “um dos temas centrais para o estudo da vida das coletividades humanas, pois permite compreender aquilo que as estrutura e a partir de que elementos se constroem as identidades coletivas” (CLAVAL, 1999, p. 55). Nesse sentido, vemos que o território é onde a vida acontece e que a religiosidade é uma prática cultural relacionada ao modo de viver e às próprias memórias.

2.3 - PRÁTICAS CULTURAIS: OS SABERES E A EXPERIÊNCIA DE MUNDO

Um grupo representa a própria cultura das mais diversas maneiras. Nesse cosmos, as práticas materiais podem ser percebidas com maior facilidade pelo olhar humano devido aos rastros e marcas que são deixados nos caminhos por onde o homem passa. O homem constrói,

destrói, reconstrói e transforma o ambiente, deixando evidências que atravessam o tempo. Nesse processo, ele acumula saberes e aprimora os mecanismos para o seu domínio sobre o território. No que tange aos saberes de homens que mantêm uma estreita ligação com a terra, percebemos que a experiência surge da relação homem/território, onde é desenvolvido um modo de vida em que as práticas materiais estão “atreladas” aos ciclos naturais, onde se adotam padrões de comportamento essenciais à sobrevivência do grupo. Tuan (2012), nesse sentido, afirma que,

para viver, o homem deve ver algum valor em seu mundo. O agricultor não é exceção. Sua vida está atrelada aos ciclos da natureza, está enraizada no nascimento, crescimento e morte das coisas vivas; apesar de dura, ostenta uma seriedade que poucas outras ocupações podem igualar. De fato, pouco se sabe sobre as atitudes dos agricultores para com a natureza (TUAN, 2012, p. 142).

De fato, o viver desses sujeitos acontece junto à natureza, numa relação estreita com o território, que é anterior ao próprio nascimento do sujeito. Por gerações, muitos estão imersos num modo de vida cujas práticas de sobrevivência estão alinhadas aos ciclos dos recursos naturais, que são regados pelos tempos de chuva e estiagem, tempos de plantio e de colheita. Esse mergulho no mundo natural se revela na narrativa de seu Bentão, quando ele nos ensina sobre o tempo de plantio.

[A época certa de plantar rama é:] depois da lua cheia... depois da lua cheia três dia as coisa de rama você tem que ir prantando! Até quando ela tá no meio do céu, ao pode parar que aí já afina a rama demais. Se a lua passar dá uma praga porque a lua tá nova... Agora aquele período a lua tá forte, e todo produto carrega muito e fica frondoso... O feijão, a melancia, a abóbora... Até o arroz e o milho tudo tem que ser aquela data... Quase tudo que você pranta pra produzir tem que ser naquela data... Agora pra prantar na lua cheia, era o canteiro de cebola. [...] Moço toda coisa era no tempo certo! (ENTREVISTA, 01/05/2016).

Os saberes sobre o tempo de plantio em sincronia com os ciclos da natureza são o resultado da experiência compartilhada por gerações ao longo de eras, o que permite aos moradores da Ribeira informações privilegiadas sobre as florestas, plantas e animais. Esses saberes são utilizados tanto com finalidades medicinais e alimentares quanto na construção de casas e de objetos diversos. Essas pessoas exercem, no dia a dia, costumes e comportamentos construídos à luz da experiência que lhes permitem o domínio sobre o lugar em que vivem.

As práticas culturais têm enraizamento profundo no território, sendo a razão por que esse se transforma em lugar. Tais práticas, que são uma herança que vai além de meras informações ou reprodução de experiências, resultam de vivências repassadas de pai para filho por meio do convívio e oralidade. Como nos tempos primeiros, homens e mulheres da Ribeira orientam-se pelos astros celestes para definir a época certa de plantar, dado que o céu

representa item essencial e nada alegórico no cenário de suas vidas. Nesse mundo, todos os elementos da natureza têm a sua funcionalidade, pois, como afirma seu Bentão, “toda coisa era no tempo certo!”. A experiência pode ser definida aqui como o conhecimento que possibilita o indivíduo construir e reconstruir uma realidade, sendo ela a consequência da atuação direta do homem e dos que o antecederam sobre um determinado território.

A compreensão dos períodos naturais permite ao homem construir saberes diversos sobre um território, permitindo-lhe dominá-lo, porquanto “um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social e implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais” (LITTLE, 2002, p. 3). É esse “*o processo mediante o qual os seres humanos fazem sua história*” (THOMPSON, 1981, p. 398 – grifos do autor). Os sertanejos da Ribeira conhecem os sons emanados pela mata e os animais silvestres, esses pelos vestígios visuais e sonoros nela deixados. Fazem também previsão de períodos secos e chuvosos, pois possuem uma inteligência naturalista e uma percepção sensorial desenvolvida. Para dona Raimunda, a natureza também diz quando o tempo é o certo para semear. De acordo com ela,

tem o tempo certo da gente prantá num é? Sempre de novembro, dezembro, janeiro, fevereiro era os tempo de fazê prantio! É meu na roça tinha certim o tempo de prantá! Fazer a roça e prantá, tirano uma coisa e já tinha ôta. Um feijão, uma fava! (ENTREVISTA, 06/10/2016).

Os meses descritos como os ideais para o plantio são os mesmos que recebem as chuvas da estação no cerrado. Essa afirmação é reveladora da adaptação do sertanejo da Ribeira aos ciclos naturais da realidade geofísica onde eles se territorializaram. A partir da interação com o meio natural e social, os homens constroem a experiência necessária à sobrevivência sobre determinado território, no qual constituem um modo de vida adaptado ao ambiente que os cercam. Na mesma narrativa, podemos notar ainda que a atenção dada à variedade de alimentos plantados respeita não apenas um ciclo cuja alternância proporciona melhor qualidade de alimentos, mas também a produtividade natural do solo, pois, como disse seu Chico do Ernesto, “terra boa, terra de cultura não precisa de adubo não!”. De acordo com esse sertanejo,

o feijão bom é na palhada! Porque planta o arroz, quando tira o arroz que tá chueno bem, aí eu fazia o seguinte: Dai eu arumava uns cumpanheiro, e botava adiante na matraca, e otos vinha atrás distocando aquilo lá! Rapaz, isso dava um feijão beleza... Bim aqui mesmo, eu culhi... sete saco! (ENTREVISTA, 06/10/2016).

A qualidade do feijão plantado junto com os “cumpaheiro” parece ter sido uma conquista que muito orgulha seu Chico, levando-nos a perceber que as experiências coletivas

são práticas comuns nas comunidades tradicionais. As relações de camaradagem se estendem a vários episódios da vida em meio à natureza, já que para que o homem possa domar um espaço e constitui-lo como seu território, precisa da ajuda de outros; essa é a essência da coletividade. Para plantar a roça e prover o sustento da família, dona Raimunda nos disse que o seu pai “ia cavando e os fi atrás, botando arroz e tampando”. Percebemos que, sobre um mesmo território, os sertanejos compartilham com amigos e familiares o trabalho, as dores, as alegrias e também o conhecimento, que lhes permitem viver melhor, saberes esses resgatados por uma memória “social incorporada, por vezes marcada ou gravada na carne, bem como as múltiplas aprendizagens adquiridas na infância” (CANDAUI, 2011, p. 22). Em sua sabedoria seu Chico nos diz: “Tinha adubo não! O adubo que tinha era o daquela palhada!”.

Outras experiências reveladas nas narrativas de seu Bentão desvelam o conhecimento que ele tem sobre o território de sua vida. O seu saber vai das estratégias para o cultivo de alimentos ao conhecimento de árvores para a construção de itens necessários ao domínio das águas. Por ser um sertanejo/beradeiro²⁰, seus conhecimentos alcançam também outras realidades, como a vida na beira do rio e o ir e vir sobre as águas:

As balsa era de madeira, fazia aquelas balsas assim (gesticulando), de madeira fofa embaixo pá num afundá [...] é cuma bem, Pajaú, aquela madeira que num tem ‘ambe’, aí ela num afunda, quando ela mucha bem, ela num afunda... Pajaú, Embaúba! Cabá faz uma casinha pu riba, bem feitinha (ENTREVISTA, 01/05/2016).

As espécies utilizadas para a construção naval (Pajaú, Embaúba) nos revelam como as populações tradicionais desenvolvem ferramentas a partir do conhecimento aprendido sobre a natureza, saber esse usado como meio de garantir a sobrevivência do grupo e exercer, portanto, a territorialidade sobre o ambiente. Percebe-se, também, que na relação com a natureza os sertanejos interpretam suas peculiaridades e dela se apropriam, criando e construindo apetrechos e utensílios para uso de suas atividades produtivas. O território é, desse modo, usado “como recurso, seja como proteção ou abrigo (‘lar’ para o nosso repouso), seja como fonte de ‘recursos naturais’ – ‘matérias-primas’ que variam em importância de acordo com o(s) modelo(s) de sociedade(s) vigente(s)” (HAESBAERT, 2004, p. 03).

Podemos perceber que os sertanejos da Ribeira também conhecem a “serventia” de ervas e de plantas medicinais na manipulação de espécies da flora para extração de “banhas” e produção de óleos medicinais diversos. Conhecem também as espécies vegetais que melhor servem como lenha e o tipo adequado de madeira para a construção de embarcações, o que serve para cobrir casas e também o que resiste à ação do tempo depois de fincado ao solo. Os

²⁰ Termo popular utilizado para denominar as populações ribeirinhas. Beradeiro é o que vive na beira do rio.

beradeiros sabem da importância das vazantes, do tempo de plantar, colher, derrubar e apanhar.

Para nós, é evidente que os filhos do território realizam um modelo de apropriação do espaço natural necessário para a reprodução econômica e social, atravessando várias gerações e valorizando os laços familiares e comunitários como condição para uma boa relação social, cultural e econômica. Nesse sentido, o território possui “um código genético local, material e cognitivo; produto social da territorialização que se constitui em patrimônio territorial de cada lugar” (MAGNAGHI, apud SAQUET, 2007, p. 148).

Como dito, o conhecimento das ervas para a manipulação de chás e garrafadas é uma das características dos grupos humanos tidos como tradicionais. Dona Raimunda nos disse que “naquele tempo era o remédio do mato mermo!” Essa informação também está presente nas memórias de seu Chico do Ernesto, que foi enfático ao se referir aos remédios usados em outros tempos. Ele narra que o remédio

era chá do mato mermo! Tinha muita erva, aí um dizia, isso aqui é bom, isso aqui é bom! Mentrus com minino com verme... incalcava aquele sumo, mas aquilo é ruim, sumo! Aí depois foi desenvolvendo mais foi apareceno umas piula pá verme! (ENTREVISTA, 06/10/2016).

A ligação do homem com o território atravessa muitos aspectos de sua vida, e os saberes que ele constrói são elaborados a partir do conhecimento das potencialidades e limitações desse mesmo território onde todas as informações são adquiridas a partir de observações e vivências. Tendo como referência o recorte narrativo de seu Chico, acima, é possível perceber ainda que esses conhecimentos eram compartilhados com os sujeitos do grupo. Quando ele fala que “um diz isso aqui é bom”, outro dizia que aquilo também “era bom”, revela que a relação vivida entre os sertanejos é perpassada pela camaradagem e cuidado mútuo, dividindo-se conhecimentos e também preocupações. Dona Raimunda também se referindo ao seu conhecimento sobre plantas medicinais, destaca que

[tudo] era remédio do mato... Aquilo era tanto tipo de remédio! Remédio era um purgante de azeite de momona, folha de aroeira, pá congestão que hoje o povo chama é de derrame... Tirar o sumo da folha da aroeira é bom! Pra dor na barriga também é muito bom! (ENTREVISTA, 06/10/2016).

A diversidade biológica do Cerrado constitui-se numa verdadeira enciclopédia natural para a medicina popular ao fornecer uma grande variedade de espécies que podiam/podem ser usadas como recursos curativos. Ela afirma que para tratamento contra verme, utiliza-se “menstuz”, para purgar, “azeite de momona”, para congestão e dor de barriga o remédio é “folha de aroeira”. “Aquilo era um tanto tipo de remédio”. Ainda “tinha

essas coisa, flor de algodão pra cicatrizar né?”, acrescenta. O homem extrai da natureza a cura para os males do corpo produzindo, chás e unguentos diferentes a partir da experiência do grupo, experiência essa construída no tempo sobre o território.

Conforme mencionado, além dos saberes compartilhados havia os cuidados recíprocos. Dona Raimunda nos disse que “quando uma muié tava com dor pra ganhar neném, saíam na vizinhança avisando as otas muié, daí reunia aquele tanto de muié lá pra ajudar”. Em comunidades rurais, a solidariedade é uma característica muito forte, visto que a divisão de tarefas pressupõe também divisão de cuidados. Nesse sentido, a fala de dona Raimunda evidencia que “as lembranças pessoais agregam às narrativas coletivas a evocação das experiências íntimas que conferia à epopeia de um grupo a dimensão singular da experiência pessoal” (CANDAU, 2011, p. 141). Quando ela evoca em sua narrativa a colaboração dos outros no cuidado com os enfermos, personifica o significado de viver em coletividade e nos remete ao fato de que é a “transmissão social que nos ancora em nossas práticas e códigos implícitos, costumes introjetados no espírito.” (CANDAU, 2011, p. 22).

Podemos perceber que as regras morais que dão sentido à vida dos sertanejos da Ribeira se materializam em comportamentos diversos do cotidiano. Apesar de nomearmos algumas dessas práticas como materiais, essas atividades e ações são permeadas de simbolismos que representam a ética e os valores que regem a vida em comunidade, na qual se compartilham as tarefas, as informações e o cuidado, que facilitam o viver. Os “valores são vividos” e podem ser vistos em diversos aspectos do modo de vida desses sujeitos, e nos sentidos que podemos extrair das narrativas dos sertanejos da Ribeira podemos perceber que as “solidariedades invisíveis e imaginárias vinculam sempre um indivíduo a seus ascendentes: a memória familiar é nossa ‘terra’” (CANDAU, 2011, p. 141).

Das muitas narrativas perscrutadas e problematizadas, foi evidenciado o domínio dos sertanejos da Ribeira sobre saberes e práticas que há muito tempo estão em desuso, mas que revelam o uso da natureza como provedora de necessidades básicas. A exemplo, em tempos não tão distantes, os ingredientes para o feitio do sabão eram extraídos todo da natureza. Narrando o processo de produção artesanal do sabão, seu Manoel Costa faz referência ao uso do Tinguí, um “pau acabado”.

Conhece Tinguí, não? Ele é um pau da chapada, dá uma fruta assim redonda, e quando ele abre, espoca cai, a bagem avoa, ele é coberto de uma casquinha fina, avoa assim... Acabá nós ia tira, cabá nós ia tirar, chegava quebrava ele lá, butava no saco, chegar aqui ia decascar, botava na água morna, ele fofava aquela pele, ia descascar todim, ai botava no coxo da dicuada, dicuada da cinza, botava no coxo, pisava, botava lá, a dicuada acabava de comer, ai engrossava aquele negócio, aí só

cozinhava tava o sabão feito. Fazia de sebo também, de gado né? Botava na dicuada pá cozinhar (ENTREVISTA, 30/01/2016).

A narrativa acima evidencia que, além do conhecimento e da técnica para a extração da natureza e o feitio do sabão “dicuada”, seu Manoel também traz consigo a percepção de quem percebeu espécies nativas da flora local desaparecerem ao longo do tempo. A frase “pau acabado”, ou seja, “pau sumido”, é a evidência de que ele possui a percepção de que a natureza está dando sinais de cansaço e, com isso, espécies diversas estão deixando de existir. Na mesma reflexão, seu Bentão lembra quais os tipos de árvores eram usados para fazer a “decoada”, infelizmente chegando à reflexão de que muitas dessas espécies de plantas não existem mais. Ele conta que as madeiras usadas para a produção do sabão eram:

O Angico; segundo Açoita Cavallo, o oto Araçá, e o oto Murici... Tudo junto! E aí dá uma dicuada que você num pode botar na boca, aquela que pinga, você não pode botar na boca, que come... Agora as ota árvore você pode fazer que num dá nada! Num tem aquele salitre... O sabão é essas arvore! Hoje, essas árvore acabou tudo... (ENTREVISTA, 01/05/2016).

A capacidade de aproveitar tudo que a natureza oferece para prover, além do alimento, outros produtos essenciais para se viver na roça, pode ser percebida em narrativas que revelam o domínio de muitos saberes e práticas. Sobre a ausência de eletricidade em tempos mais remotos, dona Raimunda narra que “quando não tinha querosene, era os cacos de azeite com um pavio dento. Moiava ele com aquela gordura dento e saía com aquele caco alumando, caminhando”. O azeite de mamona e a gordura de bacuri eram os combustíveis usados para ensopar um pavio de algodão, sendo esse, antes da chegada do querosene, o recurso utilizado para iluminar as noites do sertão.

Da natureza extraia-se o sabão e produziam-se a iluminação das noites, os remédios para doenças diversas, além da alimentação e das próprias vestimentas. Como disse dona Tereza, “para sobreviver tinha que “fiar a rede, fazer a rede, fazer a coberta! Tudo era a gente que fazia, não tinha jeito de comprar uma coberta feita não, era feita no tear! O algodão era prantado! Todo ano prantava algodão”.

