UFRRJ

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE

TESE

ENTRE A VALENTIA DO BOI E AS FIBRAS DO SISAL: NARRATIVAS E IMAGENS DE VELHOS AGRICULTORES SOBRE SEU AMBIENTE

ALESSANDRA ALEXANDRE FREIXO

2010

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE

ENTRE A VALENTIA DO BOI E AS FIBRAS DO SISAL: NARRATIVAS E IMAGENS DE VELHOS AGRICULTORES SOBRE SEU AMBIENTE

ALESSANDRA ALEXANDRE FREIXO

Sob a Orientação da Professora

Maria José Teixeira Carneiro

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em Ciências,** no Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade.

Rio de Janeiro, RJ
Março de 2010

307.72
F866e
T

Freixo, Alessandra Alexandre
Entre a valentia do boi e as fibras do sisal: narrativas e imagens de velhos agricultores sobre seu ambiente / Alessandra Alexandre Freixo, 2010.
250 f

Orientador: Maria José Teixeira Carneiro
Tese (doutorado) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais.
Bibliografia: f. 225-232.

1. Memória coletiva. 2. Representação. 3. Região sisaleira. 4. Fotografia. 5. Ruralidade. I. Carneiro, Maria José. II. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Instituto de Ciências Humanas e Sociais. III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE

ALESSANDRA ALEXANDRE FREIXO

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em Ciências**, no Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade.

TESE APROVADA EM 30/03/2010

Dra. Maria José Teixeira Carneiro. CPDA/UFRRJ
(Orientadora)

Dr. John Cunha Comerford. CPDA/UFRRJ

Dr. Luiz Flávio de Carvalho Costa. CPDA/UFRRJ

Dra. Clarice Ehlers Peixoto. UERJ

Dr. João Rua. PUC/RJ

DEDICATÓRIA

A minha vovó do coração, "Dona Gila"

e a todos os velhos que encontrei nesses caminhos do sisal...

Dedico

AGRADECIMENTOS

A minha orientadora Maria José Carneiro, pela grande dedicação e apoio, fundamentais na realização deste trabalho.

À Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), pela minha liberação total para realização deste curso, e aos colegas do Departamento de Educação, que me apoiaram nessa empreitada.

Ao CNPq, pela concessão da bolsa, essencial em todas as etapas do trabalho.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB), pelo auxílio para realização do trabalho de campo.

A minha princesinha Camila, meu pequeno sol, que me fez seguir em frente, mesmo sem saber, nos momentos mais difíceis do trabalho.

Ao amado Fadigas, pela compreensão nos momentos de ausência.

Aos amigos do CPDA, em especial Marlon e Juliana, dentre outros, que se fizeram presentes em calorosas conversas, tanto acadêmicas como aquelas "de boteco", de grande valia na minha formação.

À professora Regina Bruno, pelo apoio a mim dispensado ao longo das aulas de Teoria Social.

Ao professor John Comerford, meu mestre de Antropologia, com quem muito aprendi.

À grande amiga Ana Teixeira, companheira de trabalho nos caminhos do sisal, minha segunda orientadora, minha confidente, enfim, uma pessoa a quem devo muito desta produção.

Ao grande amigo Luiz Mota, meu "pai adotivo", quem tive o prazer de encontrar logo no início dessa jornada, e com quem compartilhei muitos dos ensinamentos e das histórias dos velhos do sisal.

RESUMO

FREIXO, Alessandra A. **Entre a valentia do boi e as fibras do sisal: narrativas e imagens de velhos agricultores sobre seu ambiente.** 2010. 250 p. Tese (Doutorado de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2010.

Nesta tese, viso compreender as distintas representações e imagens que velhos agricultores do município de Valente (BA) produzem sobre o lugar em que vivem e como estas mediam suas relações no ambiente. Focando as diferentes narrativas, imagens e representações do rural produzidas por velhos agricultores, discuto o surgimento de uma nova ruralidade na região, associada à exploração da cultura do sisal, a partir da década de 1950, conformando o que denominei "ruralidade sisaleira". Chamo a atenção para a diversidade de marcadores de espaços-tempos vividos, expressos nas narrativas apresentadas, dentre os quais se destacam: o "trabalho da terra", a comunidade, o sisal e a seca. Em articulação à análise das narrativas produzidas pelos velhos, procedi uma leitura de um conjunto de fotografias que registram diferentes momentos e circunstâncias da vida de velhos agricultores, a fim de, em diálogo com as narrativas do passado, incorporar os registros fotográficos como elementos fundamentais para compreender o processo constitutivo de identidades na região e no grupo. Nas narrativas e imagens produzidas pelos velhos agricultores destaca-se o papel fundamental da família na engrenagem da comunidade, forte elemento na constituição de sua identidade e enraizamento. Este forte apego à família se expressa também em grande parte das fotografias apresentadas nesta tese, sejam as produzidas por mim, ou ainda aquelas pertencentes ao acervo dos velhos ou por eles produzidas. Neste sentido, vale destacar o papel fundamental que a própria fotografia tem assumido para os velhos, como elemento materializador da memória familiar, o que certamente contribui para o fortalecimento da sociabilidade da família. Dado esse papel crucial da fotografia na construção da memória da família, os velhos, em suas produções fotográficas, registraram, em sua maioria, fotos que tinham a família como principal elo de significação, em que pese a relativa escassez de fotografias do tipo retrato, bem como uma importante distinção de gênero percebida nos registros. Em que pese a forte presença do sisal no cotidiano das pessoas do lugar, chegando a forjar uma suposta "vocação" para esta cultura no lugar, surpreende sua invisibilidade para os velhos, quando retratam o cotidiano em sua propriedade, a partir dos registros fotográficos. Os velhos, tendo privilegiado os espaços domésticos e os lugares de produção da memória familiar, como a casa, as plantas e os animais de estimação, centram sua topofilia nesses lugares de memória, uma vez que a afetividade parece emergir como uma importante chave de leitura do ambiente. As interpretações aqui explicitadas oferecem pistas valiosas sobre a possibilidade concreta do recurso à memória coletiva como estratégia de ressignificação dos velhos em seu lugar e de compreensão de suas relações em seu ambiente. Reconhecer o relato dos velhos como fonte privilegiada na construção da história significa colocar no centro da cena homens e mulheres comuns, anônimos, que tecem caprichosamente uma multiplicidade de relações que ultrapassa o binômio rural-urbano.

Palavras-chave: Memória coletiva, representação, região sisaleira, fotografia, ruralidade.

ABSTRACT

FREIXO, Alessandra. **Between the bull's bravery and the sisal's fibers: elderly agriculturists' narratives and pictures about their environment**. 2010. 250p. Thesis (Doctorate in Social Sciences about Development, Agriculture and Society) Human and Social Sciences Institute, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2010

In this thesis, I aim to comprehend the different representations and pictures that elderly agriculturists from the town of Valente (BA) produce about the place where they live and how these representations and pictures mediate their relations with the environment. Focusing on the different narratives, pictures and representations of rural produced by elderly agriculturists, I discuss the emerging of a new rurality in the region, associated to the exploration of the sisal culture, since the 1950's, compounding what I nominated "sisal rurality". I call the attention to the diversity of time-space lived marks, which are evident in the presented narratives, and among the marks there are some highlights: "earth work", the community, the sisal and the drought. Articulated with the analysis about the narratives produced by elderly, I made a reading exercise about a group of photography pictures which register different moments and circumstances of elderly agriculturists' life in order to, in a dialogue with the narratives about the past, incorporating the photographic registers as fundamental elements to comprehend the constituting process of identities in the region and in the group. In the narratives and in the pictures produced by elderly agriculturists, the family role is highlighted in the community gears as a strong element in the constitution of their identity and settling. The strong link to the family is also evident in most of the photographies presented in this thesis, either the ones taken by me or even the ones from the elderly piles or taken by them. This way, it is relevant to highlight the fundamental role that the photography itself has been assuming for the elderly, as a materializer element of the family memory, what surely contributes for the strengthening of the family sociability. Because of the crucial role of photography in the construction of the family memory, the elderly, in their photographic productions, register mostly pictures which had the family as the main bound of meaning, considering the scarcityof portrait photoghaphies, as well as an important dinstiction of genre noticed in the registers. Considering the great presence of sisal in the daily routine of people in that place, forming a supposed "vocation" for that culture in the place, its invisibility by the elderly, when they register their daily routine in their property using the photography, is a surprise. The elderly - focusing mainly on their home spaces and the places where the family memory is produced, like the house, the plants and the pets – center their topophilia in the places of memory, once the affectivity seems to emerge as an important key for reading the environment. The interpretations shown here offer valuable hints about the concrete possibility of evoking the collective memory as a strategy for re-meaning the elderly in their place and for the comprehension of their relations in the environment. Recognizing the elderly reports as a privileged source for the History construction means to put in center of the attentions ordinary and anonymous men and women who establish carefully a multiplicity of relations which trespass the binomial rural-urban.

Key words: collective memory, representation, sisal region, photography, rurality.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01. Território do Sisal. 18

Figura 02. Desfibramento de sisal em Valente, utilizando o motor de sisal ou "paraibana". Valente {BA}. 28 ago. 2009. Alessandra Freixo 22

Figura 03: Fibras de sisal estendidas para secar. Valente {BA}. 20 jan. 2006. Alessandra Freixo. 24

Figura 04. Esquemas de comercialização de sisal no estado de Bahia. 24

Figura 05. Maquinário da Batedeira Comunitária da APAEB Valente. Valente {BA}. 17 fev. 2006. Alessandra Freixo. 26

Figura 06. Maquinário de tapeçaria da indústria de tapetes e carpetes da APAEB Valente. Valente {BA}. 17 fev. 2006. Alessandra Freixo. 27

Figura 07. Residência de Dona Angelina, moradora da localidade Papagaio, atendida pelo programa Cabra Forte. Valente {BA}. 18 abr. 2008. Alessandra Freixo. 33

Figura 08. Série Fotográfica de desenhos produzidos em papel metro plastificado, narrando a "saga do boi valente". Iconografia produzida por Maria Lúcia Amaral, 2007. Valente {BA}. 14 ago. 2007. Alessandra Freixo. 37

Figura 09. Símbolos de um "lugar valente": monumento ao boi situado na praça da matriz e desenhos de sisal em pedra sabão na praça da prefeitura. Valente {BA}. 29 jun. 2005. Alessandra Freixo. 38

Figura 10. Sala da casa de Seu Amado (79 anos). Valente {BA}. 30 jun. 2005. Alessandra Freixo. 125

Figura 11. Dona "Senhorinha" apresentando seus netos. Valente {BA}. 19 jan. 2007. Alessandra Freixo. 126

Figura 12. Fotografia de uma "foto-memória": Seu Sabino e seus netos. Valente {BA}. 19 jan. 2007. Alessandra Freixo. 127

Figura 13. A cajazeira e a cerca da propriedade de Seu Zezé (80 anos). Valente {BA}. 20 ago. 2007. Alessandra Freixo. 129

Figura 14. Sisal, o "gravatá de ponta de seta", por trás de uma cerca de arame farpado. Valente {BA}. 29 jun. 2005. Alessandra Freixo 135

Figura 15. Cajazeira na caatinga de Seu Joaquim, Valente {BA}, 19 jan. 2007. Alessandra Freixo. 140

Figura 16. O lajedo: um altar de pedras na propriedade de Seu Ezequias. Valente {BA}, 30 jun. 2005. Alessandra Freixo. 144

Figura 17. Contando e recontando a história do "roubo do filho de São José". Valente {BA}, 20 ago. 2005. Alessandra Freixo. 146

Figura 18. Entre gestos e palavras, Seu Ezequias revive as lembranças da infância na seca. Valente {BA}, 17 jan. 2005. Alessandra Freixo. 156

Figura 19. Mulungu no quintal da casa, Papagaio, Valente {BA}, 10 out. 2007. Ezequias Lopes. 163

Figura 20. Seu Ezequias e sua família, Fazenda Papagaio, Valente {BA}, [194-]. 166

Figura 21. Paisagem da janela da casa de Seu Ezequias, Papagaio, Valente {BA}, 10 out. 2007. Ezequias Lopes. 167

Figura 22. A "cerca véia", cercando as palmas de Seu Ezequias. Papagaio, Valente {BA}, 10 out. 2007. Ezequias Lopes. 171

Figura 23. A casa da fazenda Papagaio: herança da família Lopes. Papagaio, Valente {BA}, 10 out. 2007. Ezequias Lopes. 173

Figura 24. Seu Ezequias, ao pé da baraúna, em seus trajes de trabalho. Papagaio, Valente {BA}, 10 out. 2007. Luiz Mota. 175

Figura 25. A pedra, o alicerce da memória da família Lopes. Papagaio, Valente {BA}, 10 out. 2007. Luiz Mota. 176

Figura 26. O casal e a "menina de Feira", em frente a um lírio, no quintal da casa. Papagaio, Valente {BA}, 18 abr. 2008. Claudiane Lima. 180

Figura 27. "Meu pé de maracujina, tão bonitinho!". Papagaio, Valente {BA}, 18 abr. 2008. Angelina Lima. 181

Figura 28. Dona Angelina preparando um mingau no fogão a gás. Papagaio, Valente {BA}, 18 abr. 2008. Cleidiane Lima. 184

Figura 29. Dona Angelina construindo a cena do preparo do alimento junto ao fogão de lenha. Papagaio, Valente {BA}, 18 abr. 2008. Cleidiane Lima. 185

Figura 30. Série fotográfica da "matança da criação". Papagaio, Valente {BA}, 18 abr. 2008. Claudiane Lima. 187

Figura 31. Dona Angelina na lida com as galinhas. Papagaio, Valente {BA}, 18 abr. 2008. Claudiane Lima. 189

Figura 32. Dona Angelina junto ao seu "pé de lírio", plantado com suas próprias mãos. Papagaio, Valente {BA}, 18 abr. 2008. Claudiane Lima. 190

Figura 33. A velha carroça do casal: lembranças de "anos ruins". Papagaio, Valente {BA}, 18 abr. 2008. Claudiane Lima. 192

Figura 34. A festa de aniversário de 70 anos de Seu Amado: lembrança da construção da presa. Papagaio, Valente {BA}, set. 1997. [acervo fotográfico do casal]. 193

Figura 35. Dona Angelina e Seu Amado posam em frente à sua casa. Papagaio, Valente {BA}, 18 abr. 2008. Claudiane Lima. 194

Figura 36. Criação de porcos de um filho de Dona Su. Cipó de Leite, Valente {BA}, 17 abr. 2008. Ruth da Silva. 198

Figura 37. Dona Su e suas netas junto a um cajueiro no quintal de sua casa. Cipó de Leite, Valente {BA}, 17 abr. 2008. Ruth da Silva. 199

Figura 38. Rebanho de cabras e ovelhas do filho de Dona Su. Cipó de Leite, Valente {BA}, 17 abr. 2008. Ruth da Silva. 202

Figura 39. Um licurizeiro entre pés de sisal, no quintal de Dona Su. Cipó de Leite, Valente {BA}, 17 abr. 2008. Ruth da Silva. 204

Figura 40. O quintal da casa do filho de Dona Su, em seus tons de verde. Cipó de Leite, Valente {BA}, 17 abr. 2008. Ruth da Silva. 208

Figura 41. Da casa rumo à cidade: um olhar para fora. Lagoa Redonda, Valente {BA}, 17 abr. 2008. Antônio Souza. 210

Figura 42. Uma vaca do rebanho de Seu Antônio. Lagoa Redonda, Valente {BA}, 17 abr. 2008. Antônio Souza. 211

Figura 43. Seu Antônio ao lado de seus filhos: um presente de um amigo. Lagoa Redonda, Valente {BA}. 2002. Robinson Roberto. 212

Figura 44. O "lírio" em frente à casa, como lembrança da esposa falecida. Lagoa Redonda, Valente {BA}. 17 abr. 2008. Antônio Souza. 213

Figura 45. A "lavandeira": uma lembrança da prima falecida. Lagoa Redonda, Valente {BA}. 17 abr. 2008. Antônio Souza. 213

LISTA DE ABREVIAÇÕES E SÍMBOLOS

UEFS – Universidade Estadual de Feira de Santana.

EFA/Valente - Escola Família Agrícola Avani de Lima Cunha.

APAEB-Valente – Associação de Desenvolvimento Sustentável e Solidário da Região Sisaleira da Bahia.

IDH - Índice de Desenvolvimento Humano.

JAC – Juventude Agrária Católica.

MER – Movimento de Evangelização Rural.

P1MC - Programa de Formação e Mobilização Social para Convivência com o Semi-Árido: Um Milhão de Cisternas Rurais.

P1+2 - Programa de Formação e Mobilização Social para Convivência com o Semi-Árido: Uma Terra e Duas Águas.

STR – Sindicato de Trabalhadores Rurais.

TL – Teologia da Libertação.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 1

CAPÍTULO 1

Do Sertão dos Tocós ao Território do Sisal: a invenção de uma região e uma vocação 10

1.1. Do Sertão de Tocós e Pindá... 12

1.2. Ao território do sisal. 16

1.2.1. Uma aproximação à cadeia produtiva do sisal 21

1.3. Tempos secos marcando o espaço-tempo do sertanejo na Bahia 27

1.4. Rumo a um "lugar Valente"... 35

1.5. Do contexto histórico de produção de uma "região sisaleira" e um "lugar Valente" rumo à construção de "memórias felizes" entre velhos agricultores 41

CAPÍTULO 2

Os velhos agricultores de Valente: vivências, representações e memórias sobre o seu lugar 43

2.1. A escolha pela análise da memória dos velhos agricultores 46

2.2. Velhos agricultores: os "trabalhadores da memória e da terra" em Valente 52

2.3. Tecendo narrativas sobre o passado: como trabalham os guardiões da memória em Valente 58

2.4. Narrativas em sinopse: uma aproximação aos velhos agricultores de Valente 67

2.4.1. O encontro com Seu *Marcelo* e Dona *Eleonora* 68

2.4.2. O encontro com Seu Amado e Dona Angelina 72

2.4.3. O encontro com Dona *Cléa* 74

2.4.4. O encontro com Seu Joaquim Costa e Dona Floripe 76

2.4.5. O encontro com Dona Su 80

2.5. Os marcadores do espaço-tempo dos velhos agricultores: significações em torno do trabalho, da comunidade, do sisal e da seca 82

CAPÍTULO 3

Da Fazenda à Comunidade: um espaço-tempo que se constitui no processo de enraizamento ao lugar 85

3.1. A sociabilidade da fazenda na ótica dos velhos agricultores do sisal 88

3.2. Inaugurando o espaço-tempo da comunidade em Valente 92

3.3. Sobre a "história das comunidades": narrativas sobre o processo de mobilização social em Valente 95

3.3.1. O MER e seus princípios de ação comunitária em Valente 96

3.3.2. O sindicato de trabalhadores rurais e a guinada associativista no município de Valente: novos sentidos se somam à comunidade 99

3.3.3. Da Fazenda Papagaio à Comunidade Papagaio: desvelando os sentidos originais de comunidade em Valente 101

3.3.4. Da Fazenda *Vitória Régia* à Comunidade *Lua Nova*: entre o "trabalho religioso" e o "trabalho social" 111

3.3.5. Da Fazenda Varginha de Dentro à Comunidade Varginha de Dentro: a associação como divisor de águas 114

3.4. Entre o velho e o novo: a comunidade fincando raízes na fazenda 117

CAPÍTULO 4

Memórias, imagens e narrativas sobre um lugar chamado Valente 120

4.1. Memórias de uma "gente de fibra": tecendo uma história sobre o lugar no diálogo com a fotografia 121

4.1.1. A Casa, a família e a religiosidade na fazenda: elos da topofilia dos velhos agricultores 122

4.1.2. A dinâmica das formas de apropriação da terra e a introdução da cultura do sisal: o caminho "do mato pra cerca" transformando a paisagem 128

4.1.3. A terra: propriedade, patrimônio, herança imaterial 136

4.1.4. Entre o castigo e a redenção: a seca e a religiosidade no universo dos velhos agricultores do sisal 143

4.1.5. Os "sabidos" e o "povo": os saberes do campo e o trabalho da terra como elos constitutivos da ruralidade sisaleira 148

4.2. Entre trocas de fotografias e trocas simbólicas: circuitos que se cruzam no conhecimento de si e do outro 153

4.3. Fotografia, palavra e memória: elementos para uma reflexão sobre a história desse "lugar valente" 159

CAPÍTULO 5

Os velhos fotógrafos e suas produções: ressignificando memórias e vivências no ambiente 160

5.1. Seu Ezequias e as memórias do Papagaio e seus familiares 161

5.2. Dona Angelina e o cotidiano do trabalho na casa e na roça 179

5.3. Dona Su: entre a melancolia da seca e o verde do jardim 195
5.4. Seu Antônio Souza: retratos de família de um guardador de rebanhos 208
5.5. Marcas e matrizes de memória: articulando imagem e narrativa na compreensão das vivências dos velhos agriculores em seu ambiente 214
CONCLUSÃO 216
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 225
ANEXO 233

INTRODUÇÃO

Minha jornada ao longo dos caminhos do sisal teve início em 2005, com minha chegada em Valente (município do semi-árido baiano), com o intuito de realizar um registro da memória das localidades rurais deste município. Nesse momento, como professora do Departamento de Educação da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), iniciei uma pesquisa em conjunto com a Escola Família Agrícola Avani de Lima Cunha (EFA/Valente)[1], envolvendo estudantes e comunidade neste registro da memória do lugar. Ao longo deste trabalho, os mais velhos moradores dessas localidades foram eleitos como principais protagonistas na construção desse registro, à medida que estes foram considerados como legítimos "trabalhadores da memória" (BOSI, 1983) do lugar pelas pessoas que aí vivem.

A partir desta pesquisa em conjunto com a EFA/Valente, iniciei um aprofundamento de questões relacionadas aos caminhos de construção da memória do lugar, principalmente entre os mais velhos, que culminaram nesta tese que ora apresento.

Desse modo, buscarei explicitar aqui alguns pressupostos teóricos e caminhos que segui para me aproximar da realidade desse lugar chamado Valente, um município situado na região sisaleira, a nordeste do estado da Bahia. Esse "lugar valente" tem seu nome vinculado a um mito de origem, muito difundido na região, datado do início do século XX. Nas diversas narrativas sobre este mito, amplamente difundidas e documentadas, registra-se uma imagem de um "boi valente", que teria lutado por liberdade ou para fugir do subjugo. Esta imagem de valentia levou a uma mudança do nome da fazenda em que esse evento teria acontecido para "Fazenda Boi Valente", que deu origem ao povoado de Boi Valente (1941) e, mais tarde, ao município.

A fazenda constituiu-se deste modo um elemento primordial no imaginário não apenas no município de Valente, mas em toda região sisaleira, contribuindo sobremaneira para a construção de uma ruralidade estreitamente relacionada à criação de gado.

É fundamental notar o papel que a cultura do sisal tem atualmente sobre o imaginário social no lugar, tornando-se, ao lado do "boi valente", um importante

---

1 Algumas considerações em torno do trabalho junto à EFA podem ser encontradas em Freixo e Teixeira (2005, 2006). Informações mais amplas sobre nosso trabalho de pesquisa podem ser encontradas no endereço eletrônico: <http://www.uefs.br/memoriasdorural/>.

símbolo, ultrapassando os limites tidos como urbanos – a sede do município. Na cidade, é comum a presença de ícones como figuras da planta, desenhadas em pedra-sabão nas praças, mas também presentes nos muros de prédios públicos. Tais ícones chegam a ser muito mais freqüentes do que a imagem do boi valente, que está representada em uma única praça no centro comercial da cidade. Por outro lado, termos como "Capital do Sisal", "Capital Mundial da Fibra", "Suíça do Sertão" são frequentemente utilizados como referência a Valente, sendo acionados geralmente com referência a uma espécie de "vocação natural" do lugar, por sua aptidão à cultura do sisal, considerada por muitos como uma "planta nativa" do semi-árido brasileiro.

Em que pese a diversidade de estudos já realizados tendo como foco o município de Valente, principalmente no que tange às experiências de organização social e fortalecimento de redes de sociabilidade e confiança (NASCIMENTO, 2003) e do empreendedorismo local (ABRAMOVAY et al., 2003), percebi que há ainda grandes lacunas com relação à história desse "lugar valente", principalmente no que diz respeito aos sentidos atribuídos à chegada do sisal, bem como ao papel da igreja católica na constituição das chamadas "comunidades", que, segundo as pessoas do lugar, teriam fundamentado todo o trabalho de organização social, gerando em seu seio grande parte das ONGs e sindicatos da região.

Enfim, o que significa ser a "capital do sisal", ou ainda, ter "vocação" para essa cultura? E, ainda, que representações se construíram a partir desse trabalho da igreja católica e como se imiscuíram à história do lugar? Estas são algumas questões as quais busco elucidar ao longo dessa tese.

Desse modo, para além dos estudos em torno do fortalecimento de redes de sociabilidade e confiança locais, me interessou estudar a história das relações homem-natureza neste lugar, buscando, para isso, os sentidos e representações atribuídos à natureza como mediadores das relações sociais.

Entretanto, percebi, logo no princípio da caminhada, que o recurso às fontes documentais para esclarecer tais questões não seria suficiente, já que há pouca documentação histórica específica sobre o lugar, sendo esta principalmente construída a partir da década de 1950, quando da intensificação da cultura do sisal na região, exceto pela parca documentação sobre os chamados "fundadores do município". Assim, percebi a necessidade do recurso a outras fontes, dentre as quais destaco aqui as narrativas e histórias de vida das pessoas mais velhas, que vem sendo consideradas

como legítimas portadoras da memória do lugar. Desse modo, os *velhos*[2] se apresentam nesta tese como uma fonte privilegiada de dados para construção de narrativas sobre o passado, o que me fez buscar centrar minha análise nas narrativas e imagens de *velhos agricultores*[3], assumindo estes como os sujeitos a partir dos quais empreendo um olhar sobre as relações socioambientais neste "lugar valente".

Dado o recorte temático desta tese, torna-se fundamental uma reflexão em torno de minhas escolhas teóricas, principalmente no que tange à crítica das representações que empenharei aqui, como caminho para a compreensão das relações dos velhos agricultores em seu ambiente. Ou seja, me interessa desenvolver uma análise das relações homem-natureza neste lugar, buscando, para isso, os sentidos e representações atribuídos à natureza, aqui compreendidos como mediadores destas relações.

Neste sentido, meu foco de interpretação está orientado para as relações dos seres humanos com o *outro* (compreendido aqui como *humanos* e *não-humanos*) em seu ambiente, buscando contribuir para a compreensão dos processos socioambientais em curso nesse "lugar valente". É certo que, ao longo desta investigação, minha compreensão em torno de noções que me parecem centrais, tais como *natureza*, *meio ambiente* (ou *ambiente*) e *representação*, se modificou. A leitura de autores como Tim Ingold (2000) e Bruno Latour (2004) me fez questionar a noção de natureza implícita nas minhas primeiras formulações, bem como relativizar a relação homem-natureza (ou sociedade-natureza) que tomei como pressuposto na elaboração do meu objeto. Estes autores, tecendo críticas importantes quanto à dualidade que envolve a noção de natureza, que pressupõe uma exterioridade em relação ao humano, me colocaram questões importantes nesse processo de construção do objeto.

Entretanto, em que pesem as críticas desses autores com relação à noção de *representação*, tenho assumido este conceito como central na compreensão das relações entre os velhos em seu ambiente, uma vez que a compreendo como uma forma de

---

[2] Optei, ao longo dessa tese, pelo termo "velho", no lugar de "idoso", para me referir às pessoas mais velhas do lugar, tomando como principal inspiração o trabalho de Ecléa Bosi (1983), sendo este o ponto de partida de minhas interpretações, já que a autora, ao assumir a categoria velho, propõe compreender o papel desses sujeitos como "trabalhadores da memória", uma compreensão semelhante àquela que pretendo explorar ao longo dessa tese. Além disso, nas minhas primeiras observações de campo me deparei com uma categoria nativa, o "véio", que em muito se assemelha em significado à categoria proposta por Ecléa Bosi. Maiores detalhes com relação à definição dessa categoria serão expostos no capítulo 2.

[3] Considero importante distinguir a categoria "velho agricultor", considerando que todos os participantes dessa pesquisa tem em sua história de vida uma forte relação com a produção agro-pastoril, o que confere certa especificidade a essa categoria, em relação aos trabalhos de Ecléa Bosi (1983) e Clarice Peixoto (2000), em torno das representações da velhice. Entretanto, algumas vezes poderei me referir apenas à categoria velho, ao tratar desses velhos agricultores.

mediação nestas relações, tal como sugere Lefebvre (2006 [1980]). Seguindo o viés proposto por Lefebvre, as representações de modo algum devem ser tomadas como *falsas* ou *verdadeiras*, ou como simples construções *a priori* que somente existiriam dentro do *cérebro* ou da *mente* das pessoas. Ao contrário, ao longo dessa pesquisa buscarei tomá-las como mediações, que necessariamente envolvem as *percepções* e as *vivências* dessas pessoas em seu lugar. Ao lado da noção de representação (LEFEBVRE, 2006), me parece fundamental aqui também o recurso ao conceito de *imaginário*, tomando como principal referência a obra de Cornelius Castoriadis (1982, 1999).

O tema das representações há muito vem sendo objeto de reflexão, não apenas entre sociólogos e antropólogos, mas também entre psicólogos sociais. Atualmente, tem sido freqüentemente acionado como um importante elemento na compreensão do significado do rural na contemporaneidade (MORMONT, 1989; CARNEIRO, 1998). Dada a crescente importância que este tema vem adquirindo no debate sobre a ruralidade e a sensível aproximação que tem sido feita entre rural, natureza e ambiente em diversos estudos (MORMONT, 1987; MATHIEU e JOLLIVET 1989; MANSINHO e SCHMIDT, 1997; JOLLIVET, 1997), julgo fundamental, ao longo desta tese, empenhar uma reflexão sobre o significado das representações na compreensão das relações sociais dos velhos em seu ambiente, tomando tais referenciais como princípios norteadores da pesquisa.

Por outro lado, torna-se premente destacar aqui os referenciais adotados para a compreensão da noção de natureza abordada nesta tese. Neste sentido, tomarei como pressuposto a compreensão da natureza como uma "rede de eventos" (WHITEHEAD, 1994) de caráter próprio, mas que se coloca ao conhecimento por meio da experiência de um observador. Estes eventos da natureza, "porções da vida da natureza" segundo Whitehead, apresentam um caráter ou uma qualidade intrínseca, mas ao mesmo tempo, permitem ao observador conhecê-los e/ou reconhecê-los.

Tim Ingold (2000), por sua vez, afirma que a noção de natureza pressupõe uma "externalidade", ou seja, uma noção que só pode ser utilizada por seres humanos que não pertencem a ela, que crêem não afetarem nem serem afetados por ela. Para o autor esta noção de natureza está intrinsecamente ligada ao pensamento ocidental, o qual ontologicamente concebe uma dualidade entre dois mundos: o mundo da cultura (o mundo dos humanos) e o mundo da natureza (os outros não-humanos). Assim, propõe a distinção entre a noção de natureza e aquela de ambiente, que englobaria

necessariamente seres humanos engajados numa *totalidade indivisível*, que corresponde em seu argumento ao "whole-organism-in-your-environment" (INGOLD, 2000, p. 19). Desse modo, termos como "experiência", "engajamento", "organismo mais ambiente" e "intencionalidade" seriam elementos fundamentais para a compreensão das relações dos seres humanos e não-humanos no ambiente.

Em que pesem as divergências entre o conceito de natureza proposto por Whitehead e o conceito de ambiente defendido por Ingold, creio que ambos autores convergem em seus argumentos com relação ao seguinte tema: a busca da compreensão da realidade como um totalidade indivisível. Neste sentido, a idéia de uma "rede de eventos" aproxima-se da noção de "seres humanos-no-ambiente", se compreendermos, tal como Whitehead, que esses seres humanos inserem-se nessa rede de eventos, tomando parte na natureza, noção que considero crucial na interpretação das relações dos velhos agricultores em seu ambiente, haja vista que possibilita uma aproximação da complexidade do seu cotidiano vivido.

Tomando como pressuposto esta noção de natureza, assim aproximada da noção de "ambiente", farei uso, ao longo dessa tese, da noção de representação, apoiando-me nas contribuições teóricas de Lefebvre (1991 [1974], 2006) e Castoriadis (1982, 1999), que tomarei como eixos norteadores de minha análise. Dada a complexidade da obra destes autores, principalmente no que tange à noção de representação, buscarei traçar aqui alguns pontos que auxiliaram em minha pesquisa, principalmente no que tange à compreensão das representações como *mediações,* constitutivas do *magma de significações imaginárias* de uma sociedade.

Lefebvre (2006) compreende as representações não como falsificações ou alterações do real, mas percebe sua existência intricada às condições de existência de um grupo social, constituindo-se numa figura, ou imagem que este grupo faz de si e dos outros (para si e para os demais). Essas representações podem nascer do "inconsciente"[4], ou tomar forma como "percepções" mais ou menos temporárias do indivíduo, ou ainda constituírem-se em concepções que se fixam, tornando-se correntes, instituídas e, como tais, originando ideologias.

A partir dessa compreensão, Lefebvre propõe uma "crítica das representações", não como superação da noção, mas ao contrário, para tomar as representações como ponto de partida para sua superação. Ou seja, partir de uma crítica das representações,

[4] Aqui o autor faz referência clara à obra de Freud, mas também na busca de superá-la.

temporárias ou fixadas na forma de ideologias, de modo a atravessá-las, superá-las, na contínua produção de novas representações, que por sua vez deverão ser postas à crítica. Um contínuo movimento de crítica e superação: é deste modo que o autor compreende a produção de representações, um processo dialético, que nos impede de compreendê-las como construções *a priori* da vivência humana. É neste sentido que empenho ao longo desta tese o estudo das representações do passado que os velhos agricultores de Valente produzem continuamente, mediando (e ao mesmo tempo transformando) suas relações com o passado, bem como reelaborando suas relações no ambiente, a partir de suas vivências cotidianas.

Por outro lado, essas representações não se apresentam de forma isolada na sociedade, mas inter-relacionadas, formando o que Castoriadis (1982) denominou "magma de significações imaginárias" (p. 217-218). Esse magma destaca-se por sua fluidez e flexibilidade, o que nos leva a compreender as representações não mais numa perspectiva fixista, como nos faz pensar o pensamento ocidental herdado, mas como um fluxo – o "fluxo representativo" (CASTORIADIS, 1982, p. 385).

É neste sentido que busquei em minha pesquisa compreender as representações dos velhos agricultores nos caminhos do sisal: tomando a representação como mediação, não como operação mental *a priori*, e, ainda, como um fluxo de representações, inseparáveis entre si nesse magma de significações imaginárias que compõe uma sociedade, em um tempo e lugar. Assim, não estão sob análise aqui apenas construções mentais, formuladas com maior ou menor clareza pelos agricultores em suas narrativas sobre o passado, mas também todo o conjunto de relações expressas em seu cotidiano vivido. Enfim, representações que ultrapassam o âmbito da narrativa e da consciência, presentes seja na vestimenta, nos utensílios de trabalho, na alimentação, nas imagens por eles e para eles produzidas, que residem e advêm de toda vivência em seu ambiente.

Para Lefebvre, a noção de "obra" expressa a materialidade e a imaterialidade presente nas relações. Desse modo, as representações saem do campo da superestrutura, não sendo "ideais", mas também não são "realidades" *a priori* – antes de tudo, são complexos que se constituem na mediação das relações dos seres humanos em seu mundo. Podem se tornar falsas, ou falseáveis, na medida em que se fixam em ideologias, tornando-se recalcitrantes. Mas também podem ser provisórias, se aproximando do percebido: as percepções aqui são englobadas também como

representações[5]. Tomando esse viés de representação creio ser possível compreender como se constitui não apenas esse "lugar valente", mas também a "região sisaleira", constructos sociais que pretendo problematizar ao longo dessa tese, para além de naturalizações correntes, como a "Capital do Sisal", além de outras "vocações".

Nesse ínterim, problematizar a constituição desse "lugar valente" e dessa "região sisaleira", pelo viés da crítica lefbvriana das representações, requer uma aproximação a esses conceitos, que tende a ser uma tônica nesta tese. O recurso aos conceitos de região, paisagem e lugar, advindos da geografia, tem se mostrado profícuo na interpretação das relações dos velhos agricultores em Valente, de tal modo que estes conceitos, juntamente com a noção de ambiente, chegam a formar uma trama inextricável ao longo deste texto.

Neste sentido, busco compreender o fluxo representativo (CASTORIADIS, 1982) que se constitui em Valente, um lugar que, longe de ser tomado numa perspectiva fixista, constitui-se na interligação com outros lugares. Enfim, um "lugar Valente", com o qual as pessoas se identificam e constituem seu enraizamento, que se conforma a partir das vivências cotidianas, sendo inclusive tomado como importante chave de leitura do mundo, do outro. Desse modo, o que se visa, em última instância talvez seja recuperar a compreensão do "lugar como projeto" (ESCOBAR, 2005), a partir dos quais as pessoas desenvolvem seu sentimento de pertencimento.

Tomando como ponto de partida os referenciais acima explicitados, busquei aqui empreender uma leitura sobre as transformações ocorridas no imaginário do lugar, na tentativa de elucidar as seguintes questões: Quais os sentidos atribuídos à inserção da cultura do sisal e como esta têm influenciado a dinâmica das relações no ambiente, principalmente no que tange ao uso e apropriação de recursos? Que representações se construíram a partir dos processos de mobilização iniciados no seio da igreja católica e como estas se imiscuíram à história do lugar? Como se percebe a paisagem e como esta

---

[5] Ao incluir as percepções como representações provisórias, Lefebvre compreende o caráter transitório e ao mesmo tempo relacional das percepções, aproximando-se, de certo modo, ao viés de Ingold, que defende que a percepção "não é uma aquisição de uma mente em um corpo, mas do organismo como um todo em seu ambiente, e é o *movimento exploratório* próprio do organismo através do mundo. Se a mente está em qualquer lugar, então não é "dentro da cabeça", mas do que "lá fora" no mundo". (INGOLD, 2000, p. 3, grifo meu). Podemos supor que este "lá fora", para Lefebvre, refere-se às relações sociais, donde se constituem as representações, que podem ser fixadas sob a forma de ideologias ou concepções, falseando-se como elementos imutáveis, enfim como inerências, que devem ser continuamente postas em questão. Este me parece ser um importante ponto de divergência entre estes autores, que faz Lefebvre defender uma noção crítica de representação, ao invés de abandoná-la como o faz Ingold.

expressa a dinâmica das relações no ambiente? Como se constitui o imaginário social em torno da seca e como este media as relações no ambiente?

Deste modo, pretendo, ao longo dessa tese, analisar a dinâmica das relações dos velhos agricultores em seu ambiente, tomando como ponto de partida as narrativas e imagens por eles produzidas. A partir dessas produções, busco investigar a sociabilidade familiar e da comunidade como um elemento constitutivo da ruralidade do lugar, compreendendo como esta informa as ações dos agricultores no ambiente. Por outro lado, me interessa também investigar o papel da inserção da cultura do sisal nas mudanças socioambientais, tanto na constituição de um novo universo simbólico quanto na reorientação das práticas sociais, bem como compreender como o imaginário social da seca se articula a estas mudanças.

Partindo das premissas, argumentos e objetivos acima detalhados, estruturei esta tese em cinco capítulos. No primeiro capítulo, enfatizo o contexto em que se inserem os velhos agricultores dessa pesquisa, buscando compreender o processo de construção de uma região e uma vocação: a região sisaleira e a agaveicultura. Para além da tentativa de uma reconstrução histórica dos eventos que transcorreram ao longo de séculos de exploração agro-pastoril neste lugar, o que se pretendeu neste capítulo foi investigar como se constituíram e ainda se constituem representações que forjam em um determinado momento uma vocação para a cultura do sisal, a tal ponto de esta ser tomada como uma característica "natural" ou "inerente" ao lugar. É neste percurso do "Sertão dos Tocos" à "Região Sisaleira", no qual se insere o município de Valente, que traço uma narrativa em torno do processo de constituição desta região e desta vocação, universo no qual as pessoas do lugar constituem seu vivido e do qual participam ativamente, recriando identidades, reforçando assim novos elos de pertencimento.

No segundo capítulo, o foco reside na análise de representações e narrativas que os velhos produzem de si e do outro, tomadas como ponto de partida para a compreensão de suas relações no ambiente. Neste capítulo também são explicitados os referenciais que utilizo como subsídio para um estudo da memória e dos processos de legitimação das representações do passado, que compõem, de certo modo, uma memória coletiva sobre o lugar. Além disso, são aí descritos os principais marcadores do espaço-tempo vivido, que compõem a narrativa dos velhos e que se constituem como balizadores de suas experiências e relações entre si e com o outro (humano ou não-humano).

O terceiro capítulo versa mais especificamente sobre os processos de constituição de "comunidades" em Valente, nos quais novos sentidos de comunidade são incorporados no lugar, informados em grande medida pelos trabalhos religiosos que se iniciaram da década de 1970, inserindo aí distintas representações de rural e informando renovadas práticas sociais, a tal ponto que a "comunidade" passa a ser um importante demarcador do tempo no lugar, expresso claramente nas narrativas.

O quarto e quinto capítulos estão centrados na interpretação de diversas narrativas e imagens produzidas ao longo de meu encontro etnográfico com os velhos agricultores de Valente. No capítulo 4, a ênfase está na crítica das representações produzidas por estes sujeitos sobre seu lugar que, em diálogo com fotografias por mim produzidas ao longo da pesquisa, possibilitaram uma compreensão dos sentidos por eles atribuídos aos distintos marcadores de seu espaço-tempo vivido, tomados como fundamentais no estudo de suas relações no ambiente. No capítulo 5, por sua vez, me debruço na análise de uma série de fotografias produzidas pelos velhos, nas quais estes sujeitos revelam elementos do cotidiano que permitiram uma leitura de suas relações no ambiente. Nestes dois últimos capítulos, procurei avançar no recurso à imagem não apenas como uma ilustração (ênfase conferida às fotografias no primeiro capítulo), mas também como objeto de análise, a partir do qual os velhos produzem significados e narrativas em torno do seu ambiente.

Assim, o que se busca aqui é traçar um percurso em busca das representações do eu (dos velhos em sua velhice) e em relação ao outro (os velhos e suas relações em seu lugar – sua família, sua casa, sua comunidade de referência, inseridos no contexto do município de Valente, região sisaleira), como caminho para interpretação de suas narrativas, imagens e relações em produção no ambiente.

CAPÍTULO 1. DO SERTÃO DOS TOCÓS AO TERRITÓRIO DO SISAL: A INVENÇÃO DE UMA REGIÃO E UMA VOCAÇÃO.