Ao narrarem sobre as práticas construídas para enfrentar a dureza de um tempo, percebemos como os saberes diversos dos sertanejos da Ribeira alcançam muitos detalhes de suas vidas. São práticas experienciadas com o uso dos recursos naturais e que são dotadas de sentidos e significados diversos. Esse conjunto de conhecimentos pode ser entendido como o exercício da territorialidade ou domínio sobre o território. Essas práticas são vividas/aprendidas pelo convívio, como afirmou seu Chico do Ernesto quando o

questionamos sobre como se aprendia a explorar e a aproveitar as riquezas que a terra ofertava. Ele foi enfático ao dizer:

Cuma é? Pra aprender? Foi, foi, praquê aquilo ali, você vai, labora ali todo mundo junto aí é ligeiro demais pra você aprender num é? Quando tá assim num certo tamanho toma de conta, mas já sabe! Num tem nem muita lição... É no dia a dia! (ENTREVISTA, 06/10/2016).

O modo de vida dos sertanejos da Ribeira foi construído no dia a dia. A narrativa de seu Chico nos mostra que não havia muitas lições; os saberes eram repassados apenas nas vivências cotidianas. Plantar, tecer, caçar e outras habilidades da vida no mato são práticas aprendidas nas relações com os mais velhos. Quando perguntamos a Dona Raimunda quem a ensinou a quebrar coco, respondeu: “Minha mãe; via ela quebrar!”. Sua resposta corrobora a percepção que nos traz a fala de seu Chico, de que o aprendizado se dava pela vivência, no dia a dia. A vida é a própria escola e desvela que “a memória e a identidade pessoal devem sempre compor com a memória familiar, que é uma memória forte, exercendo seu poder para além de laços aparentemente distendidos” (CANDAUI, 2011, p. 141).

Acreditamos também que é necessário refletir sobre o sentido das narrativas aqui mobilizadas para a compreensão do modo de vida do grupo investigado, já que entendemos que a “identidade é uma construção que se narra” (CANCLINI, 1999, p. 163) e que são essas narrativas que nos orientam a pensar como homens e mulheres constroem os próprios sentidos de vida. Acreditamos que a

linguagem é instituinte e instituída pela experiência humana e elemento fundante da cultura e como tal é também mediadora da relação sujeito/mundo que se materializa na condição do homem como narrador de si (MEDEIROS; CORMINEIRO, 2017, p. 05).

Nesse sentido, percebemos que muitas práticas aprendidas ou re-significadas foram adequadas às novas realidades, fazendo-nos entender que a cultura humana é tão complexa em sua estrutura e que muitas podem ser as suas dimensões de análise. No entanto, não se pode deixar de compreender que todas essas dimensões dialogam entre si. Assim, quando, ainda no primeiro capítulo, iniciamos a discussão sobre como os sertanejos da Ribeira percebem as alterações provocadas em seu modo de vida, oriundas do capitalismo em expansão sobre os seus territórios, estamos chamando a atenção para um processo que é vivo e está em transformação. Cabe ressaltar que apenas iniciamos a problematização desse processo, visto que no terceiro capítulo, que se segue, iremos analisar como esses sujeitos percebem as próprias paisagens e como revelam, por meio de suas narrativas, as percepções que têm da desestruturação/reestruturação a que estão submetidos.

CAPÍTULO III

RESISTÊNCIAS COTIDIANAS: OS SENTIDOS QUE EMERGEM DO MODO DE VIDA DOS SERTANEJOS DA RIBEIRA

3. 0 – VIVÊNCIAS, MEMÓRIAS E (RE)SIGNIFICAÇÕES NO COTIDIANO DOS SERTANEJOS DA RIBEIRA

Eu acho bom viver aqui. [...] Vir aqui celar meu cavalo, ir ali olhar aquela vaquinha véia, ir acolá reparar aquela cerca se ela tá quebrada... Quebrou a cerca eu vou consertar, só eu. Cabá eu digo muié, eu vou lá embaixo acolá reparar um negócio lá, isso pra mim é o meu básico de vida. É o um ponto certo de vida. Isso quando eu tava lá em São Paulo, eu passei um mês lá em São Paulo. Nisso eu me lembrava disso tinha dia que eu chorava. Eu num vou mintir, quando eu lembrava assim de eu tá aqui, e celar meu animal, e poder sair, e tem dia você sabe que tem dia que todo que tem uma dia que tá com a cabeça assim né? Eu saio aqui, vou pra dento daquele mato acolá, lá eu fico queto, escutando passarim cantar, e o vento nas arvore assim, aqui pra mim é maravilhoso. Ou então ou pra beira do riacho vê água correr, é isso... É a base do gostar (Luiz Craúno, 2017).

Se na primeira parte do trabalho buscamos historicizar o processo de territorialização do grupo investigado a partir de suas próprias memórias e, na segunda, discorreremos sobre diversas práticas e saberes que sobreviveram ao tempo e às dinâmicas de reordenação territorial oriundas do capitalismo em expansão, nesta terceira e última parte problematizamos os significados e sentidos que emergem do viver dos sertanejos da Ribeira, considerando a relação que eles mantêm com a natureza e também as relações sociais que vêm sendo (des)construídas/(re)construídas ao longo dos anos. Revelaremos, por meio de nossa narrativa, aquelas “áreas da experiência, aspiração e realização humanas que a cultura dominante negligencia, subvaloriza, opõe, reprime ou nem mesmo pode reconhecer” (WILLIAMS, 1979, p. 127), desvelando os sentidos que sustentam a manutenção desses padrões de experiência.

Desde o início do trabalho, pontuamos que a inspiração inicial para o desenvolvimento da pesquisa foi a nossa percepção acerca de alguns costumes do modo de vida dos sertanejos da Ribeira, considerando que são essas “conexões, as correspondências e até mesmo as semelhanças de época, que mais saltam à vista” (WILLIAMS, 1979, p. 18), as quais, apesar da desestruturação proporcionada por uma lógica de mercado que vem atuando de forma constante e crescente no viver desses sujeitos, não impediram que mantivessem (re)significados muitas práticas construídas no passado. Klass Woortmann (1990), discorrendo sobre os valores que permeiam a vida do homem da terra, diz que “em momentos de crise aguda numa ordem social e num ordenamento do mundo, os valores tradicionais como que sobem à consciência; o que era dado como natural torna-se mais intensamente pensado” (WOORTMANN, 1990, p. 22). Assim, acreditamos que os elementos que surgem dessas relações de tensão podem explicar os significados dessas permanências e nos revelar os sentidos que sustentam a manutenção de um modo de vida peculiar.

Como dissemos ainda no primeiro capítulo, as mudanças sobre ao território da Ribeira tiveram seu início com a frente expansionista iniciada em meados do século XX, cuja

presença inicial mais visível foi a construção da rodovia BR – 153, em anos posteriores. A abertura da estrada pode ser considerada a primeira de uma série de ações financiadas pelo Estado e construídas sobre o território investigado. Entre essas ações que se seguiram, a SUDAM²¹, no ano de 1979, construiu numa porção da Ribeira uma “destilaria”²² para produção de álcool, tendo a implantação do projeto exigido que muitos pequenos produtores fossem retirados de suas propriedades ou obrigados a vendê-las por preços baixos. Passados cinco anos do processo de implantação da usina, o empreendimento começou a exportar álcool para a cidade de Belém do Pará, mas o seu funcionamento estendeu-se somente até o ano de 1986.

O curto período de funcionamento, em função do decreto de falência do empreendimento por problemas decorrentes na administração da SUDAM e das alterações que vieram com o processo de redemocratização do país, foi suficiente para causar relativa reordenação do território. De acordo com seu Chico do Ernesto, “depois dessa destilaria cabou tudo, mudou tudo, o nome das coisa, ninguém sabe mar nem onde é”.

O enunciado acima é extraído de um contexto no qual seu Chico do Ernesto tentava informar a localidade da Fazenda São Pedro, do Odilon Rodrigues, local onde se fabricava e vendia cachaça. De acordo com outros narradores, os territórios, outrora expropriados, após a falência do empreendimento, voltaram a ser ocupados novamente por alguns sertanejos que retornaram às terras que lhes pertenciam anteriormente e também por outros sujeitos ligados à vida na terra, que se aproveitaram da reordenação territorial provocada com o evento para conseguir um pedaço de chão, considerando que muitos dos que tiveram que vender suas propriedades migraram para as cidades e construíram um novo modo de vida.

Mais uma vez, a partir dos anos 2.000, o governo federal voltou seus olhos para a região, e novos projetos foram sendo implantados sobre os territórios dos sertanejos da Ribeira. O capitalismo fomentado pelo Estado estendeu seus tentáculos a muitas áreas

²¹ SUDAM – Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia. ‘[...] Em 27 de outubro de 1966, o Presidente Castelo Branco sancionou a Lei nº 5.174, dispondo sobre a concessão de incentivos fiscais em favor da Região Amazônica. A Lei nº 5.174 era marcada pela liberalidade que conferia às pessoas jurídicas. Além da isenção de impostos de renda, taxas federais, atividades industriais, agrícolas, pecuárias e de serviços básicos, dava isenção de impostos e taxas para importação de máquinas e equipamentos, bem como para bens doados por entidades estrangeiras. A SUDAM, criada em substituição à SPVEA, passa a ser uma autarquia vinculada à Secretaria Especial de Políticas Regionais do Ministério do Planejamento e Orçamento e, em seguida, passou a ser vinculada ao Ministério do Interior. É criada com a finalidade de planejar, coordenar, promover a execução e controlar a ação federal na Amazônia Legal, tendo em vista o desenvolvimento regional. [...]’.

Disponível em: <<http://www.sudam.gov.br/index.php/institucional?id=87>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

²² Destacamos a palavra ‘destilaria’ para esclarecer que de fato tratava-se de usina construída para produção de álcool, mas que depois do fim do empreendimento, os ribeirenses passaram a se referir àquela porção do território, fazendo referência ao espaço geográfico, como ‘destilaria’, situação que perdura até os dias atuais.

naturais, que foram utilizadas na construção de grandes obras de infraestrutura para atender interesses do capitalismo internacional. Nesse sentido, construíram-se a Ferrovia Norte-Sul²³ e a Usina Hidrelétrica de Estreito²⁴ em atendimento à demanda do mercado internacional. Temos ainda o agronegócio de monoculturas, que, considerado o seu potencial de destruição, será problematizado num tópico específico deste capítulo.

Podemos dizer que a Ferrovia Norte-Sul é, na visão do agronegócio de exportação, o principal caminho para escoar até o porto de Itaqui, em São Luís do Maranhão, a produção de grãos da Região Centro-Oeste. Seu posicionamento geográfico, defendido pelo discurso da integração nacional, atravessa o Estado do Tocantins e adentra o do Maranhão. Sua presença no sertão da Ribeira tem atraído grandes produtores de monoculturas²⁵, que, buscando baratear os custos dos transportes e aumentar seus lucros, avançam de forma predatória sobre as terras que são próximas à ferrovia. Já a UHE, construída e gerida por um consórcio formado por multinacionais, teve sua implantação pensada estrategicamente para atender a uma demanda de energia elétrica - que não é da região - e subsidiar a indústria em outras regiões. Com a construção da UHE no Rio Tocantins, muitas famílias de ribeirinhos foram obrigadas a sair das pequenas propriedades rurais, nas quais viviam há décadas, para ceder espaço ao lago que se formou com a construção da barragem. Entendemos que essas mudanças pressionam os sertanejos cujas vidas estamos problematizando, no sentido que Raymond Williams entende a hegemonia como um termo que:

Não se limita a questões de controle político direto, mas busca descrever um predomínio mais geral que inclui, como uma de suas características centrais, um modo particular de ver o mundo, a natureza humana e as relações. [...] Hegemonia depende, para seu domínio, não apenas de sua expressão dos interesses de uma classe dominante, mas também de sua aceitação como ‘realidade normal’ ou ‘senso comum’ por aqueles que, na prática, lhe são subordinados [...]. A ênfase na hegemonia e no hegemônico passou a incluir os fatores culturais, além dos políticos e dos econômicos; [...] A ideia de hegemonia, em seu sentido amplo, é portanto, especialmente importante nas sociedades em que a política eleitoral e a opinião pública são fatores significativos, e em que se considera que a prática social depende

²³ Apesar de ser antigo, somente nos idos dos anos 2.000 a Ferrovia Norte-Sul, que é um projeto de infraestrutura concebido com a ambição de ligar o porto gaúcho de Rio Grande - RS ao porto de Itaqui em São Luiz - MA, cobrindo cerca de 4.155 km, teve, depois de décadas do início de sua construção, poucos trechos em funcionamento, sendo um deles o trecho que corta o território da Ribeira, ligando a cidade de Porto Nacional – TO e Açailândia – MA.

²⁴ A Usina Hidrelétrica de Estreito – UHE foi construída no Rio Tocantins, na divisa dos estados do Maranhão e Tocantins, formando um reservatório de 590 km² de superfície e 434 km² de terras inundadas. Em seu processo de implantação, desapropriaram-se centenas de famílias de ribeirinhos em diversos municípios incluindo Darcinópolis – TO; muitos ainda hoje requerem na justiça compensação financeira.

²⁵ De acordo com Secretaria Municipal de Agricultura de Darcinópolis – TO, existem cerca de 11 (onze) grandes propriedades rurais produzindo milho e soja para exportação no município. Essas fazendas foram se instalando na região e ‘agregando’ ao seu território pequenas propriedades rurais. Outras 05 (cinco) fazendas produzem eucalipto para abastecer as multinacionais produtoras de celulose SUZANO/S.A e VIENA/S.A, que têm sede na cidade de Imperatriz – MA. O escoamento é feito para São Luis-MA e Bacarena-PA.

do consentimento de certas ideias dominantes que, na realidade, expressam as necessidades de uma classe dominante (WILLIAMS, 2007, p. 200).

Os agentes da cultura dominante praticam um “jogo” de pressão e limites com os grupos conflitantes, fazendo com que essas comunidades vivam novas experiências, que, no limite, começam a desestruturar seus modos tradicionais de viver e de trabalhar. Em termos outros, tais agentes são indiferentes aos sentidos que homens e mulheres da terra dispensam aos lugares onde vivem. A insurgência da cultura dominante é pautada pela visão essencialmente mercadológica que essa tem acerca do território, diferente dos sujeitos cujo modo de vida é construído em conexão com a natureza. Ao falar sobre a relação de “fusão” que a vida do homem rural tem com o território, Tuan (2012) afirma que:

Para o trabalhador rural, a natureza forma parte deles – e a beleza, como substância e processo da natureza pode-se dizer que a personifica. ‘Esse sentimento de fusão com a natureza não é simples metáfora. Os músculos e as cicatrizes testemunham a intimidade física do contato. A topofilia do agricultor está formada dessa intimidade física, da dependência material e do fato de que a terra é um repositório de lembranças e mantém a esperança (TUAN, 2012, p. 141).

A experiência de vida e a identidade que se constroem sobre o território compõem o sentimento de pertencimento que transforma um pedaço de terra numa paisagem afetiva que faz parte da alma sertaneja, visto que “uma pessoa se identifica mais facilmente com uma área se ela parece ser uma unidade natural” (TUAN, 2012, p. 147). É possível perceber que para o sertanejo sua história de vida se confunde com a história do próprio território, pois esses “são os sentimentos que temos com o lugar, por ser o lar, o lócus das reminiscências e o meio de se ganhar a vida” (TUAN, 1980, 107).

O capitalismo e suas práticas de esbulho ignoram essas relações, avançando de forma predatória sobre o território de grupos tradicionais, o que tem provocado profundas discussões sobre o uso da terra. Essas dinâmicas de expansão econômica do capitalismo não leva em conta a relação afetiva que esses grupos mantêm com o lugar em que vivem. Os processos de hegemonização das relações sociais são explicados por Willians (1979) ao narrar a forma pela qual um grupo passa a pressionar outro. Indo além, o autor afirma:

A hegemonia é então não apenas o nível articulado superior da ‘ideologia’, nem são as suas formas de controle apenas as vistas habitualmente como ‘manipulação’ ou doutrinação’. É todo um conjunto de práticas e expectativas sobre a totalidade da vida [...] é um sistema de significados e valores – constitutivo e constituidor – que, ao serem experimentados como práticas, parecem confirmarem-se reciprocamente [...] em outras palavras, é no sentido mais forte uma ‘cultura’, mas uma cultura que tem também de ser considerada como o domínio e subordinação vividos de determinadas classes (WILLIAMS, 1979, p. 113).

Os que dominam o território, do ponto de vista político e econômico, por meio do uso de seu caráter funcional, pressionam-no no sentido de impor a “sua” hegemonia objetivando exclusivamente a exploração econômica, enquanto os “dominados” vivem-no, sentem-no e veem-no como o *lócus* privilegiado de suas vivências cotidianas. Para esses sujeitos, as relações sociais são baseadas em seus costumes e padrões morais, que dão sentido às suas vidas. Dizendo de outra forma, o uso moral que fazem do território é constitutivo e constituidor de sua cultura.

O recorte narrativo na epígrafe deste capítulo foi extraído de uma das primeiras entrevistas realizadas. A maneira como seu Luiz Craúno revelou o sentimento por ele experimentado em um momento específico de sua vida nos chamou a atenção para a relação construída e a afetividade dispensada por ele ao lugar onde ele “foi nascido e criado”. Esse sentimento também foi percebido no enunciado de outros narradores que foram entrevistados em seguida, desvelando a existência de uma força que perpassa o tempo de todos os sujeitos e sustenta a percepção que eles têm da realidade, percepção essa alicerçada em valores e padrões éticos, num sentimento “tão firme e definido como sugere a palavra ‘estrutura’, ainda que opere nos espaços mais delicados e menos tangíveis de nossa atividade” (WILLIAMS, 2003, p. 57).

O modo como os sertanejos da Ribeira lidam com as mudanças oriundas das dinâmicas sociais capitalistas traz à tona novas experiências históricas, num contexto onde a “estrutura de sentimento é então uma resposta a mudanças determinadas na organização social, é a articulação do emergente, do que escapa à força acachapante da hegemonia” (CEVASCO 2001, p. 157). São estruturas que emergem por meio da “interação imaginativa e das práticas culturais e sociais de produção em resposta – que são, em essência, práticas sociais de comunicação reflexiva de experiência que estão na raiz da estabilidade e da mudança das sociedades humanas” (FILMER, 2009, p. 373).

A manutenção/(re)-significação de práticas culturais nos revela a afetividade que os narradores da Ribeira atribuem a um modo de vida específico construído sobre o território e, em certa medida, essa manutenção, são em nossa concepção, uma forma de resistência às muitas transformações que a reordenação territorial da qual estamos tratando ocasiona ao modo vida desses sujeitos. Nesse sentido é fundamental entender o que coloca em movimento essa resistência às forças pretensamente hegemônicas do capitalismo em expansão sobre os territórios em disputa.

A nosso ver, os costumes e práticas que encontram eco em tempos pretéritos, a partir da experiência histórica, negociam e dão origem a sentimentos emergentes, por isso ocorrendo a resistência, haja vista que, no cenário desse conflito, na atmosfera vivida por eles, a história de seus ancestrais flutua e é sentida de maneira profunda, dando forma à maneira com a qual lidam com o território de suas vidas. Acerca desses resíduos culturais, Williams (1979) nos diz:

[O] residual, por definição, foi efetivamente formado no passado, mas ainda está ativo no processo cultural, não só como um elemento do passado, mas como um elemento efetivo do presente. Assim, certas experiências, significados e valores que não se podem expressar, ou verificar substancialmente, em termos da cultura dominante, ainda são vividos e praticados à base do resíduo – cultural bem como social – de uma instituição ou formação social e cultural anterior (WILLIAMS, 1979, p. 125).

Entendemos que cada período de tempo apresenta suas especificidades e que as transformações sociais nas quais os sujeitos estão imersos fazem com que desenvolvam maneiras de (re)significar suas heranças. Essas novas estruturas de sentido são reflexos modificados de imagens pretéritas, que, apesar da semelhança, são sentidas de forma diferente pelo ator social que a experiencia, considerando as realidades às quais cada indivíduo ou grupo pertence. Apesar de haver a (re)significação de práticas, algumas tradições se apresentam no contexto atual “diluída” a elementos do presente, porque de fato essa estrutura não somente se revela por meio de costumes mantidos ou reinventados como também representa os sentidos que atendem às demandas contemporâneas dos sujeitos.

Além das alterações mencionadas nas primeiras páginas deste capítulo, temos que considerar que essas dinâmicas possibilitaram a abertura de novas estradas, fazendo com que as antigas picadas fossem substituídas por caminhos nos quais os veículos passaram a circular com maior velocidade, aumentando a movimentação entre os lugares. Com esse processo, veio a construção de cercas, as quais, além de estabelecer as fronteiras espaciais, impuseram limites para áreas de extrativismo, como os babaçuais, causando transformações na percepção sobre o uso e sentido da terra. Essas mudanças podem ser percebidas por diversos aspectos, como exemplo, a energia elétrica que, em certa medida, altera muitas paisagens, pois se antes se reuniam à luz da lua ou de lamparinas para conversar, ouvir e contar histórias, agora dispõem da televisão para passar o tempo.

As mudanças também aumentaram a efervescência do comércio local devido ao aumento ou ao fluxo de pessoas que vieram para a região para trabalhar em novas frentes de trabalho, levando em conta o aumento da demanda para consumo de bens diversos. Cabe salientar que os sertanejos da Ribeira reconhecem em muitos momentos o que consideram

benesses advindas das dinâmicas sociais em curso, reagindo de maneira diferente a cada uma delas. A partir dessas considerações, vale destacar:

O que importa, finalmente, no entendimento da cultura emergente, em distinção da cultura dominante ou residual, é que ela não é nunca apenas uma questão de prática imediata. Na verdade, depende crucialmente de descobrir novas formas ou adaptações da forma (WILLIAMS, 1979, p. 129).

É nesse sentido que nos apropriamos do conceito de estrutura de sentimento de Williams para desvelar os sentidos dessas experiências narradas e vividas pelos narradores da Ribeira, visto que “metodologicamente a estrutura de sentimento é uma hipótese cultural, derivada na prática de tentativas de compreender esses elementos se suas ligações numa geração ou período” (WILLIAMS, 1979, p. 135). Acreditamos que essa “hipótese cultural” nos ajuda a pensar as muitas nuances que surgem entre os ecos do passado e o atual modo de viver desses sujeitos. Nessa linha, então, estamos revelando, mesmo que parcialmente, “o que está sendo vivido no momento, não só o que se pensa que está sendo vivido, [...] uma espécie de sentimento e pensamento que é verdadeiramente social e material, mas cada um em uma fase” (WILLIAMS, 1977, p. 132-133). Isso significa dizer que os sentidos que emergem do modo de vida atual desses homens e mulheres convergem ao fato de que “a história da ideia de cultura é a história do modo por que reagimos em pensamento e em sentimento à mudança de condições por que passou a nossa vida.” (WILLIAMS, 1979, p. 305).

Retomando a epígrafe que inicia este capítulo, percebemos que a enunciação de seu Luiz Craúno desvela os elos, práticas e hábitos que o mantêm ligado ao lugar de sua vida. Ele fez mais do que lançar um olhar para o passado. Ao recordar, atribui ao viver em meio à natureza sentidos que deixam vazar os significados que os sons e cheiros imprimiram na sua percepção de mundo. Ele nos revela um “sentido particular da vida, uma especial comunhão de experiência que raramente precisa de expressão, através da qual as características de nossa vida [...] aconteceram de uma certa maneira, dando a elas uma cor particular e especial” (WILLIAMS, 1961, p. 48). Para ele “a base do gostar”, a sustentação de sua vida, acontece num modo de vida que se desenha ao som de pássaros, dos ventos tocando as copas das árvores e na visão de águas em fluxo corrente.

A “base do viver” dos narradores da Ribeira possui uma quantidade diversificada de tonalidades, porque o curso da vida transforma tudo ao longo do tempo e, apesar da permanência e/ou (re)significação de muitos sentidos, no fluir da vida muito se perde e muito se agrega, pois, de fato, a história é isso, uma (re)construção. O fazer e refazer constante alcança todas as dimensões da vida dos sujeitos, as suas vivências cotidianas, suas percepções

e atitudes diante do mundo, em detalhes que podem ser percebidos até numa simples refeição feita no dia a dia, como problematizaremos a seguir.

3.1 – A QUESTÃO ALIMENTAR: ÉTICA, VALORES E TRADIÇÃO

Às vezes as pessoa falava e eu dizia que era mentira, que ninguém num passa fome não minino (Dona Maura, 2017).

Os hábitos alimentares de um indivíduo podem revelar muito sobre seu passado e, no que concerne aos narradores da Ribeira, eles perpassam diversos aspectos. Os muitos significados nos quais a questão alimentar está envolvida extrapolam a simples experiência que cada sujeito pode ter individualmente, pois muitos são os sentidos que a constituem a partir da relação do trabalho para provimento da subsistência, pelas questões familiares, pelos costumes, pelo uso de conhecimentos da natureza e também pelas alterações sofridas pelos sertanejos expropriados a partir da desestruturação socioespacial de que estamos tratando. Aqui, atemo-nos aos aspectos que envolvem a questão do cultivo (formas e significados), da ausência ou readequação alimentar e de outras nuances que a temática envolve.

A frase na epígrafe foi extraída da narrativa de dona Maura, que, depois de ter saído de sua propriedade rural, começou a questionar, a partir de novas experiências, os sentidos que envolvem a questão alimentar. Independente dos motivos que a fizeram deixar sua terra, ela passou a experienciar a vida em um meio urbano onde suas percepções acerca das alterações sofridas, especialmente no que se refere a alimentação, não foram positivas. De acordo com ela, sua vida no campo era melhor:

Do jeito que eu sofria lá tava mió que aqui que eu num sofrendo. Abasta aquela zuadeira ali que eu num guento. O sossego era mió, meu fi, muita coisa. Num tinha essa pessoa que podia pá chegar de dia ou de noite pra num ter o de cumê enriba da mesa. Fartura! As vezes as pessoa falava e eu dizia que era mentira que nunguém num passa fome não minino. (ENTREVISTA, 06/03/2016).

Apesar de a narradora enunciar outros pontos considerados por ela negativos, em decorrência da sua mudança de vida, percebemos que a questão alimentar tem um peso importante. Dona Maura destaca a fome em sua narrativa e, aqui, o “passar fome” figura a ausência de variedades e a mercadologização dos produtos alimentares que outrora estavam ao alcance “das mãos”. Sua fala desvela aspectos morais e éticos que envolvem a questão que

vão além da simples falta de alimento. O conceito de “economia moral”²⁶, de E. P. Thompson, ajuda-nos a pensar os sentidos que envolvem a questão alimentar. As considerações feitas pelo autor para analisar as relações sociais que foram desestruturadas pelo capitalismo no período onde é contextualizado seus estudos, também nos inspiram a pensar as desestruturações sociais vivenciadas por alguns sertanejos da Ribeira, especificamente no que tange aos sentidos que cercam a alimentação e sua produção.

Dona Maura revela em sua narrativa a sua percepção sobre a questão. Ela enxerga a diminuição do alimento em quantidade e variedade como algo anormal e negativo, pois como ela disse: “num tinha essa pessoa, que podia chegar de dia ou de noite, pá num ter o dicumê enriba da mesa... Fatura!” Agora não era mais essa sua realidade. Também em sua narrativa, pensando a vida na cidade, ela pontuou que “até uma bananinha (gesticula com os dedos mostrando o tamanho) que a gente queira comer é prciso comprá”. A crítica à mercadologização do alimento, assim como aos mecanismos para a sua produção, desvela o seu posicionamento moral acerca da temática, como podemos ver em outro trecho de sua narrativa quando ela afirma que o seu atual modo de vida é ruim:

Tudo é difícil pra mim, é tudo ruim. As coisa é tudo cara, e lá eu num comprava essas coisa assim. E num tem dinheiro que chegue pra comprar nada! Aí eu passo até fome aqui. Lá eu num comprava banana, num comprava o leite, tinha a caça direto, tinha o peixe, toda coisa nós tinha. Só comprava a carne quando vinha tirar o dinheiro. Tudo lá nós tinha! Tinha galinha, muito ovo, farinha, arroz, milho, e aqui, o que é que tem? Até uma bananinha (gesticula com os dedos) que a gente queira comer é prciso compra! Muita diferença... Meu marido esperava (caça de tocaia), os meninos matava caça.... Era Jacu, Tatu, Cutia, Paca. Meu marido quando verão, passava mais era no mato esperando... Tirava prus vizin e o ôto nós comia (ENTREVISTA, 01/05/2016).

A diversidade de alimentos conseguidos com o trabalho na terra e com as caçadas na mata feitas pelo esposo e pelos filhos de dona Maura revela as dinâmicas e as relações familiares que envolvem o trabalho para o provimento da comida. É oportuno perceber que essas são questões que ultrapassam a labuta pela subsistência, pois envolvem aspectos e práticas sociais respaldados em costumes e experiências individuais e coletivas. Emergem, dessa narrativa, valores da coletividade que eram vivenciados para além dos vínculos materiais, valores esses que se estendiam pelas práticas do cotidiano. “Tirar prus vizin” é um

²⁶ Apesar de o conceito ter sido cunhado por Thompson no artigo ‘A economia Moral da Multidão Inglesa no Século XVIII’, que compõe a obra ‘Costumes em Comum’, para tratar das rebeliões e resistências de camponeses ingleses no século XVIII, podemos afirmar de forma mais específica que a ‘economia moral’ analisa as implicações que motivavam a rebeldia dos camponeses devido à escassez alimentar em decorrência da desestruturação de seus modos de vida. Por essa especificidade tal conceito é aqui mobilizado, resguardadas as especificidades espaciais, temporais e sociais de nossa pesquisa.

ato que representa o reconhecimento do outro e a reafirmação dos valores que permeiam a vida em comunidade, numa teia de reciprocidades que caracteriza a relação que os homens do campo mantêm em suas vivências.

Essa percepção revela para nós a existência de padrões éticos praticados a partir de “uma ideologia que atribuem papéis econômicos e que endossam práticas costumeiras” (THOMPSON, 1998, p. 258). A atitude moral percebida na narrativa de dona Maura, ao nosso olhar, evidencia a existência de um padrão de comportamentos relacionados à coletividade, fazendo da questão alimentar um elemento central da sociabilidade do grupo.

Outro sertanejo que foi expropriado, seu Bentão, cuja propriedade foi coberta pelo lago da UHE, fazendo com que viesse morar na cidade, corrobora nossa interpretação. Esse narrador também tem a mesma percepção de dona Maura acerca das mudanças que envolvem a alimentação. Tal percepção a respeito da questão alimentar no meio urbano é negativa, porque, na sua opinião, os aspectos que a pioraram também são relativos à mercadologização do alimento. A diferença entre “panhá” e “compra”²⁷ o alimento revela o sentido de atribuição moral que o alimento recebe desse sertanejo, até porque o pouco que não era produzido era o que deveria ser comprado, “na nota”. Seu Bentão afirma categoricamente que sua vida ficou pior com a sua mudança de vida. Ele afirma:

Na vida que eu tinha lá eu ia só panhá e aqui eu tenho que ir e comprá. Pra gente, pros objeto que a gente criava tudo... Tinha o pasto pra criar, tinha tudo num, é? E aqui tem de tudo, mas tudo comprado e lá nós num comprava... Compravas as vez esse material que nós num produzia, na cidade né? Aquilo que nós num produzia, um remédio, uma coisa, nós levava a nota, que morava longe né? Fazia a nota do que precisava, comprava, tava sussegado... Naquele tempo tinha meu cumpade, tinha minha cumade, tinha meus irmão, tinha meu primo, você participava daquelas casa tudo né? (ENTREVISTA, 01/05/2016).

A noção de coletividade é um elemento presente na narrativa de dona Maura e também encontrada na fala de seu Bentão ao tratarem da questão alimentar. Referindo-se a alguns alimentos, ela conta: “[Eu] tirava pus vizin e o oto nos cumia”; ele destaca: “Naquele tempo tinha meu cumpade, tinha minha cumade, tinha meus irmão, tinha meu primo, você participava daquelas casa tudo, né?”. Podemos perceber que o “dicumê”, para dona Maura e seu Bentão, devia ser repartido com a família, vizinhos e amigos, percepção que nos revela como a questão alimentar se constitui um dos principais elementos da sociabilidade familiar e da vida em comunidade. A divisão do produto da caça e de outros produtos alimentares se dá

²⁷ A utilidade de um item é mensurada pelo seu valor de uso, ou seja, da importância que determinado produto tem para alguém. A alimentação, enquanto item essencial à vida humana, ao ser transformada em mercadoria, passa a ter valor de troca, o que dificulta o seu acesso por parte das pessoas mais pobres. Emergem daí questões éticas e morais sobre o direito que todos têm de alimentar-se adequadamente, pois quando se imprime valor ao alimento, de fato está se determinando quem tem direito a ele.

pela existência de um código moral segundo o qual os sujeitos, a partir da relação de parentesco ou de compadrio, vivenciam laços de apoio mútuo, reciprocidades, o que inclui a questão alimentar. Esse costume soa em oposição ao modo de vida urbano, no qual a mercadologização dos alimentos e os padrões culturais vividos são pautados pelo individualismo.

A desestruturação alimentar é para muitos sertanejos da Ribeira um dos principais motivos que tornam a vida na cidade ruim, se comparada com a vida no sertão. Seu Luiz Pereira, que também foi expropriado em decorrência da construção da usina de Estreito, esclarece:

Hoje nós num tamo passano fome, graças a Deus. Deus num tem deixado, mas mudou demais. Tudo que nós quer tem que comprá, e é caro. Tem vez que eu aqui num tenho dinheiro pra comprá um litro de leite e tem dia que eu já tenho pra comprá dois litro. Então é assim a vida da gente. Mas lá nós tinha sempre. Lá nos tinha nossa vaca pra tirar nosso leite. É como eu disse, se passasse trinta dia sem compra carne de gado num faltava, era frango, era peixe, era uma caça (ENTREVISTA, 06/03/2016).