Do solo seco vinga a fibra
Verde plantio da exploração.
Na haste do espinho
dilacerando o boi, o homem e a terra.
Jegue no campo,
fibra cortada,
cangalha arreada;
Animais e homens
escravo de um mesmo patrão.
Paisagens decepadas
Flechar e Flor
em campo inútil.
Na vastidão do semi-árido,
o motor paraíba
agredindo o ecossistema da fome.
Miguel Antônio Carneiro[6]

Em que pese meu foco de análise nesta tese ser as narrativas e imagens produzidas por velhos agricultores de Valente, considero fundamental um aprofundamento inicial no contexto em que estão inseridos estes agricultores, de modo a fundamentar a construção de suas narrativas e representações sobre o passado. Assim, para que seja possível uma maior compreensão dos sentidos atribuídos ao cotidiano vivido, torna-se premente, a meu ver, traçar uma breve narrativa em torno da constituição do universo em torno do qual tecem suas relações, buscando elucidar alguns elementos que historicamente vem conformando o que ficou conhecido como "região sisaleira".

Desse modo, mais do que promover uma espécie de "culto ao lugar" – o que equivocadamente levaria a uma leitura isolacionista, como nos sugerem Massey (2000) e Escobar (2005) –, busquei investigar como se constrói uma narrativa e uma representação sobre um lugar, que, longe de ser fixa, é continuamente constituída, tanto na esfera do lugar, como também para fora deste, e como esta narrativa informa os próprios agricultores, que, apropriando-se dela, tecem cotidianamente suas relações no ambiente.

[6] Poeta de Conceição do Jacuípe, município da Região Sisaleira. Cf. ALMEIDA (2006).

Daí minha proposta de tomar este processo histórico como uma “invenção”, respaldada principalmente pelas contribuições de Albuquerque Jr. (2001), ou seja, ir além de uma perspectiva fixista na análise de uma região, compreendendo-a como um constructo social, fortemente relacionado às narrativas e representações que cotidianamente se formam sobre este espaço, num sentido tanto de dentro para fora como de fora para dentro dessa região, que contribuem sobremaneira para sua diferenciação espacial (HAESBAERT, 2005). Enfim, um espaço em que se combinam tanto o geral/global, quanto o particular/do lugar, em sua constituição (SANTOS, 1988; RUA, 1993), mas que é constantemente redimensionado ou reestruturado, a partir das representações e práticas cotidianas que aí se desenvolvem (LEFEBVRE, 1991).

Desse modo, a questão que elaborei para nortear o desenvolvimento deste capítulo – e que está intimamente relacionada às questões centrais desta tese, expostas na introdução – foi a seguinte: que representações foram historicamente produzidas sobre o espaço que hoje se conhece ou se assume como região sisaleira e como estas se (re)elaboram ou se dissolvem ao longo do tempo, permanecendo ou se “dissolvendo” na memória dos velhos agricultores?

A elaboração desta questão, múltipla em sua origem, justifica-se pela necessidade de se compreender este caminho “entre a valentia do boi e as fibras do sisal”, que me parece ser o eixo principal das narrativas sobre a dinâmica do ambiente. Enfim, anteriormente e para além de uma “região sisaleira”, há um espaço-tempo, ao qual se referem os velhos em suas narrativas, em que se sobressaem o “mato” – a caatinga –, o “boi solto” e a “valentia do vaqueiro”, que estavam presentes como elementos constitutivos da paisagem, e hoje permanecem, não apenas na memória dos velhos, mas ainda como elemento constitutivo do magma de significações que compõe o lugar.

Recorro ainda às narrativas de velhos agricultores, em diálogo com a literatura produzida sobre o lugar, na tentativa de desmistificar o imaginário em torno do sisal como a planta "redentora" do sertão, que passa a conformar no lugar uma espécie de “vocação”. Enfim, estão presentes no lugar outras representações que permanecem por vezes adormecidas, como espécimes de livros antigos ou figuras de museus.

Assim, o que pretendo aqui é remontar algumas narrativas que preencham de novos significados os relatos orais dos velhos e que auxiliem na compreensão de sua relação (entre si e com os outros não-humanos) em seu ambiente. Para tanto, abordo inicialmente a constituição histórica do “Sertão dos Tocós”, um espaço-tempo anterior à região sisaleira, que tomarei aqui como o marco inicial dessa narrativa sobre o lugar.

Num momento posterior, desenvolverei uma breve discussão em torno do processo de constituição da "região sisaleira", trazendo alguns dados sobre a cultura do sisal e sua representatividade no lugar. Em seguida, traço alguns comentários em torno dos fenômenos de seca que ocorreram na região, atentando para o modo como estes fenômenos contribuem na conformação do magma de significações do lugar. Por fim, traçarei um histórico sobre o município de Valente, um lugar de referência dos velhos agricultores que participaram deste estudo.

1.1. Do Sertão de Tocós e Pindá...

A região que hoje se delimita como "região sisaleira", em sua quase totalidade, por muito tempo foi constituída como o "Sertão de Tocós", nome atribuído ao lugar onde teriam vivido "índios ferozes", nomeados por bandeirantes como "Tocós", seja por seus hábitos ou por sua aparência[7]. Segundo Oliveira (2002a), estes índios teriam habitado inicialmente o litoral da Bahia, mais precisamente o que hoje conhecemos como o Recôncavo Baiano, e paulatinamente teriam sido expulsos de suas terras pelos grandes latifundiários durante o período de colonização e então empurrados rumo aos sertões da Bahia, onde teriam fixado morada.

A palavra "Pindá", como também foi denominada a região, origina-se do Tupi, significando "anzol" (BARRETO, 2007). Desse modo, as terras em que viviam os índios tocós seriam chamadas de Pindá, provavelmente em alusão à vegetação característica da região, que apresentava grandes espinhos em forma de anzol. É então sob esta referência que aparecem em grande parte dos documentos da região, desde o século XVII – sejam estes cartas de sesmarias, testamentos, certidões de nascimentos, etc. – as terras que atualmente compreendem a região sisaleira: o "Sertão de Tocós e Pindá".

O Sertão dos Tocós, como comumente se deu em todo o território brasileiro, foi cenário de um processo acirrado de concentração fundiária, dando origem a mega-latifúndios e a diversas contendas em torno da propriedade das terras entre os grandes latifundiários da região. Esta região foi caracterizada pela concessão de sesmarias que

---

[7] Segundo Barreto (2007), o termo "Tokos" advém da língua Guarani M-Byá, e se refere a uma espécie de coruja da região. Provavelmente, tal denominação tenha sido feita em decorrência dos hábitos desses índios serem muitos semelhantes, aos olhos dos bandeirantes, ao da referida coruja. Por outro lado, as próprias características físicas dos índios, de baixa estatura e pele negra, podem ser uma razão para sua denominação, que seria então advinda de "tocos pequenos", "tocós".

apresentavam enormes fatias de terras, que em geral ultrapassavam 20 léguas[8] (FREIRE, 1998 [1906]).

Dentre os principais donatários de sesmarias na província da Bahia, podemos destacar Garcia D'Ávila e seus descendentes, que detinham grande parte das terras do Recôncavo Baiano e boa parte do agreste, adentrando o sertão; e Antônio Guedes de Brito, proprietário quase exclusivo de uma área que abrangia toda a margem direita do Rio São Francisco, estendendo-se pelos sertões das Gerais, Bahia e Sergipe (FREIRE, 1998; NEVES, 2001).

Dentre as diversas concessões feitas pelo governo da província da Bahia a Guedes de Brito, destaco aqui a sesmaria dos Tocós, concedida em meados do século XVII, como prêmio pelas batalhas que participou em defesa do território da Bahia, e na qual Guedes de Brito teria se responsabilizado em promover a colonização.

As terras de Pindá foram assim doadas a Guedes de Brito, sob condição da expulsão dos índios, "bravos gentios" que aí viviam, bem como do povoamento da região. O quase total extermínio dos índios correspondia ao interesses da província, à medida que esta região se constituía numa importante via de comunicação entre os sertões do São Francisco e Piauí à capital da Bahia, na qual se abriu uma infinidade de estradas e caminhos de gado, que se dirigiam aos principais portos da província, como o de Cachoeira e o de Salvador (BAHIA, 1974).

Dada a relevância destas terras para o escoamento da produção e à dificuldade de acesso a água, seu povoamento se deu prioritariamente ao longo dos cursos de seus principais rios, como o Itapicuru, ao norte, e o Jacuípe, ao sul, bem como nas proximidades de outros corpos de água, como olhos d'água e lagoas, que serviam como locais de repouso para as tropas de gado (BAHIA, 1974; OLIVEIRA, 2002a; BARRETO, 2007).

Dentre a diversidade de caminhos de gado que foram abertos nas terras de Pindá, destaca aquele que considero de maior relevância, dada sua presença constante nas narrativas do passado construídas pelos velhos agricultores que participaram desta pesquisa: a Estrada das Boiadas. Tendo sido aberto provavelmente no início do século XVII, este caminho tinha como principal objetivo ligar o rio São Francisco (em Juazeiro) à cidade de Salvador, cortando de norte a sul o sertão dos tocós. Esta foi, ao longo de quase três séculos, a principal via de comunicação dos sertões da Bahia ao

[8] Uma légua, ou "légua em quadro", como se referem os velhos agricultores de Valente, é uma antiga unidade de medida, que equivale a cerca de 4350 hectares.

recôncavo. Dada sua importância como eixo de comunicação na província, seu traçado serviu de base para a construção da ferrovia, em fins do século XIX (PINTO, 1969; FREIRE, 1998; OLIVEIRA, 2002a; BARRETO, 2007).

Tamanha é a importância conferida a este caminho que cotidianamente seguiam com suas tropas de gado rumo a Feira de Santana, que muitos dos velhos mantem vivo na memória todo seu trajeto, preocupando-se em mostrar a seus filhos e netos os trechos que ainda restam deste caminho, como uma espécie de relíquia de um tempo passado. Isto me pareceu claro quando tive oportunidade de passar em um desses trechos, em companhia de um agricultor de uma das comunidades que tive contato nesta pesquisa. Neste momento, o agricultor narrou sobre as histórias que seu tio-avô contava sobre a estrada, por onde passava, que caminhos e fazendas cortava, até seu destino: Feira de Santana, rumo a Salvador. O trecho em que passamos, segundo este agricultor, seria o mais conservado da Estrada das Boiadas, já que a maior parte de seu traçado original atualmente teria dado lugar a roças.

Após o falecimento de Guedes de Brito, a sesmaria de Tocós sofreu um intenso processo de desmembramento, em decorrência da venda de terras pelos herdeiros. A sesmaria, que abarcava uma área superior a 20 léguas, foi, ao longo desse processo, desmembrada em inúmeras fazendas, nas quais predominava a criação de gado, a partir das quais se impulsionou o processo de povoamento, dando origem a importantes freguesias, dentre as quais se destaca a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Coité, relevante entreposto na circulação e escoamento da produção mineira e de charque, via Estrada das Boiadas (OLIVEIRA, 2002a; BARRETO, 2007).

Grande parte das fazendas que aí se formaram foi transformada em povoados, ou tomada como marco de origem de novos municípios, como o caso da Fazenda Valente – que corresponderia à atual sede do município de Valente. Estas se caracterizavam principalmente por sua rusticidade, na qual havia, em geral, apenas a casa do fazendeiro (chamada “sede” pela maior parte dos entrevistados) e, em suas proximidades, estábulos, cercados e cabanas para agregados meados e vaqueiros (PINTO, 1969).

Neste cenário, figuravam personagens que ainda hoje constituem importantes referências culturais do lugar, como representantes do “tempo dos antigos”. Figuras como o “gentio”, o “vaqueiro”, o “cativo” e o “fazendeiro”, estão presentes como caricaturas do “tempo da fazenda”, como heranças de um tempo no qual se reconhece terem dominado relações sociais muito distintas das que hoje se reproduzem em seu lugar.

Assim, as narrativas estão repletas dos “causos” dos gentios, nos quais se faz referência ao índio como um “selvagem” e “guerreiro”, que resiste no imaginário do lugar desde os tempos remotos do “Sertão dos Tocós”. Também o vaqueiro é amplamente difundido como um representante fiel da chamada “cultura sertaneja”, que tem sua identidade continuamente forjada de modo a reproduzir sua imagem de “homem livre” e, sobretudo, o “homem forte”. Desse modo, o vaqueiro figura como num trabalhador livre, responsável não apenas pelo trato do rebanho, mas também de toda a propriedade, atuando geralmente como um administrador. Muitas vezes, esta figura confunde-se nas narrativas com o tropeiro, já que também guiava as tropas pelos caminhos de gado.

Ao lado do vaqueiro, também participa da memória do lugar a figura do negro “cativo”, importante mão-de-obra, seja nas tarefas domésticas, ou na construção de tanques para provimento de água nos períodos secos. É interessante destacar que os mais velhos, apesar de não terem vivenciado estas relações de escravidão, narram com detalhes acontecimentos que teriam ocorrido nesta época, presentificando-os como referência dos “tempos dos antigos”, num possível trabalho de enquadramento da memória (POLLAK, 1989a), que os possibilita legitimarem-se como herdeiros de um espaço-tempo passado, o “tempo da fazenda”, que se atualiza como forte elemento do seu enraizamento ao lugar.

Nesses “tempos de cativeiro”, o fazendeiro, geralmente ausente em suas terras, fixava residência em povoados próximos ou ainda em Salvador, confiando as terras a um vaqueiro, que se responsabilizava pelo trato de seu gado e seus escravos. Grandes extensões de terra separavam as fazendas que, em geral, pertenciam a uma mesma família, em decorrência da distribuição das terras aos herdeiros dos grandes fazendeiros da região. Esta referência familiar foi tão intensa que, mesmo atualmente, é freqüente vincular-se as propriedades ou as antigas fazendas aos nomes de famílias às quais pertenceram.

A partir de fins do século XIX inicia-se a construção da estrada de ferro, que passa a figurar como o principal meio de circulação entre os sertões e a capital da província, delineando o fluxo de mercadorias e funcionando como um importante propulsor da economia e do desenvolvimento da região. Pela ferrovia, não apenas escoava a produção mineira e o charque, mas também chegavam ao sertão os materiais para a construção de açudes, ou mesmo a água, nas áreas mais afetadas pela seca (BAHIA, 1974). Daí a estação ferroviária se configurar como um lugar de confluência de uma

grande diversidade de pessoas, serviços e mercadorias, de algum modo concorrendo com os tradicionais "caminhos de gado", principalmente para os que moravam próximos a vilarejos e que cotidianamente abasteciam-se dos produtos trazidos pelo trem.

Deste modo, de fins do século XIX até os anos 1950, a ferrovia constitui-se como o principal meio de transporte da economia monetarizada, perdendo então espaço para o eixo rodoviário em expansão, que se inaugura com a construção da rodovia Transnordestina (BR 13, atual BR 116 Norte) em 1920 (PINTO, 1969; BAHIA, 1974). Este eixo rodoviário, de um modo geral, tende a reproduzir o tradicional percurso dos caminhos de gado, sendo possível notar, inclusive, que o atual traçado da rodovia BA 109[9] – a Rodovia do Sisal –, se aproxima em grande medida ao antigo traçado da Estrada das Boiadas.

O avanço do processo de modernização no país incentivou o desenvolvimento mais acelerado das rodovias que, ao lado da política de integração do espaço físico, com o projeto de criação de Brasília, intensificou a ampliação da malha rodoviária, melhorando sobremaneira as condições de acesso das estradas já existentes na região. Esta ampliação do eixo rodoviário alterou profundamente a dinâmica da circulação de pessoas e mercadorias, marcando o fim da primazia dos caminhos de gados e da ferrovia, o que de certo modo, contribuiu para uma intensa reconfiguração do espaço, principalmente por permitir o florescimento da produção de sisal, uma planta introduzida na Bahia já na década de 1910, mas que ganha expressividade econômica a partir dos anos 1930.

E assim o Sertão de Tocós, com suas fazendas e caminhos de gado, paulatinamente vai dando lugar a uma nova "região", inventada como a "região sisaleira", e reinventada como o "território do sisal".

1.2. Ao território do sisal.

O Estado da Bahia é, atualmente, o principal produtor brasileiro de sisal, tendo produzido em 2004 mais de 120 mil toneladas de fibras, o que corresponde a cerca de 87% de toda a produção brasileira (ANDRADE, 2006). Quantidade expressiva, principalmente tomando em consideração que o Brasil é o principal produtor mundial

[9] Esta estrada começou a ser aberta já no início da década de 1930, sendo inaugurada apenas em meados da década de 1940 (OLIVEIRA, 2002a). Ligava os municípios de Coité e Serrinha, desembocando na Transnordestina. Em 1959, a estrada foi ampliada, passando a ligar os municípios de Conceição de Coité a Santa Luz (PINTO, 1969).

da fibra. Além do Estado da Bahia, concorrem na produção os estados da Paraíba (que até a década de 1950 liderou a produção nacional), Rio Grande do Norte e Ceará (ALVES et al., 2005).

A atividade promove ocupação de cerca de 700 mil pessoas direta e indiretamente, sem contar com um número importante de ocupações nos setores secundário e terciário (APAEB, 2006). 75 municípios baianos são produtores de sisal, que, chega a ocupar uma área de 176 mil hectares (ALVES et al., 2005). Dentre os municípios produtores, destacam-se 20, responsáveis por cerca de 90 % da produção do estado, que pertencem ao "território do sisal" (BRASIL, 2005), conforme ilustrado na Figura 01. Além do sisal, outros importantes produtos, em termos de área plantada, são o feijão (cerca de 111,8 mil ha) e a mandioca (cerca de 34,7 mil ha). A pecuária é ainda expressiva na região, destacando-se os rebanhos caprinovinos, que chegam a um número de 625,8 mil cabeças, e bovinos, contabilizando cerca de 575,5 mil cabeças (ALVES et al., 2005).

Predominam na região pequenas e médias propriedades de terra, assim distribuídas: em torno de 68% destas apresentam área inferior a 10 hectares, 29% com área entre 10 e 100 hectares, e 3 % com área superior a 100 hectares (OLIVEIRA, 2002b).

A região como um todo foi submetida a um intenso processo de minifundialização (OLIVEIRA, 2002b, RICCI, 2007), no qual grande parte das propriedade rurais atuais foram originadas a partir de um processo de desmembramento de antigas fazendas de gado, que foram transformadas em "posses" (como são denominados localmente os pequenos lotes de terra que são postos à venda) e distribuídas por herança ou, mais comumente, vendidas pelos herdeiros a seus empregados ou outros agricultores da região. Esta tendência de minifundialização parece ter-se acentuado quando da aprovação do Estatuto da Terra, em 1964, pela instituição da cobrança do imposto territorial rural, que transparece na memória coletiva como a "cobrança do imposto", que teria obrigado alguns dos herdeiros de grandes fazendas se destituírem de suas terras, vendendo-as na forma de "posses" a outros agricultores.

Figura 01. Território do Sisal.

Fonte: Sistema de Informações Territoriais (http://sit.mda.gov.br)

É importante destacar que esse processo de minifundialização não é contínuo nem homogêneo, o que significa que encontramos atualmente uma paisagem bastante heterogênea, na qual existem raras e grandes propriedades de terra onde predomina a caatinga, e inúmeras pequenas propriedades, nas quais encontramos desde pequenas áreas de "capoeira"[10] ou "caatinga", além de um mosaico de roças de mandioca, milho, feijão e sisal.

O sisal, um agave originário do México, expandiu-se no século XIX para a Indonésia e Filipinas, onde floresceu a indústria da fibra. Já no início do século XX, a cultura chegou ao oeste da África (Quênia e Tanzânia) e ao nordeste do Brasil. Sua introdução no Brasil teria ocorrido em 1903, na Paraíba e na Bahia, para fins ornamentais, a partir de bulbilhos[11] trazidos da Flórida. Apenas em 1937/38, na Paraíba, e 1939/40, na Bahia, a cultura se expandiu com fins de obtenção de fibras (SILVA et al. 1999; ANDRADE, 2006). O governo do estado da Bahia implementou então ações de estímulo à produção da fibra de sisal, instalando em Feira de Santana um campo de produção e distribuição de mudas, que irradiaria a cultura para os municípios do semi-árido baiano, de modo a promover o desenvolvimento dessa região. A cultura do sisal torna-se assim o pilar da economia no semi-árido baiano, particularmente devido a suas características xerófitas, sendo capaz de adaptar-se às condições climáticas do lugar.

O expressivo aumento do incentivo do governo da Bahia ao plantio de sisal proporcionou um aumento significativo na área plantada a partir da década de 1940, principalmente nos municípios que hoje compõem o território do sisal, com destaque para o município de Conceição do Coité (do qual fazia parte o distrito de Valente), que passou a ser reconhecido como a "Capital do Sisal" (OLIVEIRA, 2001). Este município passou a ser responsável pela confluência e beneficiamento de grande parte da produção sisaleira que se destinava aos portos da capital baiana.

A produção de sisal tornou-se mais acentuada após a Segunda Guerra Mundial, principalmente na Paraíba, devido ao aumento da demanda tanto interna quanto externa da fibra, e o país tornou-se exportador em 1946, para assumir, em 1951, a vice-liderança na produção mundial da fibra (ANDRADE, 2006). Somente a partir da década de 1960

---

[10] Os termos "capoeira" e "caatinga" são utilizados aqui em seu sentido nativo. Segundo os relatos dos velhos entrevistados, a capoeira diz respeito à vegetação que surge após o cultivo e abandono da terra. A caatinga, por sua vez, relaciona-se a uma vegetação que se desenvolve em uma área que nunca teve nenhum outro uso pelos velhos ou por ascendentes próximos.