As experiências relacionadas à questão alimentar narradas por alguns sertanejos da Ribeira revelam que as memórias que envolvem essa temática representam um exercício de avaliação, conhecimento e posicionamento crítico, que demonstra o que significa, para esses sujeitos, viver no sertão. Mostra-nos também que para eles os sentidos que perpassam a questão alimentar são perpassados por princípios éticos, obrigações mútuas e reciprocidades que desvelam cuidados coletivos, considerando, no entanto, que o “espírito da reciprocidade não implica, necessariamente, em coisas trocadas também, enquanto um princípio moral, pela negação do espírito do lucro” (WOORTMANN, 1990, p. 58), sendo essa a diferença fundamental entre o “panhá” e o “comprá”, o sentido moral que incide sobre um direito fundamental que é o alimento.

Nessa mesma linha, percebemos, por parte dos narradores que ainda trabalham sobre suas terras, a existência de uma postura no que concerne à escolha da cultura que deve ser plantada. A economia moral, na visão de Thompson (1998), é também uma série de atitudes que se contrapõem à lógica de produção capitalista. No caso em tela, a refutação à monocultura, como veremos adiante, é narrada figurativamente, no sentido de se colocar contra tal lógica predatória. Essas atitudes buscam sua justificção nos costumes, na tradição e nas práticas sociais que dão significados à questão alimentar, em oposição ao uso da terra para a simples obtenção do lucro. Seu Luiz Craúno, cuja propriedade faz divisa com plantações de eucalipto, enxerga como inevitável o “desenvolvimento”, mas já percebeu que a finalidade do

agronegócio de monocultura é apenas o lucro e que pouco tem a contribuir para sujeitos como ele, da região.

A interpretação que ele faz a respeito do sentido e utilidade do “plantio de eucalipe” revela a existência de uma consciência formada a partir da experiência, que o faz perceber que o uso da terra para os grandes produtores é relacionado somente à obtenção de lucros, e não à manutenção da vida, como pode ser percebido no recorte narrativo abaixo:

É o seguinte, é um desenvolvimento, é! Só que pra eu, pra mim era mió que fosse milho, que fosse arroz, eu penso assim. Na verdade eu entendo que o caso deles é comércio, é indústria, é exportação, entendo isso, né? O cara não vai produzir uma coisa que ele num tem como exportar com grandes lucros, né? Aliás tudo se pode exportar hoje mas tem as do lucros melhor. Mas é lógico que o empresário vai encima daquilo que o lucro é mió. No caso deles a soja é mió, o eucalipe pra eles é mió. Porque se não ele tava plantando arroz, ou tava plantando mandioca num é [...] Eu pra mim pra minha opinião não seria isso que taria sendo plantado. Eu, pra mim, pra minha opinião. Que sou daqui, que vejo aqui o sistema do nosso modo de chuva, eu posso dizer assim, que pra nós tá muito fraco, num é? Então eu vejo um sistema de uma grande necessidade aí pela frente, num é? Porque quem tá, quem tá exportando num tá nem aí pra quem tá aqui. Num faz farinha, se é que ele como farinha, que ele talvez nem coma. Coisa de 50 reais num é problema, ele quer é lucro. Essa é a realidade. A minha opinião é essa né!... Eles vende mais pra fora do que pra cá (ENTREVISTA, 27/01/2016).

A narrativa de seu Luiz Craúno revela que não paira sobre ele dúvida sobre o motivo pelo qual os grandes produtores escolheram cultivar a monocultura arbórea, enfatizando que “o caso deles é comércio, é indústria, é exportação”. Como dito, ele não vê benefício para as pessoas da região advindo do plantio de eucalipto. Ao contrário, pelo seu nível de conhecimento e experiência acerca do lugar, ele percebe uma diminuição no regime de águas na região, o que atribui ao cultivo do eucalipto e à ambição dos grandes produtores. Em sua concepção, esses só querem “lucro” e “num tá nem aí pra quem tá aqui”. A consciência desse produtor a respeito dos ciclos naturais de chuva para plantio de alimentos, que ele considera importantes, desenvolveu nele uma perspectiva pessimista sobre o futuro, na medida em que vê “um sistema de uma grande necessidade (privações alimentares) aí pela frente”, em decorrência da desestruturação ambiental provocada pelo agronegócio. Essa percepção será por nós tratada no tópico seguinte.

A tensão gerada na relação dos sertanejos da Ribeira com os grandes produtores de soja e eucalipto provoca neles reflexões sobre a maneira com que se cultiva a terra. O narrador Leonardo Aires, cuja propriedade faz divisa com uma fazenda de soja, acredita que “aquilo” pode não ser bom para consumo humano, dada a quantidade de agrotóxico utilizada. Para ele o problema é:

A questão do veneno que eles joga muito! Ele começa a jogá antes de prantá, já matando o mato, ôta vez eles pranta já jogano o veneno encima, aí é direto eles tão dando cobertura, ôta vez é o veneno matando lagarta, ôta vez joga o veneno matano o mato de novo que tá atacando a soja, e assim, eu acho um processo eu dá muita química, no caso no prantio da soja. Porque se é por a praga que exige muito isso, aí a gente tem medo de consumir por conta disso. Que já vem com muita química... (ENTREVISTA, 22/04/2017).

Nas lidas diárias, cuidando do Baixão do Coco, sua chácara, seu Leonardo pôde observar o processo de cultivo da soja na propriedade vizinha à sua. Para ele, os produtores vizinhos “gostam” de usar “química”, considerando a quantidade de vezes que se utilizam do veneno numa mesma lavoura. Na sua ótica, antes de plantar tem veneno para matar o mato, depois tem veneno jogado sobre a soja plantada, depois tem veneno para matar lagarta, depois tem veneno para matar o mato que cresce junto à soja, sem contar a quantidade de vezes que acontece a “cobertura”, que é o reforço sobre o veneno que já foi jogado. Nas suas palavras, aquele produto provoca medo de ser consumido, pois são alimentos “que já vem com muita química”. A produção alimentar, portanto, também é uma preocupação de seu Luiz Pereira. Nesse sentido, rememorando a vida na roça, ele diz:

A gente produz tudo lá, coisa da mió qualidade, coisa que a gente mermo fez. Você sabe que aquele tomate não tá contaminado, você sabe que aquela melancia não tá contaminada, o maxixe não tá contaminado, o arroz do mermo jeito. O feijão, a carne, né? Hoje aqui nós só come, aqui na cidade vai matar o gado, tira um kilo, dois kilo daquela carne (cisto interno que se forma no local onde é aplicada a vacina) que num presta por causa da vacina. Então tem muita diferença, num é? (ENTREVISTA, 06/03/2017).

A percepção evidenciada em ambas as narrativas sobre a qualidade do alimento destinado ao consumo humano constitui-se, a nosso ver, num posicionamento moral diante da visão que se tem do agronegócio e do que deve ser a produção de alimentos, colocando em lados opostos os modos de produção e seus fins. É importante perceber que estão imbricados no mesmo enunciado elementos que apontam para diversas temáticas que aqui problematizamos de forma separada devido à estrutura de nossa tessitura narrativa, mas que, na experiência desses narradores, estão amalgamadas nas vivências cotidianas dos sertanejos da Ribeira, pois, em grande medida, “nas culturas camponesas, não se pensa a terra sem pensar a família e o trabalho, assim como não se pensa o trabalho sem pensar a terra e a família” (WOORTMANN, 1990, p. 24).

A questão alimentar envolve também aspectos da produção/plantio. Seu Leonardo Aires, narrando como aprendeu a tratar a terra para tirar dela seu alimento, fala que foi “com o pai; ele muito era caprichoso”. Acrescenta que depois do casamento foi morar com o sogro. “[Ele era] muito mais caprichoso ainda que meu pai, então acho que já vem de berço[por isso]

meu serviço é bem pôco, mas é bem feito”. É possível perceber em seu enunciado o sentimento de orgulho pelo trabalho aprendido “desde o berço”, trabalho “pôco” em comparação com a capacidade das grandes máquinas da terra do vizinho, mas que é um serviço bem feito, aprendido com os antigos.

As nuances dessas experiências desvelam sentidos também em outras perspectivas que cercam a questão alimentar. Ao narrar a experiência em cultivar a terra em consonância com os ciclos lunares, seu Leonardo nos conta:

Tinha prantado antes, da lua fica naquela posição, ele resistiu mais do que aquele, e aquele mais novo, a paia secou. Ai que eu fui ver que o povo diz que num tem esse negócio de lua não, tu vai prantá é na terra, num é na lua, que muita gente as vez usa esse tipo de ignorância, mas você com a experiência de vida, prestando atenção nas coisa, você vê que tem sentido. A coisa né? (ENTREVISTA, 22/04/2017).

A reflexão trazida por esse narrador nos revela a existência de uma consciência prática sobre sua forma de cultivar a terra em comparação com outras que ignoram aspectos da tradição e da cultura tradicional. A despeito das críticas ao seu modo de trabalho, sua narrativa explicita que para ele há sentido no alinhamento do trabalho ao tempo da natureza. A percepção que brota da sua narrativa surge da experiência histórica que constrói e reconstrói os sujeitos ao longo do tempo. Ao observar o seu sogro, o já falecido Petronílio Dias, que de acordo com ele era conhecido na região pela mandioca de qualidade que plantava, percebeu que esse só colocava na cova as “manivas” grossas e maduras e que talvez essa prática fosse a sua “ciência”.

As palavras de seu Leonardo, assim como a sua postura, revelam que “a vida de uma palavra está na sua passagem de um locutor a outro, de um contexto a outro, de uma coletividade social a outra, de uma geração a outra. E a palavra não esquece jamais seu trajeto” (DANON BOILEAU, 2003)²⁸. Nessa linha, a “ciência” e o “fazer sentido” são palavras que demonstram a crença do sertanejo no conhecimento tradicional e nos saberes que nele próprio existem, mas que também flutuam fora dele nos levando a perceber que além dos saberes coletivos os sujeitos também constroem suas experiências individuais.

Outro elemento que pode ser problematizado relacionado à questão alimentar que envolve muitos significados e cujo consumo e produção se destacam no modo de vida dos sertanejos da Ribeira é a farinha. Em quase todas as residências que visitamos, constatamos que próximo da casa que serve como moradia, no terreiro, havia a chamada “casa do forno” ou “casa de farinha”. Olívia M. M. Cormineiro, em sua dissertação “Trilhas, Veredas e

²⁸ Laurent Danon-Boileau é um psicanalista e terapeuta do Centro Alfred-Binet, professor de linguística da Universidade de Paris-V e pesquisador do Laboratório de Estudos de Aquisição e Patologia da Língua Infantil.

Ribeiras: os modos de viver dos sertanejos pobres nos vales dos rios Araguaia e Tocantins (séculos XIX e XX)”, problematiza os muitos significados da farinha para os sertanejos da região que investigamos.

Apesar de ser uma contextualização diferente, é oportuno ressaltar que estamos perscrutando uma reminiscência cultural entranhada no modo de viver dos sertanejos da Ribeira. De acordo com Cormineiro (2010), a farinha é um alimento que faz parte da história de todo o povo nordestino ou daqueles que dele descenderam. Sua história se funde ao complexo processo de formação cultural dos sertanejos da Ribeira, e as práticas que cercam a sua produção estão impregnadas de sentidos que extrapolam a necessidade fisiológica que justificam o seu consumo, na medida em que esses sentidos estão amalgamados à identidade que esses sujeitos construíram no território ao longo do tempo. A farinha e o aparato que envolve o seu feitiço são, a um só tempo, tradição e memória.

A mandioca, matéria-prima da farinha, é uma planta que sobrevive ao rudimentar solo do sertão sem a necessidade de muitos cuidados para seu cultivo e é um alimento que acompanha o sertanejo durante todas as fases da sua vida, desde o mingau que alimenta os bebês, o “gomoso”, feito com leite de gado e goma de mandioca, como ensina dona Tereza: “Fazia massa de macaxeira! Aí o Artur já fazia aquela farinha própria, bem fininha, bem torradinha, pisava no pilão, num tinha moinho! Pisava no pilão, penerava ela e fazia os mingauzim. Num era fácil não moço! Assim eu criei meus filho tudim!”. Para os adultos, ela é a “base” que sustenta o corpo para a lida diária, como disse seu Luiz Craúno: “Se eu comer sem farinha eu não sinto a base de sustentação que eu tenho comendo a farinha”.

Alguns desses costumes se mantiveram ao longo do tempo no modo de vida dos sertanejos da Ribeira e continuaram a existir não só pela manutenção de uma tradição, mas pela experiência histórica que a vida produz. Significa dizer que “estamos falando de homens e mulheres, em sua vida material, em suas relações determinadas, em sua experiência dessas relações, e em sua autoconsciência dessa experiência” (THOMPSON, 1981, p. 111).

Seguindo nessa mesma linha, a narrativa de seu Luiz Craúno revela ainda que a questão alimentar relacionada ao preparo e ao consumo da farinha ainda é um costume comum entre os membros do grupo no qual ele está inserido, com o mesmo significado em importância para todo o grupo. A esse respeito, esclarece: “Ainda existe muita pessoa que faz a mesma coisa né, a farinha como eu tô lhe falando, ela é a mesma coisa, não só pra mim como na base inteira pra pessoas aqui do nosso norte né?”. Nesse sentido, a farinha pode ser percebida aqui como elemento de diferenciação social, na medida em que esse narrador

estabelece uma relação de alteridade com aqueles que plantam eucalipto ou soja. Em seus enunciados, a afirmação de que ela é a “base inteira pra pessoas aqui do nosso norte”, e que os ‘outros’[...] num faz farinha, se é que ele(s) come farinha, que ele(s) talvez nem coma”. A farinha foi durante muito tempo a moeda de troca no sertão, pois era vendida ou trocada por outros produtos que os sertanejos não produziam em suas terras (CORMINEIRO, 2010).

Sobre o processo de produção da farinha, seu Luiz Craúno nos disse: “Nóis (ele e dona Chiquinha, sua esposa) rapa a mandioca, nós rala. Hoje tem uma coisinha ali que rela, já num é no ralo. Já é meio industrializadozin, né?”. A palavra “industrializadozin” faz referência a um “tanquinho de lavar roupa” que seu Luiz Craúno desmontou, retirando o motor elétrico para adaptá-lo a um ralo manual de mandioca, para facilitar o trabalho de ralar, já que é somente ele e a esposa que trabalham na produção da farinha. Esse sertanejo deu uma nova utilidade ao eletrodoméstico recebido da filha, considerando que a esposa continua a lavar roupa na “fonte”. Essa “adaptação” nos revelou como o indivíduo se utiliza de elementos da atualidade para (re)significar uma prática, mantendo o seu sentido e importância para aquela cultura. Williams nos diz: “Por ‘emergente’ entendo, primeiro, que novos significados e valores, novas práticas, novas significações e experiências, são criadas continuamente” (WILLIAMS, 2005, p. 219).

Nesse sentido, uma prática cultural pode vir a agregar formatos diferentes para manutenção de significados que ela traz para um grupo específico. A análise de uma prática cultural que atravessa escalas temporais diversas pode ser entendida por meio da mobilização do conceito de “estrutura de sentimento” na medida em que esse não se fecha em si, uma vez que foi pensado justamente para contextualizar determinado evento e suas relações temporais, buscando entender que sentidos reverberam no tempo presente e quais adquiriram novas características ao longo do tempo, pois é justamente “pela incorporação daquilo que é ativamente residual - pela reinterpretação, diluição, projeção e inclusão e exclusão discriminativas – que o trabalho de tradição seletiva se faz especialmente evidente” (WILLIAMS, 1979, p. 126).

A prática da farinhada é um costume alimentar que está conectado a uma estrutura que compõe um modo de vida. Nas festas religiosas, há bolo de puba, mané pelado, bolo cassete e outros alimentos que são derivados da mandioca e que também estão presentes no cardápio cotidiano dos sertanejos da Ribeira, revelando-nos que a questão alimentar é também um elemento cultural que permanece presente em muitos momentos da vida desses sujeitos, podendo ser percebida pela manutenção e ressignificação do costume. A cultura é modo de

vida em muitos espectros que se constroem e se reconstroem, distanciam-se e se aproximam no tempo e espaço.

3.2 – OS IMPACTOS DO AGRONEGÓCIO DE EXPORTAÇÃO PARA OS SERTANEJOS DA RIBEIRA

Meu fi, esse trem é tão ruim, que nem piriquito assenta nisso... (Luiz Craúno, 2017).

Tomando por referência a frase em epígrafe, acreditamos ser essa a síntese da percepção que grande parte dos sertanejos da Ribeira tem sobre o agronegócio de monoculturas. Diferente das grandes obras de infraestrutura que causam danos permanentes e são mais facilmente percebidos, o agronegócio de monoculturas, em nossa percepção, torna-se mais corrosivo, porque em certa medida ataca diretamente um ponto que é uma característica peculiar do sertanejo da Ribeira, que são os sentidos atribuídos por eles à lida com a terra, ou o sentido de uso da terra.