[11] Os bulbilhos ou "filhotes", ou ainda "filhos" – como assim chamam os velhos agricultores do sisal – são estruturas de dispersão vegetativa da planta, enfim, "plantas em miniatura", que se destacam do pendão floral da planta-mãe.

a Bahia alcança a hegemonia na produção nacional da fibra, sendo reconhecida como seu maior produtor no país (SILVA et al. 1999). Aí se encontram os primórdios de uma região que se define como "sisaleira", quando, a partir da década de 1950, a planta começa a ser designada como o "ouro verde", e a produção começa a destacar-se, tanto na imprensa – como o "cordão de ouro" (OLIVEIRA, 2002a), quanto nas estatísticas[12].

O plantio comercial do sisal intensificou o povoamento da região nordeste e centro-norte do Estado da Bahia e fez surgir municípios como Araci (1956), Valente (1958) e Ichu (1962). Nesse momento, os latifúndios ainda predominavam na região e a principal atividade econômica era a pecuária extensiva.

Entretanto, a partir de 1964, inicia-se uma crise da economia sisaleira mundial, com o aparecimento das fibras sintéticas, como o polipropileno, como fortes concorrentes às fibras naturais (SILVA et al. 1999, ALVES et al., 2005). Esta concorrência dos sintéticos ocasionou uma drástica queda de preços nos mercados interno e externo, crise esta que se agravou durante a década de 1970, repercutindo sobremaneira na redução tanto da produção quanto da área plantada ao longo das décadas de 1970 e 1980 (BAHIA, 1991). Somou-se a isto um grave problema fitossanitário que invadiu os campos de sisal nas principais regiões produtoras da Bahia, Paraíba e Rio Grande do Norte – a podridão do tronco – que, desde a década de 1970, tem provocado grandes perdas nas lavouras, chegando a seu ápice já em 1998, quando se registraram as piores perdas nas plantações (ALVES et al., 2005).

Atualmente, o avanço do ambientalismo por todo mundo (principalmente nos Estados Unidos e nos países da Europa, principais importadores do sisal brasileiro), o aumento da cotação do petróleo no mercado externo, além da entrada da China como forte mercado consumidor, tem aumentado a demanda pelas fibras naturais e, com isso, o aumento da produção de sisal. Este aumento foi ainda mais sensível em 2002, quando houve um grande incremento nas exportações, posteriormente contrabalançado por uma redução nos anos subseqüentes (ALVES et al, 2005; ANDRADE, 2006). Segundo Andrade (2006), a perspectiva é de estabilização da produção nacional em cerca de 140 e 150 mil toneladas de fibra, das quais a Bahia tende a continuar participando com a maior parcela.

---

[12] No censo agropecuário de 1956, o agave ganha expressividade, concorrendo com o feijão, a mandioca e o milho, bem como com a mamona e o fumo (IBGE, 1960).

1.2.1. Uma aproximação à cadeia produtiva do sisal.

A cadeia produtiva do sisal compreende uma série de atividades desde o plantio dos agaves até a extração da fibra, que passa por diversas etapas de beneficiamento antes de ser destinada à comercialização, seja ao mercado interno ou externo[13]. Sumariamente, a cadeia produtiva abrange as seguintes etapas[14]:

1) ***Plantio***: há atualmente no Brasil dois tipos de sisal que vem sendo plantados, com fins de extração de fibras: a tradicional *Agave sisalana*, mais amplamente distribuída, principalmente na Bahia (abrangendo mais de 95% das plantas), e introduzida no inicio do século XX; e o híbrido 11848, originário da África e introduzido no Brasil na década de 1970 (ANDRADE, 2006). Na região sisaleira da Bahia, o cultivo se dá, prioritariamente, em pequenas propriedades, geralmente em consórcio com caprinos e ovinos. O plantio inicial é feito a partir dos bulbilhos, suas estruturas reprodutivas, mas atualmente a manutenção dos campos de sisal é feita pelo raleamento das plantas filhas que nascem espontaneamente ao redor da planta-mãe. Quando esta completa seu ciclo (cerca de 8 a 10 anos após o plantio), é geralmente descartada e substituída por um de seus filhos.

2) ***Corte***: aproximadamente 4 anos após o plantio, inicia-se o corte das folhas mais compridas que são destinadas ao desfibramento, primeira etapa do beneficiamento.

3) ***Desfibramento***: logo após o corte, deve ser realizado, ainda nos campos de sisal, o desfibramento das folhas cortadas, para evitar que estas desidratem e haja prejuízos na obtenção das fibras. Inicialmente, até a década de 1940, o desfibramento era manual, realizado com um instrumento artesanal denominado "farracho", ainda muito presente na memória dos velhos do lugar, contudo atualmente em desuso.

Já a partir da década de 1940, o farracho foi gradativamente substituído por um motor a diesel, denominado "motor de sisal" ou "máquina paraibana" (PINTO, 1969), que ainda hoje predomina nos campo de sisal (Figura 02). Em que pese seu melhor rendimento na extração da fibra com relação ao farracho, a paraibana é reconhecida pelo alto nível de insalubridade envolvido no seu manuseio, ocasionando um grande número

---

[13] De acordo com a APAEB (2005), o mercado interno é representado principalmente pelos estados do Rio de Janeiro e São Paulo. Entretanto, a principal fatia da produção se destina ao mercado externo, tendo como principais consumidores, em ordem decrescente, os Estados Unidos, China, México e Portugal (ANDRADE, 2006).

[14] Serão abordadas aqui as etapas que consideramos mais significativas da cadeia produtiva, tomando como ponto de partida os objetivos dessa tese. Para uma análise mais detalhada da cadeia produtiva, sugiro a leitura de Alves et al. (2005) e Andrade (2006).

de mutilações, que retirou da vida ativa milhares de trabalhadores ao longo das décadas de 1970 e 80, quando se popularizou nos campos de sisal. Este grave problema social originou uma forte mobilização que, dentre outras reivindicações, exigiu a melhoria das condições de trabalho no campo, que incluía a modificação do motor, inserindo um dispositivo de segurança, além da inserção dos mutilados nas políticas previdenciárias (OLIVEIRA, 2002b; ALVES et al., 2005). Contudo, até hoje ainda é possível encontrar motores que não atendem as normas de segurança exigidas.

Figura 02. Desfibramento de sisal em Valente, utilizando o motor de sisal ou "paraibana". Valente {BA}. 28 ago. 2009. Alessandra Freixo.

Para todo processo de desfibramento, é necessário um mínimo de oito pessoas, ocupando as funções de *cortador* (que corta e colhe as folhas da planta), *enfeixador* (responsável pelo acondicionamento dos feixes de folhas para o transporte), *cambiteiro* (que transporta os feixes em muares para as proximidades do motor), *fibreiro* ou

cevador[15] (aquele que alimenta o motor, introduzindo as folhas a serem desfibradas, e que está sujeito ao maior risco de acidentes) e o *bagaceiro* ou *resideiro*[16] (responsável pela retirada dos resíduos). Em geral, as funções de corte, enfeixamento e transporte são exercidas por mulheres e crianças que recebem ínfimas remunerações, não ultrapassando meio salário mínimo ao mês até a década de 1990 (BAHIA, 1991). O emprego de mão-de-obra infantil tem sido progressivamente reduzido, principalmente em virtude da atuação do Programa de Erradicação do Trabalho Infantil – a "jornada PETI" (OLIVEIRA, 2002b).

4) ***Lavagem***: após o desfibramento, as fibras devem ser lavadas para a remoção de impurezas.

5) ***Secagem***: após lavadas, as fibras são estendidas ao sol para secar (Figura 03). Após essa etapa, finda o processo de extração da fibra no campo e inicia-se o processo de beneficiamento. Em geral, este é o produto comercializado pelos agricultores do sisal: a fibra bruta, cujo preço varia enormemente, de acordo com seu tamanho, teor de umidade e coloração, dentre outras características, e mesmo com a disponibilidade do produto no mercado flutuante, seja pelas variações do mercado externo, que são repassadas ao agricultor, seja por ocasião de secas, que dificultam ou mesmo inviabilizam o processo de extração da fibra.

Além disso, boa parte dos agricultores do sisal não possui motor para proceder ao desfibramento, o que os obriga a alugar esta máquina dos "donos do motor" – em geral, agricultores mais capitalizados, que dispõem seu maquinário a outros agricultores que, em troca, comprometem uma parcela de sua produção como pagamento ao aluguel do motor. A parcela restante da fibra extraída é, com grande freqüência, comprada por um intermediário, já que boa parte dos produtores não dispõe de meios para transportar a fibra às indústrias de beneficiamento. Este custo de transporte pelos intermediários é repassado aos produtores, que perebem uma redução importante no valor da fibra bruta.

Assim, após toda essa cadeia de intermediários, a fibra bruta passa a valer, para o agaveicultor, em torno de R$ 0,90, considerando que a fibra seja de boa qualidade e não tenha havido nenhum problema que prejudique a produção, principalmente uma seca prolongada. Para se ter maior clareza da cadeia de intermediários a que são constantemente submetidos os agricultores do sisal, são reproduzidos na Figura 04, em

---

[15] Os velhos agricultores que participaram desta pesquisa se referem ao alimentador do motor mais comumente como "cevador", em geral comparando-o ao ofício do "cevador", no motor de ralar mandioca, durante o processo de produção da farinha.

[16] Como também é conhecido pelos velhos agricultores o bagaceiro.

linhas gerais, os principais esquemas de comercialização do produto, explicitando as rotas de comercialização e principais intermediários.

Figura 03. Fibras de sisal estendidas para secar. Valente {BA}. 20 jan. 2006. Alessandra Freixo.

Figura 04. Esquemas de comercialização de sisal no estado de Bahia.

Fonte: Adaptado de BAHIA (1974).

Raros são os agricultores que seguem o fluxo de comercialização diretamente aos beneficiadores da fibra. Em sua maior parte, eles revendem a intermediários (agentes comerciais na Figura 04), que então revendem aos exportadores ou comerciantes nos principais centros de convergência – historicamente, na região, o município de Conceição de Coité e a capital baiana. Mais recentemente, a partir da década de 1990, tem crescido a venda direta a beneficiadores/exportadores, por meio de cooperativas e associações, como no caso da Associação de Desenvolvimento Sustentável e Solidário da Região Sisaleira da Bahia (APAEB Valente), localizada no município de Valente.

6) ***Batimento ou penteamento***: após secas, as fibras devem ser batidas, de modo a eliminar as impurezas que permanecem e retirar aquelas de pequeno tamanho. Este processo de beneficiamento da fibra se dá fora do campo de plantio, por meio de máquinas denominadas "batedeiras". Após o batimento, as fibras são classificadas e enfardadas, originando daí o primeiro produto a ser comercializado no mercado interno e externo (Figura 05). Nas "batedeiras", como também são chamados os estabelecimentos responsáveis pelo batimento das fibras, a mão-de-obra é em geral assalariada, sendo atualmente reduzido o número de estabelecimentos que empregam mão-de-obra infantil. Vale lembrar que grande parte dos agaveicultores limita seu conhecimento da cadeia produtiva às atividades desenvolvidas na batedeira, em virtude de estarem diretamente envolvidos no processo de batimento, como mão-de-obra incorporada, ou indiretamente, por negociarem a fibra extraída com os donos das batedeiras. A etapa seguinte, de industrialização, que agrega maior valor ao produto, é raramente mencionada pelos agricultores, que desconhecem como se dá esse processo, por não participarem dessa etapa da cadeia produtiva.

7) ***Industrialização***: de modo a agregar maior valor ao produto, a fibra bruta pode ser submetida a um processo industrial de tingimento, fiação e tapeçaria (Figura 06), sendo convertida em fios, barbantes, cordas, tapetes, sacos e artesanato.

No estado da Bahia, há dezenas de indústrias de fiação que produzem mantas e cordoalhas, distribuídas em vários municípios, na região sisaleira e na capital do estado (ANDRADE, 2006). Entretanto, há apenas uma indústria de tapetes, localizada no município de Valente, da APAEB-Valente, um dos principais exportadores nacionais de tapetes e carpetes, concorrendo com a COSIBRA (Companhia Sisal do Brasil) e a FIBRASA (Fiação Brasileira de Sisal), estas últimas situadas no estado da Paraíba (ALVES et al., 2005).

Figura 05. Maquinário da Batedeira Comunitária da APAEB Valente. Valente {BA}. 17 fev. 2006. Alessandra Freixo.

Em que pese este discurso em torno da "vocação do sisal" na região, como uma importante atividade para a promoção do "desenvolvimento sustentável e solidário da região sisaleira", como é consenso entre representantes do Estado e da sociedade civil em geral, é valido notar que a agaveicultura compreende um complexo arranjo produtivo local[17], no qual o plantio é quase exclusivamente explorado por mão-de-obra familiar. Esta representa, em termos monetários, uma mínima parcela de toda cadeia, que tende a se traduzir numa renda efetiva muito reduzida que é repassada ao agaveicultor e uma concentração de renda no elo industrial da cadeia produtiva, responsável direto pela comercialização com os mercados interno e externo (BAHIA, 1991; SILVA et al. 1999; ALVES et al., 2005; RICCI, 2007). Disso decorre que os agricultores do sisal são duplamente excluídos desse processo, seja pela baixa renda que

[17] Em 17 setembro de 2008, o governo do Estado da Bahia, em conjunto com representantes do setor produtivo e da sociedade civil organizada dos 20 municípios do Território do Sisal, reuniram-se para inaugurar o que tem sido reconhecido como uma nova fase da economia sisaleira na Bahia – o lançamento do Arranjo Produtivo Local do Sisal (APL - Sisal), que conta com o investimento de cerca de R$ 80 milhões, para a implantação de novas unidades de processamento na região, bem como para o acompanhamento técnico aos produtores e inovação tecnológica no setor (BAHIA, 2008).

lhes cabe, seja pelo parco conhecimento que possuem sobre a atividade como um todo, já que, de modo geral, somente tem acesso às atividades de plantio, extração e, no máximo, beneficiamento inicial da fibra nas batedeiras, raramente sendo representados nos esquemas de transformação e comercialização ao longo da cadeia produtiva.

Figura 06. Maquinário de tapeçaria da indústria de tapetes e carpetes da APAEB Valente. Valente {BA}. 17 fev. 2006. Alessandra Freixo.

1.3. Tempos secos marcando o espaço-tempo do sertanejo na Bahia.

Ao lado da cultura do sisal e sua expansão pelas roças, os fenômenos de seca tem assumido um papel relevante nas narrativas dos velhos agricultores neste estudo, com importante marcador do tempo vivido. Dada esta relevância da seca no cotidiano dos velhos agricultores deste estudo, convém aqui apresentar alguns dos mais documentados fenômenos de seca e suas conseqüências para a região sisaleira, além de discutir, mesmo que sumariamente, como a seca tem contribuído para a conformação de um lugar/sertão e de uma “gente sertaneja”.

Neste sentido, é fundamental notar que, para além da invenção de uma região sisaleira, construiu-se cotidianamente uma representação em torno do fenômeno da seca, ainda mais remota do que no "Sertão dos Tocós", que ainda hoje possui marcada presença entre as pessoas do lugar, sejam velhos ou moços, na qual sobressai uma imagem de uma "gente sertaneja", que luta bravamente pela sobrevivência. Esta imagem, fortemente influenciada por elementos mágico-religiosos, tem sido amplamente documentada, principalmente a partir de meados do século XIX, o que, conforme Albuquerque Jr (2001), contribuiu para a construção de um discurso e de uma "Região Nordeste".

Atrelada a essa imagem de um "nordeste", começa a se constituir uma representação peculiar do "sertão". Se, ao longo do período colonial, o sertão ou "certão", tinha seu significado originariamente atrelado a "deserto", ou ainda "despovoamento, interior ou travessia", enfim, tudo que se distanciasse da capital, unindo, sob o mesmo significado, áreas muito distintas como a Amazônia e todo o interior do país (ALENCAR, 2000), a partir da metade do século XIX e, principalmente, no início do século XX, criam-se uma imagem e um discurso que atrela o sertão majoritariamente à seca e ao "nordeste" e, conseqüentemente, à miséria, sofrimento e "bravura e valentia" das pessoas que aí viviam.

Esta imagem, muito claramente explicitada n'*Os Sertões* de Euclides da Cunha (1995[1901]), permanece vívida e contribuiu não apenas para delimitação das grandes regiões "Norte e Nordeste", mas também para uma distinção ainda mais clara entre o litoral e o interior, que, no Estado da Bahia, traduz-se pelas expressões "Sertão" e "Bahia". Neste sentido, é muito comum a expressão, entre os baianos interioranos, que em grande medida se autodenominam "sertanejos": "Você conhece a Bahia?" ou "Você vai à Bahia?", como referência não apenas à capital, Salvador, mas principalmente à Baía de Todos os Santos, onde se situa a capital.

Suely Chacon (2007), informada por Barbosa[18], descreve ainda que o sentido original da palavra "sertão" estaria relacionado a "um espaço de não-poder", ou ainda um "lugar do outro" (CHACON, 2007, p. 81), fazendo alusão ao contínuo processo de "exclusão do circuito formal de poder" (p. 81) ao qual estariam submetidas as pessoas que aí vivem, à medida que os centros de poder sempre estiveram associados à capital e ao litoral, sendo o sertão visto cotidianamente como um espaço a ser explorado. Este

[18] BARBOSA, Ivone C. Sertão, um lugar incomum: o sertão do Ceará na literatura do século XIX. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

"lugar do outro", transmutado em "lugar da seca", reforça-se como espaço de expropriação social, no qual a seca tem sido freqüentemente apropriada por um discurso político que visa acima de tudo a manutenção das relações de poder subordinação historicamente constituídas (CHACON, 2007).

Em que pese essa construção social do sertão e a apropriação da seca no discurso político[19], torna-se premente destacar que boa parte da literatura em torno da questão da seca tem acentuado a já profunda dicotomia entre um "social" e um "natural", à medida que assume a seca como uma "questão social" *a priori*, ou ainda, como faz Alfredo Gomes (1998), "como uma produção de sentido, uma construção simbólica" (p. 14). Considero as argumentações de Gomes muito pertinentes, principalmente por ressaltar o papel fundamental do imaginário social na apreensão do fenômeno da seca, produzindo um universo de sentidos que vão desde uma percepção naturalística e catastrófica até uma compreensão da seca como "problema social". Contudo, creio que, ao assumir a seca como uma "construção simbólica" e, ao mesmo tempo, fazer uma distinção entre "seca" e "estiagem", na qual o primeiro tempo responderia pelo caráter "social" do fenômeno, e o segundo por seu caráter "natural" ou "físico" (p. 43), instaura uma dicotomia social/natural que pouco contribui para a compreensão do fenômeno.

Assim, buscarei aqui abordar a questão tomando como ponto de partida as considerações de Elias (1998), à medida que este autor busca superar possíveis dicotomias compreendendo tal fenômeno como um acontecimento (ou acontecimentos)[20] que possibilita a uma sociedade o estabelecimento de regularidades entre eventos ou acontecimentos distintos, assumindo um papel fundamental na coordenação do tempo, e na divisão de períodos "antes" e "depois". Ou seja, para Elias, a seca tem sido, para boa parte das sociedades, um importante marcador do tempo. Esta premissa parece ser verdadeira também no caso dos "sertanejos", dentre eles os aqui chamados "sisaleiros", que, possivelmente, não fazem distinção entre um evento "físico" e um "social", mas certamente distinguem entre eventos/períodos de seca, algumas mais tênues, outras mais severas, de tal modo que chegam a delimitar as chamadas "secas verdes", muito mencionadas entre os agricultores entrevistados,

[19] A esse respeito, Chacon (2007) ressalta duas maneiras distintas de apropriação do fenômeno da seca pelo discurso político: inicialmente, a seca assume o status de "problema", daí surgindo diversas ações de "combate à seca"; posteriormente, com o advento do discurso ambiental, a seca adquire uma conotação ecológica, principalmente a partir da discussão em torno das mudanças climáticas globais, e então surgem estratégias de "convivência" com a seca, à medida que esta perde o caráter de calamidade natural a ser superada.

[20] Qualquer semelhança com a noção de "rede de eventos" de Whitehead (1994), creio não ser mera coincidência.

durante as quais o acesso à água não fica prejudicado, mas a escassez de chuvas inviabiliza a produção agrícola.

De modo algum pretendo, com essas afirmações, reduzir a complexidade da questão, reduzindo a seca a um fenômeno "natural", de falta de chuvas. Apenas busco destituir o fenômeno da seca de adjetivos como "natural" ou "social", uma vez que tal fenômeno, por sua complexidade, envolve uma intricada rede de relações, em que tais adjetivos são necessariamente reducionistas.

Os eventos de seca, uma vez tomados como marcadores do tempo, tornam possível uma periodização própria, que tome como ponto de partida os distintos episódios de seca. Em nossa sociedade, inúmeras periodizações tem sido documentadas, das quais pode-se citar a enumeração dos distintos episódios de seca por Euclides da Cunha[21], que delimita os episódios ao longo dos séculos XVIII e XIX, buscando estabelecer regularidades entre os períodos, que em geral, para ele distanciavam entre si por aproximadamente 9-12 anos. De acordo com Villa (2000), há registros de fenômenos de seca nos sertões desde meados do século XVI, estes tendo aumentado em freqüência ao longo dos séculos subseqüentes.

Tomando como base uma sistematização feita por Carvalho (1988), Chacon (2007) destaca as principais políticas do Estado para lidar com a questão das secas no nordeste ao longo do século XX, que considero aqui de grande relevância para a compreensão dos fenômenos de seca que envolveram a região sisaleira, principalmente porque grande parte dessas políticas e ações governamentais estão explícita ou implicitamente presentes nas narrativas do velhos agricultores sobre a experiência da seca vivida por eles.

Desse modo, Carvalho (1988) delimita em sua sistematização cinco períodos, tomando por base em sua periodização o modo de inserção da economia nordestina no mercado nacional:

1. O primeiro período se estende até a década de 1950, ficou conhecido como "a solução hidráulica" (CARVALHO, 1988, p. 193), e compreendia políticas que visavam o fortalecimento do poder central, por meio de alianças com os poderes centrais, com o intuito de solucionar o chamado "problema da seca". É neste contexto que foram construídos os principais açudes públicos na região sisaleira,

[21] "Assim, para citarmos apenas as maiores, as secas de 1710-1711, 1723-1727, 1736-1737, 1744-1745, 1777-1778, do século XVIII, se justapõem às de 1808-1809, 1824-1825, 1835-1837, 1844-1845, 1877-1879, do atual". (CUNHA, 1995 [1901], p. 44).

a exemplo do açude de Valente, inaugurado em 1940 (GALVÃO, 2004; RICCI, 2007). Em que pese o apelo a este açude como fornecedor de água para a população do município e adjacências, sua construção serviu principalmente ao suprimento de água às nascentes usinas beneficiadoras de sisal do município (GALVÃO, 2004), reforçando o poder das oligarquias agrárias locais, principais detentoras destas usinas.

2. O segundo período, que Carvalho denomina como ”mudança de padrão”, situa-se entre 1950 a 1959, momento em que se privilegiou a integração do sertão ao plano nacional, e se buscou minimizar os conflitos agrários no sertão, em contraposição ao que se dava no litoral e na Zona da Mata. Neste período é criado o Banco do Nordeste do Brasil (BNB), que passa a gerir boa parte dos recursos destinados ao desenvolvimento no sertão, incluindo a região sisaleira.
3. Um terceiro período, de “modernização reformista”, pode ser delimitado entre 1959, com a criação da SUDENE (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste), em resposta à seca de 1958, se estendendo até 1964, com a ditadura. Há neste período uma tentativa de ampliação e diversificação da base econômica do nordeste, contexto este no qual a lavoura de sisal, em plena expansão desde o início da década de 1950, encontra um terreno ainda mais propício para desenvolvimento, que a faz despontar no âmbito nacional.
4. Um quarto período, de 1964 a 1978, marcado pelo autoritarismo e pela chamada “modernização conservadora”, no qual houve uma conciliação entre os interesses das oligarquias rurais com a burguesia urbana. Neste período, a lavoura sisaleira entra em declínio, principalmente pela concorrência representada pelas fibras sintéticas a partir de 1964, agravando-se com as secas subseqüentes de 1966 e, principalmente de 1970, que certamente contribuíram, juntamente com o contexto político desfavorável, para uma importante queda na produção.
5. Um quinto período se estende de 1979 a 1983, período que Carvalho faz coincidir com o período de seca mais longo já registrado. É neste período que, na região sisaleira, florescem e/ou se fortalecem importantes movimentos sociais que se originaram dos trabalhos no seio da igreja católica, no início da década de 1970 e que teriam culminado nas principais organizações não governamentais e associações que atualmente agem no contexto regional.

Complementando a sistematização feita por Carvalho, Chacon (2007) ressalta que a partir de 1988, com a promulgação da nova Constituição, o poder central confere aos municípios autonomia para gerir a questão da seca, sendo criado então o Fundo Constitucional para o Nordeste (FNE), administrado pelo Banco do Nordeste, que passa a ser a principal fonte de recursos para o semi-árido. A partir de então, misturam-se ações emergenciais com ações de caráter mais permanente para lidar com a questão da seca, que paulatinamente deixa de ser concebida como "problema".

Nesse ínterim, começa a formar-se uma concepção de "convivência", fortemente influenciada pelo discurso socioambientalista, no qual ganham visibilidade projetos e programas visando a promoção do "desenvolvimento sustentável" no semi-árido. Assim, o que se almeja atualmente (ao menos em discurso) é a "convivência do homem com a seca"[22], em que se impõe o uso sustentável dos recursos disponíveis – envolvendo principalmente o aprimoramento dos sistemas de captação e armazenamento de água e o incentivo à agricultura familiar (SILVA, 2006). Do "combater" ao "conviver", altera-se assim o foco das políticas publicas para o Semi-árido.

Na esteira desse "conviver", opera-se na sociedade civil, principalmente ao longo das secas de 1992/93 e 1998/99, uma sensível mudança, no sentido de exigir do poder público não apenas ações emergenciais, mas um plano de ações permanentes no semi-árido. Neste sentido, foram criados diversos fóruns, dentre os quais destaco a Articulação do Semi-Árido (ASA), em 1999, entidade que mobiliza cerca de 700 organizações (governamentais ou não) no Brasil (incluindo a Região Sisaleira), que foi constituída tomando por base a *Declaração do Semi-árido*, documento que tem por premissas básicas "o uso sustentável dos recursos naturais do Semi-árido e a quebra do monopólio de acesso à terra, à água e aos outros meios de produção" (SILVA, 2006, p. 81). A ASA conta com recursos do Governo Federal e atua com programas[23] de mobilização social, construção de cisternas para captação e armazenamento de água da chuva, segurança alimentar e capacitação de agricultores.

---

[22] Faço aqui referência ao programa em âmbito nacional de mesmo nome, lançado em 1982, um dos pioneiros a adotar essa linha de pensamento e ação (SILVA, 2006).

[23] Os dois programas da ASA atuantes no semi-árido são o ***P1MC*** (Programa de Formação e Mobilização Social para Convivência com o Semi-Árido: Um Milhão de Cisternas Rurais) e o ***P1+2*** (Programa de Formação e Mobilização Social para Convivência com o Semi-Árido: Uma Terra e Duas Águas). Informações detalhadas sobre estes programas podem ser encontradas em: <http://www.asabrasil.org.br/>.

A partir das primeiras estiagens do século XXI, foram também idealizados diversos programas governamentais nessa perspectiva, seja no âmbito federal ou estadual. Em âmbito estadual, destaco aqui o Programa "Cabra Forte", iniciado em julho de 2003, que construiu mais de 7000 cisternas, beneficiando cerca de 19.000 famílias (BAHIA, 2006). Alguns dos velhos entrevistados, como no caso de Dona Angelina (75 anos), da localidade Papagaio, orgulham-se de mostrar a cisterna de sua casa, construída com recursos advindos desse programa (Figura 07). Vale notar na fotografia o modo de captação da água de chuva, no qual se utilizam calhas que direcionam toda água captada do telhado a um tubo de PVC, que desemboca na cisterna de concreto.

Figura 07. Residência de Dona Angelina, moradora da localidade Papagaio, atendida pelo programa Cabra Forte. Valente {BA}. 18 abr. 2008. Alessandra Freixo.

A construção de cisternas para captação e armazenamento de água passa então a ser o principal foco de ação dos diversos programas (governamentais ou não) de "convivência com o semi-árido", que apresenta, sem sombra de dúvida, um custo bem

menor[24], se comparadas às obras de açudagem ou irrigação que prevaleceram até a década de 1950, além de prover o abastecimento de água de boa qualidade diretamente às residências dos agricultores.

Em que pese a revisão/ampliação dos significados da seca, principalmente a partir das contribuições do discurso ambientalista, por meio da defesa da "convivência", Chacon (2007) destaca que esta ainda continua a ser apropriada pelo discurso político como um eficaz mecanismo de legitimação e reprodução da ordem social vigente, bem como uma inesgotável fonte eleitoreira. Esta afirmação me parece também ser válida no contexto do semi-árido baiano.

Neste sentido, tem sido comum, pelos caminhos do sisal por mim percorridos, a menção às cisternas como "a salvação do povo", o que confere, em geral, à construção da cisterna um caráter de *dádiva*, que se insere num sistema de dom-contradom, muito difundido entre as pessoas do lugar, no qual o "homens bons", em geral os representantes políticos ou, ainda, membros de ONGs, que "dão ao povo" a cisterna, que passa a ser percebida como uma "moeda" nos sistemas de trocas assistencialistas. Assim, o discurso da "sustentabilidade" e da "convivência com a seca" é traduzida por muitos do lugar como uma variante das antigas frentes emergenciais de "combate à seca", sob uma nova roupagem, contribuindo para fortalecer as antigas relações clientelísticas entre agricultores e representantes do poder público.

Também o sisal, por sua resitência à perda de água, sendo assim "naturalmente adaptado" à seca, como comumente se defende, é apropriado pelo discurso político como "uma planta salvadora", o que contribui para reforçar, juntamente com a seca, as estruturas sociais e as relações de poder e dominação presentes na região sisaleira.

Assim, para além dos discursos, políticas e ações de Estado presentes na região sisaleira (mas não independente deles) forja-se uma imagem de uma planta "de fibra", em perfeita aliança com a "valentia" ou "bravura" do sertanejo[25], que atua na conformação de uma identidade "sisaleira", na qual a figura do sertanejo, o fenômeno da seca e o agave tornam-se os ingredientes principais nesse magma de significações que atualmente compõe a "região sisaleira".

---

[24] Segundo os dados do Ministério de Desenvolvimento Social, cada cisterna custa, em média, cerca de R$ 1.500,00 (BRASIL, 2008).

[25] A simbólica da "planta de fibra" e o "sertanejo valente" paulatinamente torna-se parte da memória coletiva da região, compondo inúmeros documentos históricos, como também está presente na literatura produzida no lugar, em "slogans" de campanhas eleitorais, bem como em logotipos de empresas, associações e ONGs.

1.4. Rumo a um "lugar Valente"...

Dentre os municípios pertencentes à região sisaleira, Valente se destaca por sua importante participação na produção do agave, localizando-se a cerca de 250 Km da capital do estado – Salvador. Dos 19.129 habitantes deste município, cerca de 50% moram no campo (IBGE, 2005). O baixo Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) – 0, 657 – quando comparado à média nacional, contribuiu para que o município tenha se tornado palco de uma importante mobilização social, já amplamente investigada, seja por estudiosos interessados no desenvolvimento e fortalecimento do capital social na região (NASCIMENTO, 2003), ou ainda nas experiências bem sucedidas de empreendedorismo local (ABRAMOVAY et al., 2003).

O município apresenta um baixo índice pluviométrico, sendo que a média anual varia de 400 a 600 mm. As chuvas são bem demarcadas, sendo freqüentemente concentradas nos meses de janeiro, fevereiro e novembro. Contudo, não é incomum que haja alterações no quadro climático, proporcionando "anos bons"[26] - em que as chuvas são mais bem distribuídas ao longo dos meses – alternados a "anos ruins", nos quais as chuvas são escassas ao longo de todo ano. Dentre os "anos ruins", certamente o de 1932 foi o que mais despertou a preocupação da população do lugar, pelo intenso grau de escassez, fome, migrações e mortes que teria causado, compondo muito das narrativas e representações no imaginário social da seca na região.

Valente é por muitos considerado o "símbolo do desenvolvimento sisaleiro" (PINTO, 1969), ou ainda a "Capital do Sisal" (GALVÃO, 2004), disputando este título com o município de Conceição do Coité, do qual se emancipou em 1958 (IBGE, 2008). Neste momento, como já foi exposto, a cultura de sisal desponta no cenário nacional, ampliando consideravelmente as receitas dos municípios de toda a região, o que de certo modo abre caminho à onda de emancipações políticas de diversos distritos, como Valente e Retirolândia, ambos pertencentes até então a Conceição do Coité.

O município derivou sua identidade de um "mito de origem", que narra a história da "saga" de um boi, que teria acontecido pelos idos de 1800 (GALVÃO, 2004). Há várias versões distintas em torno do mito, das quais destaco duas mais comuns. Numa versão, acredita-se que teria havido um novilho que se desgarrou da boiada e se perdeu na caatinga. Durante anos, os vaqueiros tentaram pegá-lo, sem sucesso, pois sempre escapava.

---

[26] Conforme denominam os agricultores da região.

Um dia, foi levado para um curral nas proximidades de onde hoje é a cidade. O boi não teria aceitado ficar preso e, por sua valentia, lutou para fugir e, não tendo conseguido, se jogou numa vala profunda e morreu.

Em outra versão, conta-se que eerto dia, tentaram levar um boi para o matadouro. Porém, a valentia do boi surpreendeu a todos: ele não se entregou, lutou resistiu, fugiu, e foi morrer afogado numa aguada, como que por vontade própria. A aguada onde o boi teria caído ficou popularmente conhecida como "Caldeirão do Boi Valente".

Nessas duas versões, registra-se uma imagem de um boi valente, que luta por liberdade ou para fugir do subjugo (representado pelo cercado de um curral, ou ainda pelo matadouro, para servir de refeição aos homens). Esta imagem de "valentia" levou a uma mudança do nome da fazenda em que esse evento teria acontecido para Fazenda Boi Valente (depois Fazenda Valente), que deu origem ao povoado de Valente e, mais tarde, ao distrito e município com o mesmo nome.

Esse mito se reproduz ao longo do tempo no município, seja por meio de relatos orais ou, mais recentemente, contando com o auxílio de diversos meios de comunicação, inclusive visual. A esse propósito, está disponível no Memorial de Valente[27] um conjunto de iconografias produzidas por uma artista do município, que narram uma das versões do mito, apresentadas aqui numa série fotográfica (Figura 08). Note-se nesta série a representação do vaqueiro, do gado, da fazenda, do boi dentro do "caldeirão valente", bem como de plantas nativas da região, elementos tomados pela artista como símbolos identitários do lugar.

[27] O Memorial de Valente constitui-se num rico acervo historiográfico do município, que se encontra em exposição na biblioteca municipal de Valente.

Figura 08. Série Fotográfica de desenhos produzidos em papel metro plastificado, narrando a “saga do boi valente”. Iconografia produzida por Maria Lúcia Amaral, 2007. Valente {BA}. 14 ago. 2007. Alessandra Freixo.

A introdução da cultura sisaleira no município tem alterado significativamente o magma de significações imaginárias do lugar, de tal modo que o sisal começa a ganhar espaço como símbolo identitário, chegando a competir com o boi como um importante ícone no muncípio. Tal ícone chega a ser muito mais freqüente do que a imagem do boi, já que esta permanece presente apenas numa placa na praça da matriz, no centro comercial da cidade, enquanto figuras referentes à cultura do sisal tornam-se presentes em diversos lugares da cidade, constituindo monumentos, em desenhos de fachadas e muros de prédios públicos, além de desenhos em pedra sabão nas praças públicas (Figura 09).

Figura 09. Símbolos de um “lugar valente”: monumento ao boi situado na praça da matriz e desenhos de sisal em pedra sabão na praça da prefeitura. Valente {BA}. 29 jun. 2005. Alessandra Freixo.

As primeiras mudas de sisal teriam chegado no então distrito Valente ainda na década de 1920, advindas da vila de Santa Luzia (atual município de Santa Luz), por intermédio de um fazendeiro, cujo nome ainda hoje é proferido entre alguns dos velhos agricultores como o homem “que descobriu o sisal no Valente”, como afirma Seu Amado:

> Sisal aqui não havia! Não existia sisal. Em 1937, aí *de junto*[28] do Valente, num lugar de nome Baixa, perto do Valente, tinha um Pacífico, que plantou muito sisal em carreira, toda horta dele era cheia de carreira de sisal. Quem descobriu o sisal no Valente foi Pacífico. (Seu Amado, 79 anos)

Pacífico José dos Santos, fazendeiro e suposto "descobridor do sisal", plantou-o em Valente inicialmente como planta ornamental e para a construção de cercas, como era utilizado em Santa Luzia (PINTO, 1969; GALVÃO, 2004). Daí, o agave se expande rapidamente por toda extensão do distrito de Valente, como se deu em outras localidades de toda a região que iria ser reconhecida como "sisaleira".

Em 1920 iniciam-se as obras para construção do açude municipal de Valente, inaugurado em 1940. Ao longo dessas duas décadas criam-se frentes emergenciais de trabalho, das quais fizeram parte alguns dos velhos agricultores entrevistados que, nos momentos de longas estiagens, substituíam um tempo de trabalho na roça pelo trabalho remunerado das frentes.

O cotidiano do trabalho nessas frentes emergenciais é uma marca constante nas narrativas dos homens mais velhos do lugar, principalmente quando esta atividade se colocava como a única perspectiva para seu sustento, nos ditos "tempos ruins". E é assim que Seu Sabino seleciona suas lembranças sobre a rotina de trabalho em uma dessas frentes, em que os trabalhadores se revezavam na escavação do açude, apenas com pás e picaretas:

> Eu trabalhei no açude como operário, ganhando o que os homens ganhavam. O feitor que estava com a gente saiu com o carro... O pai de Artemísio, ele era feitor... O apontador era Né Carlito... E aí, chegava o Né Carlito e gritava. A turma de Armínio era número um: "Turma número um! Armínio Carlos Guimarães!" Aí, lá vão os caras chamando o nome de operário: "Fulano de Tal, Fulano de Tal, Fulano de Tal, Fulano de Tal". Quando acabava o horário deles, dizia: "Terminou!". Saía e ia chamar outra, a turma número dois, e assim por diante. (Seu Sabino, 85 anos†)

---

[28] Expressão muito comum entre os agricultores, denotando um lugar "ao lado", "vizinho".

Em 1940, após conclusão do açude, que veio a prover melhor abastecimento de água, instala-se a primeira usina de beneficiamento da fibra em Valente, por Décio Monte Alegre e José de Araújo Góis (PINTO, 1969; GALVÃO, 2004). Com a usina, desenvolve-se a cultura do sisal que passa a ser explorada pela grande maioria dos agricultores. Muitos destes findaram por abandonar suas lavouras tradicionais de milho, feijão, ou mesmo mandioca, principalmente pelo incentivo dos industriais que se responsabilizaram pela distribuição de mudas, alavancando a agaveicultura em Valente (GALVÃO, 2004). Tal como Pacífico José dos Santos, Décio Monte Alegre ainda hoje figura entre os velhos agricultores de Valente como um nome de referência, quando narram sobre a chegada e o desenvolvimento da cultura do sisal no município.

A partir da iniciativa de Décio Monte Alegre, cresce o número de estabelecimentos de beneficiamento em Valente, tendência que se estende às décadas de 1960 e 1970, quando a economia do município começa a ser atingida pelos efeitos da crise da economia sisaleira mundial. Numa tentativa de superação deste contexto de crise, buscam-se alternativas para a dinamização da cultura do sisal, dentre elas a utilização da folha para obtenção de celulose.

Com esse intuito, instala-se, em 1976, a Companhia da Celulose da Bahia, no município de Santa Luz, com recursos do BNDS, o que contribuiu sensivelmente para a geração de empregos, seja no setor agrícola ou industrial, não apenas em Santa Luz, mas também em Valente, bem como para o aumento das taxas de urbanização nos dois municípios (SILVA, 2002).

Em que pese o papel da Companhia na geração de empregos e na urbanização desses municípios, a empresa enfrentou graves problemas, principalmente no que tange à inadequação da tecnologia empregada na extração da celulose às relações de produção vigentes nos municípios, os quais não contavam com mão-de-obra especializada para o trabalho, e apresentavam métodos arcaicos de cultivo, o que muitas vezes inviabilizava o processo industrial (SILVA, 2002). Em decorrência disso, a empresa finda por fechar suas portas em 1987, o que gerou um grave problema de desemprego na região, dado que não houve um mecanismo de absorção da mão-de-obra ociosa que deixou a companhia, apesar dos esforços de dinamização do mercado de trabalho com a exploração de ouro em Santa Luz, no mesmo lugar onde estava sediada a Companhia.

Neste contexto de crise da lavoura sisaleira, que se estende do fim da década de 1960 à década de 1980, inicia-se, não apenas em Valente, mas em outros municípios próximos da região, um importante processo de mobilização social, encabeçado

principalmente pela igreja católica, que desencadearia um processo de ressignificação do papel dos sindicatos de trabalhadores rurais e serviria ainda de berço para as principais organizações não-governamentais da região.

1.5. Do contexto histórico de produção de uma "região sisaleira" e um "lugar Valente" rumo à construção de "memórias felizes" entre velhos agricultores

O intuito principal deste capítulo foi apresentar o contexto sócio-histórico em que se localizam os velhos agricultores que participaram deste estudo, no sentido de compreender o pano de fundo a partir do qual estes constroem suas narrativas sobre o passado, narrativas estas que serão o elemento central da minha argumentação ao longo desta tese.

Ao longo deste capítulo, creio ter sido possível problematizar uma noção deveras comum, tanto para dentro como para fora da região sisaleira, daquilo que ficou conhecido como a "vocação natural" do semi-árido baiano para a cultura do agave, que informa não apenas as políticas públicas direcionadas a esse "território do sisal", bem como as diversas narrativas que os velhos produzem sobre seu passado, já que a planta passa a ser tomada como uma forte referência do seu tempo vivido, principalmente a partir da década de 1950. Contudo, não é apenas em torno do sisal que se enraízam as memórias dos velhos agricultores: também o imaginário do "boi valente", associado aos remotos tempos das fazendas de gado, nas quais a caatinga, o fazendeiro, o vaqueiro e o "cativo" figuravam na paisagem do sertão, e que ainda hoje figuram na memória coletiva dos velhos agricultores, disputando espaço com o sisal, como referências ao "tempo da fazenda".