O Estado do Tocantins é tido pelo governo federal como uma das “últimas fronteira agrícolas”²⁹ do país, de modo que esse discurso desenvolvimentista incentiva e patrocina a ocupação por latifundiários ligados à produção de monoculturas para a exportação. Esses “investidores” se estabelecem na região vindo de áreas muito populosas e já saturadas pelo agronegócio em busca de terras mais baratas, o que acaba por sufocar os pequenos agricultores, que são obrigados a migrar para as cidades, deixando para trás um patrimônio histórico-cultural riquíssimo³⁰.

Nas últimas décadas, começou a ser praticado na região da Ribeira o agronegócio de exportação por meio do cultivo de soja e de eucalipto. O eucalipto recebeu a alcunha de “deserto verde” por muitos críticos do seu sistema de produção e de movimentos ambientais, isso porque, para o seu cultivo, floresta nativas são derrubadas, representando uma

²⁹ Vide: www.canaldoprodutor.com.br/comunicação/noticias/tocantins-lidera-avanco-da-nova-fronteira-agricola-do-pais

³⁰ Os escritores Márcia Pelá e Denis Castilho, que organizaram o livro ‘Cerrado: perspectivas e olhares’, discorrem sobre esse discurso do capitalismo a respeito da ‘importância econômica’ da área onde estão localizadas as comunidades investigadas e afirmam que a região tornou-se um ‘[...] grande corredor produtivo de grãos, bois, energia, de matéria-prima industrial e mesmo de mercadorias fabricadas que se tornaram os cerrados no atual período está alicerçado no jogo e no interesse da economia internacional. Desta feita, as potências hegemônicas do mundo capitalista, em busca de alimentos e com o interesse de vender produtos tecnológicos, equipamentos, adubos, insumos, pesticidas etc., reesquadrinharam os pactos políticos com o Estado nacional. Coube a esse desenvolver uma lógica espacial para, posteriormente, ceder o território cerradoeiro aos intentos dessa operação. [...]’ (PELÁ; CASTILHO, 2010, p. 12).

contradição, pois natureza não dialoga com destruição. Nesse sentido, o que se vê são os rastros dos tratores que com suas grandes correntes destroem o cerrado em toda sua diversidade de fauna e flora. Em face da falsa ideia de floresta propalada pelos seus defensores, que são oriundos das empresas que lucram com o seu cultivo, no texto “As monoculturas arbóreas no país que negligencia sua própria biodiversidade” (2013), o professor do Departamento de Botânica da UFRGS Paulo Brack afirma que:

As monoculturas arbóreas não podem ser consideradas como florestas. Os cultivos arbóreos comerciais, nos padrões atuais, têm ciclos curtos (sete a dez anos), funcionando como grandes lavouras de árvores. Nesses sistemas de produção ditos ‘modernos’, temos somente uma espécie arbórea, geralmente exótica e geneticamente idêntica, pois é propagada por clonagem de tecidos. A diversidade é praticamente ausente. A estratificação é ausente. A fauna é profundamente escassa. Os biocidas e os insumos químicos são instrumentos inerentes deste sistema de homogeneidade arbórea produtivista. Portanto, as monoculturas arbóreas não são florestas, pois negam os elementos mais básicos dos sistemas naturais (BRACK, 2013, p. 01).

Em relação ao cultivo de eucalipto, existe um engodo propalado pelos seus defensores, que afirmam tratar-se de um tipo de “floresta”, negando, porém, que um bioma é caracterizado por diversos aspectos que envolvem o clima, o solo, as águas, a vegetação e a fauna, o que não é caso dos eucaliptos, pois como disse seu Luiz, “nem piriquito assenta nisso”. Além de ser uma cultura inservível a eles, os moradores da região atribuem as alterações no regime das águas ao seu cultivo. A percepção de seu Leonardo sobre a questão que envolve as águas foi construída pela experiência de quem “desde menino” anda pelo sertão da Ribeira.

As água a gente vê que diminuiu bastante, esse ano mermo eu vi o Campo Alegre, que eu com essa idade que tô, com sessenta e dois ano, quase completo, e desde minino com cinco ano, seis ano eu viajava aqui pu Campo Alegre, e passava nele lá a vida toda com água, e esse ano eu vi ele seco que nem parecia que já foi um reberão um dia na vida! Aquela foia véia antiga lá dento, pé de buriti, com umas três foia de tamanho, dento do leito da grota, e eu fiquei surpreendido com aquilo ali. Até o vizin que o dono da terra lá, onte eu vim mais ele lá da cidade, ele vinha falando sobre aquilo que eu disse lá. Eu coloquei a mão num pau assim, na beira do corgo e falei. Que nunca pensei de vê aquele corgo daquele jeito. Seco, seco... (ENTREVISTA, 22/04/2017).

A destruição do cerrado pelo agronegócio está provocando o assoreamento de córregos e o desaparecimento de animais silvestres e árvores típicas da região. O agrotóxico utilizado nas lavouras de soja altera o equilíbrio de todo o ecossistema na região, uma vez que extermina, por exemplo, as abelhas responsáveis pela polinização de várias espécies da flora. Embora esse processo seja relativamente recente, já é possível perceber as transformações que estão ocorrendo e impactando as comunidades sertanejas. Dona Francisca Pereira também

atribui a redução no volume de chuvas e, conseqüente, a seca dos rios ao cultivo de eucalipto. Ela diz:

Falano no eucalipe, eu pra mim isso aí, isso pá gente é quase sem futuro! Eu, porque sei lá... Logo uma ele diz que é bom pá puxar água! E eu acredito, porque de certo tempo pra cá as grotas tem cabado. Num tem mais grotas hoje! Mudou demais! Os invernos num tão do jeito que era antes não (ENTREVISTA, 06/10/2017).

Além de perceber o cultivo do “eucalipe” como algo “sem futuro” para eles, que são da região, revelando uma postura crítica à exploração da terra para fins essencialmente mercadológicos, dona Francisca também acredita que as “grotas” têm acabado devido ao cultivo da monocultura. É percebido que emerge das narrativas uma consciência constituída a partir da experiência vivida em temporalidades diversas, consciência essa marcada por valores que fazem parte do modo de vida sertanejo e que são, em grande medida, uma forma de resistência. Thompson (2001) diz que:

O que muda, assim que o modo de produção e as relações produtivas mudam, é a experiência de homens e mulheres existentes [...] a transformação histórica acontece não por uma dada ‘base’ ter dado vida a uma ‘superestrutura’ correspondente, mas pelo fato de as alterações nas relações produtivas serem vivenciadas na vida social e cultural, de repercutirem nas ideias e valores humanos e de serem questionadas nas ações e crenças humanas (THOMPSON, 2001, p. 260-261).

É evidente que a consciência crítica daqueles que “são de lá”, como dona Francisca percebem “que de uns tempos pra cá” a chuva vem diminuindo e que os córregos estão ficando mais “magros”, tem em sua constituição o elemento tempo como um dos componentes principais. É possível perceber por meio dos recortes narrativos problematizados que as opiniões enunciadas se formaram a partir da observação sistemática e que muitas das alterações sentidas têm seu início com a chegada de um modelo de cultivo da terra que, além de não beneficiar as pessoas do lugar, ainda desestrutura o meio ambiente, com conseqüências graves para todos. Essa é a percepção de “pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses como antagonismos, e em seguida ‘tratam’ essa experiência em sua consciência e sua cultura” (THOMPSON, 1981, p. 182). Ainda sobre a seca dos rios, seu Leonardo afirma:

O Curicaca ficou muito magro! Diz que cortou mermo, nuns certo ponto perto da cabeceira, aí como o povo fala do prantio de eucalipe, diz que suga muito a água, a gente acha que pode ser, porque lá tem o prantio de eucalipto na cabeceira do reberão. E o Ribeira também tem bem próximo da cabeceira. Aí essas possibilidades a gente não pode descartar porque isso tudo aconteceu (ENTREVISTA, 22/04/2017).

O crescimento dessas “terras sem sentido”³¹ no sertão da Ribeira propiciou, em nossos narradores, diversas reflexões acerca das desestruturações que têm acontecido nas últimas décadas em seus territórios. É oportuno lembrar que os impactos percebidos por esse grupo estão interligados diretamente com a desestruturação do modo de vida desses sujeitos, considerando que o que o vizinho faz no “seu terreiro” reflete no quintal do outro. Seu Leonardo nos conta que presenciou algumas ações de grandes produtores sobre um rio em uma fazenda vizinha à sua e que “[...] tem três represa naquele corgo. E fica perto uma da ôta! Aí dificulta... aí mata o rio! [...]”. A morte de um rio para eles, que buscam água direto nos mananciais, significa questão de sobrevivência para si e seus animais de criação. As matas ciliares das “cabiceiras” ou nascentes desmatadas diminuem os fluxos de água e para compensar essa diminuição de volume os grandes produtores criam várias represas no mesmo fio d’água, como podemos ver por meio narrativa de seu Leonardo quando relata o aterramento do fluxo de água para dar passagem a tratores.

Bem ali naquela cachoeira que passava lá de casa pá casa do Berto, ali eles intupiro de barro pá passar com carro, trator, por aquele lugar, aí a derradeira vez que eu andei lá, aquela parte da passagem pra cima, tava parecendo um brejo! Aquilo encheu tudo de água, que aquela água ficou parada ali, tipo uma represa! E pra baixo, só escurrengando, aquela cachoeira no dia que eu fui lá, derradeira vez, tinha era moita de capim lá dento da cachoeira, porque não tinha água, tava tudo seco, aí criou aquela moita de capim! (ENTREVISTA, 22/04/2017).

A morte dos córregos onde os animais silvestres buscam água para saciar a sede tem influência na dieta alimentar dessas pessoas, considerando que o consumo de alguns desses animais compõe parte do hábito alimentar regional. Nesse sentido, as percepções que desvelamos foram construídas a partir das experiências que muitos estão vivenciando, sendo que é por meio delas que se “compreende a resposta mental e emocional, seja de um indivíduo ou de um grupo social, a muitos acontecimentos inter-relacionados ou a muitas repetições do mesmo tipo de acontecimento” (Thompson, 1981, p. 15), ou seja, eles estão vivendo e sofrendo o processo sobre o qual narram. Sobre a questão da fauna, seu Leonardo Aires narra que

tem bicho que desapareceu faz é tempo, que ninguém vê mais quase! O tatu mermo aqui na região tinha muito, hoje a coisa mais difícil é vê o rastro de um tatu.. Tinha os tuzin pequeno, conhece eles tatu China, que é bem piquenim, essa lavoura aí tinha vez que você via era cinco, tudo dento de uma moita assim, ó. Um monte. Hoje a coisa amis difícil que tem é vê meno um rasto de um bichim daquele. Então

³¹ Termo usado por Klass Woortmann (1990, p. 42) no ensaio ‘Com parente não se neguceia’, ao discorrer sobre a percepção que a campesinidade possui acerca das propriedades voltadas para a pecuária em grande escala e ao cultivo de monoculturas. É como se tais propriedades fossem ‘do ponto de vista de uma moralidade camponesa, terras sem sentido. Ao invés de serem a base da liberdade, conduzem ao cativo. Em nenhuma das duas se pode realizar o pai de família’.

nessa parte aí acabou demais, não tem mais não. Peba que tinha muito também, ainda tem, porque o peba é mais teimoso, mas o tatuzin num tem mais não. Ele é muito lento, muito bestinha, fácil de um ôto bicho pegar ele, ôto animal qualquer. E acho que devido num ter mermo onde ele se refugiar, porque destampou tudo, tirou toda aquela coisa do solo, a sombra e tudo mais, os alimento, e eles desaparecero (ENTREVISTA, 22/04/2017).

A percepção de seu Leonardo sobre o que causou “o sumiço” do tatu-china é para nós, por analogia, a causa para o desaparecimento de muitas outras espécies. Se não há onde os bichos se refugiarem porque “destampou” tudo, derrubaram as árvores e “matou” os rios, eles vão desaparecer. Num sistema no qual cada ser desempenha um papel para a sobrevivência do bioma, toda e qualquer ação pode desencadear uma reação em cadeia que coloca em risco o conjunto. No tópico anterior, em que discorremos sobre a questão alimentar, dissemos que seu Luiz Craúno “sente” que podem vir dificuldades pela frente. Para aqueles que veem na relação equilibrada com a natureza o caminho para continuidade da vida, a desestruturação que está acontecendo hoje é prenúncio de problemas no futuro.

A despeito dos significados que esses padrões de experiência têm na vida desses sujeitos, retomamos aqui a discussão sobre um trecho da narrativa de seu Leonardo Aires que problematizamos no tópico anterior, para discorrer sobre a experiência dele em plantar em consonância com os ciclos lunares. No recorte, esse narrador argumenta que mesmo que esse conhecimento não faça sentido para muitos, sua práxis demonstra ao contrário.

Mulheres e homens tidos como iletrados constroem um mundo significativo cujos pilares de sustentação são a tradição e os costumes. Nesse sentido, enquanto cientistas sociais em nossa busca por reflexões problematizem a “ordem hegemônica” estabelecida, acreditamos que possa emergir do modo de vida desses sujeitos novos olhares para se pensar a sociedade. Sobre esse mundo de saberes ainda inexplorados, Primavesi (2007) nos diz que:

Na natureza há muitas coisas para as quais não temos respostas e para muitas respostas dizemos: ‘isso não é científico!’ Nesses casos, pode até ser que as nossas ciências ainda não descobriram as respostas, mas a natureza tem tal dinâmica há milhares de anos e vai continuar com esse jeito de trabalhar. Porém, este equilíbrio natural não pode ser mantido pela agricultura química. Quando se usa agrotóxicos, por exemplo, nas folhas de feijão, mata-se o parasita, mas a folha fica doente. O parasita não vem em primeiro grau, o primeiro é a deficiência. Depois é que vem o parasita comer a substância que a deficiência não consegue ou permite formar (PRIMAVESI, 2017).

Na mesma linha de problematização, seu Chico do Ernesto, narrando suas percepções acerca da degradação ambiental, disse-nos sentir falta do canto dos “gorgos”. Ele disse orientar seus filhos e netos sobre a necessidade de preservação, dizendo: “Ói mininos, vocês que andarem ai pelo mato, onde verem guariba nessas mata aí, vocês num mata não, deixa as bicha por aí. Mas elas tão pouca! Que é difícil a gente escutar uma guariba cantar. É

um grito véi, e é alto...”. Por meio dessas narrativas sobre cantos e gritos, podemos perceber que a conexão que o sertanejo da Ribeira tem com a natureza está imbricada na labuta para a aquisição de alimentos e revela que a manutenção de práticas e conhecimentos atravessa as gerações, moldando sentidos e o olhar das pessoas sobre o mundo redor.

As narrativas em destaque são ecos que reverberam os sentidos de um modo de vida que estabelece diálogos entre o presente e o passado. Esse olhar lançado do revela as conexões de muitas práticas culturais da atualidade com aquelas construídas em outros tempos, fazendo emergir dessa tensão uma estrutura de vida cheia de novos sentidos, onde “viver significa ocupar uma posição de valores em cada um dos aspectos da vida” (BAKHTIN, 1979, p. 201). No pedido feito por seu Chico aos seus parentes, qual seja para não matarem os “gorgos”, vemos que apesar de o consumo da carne de animais silvestres fazer parte dos hábitos do sertanejo, ele enxerga a degradação ambiental destruindo a fauna local e parece disposto a rever um antigo costume. Essa é sem dúvida a grande diferença do homem da terra para os grandes latifundiários. O sertanejo também explora a terra, porém pautado por uma experiência de vida que respeita os limites da natureza, cômico da dependência que tem em relação a essa para a sua sobrevivência. A voz da experiência, de acordo com E. P. Thompson,

não espera discretamente, fora de seus gabinetes, o momento em que o discurso da demonstração convocará a sua presença. A experiência entra sem bater à porta e anuncia mortes, crises de subsistência, guerra de trincheiras, desemprego, inflação, genocídio (THOMPSON, 1981, p. 17).

No entanto, apesar das inúmeras influências que os sertanejos da Ribeira sofreram ao longo dos anos, parte desse grupo ainda resiste à desestruturação que o novo reordenamento territorial, mediado pelo Estado para atender aos interesses do agronegócio de exportação, lhes impôs. Essa resistência é pautada por um modo de vida no qual os valores morais aprendidos com as gerações anteriores e nas experiências do cotidiano fazem emergir, por meio da manutenção de práticas diversas, os sentidos que regem a relação entre o homem e o seu território e entre esse e os demais sujeitos. Em certa medida, esses sujeitos sabem o que é um “desenvolvimento”, mas questionam para quem é esse desenvolvimento, por perceberem que esse não é direcionado para as pessoas da Ribeira ou da região.

Pretendemos com essa abordagem produzir reflexões acerca de como os sertanejos da Ribeira estão sendo expropriados pelas políticas econômicas mediadas pelo Estado, como já aludimos, aquela de caráter funcionalista que os coloca em situação de vulnerabilidade por um lado e, por outro, move-os no sentido de insistirem pela manutenção de suas tradições,

costumes e valores. A expansão do agronegócio em nosso país, além da desestruturação ambiental, acarreta também a desarticulação de sistemas sociais nos quais práticas e saberes ainda desconhecidos por nós se perdem no tempo.

3.3 – OUTRAS PERCEPÇÕES, OUTROS SENTIDOS

Pois é, mas quem leva a vida 'moravelmente', igualzin eu venho levando, eu me acho feliz por essa parte (Amélio Freitas, 2017).