Lancei mão ainda aqui de algumas narrativas dos velhos agricultores, em busca de sua "memória feliz" (RICOEUR, 2007), memória esta que ultrapassa o caráter de verdade histórica. Neste sentido, ao apelar para as narrativas dos velhos, ao longo desse capítulo, procurei investigar como estes selecionam as memórias de suas vivências do passado e, ao mesmo tempo, como se relacionam com a diversidade de representações introduzidas no seu cotidiano, principalmente aquelas advindas da introdução da cultura do sisal.

Assim, remontando às lembranças dos remotos "tempos dos antigos", preocupa-me a busca de elementos de um passado-presente que permitem o enraizamento destes velhos agricultores, mesmo quando a referência ao sisal parece distante de tal modo a

ser suplantada pelas memórias da infância na fazenda, nas quais predominam as figuras de fazendeiros e vaqueiros, bem como do "mato", que compunham a paisagem desse espaço-tempo "dos antigos".

Este será o caminho trilhado nos capítulos seguintes, cujo foco será o trabalho de seleção dessas "memórias felizes" pelos velhos, como via de interpretação de suas relações no ambiente. Tomando esse viés investigativo, empreendo no capítulo a seguir uma análise dos processos de produção e seleção dessas memórias pelos velhos, reconhecidos como "legítimos contadores de histórias".

CAPÍTULO 2. OS VELHOS AGRICULTORES DE VALENTE: VIVÊNCIAS, REPRESENTAÇÕES E MEMÓRIAS SOBRE O SEU LUGAR

> O mundo dos velhos, de todos os velhos, é, de modo mais ou menos intenso, o mundo da memória. Dizemos: afinal, somos aquilo que pensamos e amamos, realizamos. E eu acrescentaria: somos aquilo que lembramos.
>
> Norberto Bobbio[29]

Dada a relevância dos mais velhos moradores nas comunidades rurais em estudo nesta pesquisa, tomados pelas pessoas do lugar como legítimos narradores da chamada "história dos tempos antigos", parti de suas narrativas para empreender uma interpretação da dinâmica das relações que se deram no ambiente, principalmente a partir da inserção da cultura do sisal na região. Por outro lado, como a maior parte dos entrevistados vivenciou esta chegada do sisal na região, que certamente conformou novas sociabilidades, me parece substancial o recurso a estas narrativas como ponto de partida para a compreensão das relações destas pessoas em seu ambiente.

Sendo assim, creio ser fundamental iniciar esse percurso pelo cotidiano vivido pelos agricultores do sisal, procedendo a uma delimitação dos sentidos atribuídos aos velhos no lugar. Neste sentido, lanço uma questão que me parece muito pertinente: quem são os velhos agricultores (para si e para os outros com quem convivem) e o que pensam do espaço-tempo onde vivem? Considero tal questão fundamental como ponto de partida, uma vez que tanto a memória quanto a narrativa, instrumentos privilegiados nesta tese, passam por um contínuo processo de seleção e reelaboração, intrinsecamente relacionado às representações de si e do outro, representações estas, a meu ver, inseparáveis das relações que se estabelecem entre um "eu" e o "outro" (humano ou não-humano)[30].

Desse modo, pretendo neste capítulo tecer algumas considerações em torno dos processos de legitimação dos velhos como "guardiões da memória", bem como da

---

[29] BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória*. De senectude e outros escritos autobiograficos. 7. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

[30] Vale lembrar que, tal como exposto na introdução desta tese, parto da premissa de que as representações se constituem, tal como sugere Lefebvre (2006), mediações das relações sociais e, portanto, inseparáveis destas. Assim, ao tomar os mais velhos agricultores do sisal como fontes privilegiadas de estudo, torna-se fundamental uma compreensão de sua inserção social no lugar, que passa necessariamente pela compreensão de suas representações de si e em relação ao outro, como subsídio à interpretação de suas relações no ambiente.

construção de narrativas sobre o passado, como arcabouços para a análise da dinâmica das relações sociais que se desenvolveram ao longo do tempo neste lugar.

Ao longo deste texto trago a noção de espaço-tempo, inspirada principalmente em Lefebvre (1991), que defende a indissociabilidade do espaço e do tempo, de tal modo a ultrapassar a noção tridimensional do espaço, na qual se inserem mais duas dimensões: o tempo e o cotidiano vivido. Por outro lado, oriento-me também pela contribuição de Elias (1998), para quem espaço e tempo são dimensões indissociáveis da realidade vivida.

No que tange à noção de espaço-tempo, que progressivamente se tornará elemento primordial ao longo desta tese, cabe aqui uma delimitação conceitual. Recorrendo mais detidamente a Elias (1998), por mais que possamos objetivar o tempo, referindo-nos a um tempo cronológico, circunscrito aos ponteiros do relógio ou ao calendário, subjaz na noção de tempo outras dimensões que a complementam, que conferem significado à experiência humana, e sem elas a própria objetivação do tempo cronológico carece de sentido. Estas outras dimensões dizem respeito à percepção de que o tempo decorre num mundo habitado por seres humanos, decorrendo desse "habitar" a necessidade de dupla referência a um lugar e a uma experiência de vida, incluindo aí todas as esferas da vida humana (seja o biológico, o individual ou o social, para citar os termos de Elias).

Desse "habitar" decorre que a memória constrói-se mais claramente como memória de lugares, tal como sugere Ricoeur (2007), já que a experiência vivida atrela-se ao cotidiano em um lugar, constituindo lembranças associadas a esse lugar. Enfim, "não é por acaso que dizemos, sobre uma coisa que aconteceu, que ela teve lugar" (RICOEUR, 2007, p. 58). É neste sentido que recorro à noção de espaço-tempo para a interpretação das narrativas dos velhos sobre seu passado, à medida que a memória destes agricultores parece estar comumente associada a lugares ditos "memoráveis" (RICOEUR, 2007, p. 58). A título de exemplo, as casas dos velhos agricultores, onde se constituiu o cotidiano da família, ou ainda, seu quintal e suas plantas, apresentam-se como lugares memoráveis, marcados pelas lembranças de familiares e entes queridos. Na ausência destes "lugares memoráveis", o trabalho de seleção de lembranças e atualização da memória transcorreria de modo distinto e, talvez, menos eficaz para estes agricultores.

Dessa perspectiva espaço-temporal advém a compreensão da memória como um fenômeno que se desloca do âmbito estritamente individual e psicológico, tal como desenvolvido por Bergson (2006[1939]), como "uma lembrança de uma percepção

anterior" (p. 100) impressa no cérebro, para o âmbito social, no qual está em jogo também o papel das lembranças impressas nos lugares, lugares estes habitados e significados por todo um grupo social, que contribui para a atualização constante da memória. Uma atualização não do passado, mas de um passado que "merece" ser lembrado. Daí a noção de Ricoeur de "memória feliz", no sentido de que o grupo social assume um voto de fidelidade à memória, no qual está em jogo a importância da narrativa compor-se de lembranças, e estas devem ser contadas "tal como aconteceram". Mais fiel a memória se esta contar com o suporte dos lugares de memória, "que não deixam mentir". Esta expressão é muito comum entre os velhos entrevistados, que constantemente recorrem a ela para comprovar a "fidelidade" das lembranças narradas, como por exemplo: "está aí a árvore que não me deixa mentir", ou "está aí a casa que não me deixa mentir", todos esses elementos assumidos como lugares de memória.

Em busca dessa "memória feliz", pretendo empreender uma análise das narrativas apresentadas pelos velhos agricultores, na perspectiva de uma interpretação mais ampla das relações dessas pessoas em seu ambiente, incluindo não apenas o "verídico", mas também a "imaginação"[31] e o "espaço fantástico" (DEVOS, 2005), que também compõem as memórias dos velhos do sisal e estão fortemente associados a lugares memoráveis que permitem a atualização dessas lembranças sobre o fantástico.

Assim, entrelaçam-se na constituição da memória dos velhos do sisal as dimensões do percebido, vivido e concebido (LEFEBVRE, 1991), na qual se imiscuem suas experiências advindas do trabalho na roça, no trato com o sisal, mas também o espaço fantástico dos "causos", das figuras folclóricas (suas vivências com "caiporas"), a experiência incorporada dos contos dos "índios gentios", mas também as distintas formas de subjetivação e/ou familiarização de plantas que constituem seu lugar. Compreender a memória sob esse viés da "memória feliz" é, de algum modo, recorrer à recordação desses velhos agricultores como um "polissêmico modo de sentir, de fazer-se sentir a si mesmo" (BRANDÃO, 1998), a partir dos quais eles constituem cotidianamente suas identidades e reforçam seus laços de pertencimento ao lugar.

Assim se apresenta aqui o espaço-tempo dos velhos agricultores do sisal: espaço e tempo, dimensões indissociáveis da realidade vivida (ELIAS, 1998, LEFEBVRE, 2006), se construindo como significações imaginárias (CASTORIADIS, 1982) e se

[31] É importante aqui a distinção feita entre "imaginação" e "imaginário", já que este último não pode ser confundido com o "fruto da imaginação" (CASTORIADIS, 1982).

conformando na construção de um passado que só adquire sentido por um processo de seleção da memória, à luz das experiências e vivências cotidianas (POLLAK, 1989a).

Por outro lado, a própria categoria "velho agricultor", como referência central às pessoas que participaram deste estudo, requer um momento de reflexão, fazendo-se necessária uma discussão sobre a velhice e suas representações em Valente, à medida que esta categoria tem sido comumente tomada como um forte elemento de legitimação das narrativas sobre o passado do lugar.

Assim, tomo como fio condutor neste capítulo o processo de construção das narrativas sobre o passado, no qual incluo tanto o diálogo entre pesquisadora e informantes, bem como o processo de legitimação das narrativas ou dos narradores e como este atuou como mediador na construção das narrativas sobre o passado. Chamo a atenção ainda para a diversidade de modos marcação de espaços-tempos, nos quais a sociabilidade do trabalho, os fenômenos de seca, a inserção da cultura do sisal e, ainda a constituição de comunidades tornam-se primordialmente elementos de datação, sendo aqui tomados como referência estruturante às narrativas.

2.1. A escolha pela análise da memória dos velhos agricultores

Esta pesquisa foi desenvolvida a partir de um viés essencialmente qualitativo, no qual faço uso, principalmente, dos fundamentos téorico-metodológicos da pesquisa em memória social, de acordo com o proposto por Bosi (2003). Os recursos utilizados foram a observação e o registro de dados em caderno de campo, bem como entrevistas aprofundadas, além de registros fotográficos e análise documental.

Os informantes que participaram desta investigação foram, principalmente, velhos agricultores, homens e mulheres, que vivem em diferentes localidades rurais do município de Valente (BA). Entretanto, dada a dificuldade de estabelecer um momento no qual estes informantes estivessem sozinhos para a realização da entrevistas, boa parte destas foram transformadas em "entrevistas coletivas", das quais não apenas os informantes, mas também seus filhos, netos e vizinhos participaram, auxiliando na construção da narrativa sobre o passado. Em geral, a participação destas pessoas foi no sentido de conversar com os velhos no momento das entrevistas, fazendo perguntas sobre seu passado, ou mesmo legitimando a fala dos velhos como "verdadeira".

No que diz respeito à seleção dos sujeitos desta pesquisa, reservo aqui um momento para localizar, na pesquisa, o sentido do termo "legítimo narrador da história",

que norteou a escolha pelos velhos agricultores. Minhas primeiras incursões ao campo de pesquisa se deram em virtude da minha inserção junto à Escola Família Agrícola Avani de Lima Cunha (EFA-Valente), na qual já desenvolvia uma pesquisa cujo principal objetivo era compreender o papel desta escola na inserção de seus estudantes em suas comunidades rurais. Diante da diversidade de estratégias de ensino voltadas para a integração dos conteúdos escolares ao contexto sócio-cultural de seus estudantes, exclusivamente filhos de agricultores, me deparei com uma proposta desenvolvida pela escola que tinha como eixo a construção da chamada "história das comunidades". Tal proposta consistia fundamentalmente da coleta de informações pelos estudantes sobre a origem de suas comunidades, com a elaboração e aplicação de questionários direcionados primordialmente aos mais velhos moradores destas localidades.

Tomando como mote esta "história das comunidades", iniciei um percurso diferente de pesquisa, norteada principalmente por questões em torno dos sentidos atribuídos a esta prática pedagógica. Aprofundando a investigação em torno do que seria esta "história das comunidades" para a escola, percebi aí um processo de valorização da história como elemento formador e aglutinador de experiências no campo, história esta tomada como um dos elementos centrais no currículo desta escola, bem como de outras que assumem um projeto político de educação do campo[32].

Assim, me instigou perceber se este apelo à "história das comunidades" ultrapassava os muros da escola e de que modo isto se dava. Partindo do contexto da EFA, procurei chegar ao cotidiano das pessoas em suas comunidades, iniciando tal percurso pelas famílias de alguns estudantes da EFA, à procura desses chamados "sabidos de história", como comumente se referiam os professores da escola.

Desse modo, meu primeiro contato com estes "sabidos" se fez a partir da EFA, por meio de minha inserção profissional, como professora da Universidade Estadual de Feria de Santana (UEFS). Apesar do caráter formal da entrada no campo de estudo, como representante de uma instituição de ensino e pesquisa, busquei ampliar meu contato com outras redes de sociabilidade menos formalizadas, principalmente aquelas de parentesco, compadrio e amizade, na tentativa de perceber até que ponto esta legitimidade conferida pela escola aos velhos agricultores era também vivenciada no seio de suas comunidades. Em maior ou menor grau, foi possível perceber por entre as

[32] Foge aos objetivos desta tese uma discussão em torno da educação do campo, que é resgatada aqui como referência ao contexto inicial que serviu de base para a minha pesquisa. Para um detalhamento dos referenciais da Educação do Campo, sugiro uma leitura de Caldart (2004), bem como das diretrizes operacionais para a educação básica nas escolas do campo (BRASIL, 2003).

redes a que fui apresentada, principalmente no interior da família, que os velhos assumem um papel de destaque no processo de rememoração, como representantes de um tempo passado, o qual, por terem vivenciado, possuem certa autoridade para narrar. É neste sentido que confiro aos velhos agricultores deste estudo o papel de legítimos narradores do passado.

O lugar privilegiado de coleta de narrativas desses "contadores de histórias", na grande maioria das vezes, foi o interior das casas, em especial a sala, enfim, o lugar em que se recebem as visitas, e também o lugar em que os velhos passam a maior parte do seu tempo. Este é também o lugar da reunião da família, no qual, ao lado da cozinha, o lugar da refeição, os velhos contam cotidianamente a seus filhos e netos suas lembranças do passado, em geral buscando nessas memórias mapear suas relações com familiares e amigos, presentes, ausentes ou falecidos. Este papel da narrativa dos velhos no mapeamento de relações me pareceu claro no momento inicial da minha chegada a suas casas, sempre acompanhada por um amigo ou familiar. Nesses momentos, os velhos conversavam com o amigo ou familiar que chegava, sempre em busca de notícias de outros familiares ou amigos que há muito não viam, sendo comum um momento de recordação de experiências vividas junto a esses amigos e familiares ausentes. Após esta operação de mapeamento de relações (COMERFORD, 2003), mais ou menos delongada, iniciava-se então o processo de apresentação da pesquisadora aos informantes, que culminava na realização da entrevista.

Outro lugar que reconheci, ao longo das minhas observações de campo, como um espaço também privilegiado pelos velhos para narração de memórias sobre o passado e, principalmente entre os velhos com maior mobilidade, é o "comércio". O "comércio", como boa parte dos velhos se refere à cidade, representa para estes não apenas o lugar onde realizam sua feira semanal, nos dias de sábado, mas fundamentalmente o lugar do encontro com outros velhos que, movidos pelos mesmos objetivos de fazer a feira e encontrar velhos amigos, os aguardam, em geral, em frente a um mercado ou uma venda.

Pude acompanhar um desses momentos, que muito me informou sobre a lógica dos encontros e seu papel na construção de narrativas sobre o passado. Assim que cheguei à sede do município de Valente, me direcionei ao mercado, para comprar algumas "encomendas"[33] para amigos em Feira de Santana. Aí chegando, pude notar a

[33] Entre essas "encomendas", destaco o doce de leite de cabra e peças do artesanato do lugar, produzidas a partir de tapetes de sisal.

presença de um velho, aguardando em frente ao mercado. Inicialmente, imaginei que aguardava um parente ou alguém que o levasse para casa. Após minutos de espera, outro velho chegou, cumprimentando o primeiro, tratando-o como "compadre" e iniciando uma conversa, relacionada àquele mapeamento de relações entre familiares que já destaquei acima.

Logo após a chegada do segundo velho, outros foram chegando e se agrupando em frente ao mercado, formando um grupo de cinco– dentre eles uma mulher – que se cumprimentavam à medida que chegavam, brevemente perguntavam sobre seus parentes e logo depois se iniciou uma conversa em torno do seu "tempo de infância", advinda inicialmente desse mapeamento mútuo que faziam de suas famílias. Aos poucos, não apenas os velhos, mas também jovens parentes se agrupavam e ouviam essas "conversas de velho".

Em outros momentos que pude voltar àquele mercado, percebi que esses encontros tinham certa continuidade no cotidiano da "feira no Valente", apesar da presença nem sempre assídua dos velhos do primeiro encontro que presenciei. Desse modo, me parece este momento do encontro no mercado ser significativo na vida dos velhos como um momento de rememoração coletiva do passado. Infelizmente, foge ao objeto desta tese uma análise mais pormenorizada desses encontros, pelo fato de ter sido privilegiado aqui o espaço da casa como lugar privilegiado do encontro etnográfico.

Por outro lado, pude notar que a minha presença na casa dessas pessoas lhes conferia uma legitimidade ainda maior frente a suas redes de sociabilidade. Isto de deve, certamente, ao fato de uma pessoa de fora, professora, que não participa do convívio cotidiano dos velhos, despertar interesse pelas histórias narradas. Isto me pareceu patente ao longo das entrevistas, que, em geral assumiram, conforme já foi mencionado, um caráter essencialmente coletivo.

Dada a presença maciça de parentes durante as entrevistas, aproveitei o momento para buscar nas inevitáveis e enriquecedoras intervenções dessas pessoas uma espécie de diálogo com as narrativas, privilegiadas como "memórias felizes" (RICOEUR, 2007). Então, minha ênfase, em especial neste capítulo, sempre esteve voltada para as narrativas elaboradas pelos velhos, e apenas em alguns casos fiz uso de outras narrativas, como subsídio à compreensão de sua inserção social na família e em suas localidades.

Atentando às críticas direcionadas aos relatos biográficos (BOURDIEU, 1996; COSTA, 1998), principalmente por se constituírem em geral numa seqüência de

acontecimentos encadeados e organizados em narrativas, tomei ao longo desse estudo a experiência de vida narrada como um instrumento de construção e ressignificação da memória (LEVI, 1996). Por outro lado, me interessou o processo de legitimação dessas narrativas pelo grupo social estudado, o que é possibilitado pelo recurso aos relatos orais (DEBERT, 1986). Assumo, então, ao longo deste trabalho, os relatos orais como um instrumento privilegiado e fundamental na compreensão das relações que velhos agricultores desenvolvem em seu ambiente.

Tomando como principal critério a indicação de informantes a partir de suas redes de parentesco e compadrio, a começar pelos estudantes e/ou professores da EFA, foram realizadas entrevistas com 29 velhos, moradores de 7 comunidades rurais do município de Valente (BA). Todos os informantes foram incluídos como "véios contadores de histórias" por diversos membros de suas redes de sociabilidade, participando assim como potenciais narradores nesta pesquisa. Contudo, suas vivências são bastante heterogêneas, o que possibilitou o registro de uma grande amplitude de narrativas sobre o passado.

Todos estes velhos agricultores retiram seu sustento quase exclusivamente da aposentadoria, que corresponde à sua principal fonte de renda, bem como de toda família que reside com eles. Em virtude desse peso da aposentadoria no orçamento familiar, a situação sócio-econômica atual dos velhos varia pouco, exceto pela presença de alguns que conseguiram manter uma parcela maior de terras em sua propriedade (de 60 a 300 tarefas[34], ou seja, em torno de 26 a 130 hectares), na qual ainda conseguem produzir gêneros alimentícios[35], ou mesmo sisal, com a "ajuda" dos filhos e netos. É comum, também, nestas propriedades a criação de gado bovino, caprino e ovino, do qual retiram leite para consumo próprio e carne (no caso dos caprinos e ovinos), que chegam a comercializar na feira[36], além da criação de galinhas, que, por vezes, torna possível a comercialização de ovos.

Entretanto, a maioria dos entrevistados conserva sua propriedade como terra de morada, cuja área total varia entre 1 a 15 tarefas (0,4 a 6,5 ha), o que em geral

---

[34] Medida agrária de superfície que, na Bahia, equivale a 4.356m².

[35] Principalmente mandioca, milho e feijão, a depender das condições climáticas. Segundo os velhos, nos chamados "anos bons", é possível uma produção razoável de farinha, que representa um retorno financeiro aos velhos, mas também milho e feijão, estes últimos exclusivamente para consumo próprio.

[36] Como não há restrições severas ao abate e comercialização de carne de ovinos na região, estas são livremente comercializadas na feira livre nos dias de sábado, sendo o abate dos animais realizado em geral em família, na madrugada anterior à feira. Numa de minhas incursões a campo, foi possível entrar em contato com essa experiência do abate dos caprinos, através do olhar de uma velha agricultora. Esta experiência será explorada no capítulo 5.

inviabiliza o cultivo comercial do sisal ou mesmo a produção de mandioca. Estes agricultores cultivam apenas parcos gêneros alimentícios para consumo próprio e criam poucas cabeças de gado ovino, que em geral são vendidos em tempos de seca, para complementar a renda familiar.

Há ainda aqueles que, apesar de suas histórias de vida serem marcadas pelo trabalho na roça, atualmente vivem em lugarejos ou povoados que oferecem parca infra-estrutura urbana, como é o caso de uma moradora de Valilândia, pequeno povoado do município, que já conta com iluminação pública, calçamento de algumas ruas, posto de saúde e escola, bem como abastecimento de água encanada e recolhimento de lixo doméstico. Para a moradora deste povoado, resta como fonte de renda a aposentadoria rural, além do ordenado do filho que ainda reside com ela, que trabalha como "ganhador"[37] numa fazenda próxima.

As entrevistas semi-estruturadas tomaram como recorte de análise as categorias que considero chaves para a compreensão das relações das pessoas de Valente em seu ambiente, que foram delimitadas a partir das minhas primeiras observações de campo. Estas categorias derivaram de algumas conversas com diferentes pessoas do lugar, principalmente professores da EFA e mesmo membros de sua associação mantenedora, a APAEB-Valente, que elencaram temas como *família*, *comunidade*, *propriedade*, *seca* (ou "convivência" com ela) e *educação* como elementos fundamentais, que deveriam ser levados em consideração para o desenvolvimento das comunidades. Tomando em consideração a relevância destas categorias nas representações e vivências dos velhos, elenquei os seguintes eixos de investigação: 1) ***Velhos agricultores***: vivências e representações da velhice e processos de legitimação da memória e da narrativa; 2) ***Casa e família***, no qual se visa compreender de que modo as vivências e as representações da casa e da família informam estas pessoas em suas relações no ambiente; 3) ***Comunidade***; no qual busquei compreender as vivências e representações em torno do processo de constituição de comunidades no lugar; 4) ***Propriedade,*** no qual se pretendeu investigar a estrutura e transformação da propriedade, cultivos mais freqüentes, divisão do trabalho, percepções e transformações do ambiente; 5) ***Convivência com a seca***, buscando perceber na narrativa dos velhos suas representações sobre a seca, localizando historicamente os eventos de estiagem e as estratégias que vieram desenvolvendo para lidar com este fenômeno; 6) ***Saberes e educação***, buscando

[37] Como são denominados no lugar os trabalhadores sob o regime de diária, que em geral é em torno de R$ 20,00.

compreender as representações dos velhos sobre os diferentes saberes constituídos em seu cotidiano e os processos educativos nos quais se inserem tais saberes.

2.2. Velhos agricultores: os "trabalhadores da memória e da terra" em Valente

Reservo aqui um momento para reflexão sobre a categoria "velho agricultor", que tenho privilegiado na compreensão dos processos sócio-ambientais que se dão nas comunidades rurais em estudo. Delimitar tal categoria significa para mim não apenas reafirmar o papel dos velhos como "trabalhadores da memória", no sentido atribuído por Bosi (1983), mas também reforçar a presença do "trabalho da terra" (WOORTMANN e WOORTMANN, 1997) como importante elo do magma de significações imaginárias que se constitui no lugar. Desse modo, aliar o "trabalho da memória" ao "trabalho da terra" me permite uma aproximação dos significados atribuídos aos velhos nas localidades rurais estudadas, tarefa esta que considero apresentar certa especificidade, quando comparados aos clássicos estudos já desenvolvidos sobre o tema, que, em geral, tendem a focar experiências estreitamente ligadas às classes médias urbanas (BOSI, 1983; DEBERT, 1986; PEIXOTO, 2000; BARROS, 2006).

Em sintonia com as contribuições de Bosi (1983), o termo "velho" foi escolhido, em contraposição à categoria "idoso", ou ainda "aposentado" (PEIXOTO, 2000), por este guardar um sentido mais fortemente enraizado entre as pessoas do lugar como um elemento de familiaridade. Desta forma, as pessoas com mais idade são reconhecidas geralmente sob a designação de "véio", que em geral aproxima as pessoas de diferentes gerações, principalmente no interior das redes de parentesco e compadrio. Por outro lado, o termo "véio" pode também apresentar uma referência pejorativa, relacionado ao antigo, ultrapassado, "fora do tempo", principalmente quando os velhos narram sobre as pessoas mais velhas do seu "tempo de criança". Assim, ao termo "véio" confere-se uma multiplicidade de sentidos, por vezes contraditórios, acionados frequentemente com relação a um outro – o "véio" é um outro, que não "eu": o pai, a mãe, outros velhos parentes ou vizinhos, ou por vezes, um outro que "não reconheço em mim" (BEAUVOIR, 1976; BOBBIO, 1997).

Já o termo "idoso" ou "de idade" é utilizado frequentemente em situações mais formais, ou seja, situações em que se requer um distanciamento nas relações. Por exemplo, no começo de minhas incursões ao campo, era muito comum a referência ao

termo “idoso”, como alusão ao respeito que deve se manter com relação às pessoas mais velhas, principalmente entre as pessoas mais jovens, que foram meus primeiros contatos na pesquisa. Quando utilizei propositadamente o termo “velho”, nessa situação de primeiro contato com o campo, percebi claramente certo desconforto que este causava, seja por significar desrespeito às pessoas mais velhas, seja por significar uma tentativa de “intromissão” num universo familiar, à medida que este termo me pareceu ser permitido apenas no interior das redes familiares ou de amizade. Assim, utilizar o termo “velho”, para uma pessoa “de fora”, é tentar “entrar sem ser convidado” nessas redes. Ao longo do processo de pesquisa, quando me vi de algum modo inserida nestas redes, pelo estreitamento dos laços de amizade com as pessoas do lugar, e, consequentemente, reduzindo o distanciamento e a formalidade das relações, o termo “velho” (e mais comumente “véio") passou a ser freqüente durante as entrevistas e conversas informais, e “idoso”, por seu turno, cada vez mais raro.

Também é comum o uso do termo “senhor” e “senhora”, exigido explícita ou tacitamente pelos velhos, seja pela solicitação de seu uso pelos mais jovens, seja por sua utilização no momento das entrevistas, sempre se dirigindo a mim como “senhora”. Este termo reforça tanto o distanciamento quanto o respeito com relação ao velho, recriando cotidianamente a relação hierárquica entre gerações. É neste sentido que Seu *Lúcio*[38] reivindica o uso do termo “senhor”, ao mesmo tempo como exigência de respeito do mais novo pelo mais velho, e como afirmação de um poder acionado em situações conflituosas entre gerações.

> Eu ensinei saber respeitar. Todo mundo. Porque eu hoje, eu hoje, com 76 anos de idade, tem criança que eu trato do senhor, pra ver se ele me respeita. É assim. Porque se eu não fizer isso, ele pode querer cuspir na minha cara, aí... Pelo que eu vejo... (Seu *Lúcio*, 76 anos)

Por outro lado, é notável o papel que a aposentadoria rural adquire na reprodução familiar. Em sua maioria, os velhos moram com os filhos mais jovens, que herdam a casa e, junto com esta, a responsabilidade de cuidar dos pais na velhice. Como a renda

---

[38] Ao longo do texto, farei menção a nomes “reais” ou “pseudônimos” para me referir aos sujeitos da pesquisa. No caso de pseudônimos, estes sempre virão em *itálico*, de modo a preservar a identidade da pessoa, ou falecida, ou que não tenha autorizado a revelação de seu nome. Nos outros casos, principalmente quando são expostas imagens das pessoas, seus nomes reais serão mantidos, tendo sido previamente autorizados pelos sujeitos.

familiar em Valente está em torno de um salário mínimo (NASCIMENTO, 1999; SILVA e SILVA, 2003), o papel das aposentadorias rurais como incremento de renda não deve ser negligenciado, contribuindo sobremaneira na reprodução do grupo doméstico, principalmente entre as famílias mais pobres (DELGADO e CARDOSO JR., 1999).

Diferentemente do observado entre "classes médias urbanas" (BEAUVOIR, 1976; DEBERT, 1986), a aposentadoria, no universo estudado, pode contribuir significativamente na renda doméstica, o que transforma os velhos em potenciais provedores da família, o que certamente contribui para a produção de uma imagem dos velhos como sujeitos autônomos, conferindo a eles certa centralidade no seio da família (BARROS, 2006).

Entretanto, esta relativa centralidade conferida aos velhos agricultores não se resume ao seu papel como possíveis provedores, mas também se deve em grande medida ao papel conferido a eles no interior da família, participando da sociabilidade familiar como "os velhos da família". Esta inserção na sociabilidade familiar parece um aspecto fundamental da vida desses velhos, que se percebem parte de uma comunidade de referência, que os acolhe, para além de suas capacidades para o trabalho. Assim, permanecem partícipes de uma "comunidade de destino" (BOSI, 2003), agora deslocando seu papel de exclusivos "trabalhadores da terra" para potenciais "trabalhadores da memória", atuando como importantes elos nessa sociabilidade familiar, enfim como pontes entre "o tempo dos antigos" e "os dias de hoje" (BRANDÃO, 1998).

É necessário, contudo, relativizar o papel dessa centralidade dos velhos no seio da família, já que o fato dos velhos serem acolhidos no seio dessa comunidade de destino que representa a família não significa um acolhimento sempre harmônico. Ao que parece, tal centralidade no seio da família é deveras disputada e conquistada pelos velhos, principalmente quando se trata de pessoas que ainda mantêm sob sua propriedade parcelas consideráveis de terra, ainda não distribuídas em herança, ou mesmo que legalmente partilhadas, mantidas sob sua posse. Neste caso, o poder conferido ao velho (ou disputado por ele) pela posse da terra certamente contribui para sua inserção social privilegiada no seio da família. Este parece ser o caso de alguns dos velhos moradores de comunidades como Varginha de Dentro e *Lua Nova*, que detêm ainda parcelas consideráveis de terra e, de algum modo, apresentam um capital

econômico que reforça, ao lado de seu importante capital social[39], seu lugar no seio da família.

Por outro lado, parece ainda estar presente a referência do velho (principalmente o homem) como o *patriarca*, o representante da hierarquia familiar (WOORTMANN, 1990), o que de algum modo contribui para sua relativa valorização no seio da família, como um traço que permanece de sociedades tradicionais (BEAUVOIR, 1976). Esta representação em torno da centralidade do patriarca se expressa no relato de Dona *Eleonora*, quando narra sobre as dificuldades que teria passado na infância. Em decorrência de uma seca, que prejudicou a produção dos gêneros alimentícios, o pai de Dona *Eleonora* se viu obrigado a comprar um dos gêneros mais importantes à mesa, a farinha, devido à drástica redução na produção da mandioca em sua propriedade. A farinha, alimento central, tornou-se nesses "momentos difíceis" um elemento de distinção e confirmação da hierarquia familiar, sendo seu consumo reservado primeiramente ao patriarca (o "velho"), o avô ainda vivo, que morava com Dona *Eleonora*, seus pais e irmãos:

> Pai comprava farinha lá pro fim da semana. Dia de sábado ele tinha que ir a Santa Luz [município vizinho a Valente] pra buscar a carne e a farinha. Aí, a farinha que ficava, mãe guardava pra dar ao *velho*, não dava pra gente não. A gente comia, era pra comer caroço de fava puro. Ele mesmo só fazia zangar, zangava e não comia. Ia comer quando pai chegava de noite. Foi uma seca dura! (Dona *Eleonora*, 80 anos)

Ao lado desta centralidade do velho na hierarquia familiar, o trabalho da terra apresenta um papel crucial na seleção das lembranças, enfim, nesse trabalho da memória. O trabalho da terra é, para os velhos agricultores, sinônimo de "estar vivo", de continuar participando da sociabilidade do lugar. Desse modo, o trabalho da terra constitui para os velhos um importante princípio gerador da sociabilidade, sendo a roça o lugar onde os velhos mantêm-se vivos. Tanto que muitos velhos relatam que "daqui [da roça] só vou pro cemitério".

---

[39] Vale notar que o termo capital social refere-se aqui ao que Bourdieu (1998, p. 67) define como "o conjunto de recursos atuais ou potenciais que estão ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e de inter-reconhecimento [...]. Essas relações são irredutíveis a relações objetivas de proximidade no espaço físico (geográfico) ou no espaço econômico e social porque são fundadas em trocas inseparavelmente materiais e simbólicas cuja instauração e perpetuação supõem o reconhecimento dessa proximidade".

O trabalho da terra é, antes de tudo, um princípio, um saber, que os velhos vêem perder sua solidez com a "mudança dos tempos". Esta "mudança" representa para eles o surgimento de novas formas de saber, de relações e de *atividades* (e não *trabalho*[40]) que de certa forma os obrigam a buscar rever seus pontos de vista, ou os fazem reconhecer como não mais pertencentes a esse "tempo de hoje".

Estas transformações de costumes, ou ainda, estas mudanças nas "regras das gramáticas da vida" (BRANDÃO, 1998), modificam a relação que as diferentes gerações tem com o saber, virando "de cabeça para baixo o relacionamento entre quem sabe e quem não sabe" (BOBBIO, 1997, p. 20). Dessa forma, os saberes dos velhos, relacionados principalmente a esse trabalho na roça, são postos de lado, sendo substituídos por novos saberes, que os velhos frequentemente associam à cidade, que passa prioritariamente a ser o lugar dos "sabidos", em contraposição ao "povo" da roça[41].

Por outro lado, a velhice, ou melhor, a "aposentadoria", como nos informa Beauvoir (1976), institui um tempo do "lazer passivo", um tempo do "não-trabalho". Este reconhecimento da velhice como "não-trabalho" também é comum entre alguns velhos, que percebem a necessidade de se mudar para a *cidade*, o lugar concebido como do "não-trabalho". Assim, a *cidade* passa a constituir, em alguns casos, o espaço-tempo legado à velhice, que constitui, em última instância, a proximidade da morte.

Desse modo, perceber-se velho é ser levado ao encontro da cidade, principalmente por intermédio dos filhos; é ainda ir ao encontro da morte, já que morar na cidade significa, para a maior parte dos velhos, morrer aos poucos, pela privação do trabalho na roça. Assim, para esses sujeitos, quem mora na cidade e pretende manter-se vivo, deve manter a sua roça e continuar a trabalhar a terra. O trabalho da terra traduz-se então como um modo de manter a saúde e a vida, como relata Seu Antônio Souza:

> Se fosse por Luizinho [o filho] eu não lutava mais não. Eu digo: "Não, me deixe enganar!". Eu vou me enganar assim pela roça. [...] Pois, há tempos atrás Deus levou um. Ele parou de ir à roça, só dentro de casa, ele foi embora ligeiro. O remautismo tomou

---

[40] Os velhos fazem com freqüência a distinção entre *trabalho* – o trabalho da terra, na roça, no campo – e *atividade* ou *movimento*, referindo-se principalmente às ocupações na cidade. Voltarei a esta questão do *trabalho* x *atividade* no capítulo 4.

[41] Esta contraposição *sabido* x *povo* também está presente nos relatos em torno da formação das comunidades, que receberão maior ênfase no capítulo 3.

> conta dele. E quem tem reumatismo, só movimentando! (Seu Antônio Souza, 75 anos)

Elias (2001, p. 19) nos alerta para o "recalcamento da morte", um processo que empurra a morte "para os bastidores da vida social durante o processo civilizador". Nesse processo, também os velhos foram empurrados para fora da vida social, principalmente por sua privação dos processos produtivos, do trabalho (BEAUVOIR, 1976). Como a privação do trabalho constitui um modo de "morte em vida", o fim do trabalho na roça para os velhos agricultores do sisal representa o isolamento, uma espécie de morte social anterior à morte natural, seja pelo confinamento dentro de casa, seja pela mudança para a cidade.

Este isolamento e distanciamento do mundo do trabalho é traduzido comumente pelos velhos como "deixar de ser gente", como relatam Dona Angelina (Ang., 75 anos) e Seu Amado (Am., 79 anos), casal que conversa a respeito dos sentidos da velhice e reconhecem que o confinamento em casa, em decorrência de doenças, os impede de se realizarem como pessoas completas – "gente" ou "mulher", principalmente pelo distanciamento do trabalho:

> (Ang.) Ele disse que quando era novo era gente. Eu digo, eu sou gente até o dia que eu morrer!
>
> (Am.) Eu sou gente até o dia que eu morrer, mas quanto eu me lembro do que eu fazia quando eu era novo...
>
> (Ang.) Ele diz que está igual molambo! Eu digo, Amado, a gente não pode fazer essa comparação! Como é que a gente se compara a um *lixo de monturo*[42]? A gente só vai virar lixo depois que morrer e for para baixo da terra, que lá acaba, não é?
>
> (Am.) Eu até setenta anos de idade...
>
> (A.)[43] Era gente?
>
> (Am.) Eu era "tinindo", eu trabalhava, todo trabalho eu fazia. De setenta anos pra cá [...] Parece que me entrou um azar! E me acabei. Acabei. De setenta anos pra cá, me acabei. Mas é assim mesmo. Dou graças a Deus de ainda estar vivo!

---

[42] Referência ao modo de disposição de lixo na roça, em montes, ou "monturos".
[43] Referência à minha intervenção na entrevista.

> (Ang.) Pois eu... Eu toda vida fui *mulher* de todo trabalho, não é? Graças a Deus! Eu fiquei mais acabada depois disso aqui ó! [mostra uma cicatriz no pé] Tem dois anos. Até esse tempo, eu ainda era uma *mulher*. Daí pra cá eu mudei muito...
> (A.) Deixou de ser mulher?
> (Ang.) Sou mulher, mas mudei muito, não é? Mudei muito depois desse pé. Eu não pareço a mulher que era, não é? Mas eu não vou dizer que eu virei *molambo de monturo*! Olha, eu sou é *gente*, graças a Deus!

A tentativa de explicitar aqui os sentidos da velhice entre os velhos agricultores do sisal, mais do que esgotar a multiplicidade de significados em torno desse tema, traduz-se na necessidade de expor o papel que o "trabalho da terra", entrelaçado ao "trabalho da memória", apresenta como elemento estruturante das narrativas construídas, constituindo-se com um eixo condutor a partir do qual as lembranças são selecionadas para compor a memória dos velhos e que, de algum modo, a partir de sua legitimação como "contadores de histórias", pode conformar-se à memória do lugar.

2.3. Tecendo narrativas sobre o passado: como trabalham os guardiões da memória em Valente

Tendo analisado brevemente os sentidos em torno da velhice, passemos agora a uma reflexão importante em torno do processo de construção de narrativas sobre o passado, principalmente no que tange a alguns dos pressupostos deste trabalho da memória, que incluem tanto o acionamento de redes de sociabilidade em torno dos contadores de histórias, quanto a autorização e legitimação dos relatos orais, ingredientes fundamentais, a meu ver, nesse processo de seleção da memória coletiva.

Tomo como ponto de partida para esta análise das narrativas sobre o passado dos velhos agricultores do sisal os conceitos de memória social (BOSI, 1983) e memória coletiva (HALBWACHS, 2004 [1968]), considerando a memória como uma *representação sobre o passado* e, como tal, um conjunto de significações imaginárias móveis, em contínua relação com o cotidiano desses velhos. Portanto, a memória – longe de ser identificada com o passado, tornando-se objeto de uma história linear e

laicizante (NORA, 1993) – adquire um caráter de vivência, constituída e reconstituída cotidianamente pelos velhos agricultores.

Maurice Halbwachs, um dos mais eminentes teóricos da memória no século XX, percebeu um progressivo movimento de subjetivação da memória e – como é de se supor por sua formação essencialmente durkheimiana – teceu duras críticas a tal movimento, muitas delas explicitamente direcionadas às percepções subjetivistas bergsonianas, que viam no indivíduo a capacidade de guardar o passado no inconsciente. Halbwachs trata então de estabelecer uma importante distinção entre memória individual e memória coletiva, ambas em contínuo diálogo e constituindo-se numa construção presente do passado e, não, como sugeriria Bergson, numa retomada de consciência de um passado que se mantém, por diversas razões, no inconsciente (HALBWACHS, 2004).

Segundo Halbwachs, pode-se falar em memória coletiva quando evocamos um fato que ocupava um lugar na vida de um grupo e que é então retomado no momento em que um indivíduo se recorda dele, do ponto de vista deste grupo. Assim, a memória individual está em estreita relação com a memória coletiva, de tal modo que para Halbwachs, as recordações que podem parecer puramente pessoais, na realidade tomariam parte na memória coletiva, à medida que elas somente seriam possíveis recorrendo-se à memória do grupo.

Contudo, para Halbwachs, as memórias individuais são o suporte para a memória coletiva, já que são os indivíduos que recordam suas experiências, que são socializadas ao grupo, pela memória coletiva. Além disso, Halbwachs destaca que tanto a memória individual quanto a coletiva estão necessariamente limitadas num *tempo* e num *espaço*, não sendo possível a recordação de todos os acontecimentos ocorridos, mas apenas daqueles localizados num determinado contexto espaço-temporal. Daí a compreender a inserção da cultura do sisal, a formação das comunidades em Valente, bem como os fenômenos de seca como fenômenos espaço-temporais, selecionados pelos indivíduos que, coletivamente, os localizam como marcos de passagem de distintos espaços-tempos, em virtude de suas vivências cotidianas.