A frase acima é de seu Amélio Freitas e foi usada para inspirar e nortear a problematização sobre o modo de vida dos sertanejos da Ribeira nesta última parte do nosso trabalho. Se durante todo o texto optamos por evidenciar a relação do sujeito com o território, gostaríamos de desvelar aqui outros sentidos, outras dimensões. É importante enxergar que sobre o chão da Ribeira caminham homens, caminham deuses e santos, os bichos cantam e entre pedras e riachos muitas relações foram experienciadas. Os homens cultivam a terra com um olhar no céu e outro na terra, e a família é a casa onde se encontra abrigo e se aprende a viver.

Diante da desestruturação proveniente da reordenação territorial do capitalismo em expansão, é importante evidenciar que as lâminas e correntes dos tratores destroem muito mais do que árvore e vida de animais. A maior riqueza do território que investigamos só pode ser mensurada por aqueles que o construíram como o lugar de suas vidas. Estamos falando de “um conjunto de práticas e expectativas que envolvem a vida toda, [...] um sistema vivido de significados e valores, [...] um sentido de realidade para a maioria das pessoas em uma sociedade” (WILLIAMS, 1977, p. 110). Há muita vida que pulsa nos mais distintos e sutis recantos.

Em nosso caminho para construir a pesquisa, encontramos diferentes narrativas construídas sobre diferentes perspectivas. Encontramos sujeitos vivenciando a experiência da expropriação em decorrência de causas diversas e outros que, apesar de ainda permanecerem no lugar de suas vidas, convivem lado a lado com o “desenvolvimento”, ora resistindo, ora absorvendo seus impactos. Começaremos aqui pelos pontos de convergência. Em todas as narrativas, sem exceção, a expressão “naquele tempo” emergiu dos enunciados dos sertanejos da Ribeira. Essa expressão, a partir da qual buscaram estabelecer um nexos comparativo entre os dias atuais e o passado, foi utilizada para expressar sentidos diferentes. Se em alguns

momentos evocava a dureza do trabalho e as dificuldades de conseguir as coisas em comparação com as “facilidades” dos dias atuais, em outros a expressão denotava em certa medida um saudosismo, essencialmente quando os narradores se referiam ao comportamento das pessoas, revelando uma percepção crítica ao individualismo enxergado por eles na atualidade, em relação aos tempos passados.

Dada a dureza a vida, homens e mulheres “de outros tempos” eram mais dependentes uns dos outros e se ajudavam mutuamente em situações costumeiras. Dona Raimunda narra que “naquele tempo”:

Quando adoecia um, num era de animale, era na rede! Amarrava um pau numa rede e botava o doente dentro e tocava a fila de homi carregando, até chegar em Tocantinópolis. Arrumava os vizim naquele tempo todo mundo ajudava! Juntava a turma de homi pra levar o doente (ENTREVISTA, 06/10/2017).

A realidade em que se vivia estabelecia laços de dependência entre os sujeitos em variados momentos da labuta cotidiana. Numa relação regida por acordos tácitos permeados por moralidade, honra e o sentido de coletividade, homens e mulheres participavam ativamente da vida uns dos outros. Em momentos de doença, enquanto alguns se revezavam no cuidado do moribundo, outros cuidavam da roça e dos animais daqueles que estavam precisando de ajuda. Quando uma mulher estava de resguardo, outras mulheres da região cuidavam da parida e da criança e assumiam os afazeres domésticos da mesma. Eram as madrinhas, as amigas, as comadres, as irmãs, não sendo raro que os laços de compadrio, as chamadas irmandades rituais, fossem estabelecidos dentro do próprio núcleo familiar.

Percebemos, considerando as memórias dessas vivências coletivas, que os sertanejos da Ribeira expressam por meio de suas narrativas que essas linguagens “são constitutivas de uma ética camponesa, enquanto manifestações de uma moralidade mais generalizada” (WOORTMANN, 1990, p. 38). É importante ressaltar que esses sentidos permeiam a vida dos sujeitos e que uma camaradagem pautada por princípios éticos também era vivida nas relações de trabalho. Referindo-se aos tempos idos, antes da chegada das cercas, quando todos criavam seus gados em campos abertos, dona Raimunda Negreiros nos conta:

Era todo mundo de acordo, quando aparecia uma gado do ôto junto com o da gente, a gente avisava, aí vinha buscar, tinha respeito. Era tudo solto no mundo, ninguém mixia, ninguém róbava. Eu mermo fui criada enriba de cavalo, atrás de gado nessa chapada grande (ENTREVISTA, 06/10/2017).

O “acordo” ao qual se refere dona Raimunda trata-se de relações vicinais estabelecidas entre os sertanejos da Ribeira, num pacto tácito de ajuda mútua. De acordo com Woortman (1990, p. 60), os laços de reciprocidade nas culturas rurais são constituídos por

sujeitos “iguais em honra”, dentro de um território onde eles se veem como pertencentes ao mesmo grupo social. Dona Tereza diz em sua narrativa que “naquele tempo”, “todo mundo era honesto, todo mundo trabaiava pra viver! Viviam as custas de seu trabalho, num pegava as coisas de ninguém”, chamando a atenção para a realidade da sociedade atual, que a seu ver construiu sujeitos que não se importam uns com os outros. Em suas memórias, recorre a um comportamento ético percebido nas relações sociais do passado para apontar uma realidade da atualidade que ela considera negativa. Cabe lembrar que dona Tereza é uma sertaneja que foi expropriada e hoje se diz com medo da violência urbana, violência essa que ela atribui a uma mudança comportamental das pessoas, que antigamente “eram diferentes”.

Um padrão comportamental/cultural que existia “naquele tempo” e que em certa medida ainda reverbera nos dias atuais, de acordo com seu Leonardo Aires, são os mutirões. Ele narrou ter participado dias atrás da colheita do arroz do seu vizinho Luís Abreu, acentuando que a mobilização para ajudar na colheita das roças quando o sertanejo possuía família pequena ou por outro motivo que fosse era mais comum no passado, sendo que os sertanejos também se reuniam para construir currais e casas. A reciprocidade é vivenciada como um valor moral, lembrando que esse é um padrão que se estende também a outros tipos de relações.

“Naquele tempo” também pode significar coisas negativas. Em relação à dureza na vida no sertão, dona Maura nos diz: “Sofri demais naquela roça, quebrando coco, fiando pra vender, pá criar os fi. Fazia labirinto (franja da rede), fazia rede e vendia pá comprar roupa prus menino. Eu vendia pu povo lá que encomendava rede”. Sua narrativa revela uma parte da sua vida relacionada ao maior esforço para conseguir o que não se produzia por meios próprios: “No dia que num tava fiando, nós tava no cocal quebrando coco. Com chuva quebrando coco para comprar vestido para vestir”. Ainda que queira deixar bem claro que sua vida não foi fácil, ela demonstra que isso de certa forma preencheu sua vida de sentido, pois enfatiza: “Nasci no ‘Bom Cantim’ e até hoje lá é meu, e eu num vendo não O amor pelo lugar fica evidenciado, porque é lá que as suas vivências foram construídas.

Os sentidos que regem as relações do homem com o território podem ser vistos em muitos outros padrões de comportamento. No início deste tópico, ao focalizarmos os múltiplos sentidos que foram construídos sobre o chão da Ribeira, falamos que os animais cantavam, mas nesse sentido não estávamos falando somente de pássaros ou simplesmente romantizando a narrativa de nossos sertanejos. A esse respeito, seu Amélio Freitas narra: “toda voz do bicho que é da selva, que é da natureza, quando é de madrugada a voz dele sai

longe, pode ser o galo no terreiro, aquela voz dele sai longe”. Ao explicar que o marruco, o boi, “gaiteava” e que era essa uma das formas de localizar o rebanho, que em “tempos antigos” era criado em campos abertos, ele relaciona o “canto do boi” como parte do trabalho de “vaqueirar”, uma atividade desempenhada pelos sertanejos e que simboliza o processo de territorialização de seus pais e avós. Sua narrativa revela também a relação do homem da terra que conhece os sons dos animais e usa desse conhecimento em seu cotidiano.

Nesse sentido, vale lembrar que na parte que tratamos da desestruturação ambiental, problematizamos um trecho da narrativa de seu Chico do Ernesto, no qual ele discorre sobre o canto dos “gorgos”. Anteriormente, focalizamos por outra perspectiva essa relação do sertanejo da Ribeira com a natureza, revelando que os significados são plurais e são sentidos de forma peculiar pelos sujeitos. Ao tratarmos dos gritos de “marrucos”, “gorgos” e “mães da lua”, queremos revelar que a conexão que esses sujeitos têm com a natureza está imbricada na maneira de viver, desvelando uma tessitura complexa na qual um modo de vida acontece junto à natureza.

Acerca das relações sociais e afetivas vividas pelos sujeitos no sertão da Ribeira, sugerimos que sua problematização é importante pelo fato de que essas aconteceram em lugares e caminhos que compõem o cenário de vida desses sujeitos e influenciam a forma como percebem e se afeiçoam ao território, considerando que os pressupostos que definem o formato dessas relações estão implícitos nos padrões socioculturais daquela realidade. Sendo assim, Paul Filmer nos diz que “a estrutura é sempre a do sentimento real, ligado à particularidade da experiência coletiva histórica e de seus efeitos reais nos indivíduos e nos grupos” (FILMER, 2009, p. 373), ou seja, falar das relações afetivas é também falar da cultura das pessoas, dada as muitas conexões que um modo de vida possibilita existir. Nesse sentido, dona Antônia Dias, narrando como conheceu seu Leonardo Aires, pontua:

Eu lembro que a Santa minha irmã ia casar, aí ela foi pra casa da irmã dele aí pra fazer umas roupas, a Divan era costureira, aí tinha esse menino [...] eu ia me banhar mas a Minelvina, nós banhava demais menino, a Divan lavando roupa e nós *tibumgando* dentro d’água, e um dia nós tava lá banhando e lá se chega, esse menino véi... (risos). Aí nos fiquemo dento d’água, aí ele foi lavar o cavalo mais encima e ela disse, nam, vai lavar ali mais embaixo... Aí ele foi pra lá... (ENTREVISTA, 22/04/2017).

Percebemos, por meio das memórias de dona Antônia, os elementos que compõem a paisagem por ela construída para relembrar um momento importante de sua vida. Dos primeiros olhares trocados ainda na infância em um córrego até os encontros nas festas pelo sertão, a narrativa de dona Antônia é preenchida por detalhes que revelam aspectos da realidade social do sertão. Homens cuidando de animais, mulheres adultas cuidando de seus

afazeres, crianças brincando ao redor. São memórias que nos dão a dimensão sobre o funcionamento das relações sociais num lugar, na medida em que estas são perpassadas por amizades, afetividades, valores morais e tradição. Cabe destacar que o cenário descrito por ela dista a poucos quilômetros do local de nossa entrevista.

Essas relações são permeadas por padrões morais e sociais de comportamento, como podemos perceber a partir da metáfora usada por seu Leonardo para descrever a construção da relação que segundo ele era “igual jacaré, só oiando de longe assim! Ele bota um ovo no canto e fica vigiando de longe assim...”. A metáfora construída por seu Leonardo para explicar um momento importante da sua vida revela o conhecimento que ele tem sobre o território, quando ele correlaciona uma experiência pessoal a um comportamento do mundo animal por meio de uma linguagem familiar e individual, sendo ele o protagonista da experiência narrada e figurada. Em sua percepção, a forma tradicional de namoro é a correta e defende sua posição dizendo: “Isso é tão bom, que eu vejo hoje, que nós tem 42 ano e aquele sentimento nunca parou de crescer! Os casamento tão desse tamainzin, porque num chegam a se amar. Tem que honrar aquele casamento”. Compreendemos por meio de sua narrativa que as relações interpessoais estão embebidas em princípios e valores morais.

“Naquele tempo” também aconteciam aventuras. Dona Maura, por exemplo, não teve um “namoro de jacaré”; casou-se mais cedo. É o que explicitam suas palavras:

Eu me casei, papai e mamãe não sabia. Eu fui acompanhar o Joaquim Dias pro casamento e lá eu casei né? Eu fui acompanhar o Joaquim que é meu irmão que roubou a Cantídia, e foi pra Carolina pra casar, que ela era de menor, aí eu fui acompanhar a noiva e lá eu casei. O noivo foi mais eu tomém. Chegou lá nois casemo. Eu tava dento dos 16 anos. Ele tava com 20 porque ele é de 26. Fomo acompanhar os noivo e lá casemo. Ele morava aqui na beira do rio (ENTREVISTA, 06/03/2017).

A atitude que parece uma aventura para a época, não era tão rara e tampouco minimizava as obrigações morais de um casamento. A partir do momento que um homem se casava, passava a assumir todas as responsabilidades com a nova família. Dona Maura construiu a poucos metros da casa dos seus pais uma casa para morar com Ireno, seu esposo. Apesar da reprovação paterna num primeiro momento, as prerrogativas de um matrimônio eram sagradas e deviam ser honradas e respeitadas por todos os pertencentes àquele contexto social, revelando a força da tradição. Ela nos disse: “Voltei casada! Ave-maria, papai ficou zangado demais, disse: ô cara sem vergonha, e eu disse: tô me importando, pode chamar, sabe que eu tô casada!”. Em suas palavras, foi um amor tão grande, e a dor da viuvez era tão intensa: “Se eu subesse que ia ficá viúva, num tinha me casado, nunca que eu tinha casado na minha vida”. Ireno foi o companheiro de dona Maura por 66 anos, e depois de sua morte ela

ainda não havia retornado ao local onde viveram durante o tempo de casado. Ela narra emocionada que a coisa mais bonita que ela havia visto na vida “era meu marido. Além dele só os fi ...”. A narrativa de dona Maura revela os sentidos que moldam os sujeitos e as relações afetivas que são construídas sobre um território específico.

Ainda falando das experiências afetivas dos sertanejos da Ribeira, a narrativa de seu Luiz Pereira sobre seu casamento revela os papéis sociais exercidos pelos homens diante do casamento. Narra que antes de se casar jactava-se por já “ser homem”, o que pra ele significa conseguir sustentar uma casa com a sua força de trabalho. O sertanejo possui uma relação indissolúvel com o trabalho, numa significação que vai além da competência para sustentar sua família, no sentido que a honra de um homem é mensurada pela sua disposição ao trabalho. Ele nos contou:

Eu me casei eu já sabia o peso de uma casa todinha. Quando eu fui me casar eu já sabia que tinha que pisar arroz, já sabia que tinha que panhar água, já sabia que tinha que cuidar, porque eu já vi meu pai fazendo ajudando minha mãe, eu fazia ajudando meu pai. Que quando eu me casei eu já tinha que fazer isso tudo (ENTREVISTA, 06/03/2017).

Nesse sentido, é impossível problematizar o modo de vida do sertanejo da Ribeira sem pensar as conexões existentes entre os valores da tradição, do trabalho e da família, sendo esse conjunto o formador de um emaranhado de teias que dão os sentidos de uma vida. As relações vividas sobre o território são mediadas por valores morais, e o papel que cada sujeito desempenha na sociedade é afirmado pela sua capacidade de trabalho na terra, de sustentar sua família, num “princípio moral que emerge no momento da troca, articula os elementos terra, trabalho e alimentos e investe-os de um sentido simbólico preciso” (MOTTA SANTOS, 1986, p. 13).

Em relação aos sertanejos que foram expropriados, cabe ressaltar que as experiências vividas trouxeram novas percepções para ela acerca do trabalho e das condições de vida. Para o homem do campo, o trabalho é motivo de dignidade. Dona Maura, que saiu temporariamente da Fazenda Bom Cantinho, trouxe para a cidade alguns de seus instrumentos de trabalho, porque disse sentir saudades:

Até de fiar. Eu tenho até as roda que eu trouxe! Agora num tem mais algodão, rato come tudo, né? Mas eu tenho vontade de fiar ainda, só num vou fiar porque não tem algodão... Meu bixim eu num guento ficar parada não... se eu parar eu dano pra chorar, vontade de ir me embora (chorou) (ENTREVISTA, 06/03/2016).

Apesar de seus instrumentos a remeterem ao trabalho que ela mesma afirmou ser “duro”, são eles o elo que a mantém ligada ao lugar de sua vida, e “há várias razões para esta afeição. Os pertences de uma pessoa são uma extensão de sua personalidade, ser privado deles

é diminuir seu valor como ser humano, na sua própria estimaco” (TUAN, 2012, p. 144). Dona Maura diz: “Do jeito que eu sofria l tava mi que aqui... Abasta aquela zuadeira ali que eu num guento. O sossego era mi, meu fi, muita coisa”. Suas consideraces dizem respeito à temperatura da cidade e ao barulho da vizinhança. Como ela disse, a mudança gerou “muita coisa”. O sentimento vivido por dona Maura é o medo vivido por Leonardo Aires, que, ao falar sobre a possibilidade de ter que morar na cidade, afirmou:

Num quero, pois tenho medo de adoecer e morrer mais ligeiro, porque fica parado. Aqui você mesmo doente das costa, vai fazendo um servicinho. P ir esquentando e l se vai. [...] Eu num acho jeito de morar na cidade. Só se for uma coisa muito obrigado, se eu num der conta mais (ENTREVISTA, 22/04/2017).

Os sertanejos que residem em suas terras têm a percepção de que o mundo no qual foram criados está em transformação. Para alguns deles, migrar para a cidade e “ficar parado” significa diminuir o seu tempo de vida. Seu Luiz Craúno, em referência a uma reportagem que viu na televisão, na qual um casal de idosos atribuía a própria longevidade ao fato de os filhos o deixarem viver onde queria, diz não querer sair do lugar em que nasceu, porém, consciente do poder do capitalismo, afirma que sai, mas só se não houver alternativa.

É importante pontuar que os sertanejos da Ribeira nem sempre percebem as transformações no modo de vida por perspectivas negativas. Eles reconhecem que o “desenvolvimento” trouxe, entre outras melhorias, o acesso  saúde e à energia elétrica, essa permitindo o uso da geladeira, que mudou alguns hábitos no trato com a alimentação. Na casa de seu Luiz Craúno, por exemplo, posto ao lado da geladeira há uma “bileira” com potes de barro cheios de água tampados, com um prato coberto por um lenço, tendo alguns copos brilhantes de alumínio “emborcados” sobre ele. O cenário foi de pronto esclarecido por seu Luiz, ao nos contar que uma das moradoras mais antigas da casa (sua tia Ins) acha a água do pote mais “saborosa”, não havendo motivo para o abandono do pote de barro. E há quem diga que a água não tem gosto; tem sim, gosto de água de água de pote!

A manutenção do costume encontra explicação na própria fala do narrador quando ele diz que isso acontece porque “foi do jeito que [a tia] foi criada e vivida”. Enxergamos nessa situação “uma qualidade particular da experiência social e das relações sociais, historicamente diferentes de outras qualidades particulares, que d o senso de uma geração ou de um período” (WILLIAMS, 1979, p. 133). Vimos também na cozinha, estendido sobre o fogão a lenha, um varal com tiras de toucinho de porco penduradas e marcadas em gomos, de modo que quando cortados e separados em pequenos cubos, tornam-se a medida exata para o cozimento dos alimentos. Apesar de ter uma geladeira em casa, muitas práticas relacionadas

às experiências alimentares de outros tempos foram mantidas, revelando-nos que “homens e mulheres, ao se confrontar com as necessidades de sua existência, formulam também seus próprios valores e criam sua cultura própria, intrínsecos a seu modo de vida” (THOMPSON, 2001, p. 261).

3.4 - LUGAR DE AVENTURAS E DESVENTURAS

Candeeiro de quato bico, que alumia dois salão, que firmeza que pode ter quem ama dois coração? (Eva Carneiro, 2017).

Em nosso trabalho tematizamos, por meio dos recortes narrativos, a relação do sertanejo da Ribeira com o território como forma de revelar ao leitor, aspectos peculiares de um modo de vida que se construiu num pedaço de cerrado e próximo à beira do Rio Tocantins. É percebido que foi dado destaque na tessitura construída aos costumes e às práticas sociais que dão aos narradores da Ribeira o sentido ao viver, o trabalho e a relação com a terra, além de outros elementos da cultura, receberam maior evidência de nossa parte. Problematicamos as rezas e benzeções que curam os males da alma, os chás e unguentos que curam as feridas da carne. Tratamos das fases da lua, que rege o tempo para o plantio de alimentos, dos deveres morais da vida em família e em comunidade e do respeito aos limites da natureza. Porém, há que perceber que a cultura é modo de vida e isso se revela em muitos aspectos da vida. O fato de termos chamado a atenção do leitor para alguns aspectos do viver desses sujeitos em face da desestruturação socioespacial não significa que ignoramos outras experiências que foram vividas no chão da Ribeira. É importante ter em mente que na atmosfera revelada por nós não se respiram apenas tradição e valores. Existe ali também medo e morte, amor e dor, alegria e tristeza, mágoas e esperança. Existe vida. Vida plena. Vida que pulsa.

As memórias dos narradores revelaram um sentimento nostálgico de muitos momentos vividos. O sentimento de alegria é um deles e esse é sem dúvida uma das principais características que podem definir os sertanejos da Ribeira. Para eles, alegria é também sinônimo de festas, que aconteciam e ainda acontecem muito no sertão da Ribeira. Não raro, as rezas celebradas em devoção a algum santo em agradecimento por alguma graça recebida eram encerradas com uma festa. Seu Chico do Ernesto nos conta:

O povo festejava muito, em cada localidade tinha uma devoção com um santo né? Aí naquele dia, tinha aquela festa, as veiz quando num era festa dançante, mas tinha aquela reza, dava um almoço né, um café cum um bolo seco, depois rezava depois do almoço todo mundo num é? E aí quando era mais tarde... (ENTREVISTA, 06/10/2016).

Foi nesses ambientes festivos que muitos jovens se olhavam como os jacarés, apaixonavam-se e caso a união não fosse “do gosto” das famílias, planejavam, com ajuda dos amigos, a fuga para viverem os amores impossíveis. Como lembrou seu Luiz Craúno, era no “fórrózinho” sob a luz do candeiro que moços e moças dançavam, conheciam-se e se divertiam. Dona Raimunda, modista respeitada na região, conta: “Quando tava perto duma festa, meu fi vou te falar, eu mermo cansei de levantar cinco hora da manhã, e levantar cinco hora de novo, pá festa que ia ter de noite e pra dar conta da roupa do povo, tinha que passar a noite se dormir.” Se a festa fosse das boas, e a modista estivesse sobrecarregada, a interessada vinha assumir os afazeres domésticos da costureira enquanto essa costurava a peça. “A Lindioneza fez muito isso pra mim”, narra dona Raimunda.

Seu Chico do Ernesto conta que as festas de antes eram melhores que as de hoje, pois as músicas não eram aquele “tuti, tuti, tuti” (música eletrônica), eram música com sentido. Acrescenta que eles mesmos faziam o “gorózin” para animar as festividades com os companheiros. O processo de feitiço da cachaça, ou seja, moer a cana que dava origem à bebida, envolvia os amigos e era chamado de “muagem”. O termo, que faz alusão à produção da pinga, é hoje usado pelos jovens para fazer referência a festas e reuniões com amigos. Seu Chico nos conta: “Papai tinha uma cana boa e tinha um engenho bem aqui no Escondido, e eu vim de lá do Canto Bom pá moer bem aqui... moer bem aqui no Escondido, trazendo a cana lá do Canto Bom”. E continua: “Três companheiro pra ter uma muagem mais forte, pegada. O tangedor dos boi, era o João Miguel, na época ele era assim um pixotão. O boi mansinho...”. E se soubessem que o tocador ia ser o Malaquias, aí o “povo endoidava”, porque a festa era “das mió” que tinha. A dificuldade de outros tempos não diminuía o prazer da vida e muitos laços eram construídos nessas relações.

Dona Eva e dona Raimunda, que são amigas desde a infância, aos risos narraram o preparo e arrumação para participar das festividades. Nos cabelos era “azeite de mamona, que passava era pá assentá e ainda hoje tem gente que usa. Não tinha muito esse negócio de perfume não”. Dona Eva diz:

Eu lembro até dos premero perfume que eu vi, era um Óleo de Mutamba. Papai ia pá Tocantinópolis e trazia nas compra dele... Era vermein. Botava dento do azeitão de momona. Tudo isso a gente usava no cabelão. O perfume que a gente comparava naquele tempo era o extrato, comprava por colher. Aquele Zé Regino meu cunhado,

trazia tanto vidrão assim do Marabá pra vender de colher e era caro (ENTREVISTA, 06/10/2016).

Quando questionamos se o cheiro forte da mamona não atrapalhava a festa, dona Eva contou: “Naquele tempo os homi num estranhava a catanga não, porque eles também era do mesmo jeito, eles queria era achar uma dama pra dançar”. Dona Raimunda emenda a conversa afirmando: “Mesmo moiado de suor e ainda sem perfume, guentava bom, inda dava um beijim ainda”, porém, completou dona Eva: “[Era] beijo roubado, que de premero o rapaz pra bejá uma moça, ave-maria, um beijo na testa. Se os pai subesse que ele tinha cheirado (beijado) ela, num fazia era deixá mais ela ir pra festa. Era uma sujeição...”. Ela até ensaiou o verso de uma música que seu falecido esposo, Chico Carneiro, cantava nos forrós, que colocamos na epígrafe deste tópico, que dizia: “Candeeiro de quato bico, que alumia dois salão, que firmeza que pode ter quem ama dois coração?”. Tem poesia no sertão, tem saudade. Seu Luiz Pereira nos conta que, no tempo em que era jovem, a diversão era:

Tocá sonfona e andar mais os amigo as folguinha que tinha. Tinha festa, mas as festa era seis em seis mês, ano em ano, né? Tinha muito assim, tocavam de radiola, quais todo final de semana, só que eu não ia né, eu num gostava. Eu gostava de ir nas festa daquelas pessoa que fazia aquelas festa de ano em ano. Fui festa do Divino, São João, inclusive até minha mãe festejava também. São João Batista, levantava mastro e com noventa palmo, 115 palmo, 118... Todos os ano minha mãe fazia isso... (ENTREVISTA, 06/03/2017).

Entre rezas, festas e trabalho, sob o olhar dos mais velhos e dos santos, esses sujeitos construíram um modo de vida que tem como referência os valores morais da coletividade e da reciprocidade. Para além da relação com a natureza, estão em evidência as relações com as pessoas. No tempo de menino existe gangorra, banho no ribeirão, há trabalho ajudando a tanger os periquitos da roça. Quando cresce, o jovem trabalha, descobre o peso de uma casa, enamora-se e arranja casamento. Quando vêm os filhos, ensinam-nos “do jeitim que os pais ensinar”. Seu Amélio Freitas, narrando como aprendeu a fazer farinha, disse que seu pai falava que era importante aprender: “Um dia vocês talvez vão casar e vai ser preciso fazer a despesa de vocês. Explicava tudo diretin pra cada quem”. E a vida segue.

Na poética da vida existe a contradição, existe a morte. Foi no cemitério da Santa Luzia (fazenda) que foram enterrados a maioria dos primeiros habitantes da região, no entanto, não era raro que alguns pudessem ser sepultados nas próprias terras, em cemitérios familiares. De acordo com seu Leonardo Aires, os plantadores de soja “ainda estão respeitando os campos santos”, pois os tratores que passam por cima de tudo para plantar a soja não derrubam os cemitérios. Ainda. O mesmo não aconteceu com seu Bentão. Ele viu os cemitérios da Ilha de São José e da beirada do rio serem escavados por grandes máquinas e os

restos mortais de seus entes queridos serem levados para a cidade devido ao lago da UHE, que cobriu sua propriedade. É possível perceber o trauma e o incômodo causados naqueles que foram expropriados. Alguns lugares são sagrados para as pessoas, pois ali viveram e morreram os pais, avós e filhos, mas não puderam descansar no lugar em que viveram e morreram. Para seu Bentão só restam memórias, pois as pegadas dos seus sobre o território foram apagadas.

Outro ponto que retomamos aqui diz respeito à problematização iniciada ainda no segundo capítulo desta dissertação, quando discorremos sobre a relação dos sertanejos da Ribeira com o tempo. No trecho citado, falamos como eles guardavam e respeitavam os dias santos e como participavam ativamente das rezas nas comunidades, independente do dia que fosse. O sentido do uso do tempo é algo que se estende às percepções que eles têm hoje da realidade. Numa lógica diferente da que vivemos nas cidades, o homem do sertão organiza seu tempo de acordo com suas necessidades, o que nos leva a pensar sobre os sentidos do uso do tempo.

Retomando a frase de seu Amélio: “Pois é, mas quem leva a vida “moravelmente”, igualzin eu venho levando, eu me acho feliz por essa parte”, enunciada enquanto narrava uma lembrança de sua infância. Ele narra que o finado Vicente Aires, amigo do seu pai, quando saía do Riacho dos Campos para vender farinha na Boa Vista “encostava” na sua casa e que às vezes a conversa era tão boa que ele terminava ficando por ali, para seguir vigem no outro dia. Ele acrescenta: “Num tinha a curreria não, num precisa tanta carreira, porque corre, corre e cansa num é?” O tempo se organiza diante da necessidade e nas atitudes de reciprocidade que os sujeitos estabelecem uns com os outros, e na visão de seu Amélio as pessoas são mais felizes. O homem caminha juntamente com tempo, sem que esse lhe seja um peso. Nesse sentido, inspirados em Thompson, quando ele afirma que o capitalismo colocou um relógio no coração do homem, podemos perceber que ele ainda não conseguiu dominar por completo os corações de homens e mulheres da Ribeira. .

A memória reconstruída pelos narradores da Ribeira revela que, quando eles falam de si, estão mobilizando inúmeras experiências para a construção de uma narrativa que é muito mais do que trazer o passado ao presente, tornando-a, de fato, um exercício de reavaliação, autoconhecimento e autocrítica que reforça neles o sentimento de uma identidade sertaneja. Na percepção que eles têm da vida:

Os valores não são apenas ‘pensados’, nem ‘chamados’; são vividos e emergem no interior do mesmo vínculo com a vida material e as relações materiais em que surgem nossas ideias. São as normas, regras, expectativas etc., necessárias e aprendidas (e ‘aprendidas’ no sentimento), no *habitus* de viver; e aprendidas, em

primeiro lugar, na família, no trabalho e na comunidade imediata. Sem esse aprendizado a vida social não poderia ser mantida e cessaria toda produção (THOMPSON, 1981, p. 194).

O reordenamento territorial funcional ignora a relação de afetividade que o sertanejo tem com o território. Nossa pretensão com a presente abordagem vai no sentido contrário: produzir uma interpretação acerca de como os pequenos produtores estão sendo expropriados pela política econômica, aquela de caráter funcionalista, que é subsidiada e incentivada pelas políticas governamentais e que os colocam em situação de vulnerabilidade por um lado e, por outro, movem-nos no sentido de lutarem pela manutenção de suas tradições, costumes e valores.

Ao tratar da vida de pessoas, temos que perceber a existência das contradições do que significa “ser humano”, o que implica incoerências e dubiedades. Esses sujeitos são frutos do seu tempo, porém, à luz da experiência e de suas percepções de mundo, ligam-se a estruturas de sentidos que os mantêm conectados ao que chamamos de passado, mas que de certa forma está totalmente presente nos valores que preenchem as suas vidas no dia a dia. Apesar de resistirem, negociarem e continuarem a vida, é percebido que há um sentimento de pessimismo em relação ao futuro. Nesse sentido, para quem vive de esperanças, o melhor caminho é se apegar àquilo de bom que foi aprendido no passado e torcer para que a sociedade se reconstrua da melhor maneira possível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para não concluir

Iniciamos nossas considerações finais afirmando que de maneira alguma elas trazem embutido o sentido que a palavra “final” possui. A nosso ver, as revelações problematizadas a partir das narrativas dos sertanejos da Ribeira trouxeram à tona diversas discussões para o campo das ciências humanas, essencialmente para a História Cultural, pois numa perspectiva

interdisciplinar, estamos tratando de um grupo cujo modo de vida problematizado segue um caminho de resistências em relação ao qual não podemos especular a duração ou continuidade no tempo. Trata-se de um “objeto” que se mantém vivo e dinâmico, sendo coerente de nossa parte finalizar o trabalho com as devidas reticências.

Por meio das resistências, negociações e acomodações reveladas nas narrativas dos sertanejos da Ribeira que aqui interpretamos, buscamos desvelar novos sentidos para problematizar várias visões de mundo, do mundo deles. Nesse sentido, acreditamos que edificar certezas num contexto em constante desconstrução/reconstrução é enveredar-se por caminhos sinuosos, cabendo a nós, pesquisadores, apenas compreender o homem dentro da temporalidade que o abraça. Durante e depois da construção da pesquisa, muitas foram as questões a serem consideradas, seja por parte da problemática revelada pelo objeto, seja por parte do próprio processo de construção do texto dissertativo. Sobre o objeto, acreditamos ter realizado o que Déa Fenelon Ribeiro afirma ser o dever do historiador, que é a construção de um trabalho que

[procure] trazer a tona outras histórias da realidade social, valorizar novas temáticas, desconstruir periodizações consagradas em arranjos oficiais que, em nome do bem geral e da harmonia social, pretendem uniformizar contextos históricos, extirpando da história tensões, conflitos, padrões e valores alternativos (RIBEIRO, 2006, p. 05).

Nesse sentido, as dinâmicas históricas, os padrões culturais e as percepções por nós perscrutados ao longo da pesquisa buscam chamar a atenção para um processo cultural vivo, estudá-lo pode contribuir para se (re)pensar a sociedade em que vivemos, levando em conta que a desestruturação do modo de vida dos sertanejos da Ribeira é um retrato de uma realidade ainda maior propiciada pelas dinâmicas de reordenação territorial, em que a prática do esbulho é quase uma regra. Acreditamos que o que de fato está em jogo

é a defesa dos territórios (camponês, indígena, quilombola, ribeirinho, seringueiro, cerradeiro, etc.). A defesa das condições de vida e de relações adequadas à natureza é possível a partir da garantia da permanência e do acesso à terra a partir de uma reforma agrária sustentável, que efetivamente assegure dignidade aos trabalhadores/camponeses e consiga incorporar os saberes da vida. Assim, deve-se levar em conta as especificidades do solo, do clima, dos recursos hídricos e, principalmente, os saberes/fazeres, as experiências e vivências dos sujeitos cerradeiros (PELÁ; MENDONÇA, 2010, p. 66).

No avanço do agronegócio sobre o território, destroem-se memórias, experiências e perde-se a chance de perceber por outra ótica a relação entre o homem e a natureza. Por isso, chamamos a atenção para o viver dos sertanejos da Ribeira, no qual emerge a poética do equilíbrio, da moral alimentar, do não consumismo e brotam elementos que fazem forte oposição ao nosso atual sistema e modo de vida capitalista. As experiências, as memórias e as

narrativas dessas pessoas nos trazem à luz parte dos nossos fracassos sociais e é nesse sentido que nosso interesse acerca das percepções extraídas no contato com essa cultura específica é motivado pelas resistências que se apresentam no modo de vida desses sujeitos diante da desestruturação que estão vivenciando.

Nossas considerações sobre o modo de vida dos sertanejos da Ribeira advieram de nossa percepção de testemunhos orais em que as muitas memórias se revelaram como um caldeirão de temperos e texturas no qual o tempo e o espaço se misturam na composição de um todo. Essas memórias são caminhos que perpassam matas, córregos e lugares diversos, flutuando de maneira a construir narrativas que desvelam paisagens afetivas nas quais a “paisagem é cultura antes de ser natureza; um constructo da imaginação projetado sobre mata, água, rocha” (SCHAMA, 1996, p.70). Para esses sujeitos do sertão da Ribeira, “uma árvore nunca é apenas uma árvore. A natureza não é algo anterior à cultura e independente da história de cada povo. Em cada árvore, cada rio, cada pedra estão depositados séculos de memória” (SCHAMA, 1996 - Contracapa).

O sertão da Ribeira abriga uma cultura construída numa relação simbiótica com o território, e por meio da compreensão de muitas dessas experiências narradas e vivenciadas poderemos talvez enxergar caminhos alternativos que nos auxiliem na construção de sociedades mais igualitárias, inclusivas e com respeito às ideias múltiplas. Na fluidez da globalização econômica, que arrasta todos em suas torrentes homogeneizadoras, a resistência de minorias pode se transformar em *sinapses* que podem ajudar a pensar novos modelos de vida em sociedade.

Acerca das resistências e continuidades que se mantêm diante da insurgência do capitalismo sobre o modo de vida desses sujeitos, faremos uso de uma metáfora para revelar o que é para nós a seiva que representa a força dos sertanejos da Ribeira. A força de uma árvore é mensurada pela capacidade que suas raízes têm de mantê-la fixa no solo diante de ventos e tempestades. Comparamos os sertanejos expropriados e também os que ainda têm a posse de seu território às árvores que possuem raízes no solo e também no ar. As raízes no chão representam o conhecimento, as práticas e costumes, como se fossem os pés que os ligam de forma concreta ao território e à realidade, sendo essa a estrutura que permite a construção de uma vida em meio à natureza. As raízes aéreas se localizam no ponto oposto aos pés, na cabeça, significando a experiência histórico/cultural adquirida ao longo de gerações e que dão formato à maneira como esses narradores percebem a sua realidade. Essas raízes aéreas, que podem ser conscientes ou inconscientes, fazem com que os sertanejos expropriados

mantenham o modo de sentir a realidade, fazendo resistência mesmo quando as raízes terrestres forem arrancadas. São por essas raízes que a seiva da cultura e da tradição demonstra a sua força, pois são delas que homens e mulheres retiram o substrato para resistir à força da cultura dominante, na medida em que eles

tratam sua experiência em sua consciência e sua cultura com complexidade para, só então, agir sobre uma situação dada. E a experimentam não apenas como ideias no âmbito dos pensamentos, mas também como sentimentos, valores, normas, obrigações que se exprimem em ações e também como resistências (FENELON, 2006, p. 07).

Sobre a construção da pesquisa, podemos dizer que a proposta de construir uma tessitura que explorasse o objeto por uma perspectiva holística ou interdisciplinar fez com que fosse necessário problematizar o nosso próprio procedimento metodológico. Como dissemos na parte introdutória deste trabalho, a História Oral foi o principal caminho encontrado para dar voz ao grupo que investigamos. Pontuamos que tivemos que problematizar o próprio procedimento pela experiência vivida por nós durante as entrevistas que fizemos. Durante a construção do método, que ocorreu simultânea à realização de entrevistas, percebemos que esposas e outros indivíduos presentes interviam no diálogo, tendo sido convidados a participar da conversa. As entrevistas aconteceram em cozinhas, salas e varandas, num clima de “roda de conversa”, onde filhos e amigos presenciaram a narrativa dos pais, ora rindo das histórias divertidas, ora se emocionando com as lembranças mais tristes. Percebemos que essas “interferências” apontavam para algo mais importante, haja vista que eles estavam falando de uma vida construída e experienciada, em grande medida, em grupo. Nas comunidades tradicionais se vive coletivamente e apesar da narrativa ser individual na maioria dos aspectos ela discorre sobre sentidos vividos em comum.

Percebemos que o lugar de existência é também o lugar das resistências e que os sertanejos da Ribeira vivem indiferentes a qualquer tipo de organização política, no sentido tradicional, para a defesa de seus costumes. Esses sujeitos revelaram que a manutenção de suas práticas culturais está alicerçada numa consciência prática, que é moral e que possibilitou a sobrevivência de sentidos que negociam com a realidade, mas que sabe separar aquilo que é fundamental à existência do grupo, numa silenciosa luta pelos territórios de suas vidas.

Há muitas décadas, já se enxergava a devastação ambiental provocada pelas dinâmicas de “reorganização” territorial oriundas do capitalismo em expansão, de modo que “mal nos damos conta de que o avanço do capital sobre o sertão e a floresta, há choro e ranger de dentes, há morte e miséria, há violência e injustiça” (MARTINS, 1982, n. p.). No entanto,

contra uma visão alarmista que chama apenas para as lágrimas e não para a luta, é preciso enunciar o seguinte: ideias são seivas da vida, mas necessitam de punho e suor. E se há destruição (e há), é preciso dizer o nome de quem destrói e por que destrói. Também é preciso questionar por quem e para quem o Cerrado vem sendo concebido e apropriado. Se a territorialização do capital moderno vem provocar o homicídio do nosso patrimônio, a atitude política somada à valorização de suas paisagens, da memória, das dinâmicas socioculturais e da biodiversidade aliada à ciência, tecnologia e informação se tornam elementos fundamentais para a sua defesa (PELÁ; CASTILHO, 2010, p. 11).

É com as palavras de Márcia Pelá e Denis Castilho que finalizamos o nosso trabalho. Nossa pesquisa é um convite à resistência e à construção de um pensamento crítico sobre a resistência que brota do cerrado. O modo de vida dos sertanejos da Ribeira é um grito de oposição à hegemonia do capitalismo em expansão e merece de nossa parte, pesquisadores, maior atenção, considerando que pode revelar ferramentas que possibilitem a problematização de nossa sociedade, almejando torná-la mais inclusiva e igualitária. Continua.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões** - Livros VII, X e XI. Textos Clássicos de Filosofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

ALBERTI, V. **História oral**: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1990.

ALMEIDA, João Ferreira de. Párocos, agricultores e a cidade. Dimensões da religiosidade rural. **Análise Social**, v. 23, p. 229-240, 1987. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1223486239S3nDB5jb0Kp63PT1.pdf>>. Acesso em:

ANDRADE, Manuel Correia de Oliveira. **Formação Territorial e econômica do Brasil**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2003.

ANDRAE, R. B. Práticas socioculturais e religiosas como elementos constituintes do lugar. In: ALMEIDA, M. G.; CHAVEIRO, E. F.; BRAGA, H. C. (Org.). **Geografia e cultura: os lugares da vida e a vida dos lugares**. Goiânia: Vieira, 2008. p. 166-203.

BACHELARD, Gaston. **A poética do devaneio**. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. **A Poética do Devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

BAKHTIN Mikhail. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. 16. ed. São Paulo: Hucitec editora, 2014.

_____. **Estética da Criação Verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1969.

BOBBIO, Noberto. **O Tempo da memória**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

BOFF, Leonardo. **O Povo Brasileiro: um povo místico e religioso**. Março de 2014.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.). **Geografia Cultural: Um Século (3)**. Rio de Janeiro: Editora EDUERJ, 2002.

BRACK, Paulo. **As monoculturas arbóreas no país que negligencia sua própria biodiversidade**. UFRGS. 2013. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal16/D16Santos.pdf>>.

BRAIT, Beth. A natureza dialógica da linguagem: formas e graus de representação dessa dimensão constitutiva. In: FARRACO, Carlos Alberto; TEZZA, Cristóvão; CASTRO, Gilberto de. (Org.). **Diálogos com Bakhtin**. Curitiba: Editora da UFPR, 2001.

CABRAL, Maria do Socorro Coelho. **Os Caminhos do Gado**. São Luís: Sioge, 1992.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Trad. Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Trad. Mauricio Santana Dias. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2006.

CHAUÍ, Marilena. Política Cultural, Cultura política e Patrimônio Histórico. **O Direito Memória: patrimônio histórico e cidadania**. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura – DPH, 1992.

CLAVAL, Paul. O Tema da Religião nos Estudos Geográficos. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 7, p. 37-58, Jan./Jun. de 1999.

CORMINEIRO, Olívia M. M. **Trilhas, veredas e ribeiras**: Os modos de viver dos sertanejos pobres nos vales dos rios Araguaia e Tocantins (Séculos XIX e XX). 2010. 259f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2010.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FENELON, Déa Ribeiro. **Outras histórias**: Memórias e Linguagens. Organização de Laura Antunes Maciel, Paulo Roberto de Almeida, Yara Aun Khoury. São Paulo: Olho d'Água, 2006.

FILMER, Paul. A estrutura de sentimento e das formações socioculturais: o sentido para a literatura e de experiência para a sociologia de Raymond Williams. Araraquara, **Estudos de Sociologia**, v.14, n. 27, p. 371-396, 2009.

FLORIANI, Nicolas; THER RÍOS, Francisco; FLORIANI Dimas. Territorialidades alternativas e hibridismos no mundo rural: Resiliência e reprodução da sociobiodiversidade em comunidades tradicionais do Brasil e Chile meridionais. **POLIS**: Revista Latinoamericana, n. 34, 2013.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FRISCH, Michael. Os debates sobre memória e história: alguns debates internacionais. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (Org.). **Usos e abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. 15. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1977.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília, INL. 1976.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GIDDENS, A. **As Consequências da Modernidade**. Oeiras: Celta Editora, 2003.

HAESBART, R. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multi-territorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. **Des-territorialização e identidade**: a rede “gaúcha” no Nordeste. Niterói: EDUF, 1997.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **A Identidade cultural na pós-modernidade**. São Paulo: DP&A Editora, 2000.

IANNI, Octavio. **A luta pela terra**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1981.

LANDOWSKI Eric. O olhar comprometido. Texto original. “Le regard impliqué”, **Revista Lusitana**, Lisboa, n. 17-18, 1998.

LIMA, Nísia Trindade. Um sertão Chamado Brasil: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional. Rio de Janeiro: IUPERJ, UCAM, 1999.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Brasília: UnB, 2002. 32p. (Série Antropologia n. 322).

MAGNAGHI A., Paba G. Descrizione e rappresentazione nell’approccio territorialista. **Bollettino del DUPT**, Firenze, 2, 1995.

MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. In: _____. **Fronteira**: a degradação do Outro nos confins do humano. 2. ed. rev. e atualizada. São Paulo: Contexto, 2009. p.131-179.

_____. O tempo da fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. In: _____. _____. **Fronteira**: A degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. **Expropriação e Violência**: A questão política no campo. 2. ed. São Paulo: HUCITEC, 1982.

_____. **Capitalismo e tradicionalismo**: estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1975.

MEDEIROS, Antunes E. de. Os movimentos narrativos de territorialização na obra Roteiros do Tocantins, de Lysias Rodrigues. **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, v. 10, n. 1, jan./jul., 2017.

MELATTI, Júlio César. **Ritos de uma tribo Timbira**. São Paulo: Editora Ática, 1978. (Ensaio, 53).

MONDARDO, Marcos Leandro. GOETTERT, Jones Dari. Frente de Expansão e Frente Pioneira no Brasil: Espaço e Tempos da Migração, do conflito a da alteridade. 2007. **Revista Okara**, João Pessoa, v. 1, n. 2, p. 38-61, 2007.

MOREIRA NETO, Carlos Araújo. "A cultura pastoril do Pau D'arco". Belém: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. nº 10. Nova Série, INPA, CNPq. Março, 1960.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. **Cultura é patrimônio**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

PASSERINI, Luisa. Usos & abusos da história oral/Janaína Amado e Marieta de Moraes Ferreira, corrdenadoras. 8 – ed. – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

PALMER, Bryan. Edward Palmer Thompson: objeções e oposições. Trad. Klauss Brandini Gerhardt. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996

PELÁ, Márcia & Dênis, CASTILHO .Cerrados: perspectivas e olhares /(orgs.). – Goiânia : Editora Vieira, 2010.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na História Oral. In: Revista do programa de estudos pós-graduados em História, PUC-SP, n. 15, abr. 97, p. 22.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

RIBEIRO, Francisco de Paula. **Memórias dos Sertões Maranhenses**. São Paulo: Siciliano, 2002.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François [et. al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

_____. Entre mémoire et histoire. **Projet**, Paris, n. 248, 1996.

_____. **A memória, a história, o esquecimento**. Tempo e narrativa: Tomo I. São Paulo: Papyrus, 1994.

RIVIÈRE, Claude. Representação do espaço na peregrinação africana tradicional. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, N. 07, p. 59-67, jan./jun. de 1999.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

ROSENDAHL, Zeny. O Sagrado e o Espaço. In: CASTRO, Iná Elias de Castro; GOMES, Paulo da Costa Gomes; CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). **Explorações Geográficas: percursos no fim de Século**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1997. p. 119-153.

ROSENDAHL, Zeny. Diversidade, Religião e Política. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 11/12, p. 27-32, jan./dez. 2001.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. Redes e território: reflexões sobre a migração. In: DIAS, L. C.; SILVEIRA, R. L. da. **Redes, sociedades e territórios**. 2. ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007. p. 51-78.

SAQUET, M. A.; MODARDO, M. L. A construção de territórios na migração por meio de redes de relações sociais. **Revista Nera**, n. 13, p. 118-127, jul./dez., 2008..

SAQUET, Marcos. A. **Abordagens e concepções de território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SARAMAGO, José. **As pequenas memórias**. Companhia das Letras. São Paulo. 2006.

SARLO, Beatriz. **Tiempo Pasado**. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Uma discusión. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2007.

_____. Culturas populares, velhas e novas. In: _____. **Cenas da vida pós-moderna: intelectuais, arte e vídeo-cultura na Argentina**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005.

SCHAMA Simon. **Paisagem e memória**. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

SILVA, Luiza Helena Oliveira. Por uma Semiótica do vivido. Entrevista com o sociosemióticista Erik LANDOWSKY. **CASA: Cadernos de Semiótica Aplicada**, v.12, n.1, p. 345-361, 2014.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

THOMPSON, Edward Palmer. Folclore, antropologia e história social. . In:_____. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Org. e trad. Antonio Luigi Nero e Sergio Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2001. p. 227-268.

_____. A economia moral revisitada. In: **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. The Politics of theory. In: SAMUEL, Raphael (Ed.). **People's history and socialist theory**. London: Routledge, 1981a.

_____. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. **The poverty of theory and other essays**. London: Merlin, 1978.

THOMSON, Alistair. Reconstituo a memória: questões sobre a relação entre História Oral e as memórias. **Proj. História**, São Paulo, n. 15, p. 51-84, abr. 1997.

TUAN, Y.F. **Topofilia: um estudo da percepção atitudes e valores do meio ambiente**. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Difel. 1980.

TUAN, Yu – Fu. **Topofilia: Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. Londrina: Ed. Eduel, 2012.

_____. **Espaço e Lugar: A perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1983.

UNESCO. **Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural intangível**. 2006.

VARGAS, Getúlio. **A Nova Política do Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1938. v. 5.

WILLIAMS, Raymond. Base e superestrutura na Teoria Cultural Marxista. **REVISTA USP**, São Paulo, n. 65, p. 210-224, março/maio 2005. Tradução de Bianca Ribeiro Manfrini com revisão de Maria Elisa Cevalco.

_____. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. **Cultura e sociedade: 1780-1950.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

WOORTMANN, Klass. **Com parente não se negueia:** O campesinato como ordem moral. In: Anuário Antropológico, 87. Brasília: Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1990.

VELHO, O. G. **Frente de expansão e estrutura agrária:** estudo do processo de penetração numa área da Transamazônia [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009,172 p.

www.canaldoprodutor.com.br/comunicação/noticias/tocantins-lidera-avanco-da-nova-fronteira-agricola-do-pais (Acessado em 18/06/2016).

www.canaldoprodutor.com.br/comunicação/noticias/tocantins-lidera-avanco-da-nova-fronteira-agricola-do-pais