A memória é, dessa forma, "uma reconstrução do passado com a ajuda de dados tomados do presente, e preparada de fato com outras reconstruções realizadas em épocas anteriores, pelas quais a imagem do passado se viu já bastante alterada" (HALBWACHS, 2004, p. 71). Assim, a memória não pode se confundir com o passado, mas pertence ao presente, por seu caráter de significação imaginária. Trata-se da

retenção do que permanece vivo do passado ou é capaz de viver na consciência do grupo e, por conseguinte, não ultrapassa os limites desse grupo.

A partir das investidas de Maurice Halbwachs, a memória retoma seu caráter profícuo de investigação no século XX, recebendo ainda novos adjetivos. Neste sentido, vale ressaltar aqui o trabalho de Jedlowski (2003), no qual o autor procura fazer uma retrospectiva das pesquisas envolvendo a temática memória no século XX e descreve alguns "temas e problemas" que com freqüência surgiram na sociologia da memória no século passado. O autor preocupa-se então em estabelecer uma distinção, para ele necessária, entre *memória social* e *memória coletiva*, aproximando-se da distinção de Halbwachs entre história e memória, na medida em que a primeira, de caráter globalizante, tem como principal função estabelecer uma unidade entre diferentes grupos, enquanto a segunda seria delimitada a determinados grupos sociais.

Munida desses referenciais, parti rumo ao universo vivido pelos velhos agricultores de Valente, onde, ao longo de minhas repetidas visitas ao campo[44], percebi que os contatos estabelecidos no lugar haviam gerado certa expectativa em torno de minha chegada à casa dos velhos, sempre previamente anunciada, nos quais o sistema de "recados" foi fundamental. À medida que as idas ao campo se repetiram, observei o estabelecimento daquilo que Comerford (2003) identifica como "redes de observação". Essas redes conformam certo controle social local, permitindo identificar tanto os sujeitos *de dentro* como os sujeitos *de fora* e, a cada permanência no campo, essas redes "anunciavam" o acontecimento da entrevista, momento em que o velho e/ou a velha assumia o papel de "porta-voz" das lembranças da comunidade. Cercados por familiares e vizinhos, os informantes deixavam claro que estavam esperando pela *"*moça do gravador*"* para o momento informalmente solene dos depoimentos, ocasião por vezes inaugurada pela surpresa de alguns, diante do interesse do *"*povo da cidade*"* em ouvir os *"*véios da roça*"*.

Fica assim patente, nessa relação entre pesquisadora e entrevistados, que uma experiência de encontro etnográfico com um velho é logo transmitida ao longo de suas redes de sociabilidade, o que permite que esta experiência sirva de modelo de conduta para os futuros encontros de outros velhos. Assim, os informantes não só aguardavam "a menina do gravador", como também, de certo modo, aguardavam as perguntas que eventualmente seriam feitas por mim, a ponto de me interrogarem sobre elas e

[44] cada uma destas visitas duravam em média dois dias.

mostrarem até mesmo desapontamento se determinado questionamento não fosse feito, tal como foi feito ao outro. Esta situação foi bastante comum, principalmente entre os informantes membros de uma mesma família (como irmãos ou primos próximos). Também ocorreu claramente, em alguns casos, por conta da influência dessas redes de observação, a elaboração intencional pelo velho de uma narrativa que buscasse "responder" as perguntas mesmo antes de nosso encontro, narrativa esta por vezes romanceada, na clara tentativa do velho "agradar" ou mesmo "tocar" a atenção da pesquisadora, à medida que este, já informado por suas redes, precisava "preparar-se" para a entrevista, o que incluiu não apenas um modo próprio de se portar ou se vestir, mas também uma elaboração prévia da narrativa.

Por outro lado, em alguns momentos estas redes de observação não se mostravam suficientemente eficazes na produção de informações sobre o papel da minha visita à casa de alguns dos velhos. Isto parece claro no momento em que cheguei à casa de uma das entrevistadas, que foi informada por suas redes que uma pesquisadora viria fazer algumas perguntas a ela. Me pareceu claro que esta informante compreendeu minha visita, bem como o termo "pesquisa" informado por suas redes, como parte integrante de uma pesquisa demográfica que há pouco havia sido realizado em sua localidade, especialmente pelo fato da senhora preocupar-se em expor os problemas de infra-estrutura básica que enfrentava no momento, como pode ser percebido no diálogo a seguir, na qual a agricultora lamenta a falta de um banheiro e reivindica uma solução:

> (Dona *Édiva*[45]) Eu estou precisando aqui sabe do quê?
>
> (A.) Hum?
>
> (Dona *Édiva*) É de um banheiro.
>
> (Alessandra) Vocês não têm um banheiro aqui?
>
> (Dona *Édiva*) Não! Olha aqui, ali perto daquelas pindobas ali... Fica cheio de pindoba, e está acabando... Esses dias, adoeci, passei dois dias internada! E acabou! Aí, acabou... Pra tomar um banho aqui de noite, precisa escurecer, pra poder se tomar um banho!
>
> (A.) Aí, só no escuro?
>
> (Dona *Édiva*) É!

[45] Velha agricultora de Cipó de Leite, 70 anos.

> (Seu *Lúcio*) Mas essa pesquisa, já teve. Já tiveram umas pessoas aqui...
> (A.) Que vieram perguntar?
> (Seu *Lúcio*) É, já vieram essas pessoas.

Outra questão relevante e que pode estar fortemente relacionada à presença dessas redes de observação diz respeito a uma possível política de reputações instaurada nessas comunidades, principalmente no que tange à legitimação dos "contadores de história". Conforme sugere Comerford (2003), há uma "valorização do *contar casos* e de quem sabe contá-los" (p.32, grifos do autor). Percebi em meu campo de estudo tal valorização, na medida em que nem todos os velhos são legitimados como os "guardiões da memória" do seu lugar, não sendo todos os velhos indicados para contar as histórias à pesquisadora. Este papel de legitimação foi também observado no estudo de Portelli (1996), em uma pequena aldeia montanhesa na Itália. Em seu estudo, Portelli ressalta a importância do processo de legitimação não apenas no que diz respeito a *quem* conta, mas também ao *quê* se conta, ou seja, tanto narradores quanto narrativas são legitimadas pela comunidade.

Na maioria dos casos, parece caber ao homem o papel de narrador e guardião da memória, e a mulher apenas observa e escuta o que ele diz. Este dado parece contrastar com o observado por Carneiro (1998), que ressalta o papel importante da mulher no processo de construção da memória da família camponesa, em aldeias montanhesas da França. Nessa política de reputações e legitimação parece haver algumas exceções, principalmente em casos em que o homem está impossibilitado de falar (por doença ou deficiência que prejudique a fala), ou no caso de viuvez, ou raramente por processos de construção de "boa reputação" da mulher. Neste caso, chama a atenção da história de vida "sofrida" de uma mulher, ligada a um histórico de depressão, que atraiu para si a solidariedade de sua família, sua principal comunidade de destino, que reconhece em sua história algo que deve ser narrado – a história da "vitória contra um mal". Possivelmente, construiu-se assim uma reputação de "uma mulher vitoriosa" e também guardiã da memória da família no lugar, apesar de ter a apenas 56 anos. Foi comum durante a entrevista esta mulher ressaltar seu sofrimento, comentando: "Ah, eu sofri demais!" E essa história de sofrimento, em uma primeira aproximação, parece ser legitimada, devendo ser contada, e com ela, muitas outras histórias.

Da mesma forma, essa política de reputações pode excluir alguns homens que, apesar de considerados velhos, não são considerados legítimos contadores. É o caso de um senhor que me foi apresentado na narrativa de sua filha, que também participou como informante dessa pesquisa, a qual veementemente o excluiu como um possível contador de histórias, por este ter rompido com sua sociabilidade familiar, tendo constituído outros laços familiares, e desse modo, não participando da mesma comunidade de destino que legitima sua filha.

Daí decorre que a família passa a ser reconhecida neste estudo como um importante elemento legitimador de narrativas e narradores, à medida que se apresenta como a comunidade de destino (HALBWHACS, 2004) na qual é constituída a memória coletiva do grupo estudado. O pertencimento a esta comunidade é o primeiro passo para o reconhecimento do velho como trabalhador da memória. Infelizmente, por questões de tempo ou mesmo em virtude do modo como me inseri no campo de estudo, fui impossibilitada a ter acesso a algumas memórias interditas de velhos que não se inserem nas redes às quais tive contato, contudo é possível depreender daí que a memória do grupo é objeto de continua disputa, na qual algumas vozes e narrativas são privilegiadas e legitimadas como "histórias da comunidade".

Por outro lado, este processo de disputa e legitimação da memória também pode ocorrer no seio das comunidades de destino, como por exemplo no caso de um velho da família Costa, da comunidade Varginha de Dentro que teria saído muito precocemente de sua comunidade para viver em Salvador, tendo apenas recentemente retornado à sua comunidade de origem, onde viveu toda sua infância. O fato deste velho ter deixado sua comunidade de destino rumo a "cidade grande", como relatam seus irmãos, interdita suas memórias, que não são legitimadas nem por seus irmãos, nem pelos outros membros de sua família, já que sua comunidade de destino não reconhece suas lembranças na "cidade grande" como memórias do grupo, desautorizando-o como narrador da "história da comunidade". Assim, este velho não foi indicado, em nenhum momento, como um possível informante, apesar de estar presente nas memórias de infância de seus irmãos. Diante disso, fui impossibilitada de entrevistar este velho, já que as entrevistas eram sempre realizadas por meio de indicação dos velhos por suas redes de sociabilidade.

Ao lado da legitimação da memória mediada por essa política de reputações, localiza-se o papel da família como elemento central para os velhos e elo importante na sociabilidade do lugar. Estabelece-se uma clara hierarquia familiar, no que tange à

legitimação dos contadores de histórias e ainda das histórias contadas. Neste sentido são em geral os velhos que *sabem* e que *podem* contar as histórias, seguidos por seus filhos e netos. As crianças *nada sabem*, seja das histórias do lugar, seja mesmo da História[46] da escola, já que esta já não ensinaria mais nada a eles.

Há também uma importante distinção de gênero, em torno da legitimação e seleção da memória. Tem me parecido bastante clara tal distinção, à medida que os homens narram com maior riqueza de detalhes experiências da lida com o sisal, a negociação da colheita, a lida com a criação (principalmente gado), bem como transações de compra e venda de terras. Já entre as mulheres são mais comuns as narrativas em torno do espaço doméstico e das atividades que aí se inserem: o cuidado com os filhos, a fabricação de panelas de barro, alimentos, remédios naturais, além das datas de nascimentos e mortes na família.

Outro fato importante a destacar diz respeito ao momento de realização da entrevista, que norteia a relação entrevistadora-entrevistados e atua de modo significativo na seleção de lembranças e produção da narrativa. A título de exemplo, destaco aqui os momentos em que os informantes viam-se acometidos por alguma doença, que passava conferir um rumo peculiar à narrativa, que se baseava prioritariamente em relatos sobre a velhice e seus sentidos para os velhos, em que viam à tona lembranças da morte de parentes próximos, bem como de moléstias e sofrimentos que vivenciaram.

Do mesmo modo, também os períodos festivos, como o "São João" e o "São Pedro" (as festas juninas), épocas tradicionalmente muito festejadas; o período da safra da mandioca, principalmente nas propriedades em que havia produção de farinha; e, particularmente, nos períodos de estiagem, nos quais a paisagem seca trazia à tona lembranças de "tempos sofridos", de tempos de seca, todos esses momentos atribuíam uma nova tônica às narrativas. Pode-se dizer que o processo de seleção de lembranças para comporem uma narrativa está muito atrelado à experiência cotidiana dos velhos, daí a referência à memória como uma seleção e uma representação sobre o passado, recortado a partir da vivência comum dos velhos.

---

[46] Optei por escrever em letras maiúsculas, para diferenciar a memória coletiva do grupo legitimada pelos velhos – as histórias contadas pelos velhos – da narrativa historiográfica institucionalizada e que se apresenta como componente do currículo escolar. Faço tal distinção porque considero que assim me aproximo das significações imáginárias correntes em torno das "histórias dos velhos" e da "história", a primeira dizendo respeito às memórias e vivências dos velhos e a segunda se referindo à história aprendida na escola (no caso daqueles que foram alfabetizados).

Neste sentido, Jedlowski (2003) descreve o caráter essencialmente social das memórias individuais, no qual os acontecimentos que são selecionados e guardados na memória estão estreitamente relacionados com o universo cultural dos sujeitos. Citando os trabalhos de Bartlett e Halbwachs, o autor afirma que "as lembranças de cada indivíduo estão inscritas entre "'quadros sociais' que as sustentam e contribuem para organizá-las" (JEDLOWSKI, 2003, p. 219). Tomando por base esses "quadros sociais", considero que os velhos agricultores de Valente desenvolvem um complexo sistema de marcação/datação de espaços-tempos do passado e do presente, organizando suas narrativas em torno de acontecimentos que necessariamente não vivenciaram, mas que estão presentes na memória de seu grupo social, tais como os fenômenos da seca – notadamente a seca de 1932[47] –, como também o processo de organização comunitária de sua localidade, que passam a ser marcos na memória coletiva do lugar.

Baseando-se ainda no conceito de memória coletiva, Michel Pollak (1989a) discute o papel da memória na construção de identidades sociais, trazendo importantes contribuições para o tema. O autor propõe uma articulação entre a memória individual e a coletiva, ressaltando o caráter social da memória, uma vez que se torna fundamental o papel da socialização da memória para o processo de construção de identidades.

Assim, não apenas vivemos pessoalmente os acontecimentos, os quais socializamos em nosso grupo social, como também "herdamos" a lembrança de acontecimentos vividos no grupo, como se nós mesmos tivéssemos vivido tais experiências, constitutivas da identidade do grupo. Desse modo, é possível pensar a memória como uma espécie de "herança imaterial" (LEVI, 2000), principalmente no caso dos velhos agricultores deste estudo, à medida que, acompanhando a partilha e a herança da terra, a memória das pessoas que sobre esta terra vivem ou viveram é também herdada, por meio desse processo de socialização das lembranças. Isto parece ser particularmente válido no caso dos velhos que herdaram a casa e a propriedade dos pais, que se tornam, de algum modo, "guardiões da memória" de seus antecessores.

Pollak ressalta ainda o caráter essencialmente seletivo da memória, à medida que nem todos os acontecimentos ficam guardados e são incorporados à memória coletiva, que passa então a ser organizada em função de preocupações pessoais e/ou políticas – o que caracteriza a memória como um fenômeno incessantemente construído e

[47] Vale lembrar que a maior parte dos entrevistados não era nascido na ocasião da seca de 1932, exceto aqueles que hoje possuem acima de 90 anos e que guardam na memória uma recordação mais forte dos acontecimentos vividos naquele ano. Contudo, isto não impede que 1932 seja considerado como marco de referência dos espaços-tempos vividos.

reconstruído. O que fica guardado na memória é, assim, objeto de disputa dentro do grupo, que é selecionado a partir do que o autor denomina "trabalho de enquadramento da memória", no qual o grupo constrói uma narrativa sobre o passado, que é socialmente legitimada para constituir sua memória e sua identidade.

Esta memória então "enquadrada" (POLLAK, 1989b), decorrente desse "trabalho de enquadramento" e percebida como um campo de disputa, é essencialmente excludente, na medida que "seleciona" as narrativas ou discursos socialmente legitimados. Este processo de "enquadramento" torna-se patente se nos pusermos a pensar a memória das secas em Valente, à medida que, dentre numerosos fenômenos de estiagem que incidiram sobre o lugar, a referência é sempre feita a 1932, como o pior ano, aquele que "penteou os cabelos do povo pra frente"[48]. Nesse enquadramento da memória, não só a memória da seca, mas também a inserção da cultura do sisal e o processo de formação das comunidades estão presentes quase invariavelmente nas narrativas dos velhos, daí serem tomados aqui como elementos constitutivos do magma de significações imaginárias do lugar.

Pollak (1990), inspirado pela leitura de Maurice Halbwachs, destaca ainda o papel fundamental da "comunidade afetiva", reconhecendo-a como o "lugar de constituição de uma memória coletiva e de gestão das memórias individuais aptas a atenuar eventuais conflitos ou ressentimentos" (p. 246). Através da formação dessa comunidade afetiva seria possível o processo de constituição da memória coletiva do grupo, o que poderia reforçar os laços de pertencimento e enraizamento desse grupo a essa comunidade. Desse modo, o processo de seleção da memória passa necessariamente pela via da afetividade que reside, no caso dos velhos agricultores de Valente, prioritariamente no seio das redes familiares, que se constitui na mais importante comunidade afetiva, no âmbito da qual as lembranças são cotidianamente trabalhadas e selecionadas.

A partir dessa seleção da memória do lugar, a construção do passado tende a ser eixo norteador para o enraizamento, sendo inextricavelmente relacionado ao presente e ao futuro. O enraizamento, embasado no conhecimento do passado, seria então uma "necessidade da alma humana" (WEIL, 2001). É a partir dessa percepção do tempo que os velhos tecem suas narrativas e constroem sua relação com o lugar, que passa a ser tomado como referência para sua compreensão do mundo.

---

[48] Como comumente se referem os velhos do lugar com relação à seca. Esta expressão assemelha-se ao que comumente ouvimos como "arrepiou os cabelos".

Nesse processo, percebo que os velhos têm um papel fundamental, como "trabalhadores da memória" (BOSI, 1983), forjando narrativas e universos de significado que tem contribuído sobremaneira para este processo de enraizamento. Alguns deles, em especial, são inclusive considerados como "guardiões da memória" ou "contadores de histórias", sendo socialmente legitimados para narrar as histórias do lugar.

2.4. Narrativas em sinopse: uma aproximação aos velhos agricultores de Valente

Considerando os pressupostos acima suscitados, parto então para uma breve apresentação de alguns contadores de histórias que participaram desta pesquisa, bem como realizo uma breve "sinopse" das narrativas por eles produzidas. Vale ressaltar que tal apresentação foi produzida no sentido de auxiliar a compreensão em torno das estratégias utilizadas pelos velhos para demarcar seu espaço-tempo vivido, bem como apontar algumas das significações centrais presentes nas narrativas, que foram fundamentais à construção do meu argumento. Neste momento, me interessam as significações imaginárias em torno das categorias que os velhos elencam para construir suas narrativas, mais do que reificar ou fixar as narrativas como referências ao passado, sob o risco de incorrer no erro da "ilusão biográfica" (BOURDIEU, 1996).

Assumo aqui este processo de "sinopse" ou "narrativa da narrativa" como uma busca de marcadores para os distintos espaços-tempos vividos pelos velhos agricultores. Por outro lado, vale demarcar aqui meu papel como interventora nesse processo de construção de narrativas, à medida que, informada pelas categorias correntes no lugar, como *família*, *trabalho*, *comunidade*, *propriedade* e *seca*, propus questionamentos aos velhos. Entretanto, busquei, a todo momento, minimizar estas intervenções, que em grande medida tenderam a ser substituídas pelas intervenções de familiares e/ou amigos dos velhos agricultores, também participantes ativos nas "conversas com os velhos".

Desse modo, as sinopses das narrativas aqui apresentadas surtem como distintas abordagens de que os velhos se utilizam para estruturar seu discurso e marcar seu tempo vivido. Para possibilitar uma maior amplitude dos temas que se apresentam nas entrevistas, optei pela escolha das sinopses de diferentes sujeitos de pesquisa, homens e mulheres, ou ainda, casais, provenientes de distintas localidades em estudo, de modo a abarcar aqui ao máximo a diversidade de marcadores e de sentidos atribuídos pelos velhos às suas experiências vividas, que conformam seu espaço-tempo. Procedendo

assim, pretendo fornecer ao leitor uma primeira aproximação ao complexo universo do qual dispunha para investigar as relações desses velhos agricultores em seu ambiente.

2.4.1. O encontro com Seu Marcelo *e Dona* Eleonora[49]

Nosso primeiro encontro[50] ocorreu em maio de 2005, em sua residência, em L*ua Nova*, uma localidade rural do município de Valente. Nesse momento participamos da conversa eu e uma companheira de trabalho no projeto; o casal de velhos agricultores; uma nora do casal, que mora com os velhos (juntamente com o marido e filhas); e um neto do casal, que nos acompanhou até sua casa e nos apresentou ao velho casal.

Seu *Marcelo*, já falecido, à época tinha 90 anos, tendo sido legitimado por seus familiares e amigos como um importante contador de histórias. Tanto que, ainda hoje, em conversas com outras pessoas do lugar, jovens ou velhos, a figura de Seu *Marcelo* é referida como "o véio que sabia das histórias", e sua morte é sempre tratada com pesar, por representar uma perda para a memória do grupo. O significado deste velho agricultor como guardião da memória do lugar é tamanho que a ele estão vinculadas lembranças de acontecimentos e lugares que pouco teriam registro na memória do grupo, como por exemplo, a delimitação que o velho fazia da antiga Estrada das Boiadas, tradicional percurso utilizado pelos tropeiros vindos do Piauí, que ligava o interior da Bahia à sua capital. Quando percorri um trecho desta estrada com um agricultor, vizinho de Seu *Marcelo*, este agricultor me sinalizou a importância da referida estrada para os tropeiros e buscou fazer uma reconstituição de seu trajeto, tal qual teria aprendido com o velho agricultor.

Por outro lado, Dona *Eleonora*, esposa de Seu *Marcelo* e com idade de 80 anos à época da entrevista, permaneceu em silêncio ou reticente em grande parte da entrevista, e, de certo modo, contribuiu para legitimar seu esposo como o contador de histórias, dizendo: "Quem sabe contar história é ele aí...". Assim, sempre que a esposa se pronunciava, era categoricamente interrompida pelo "contador de histórias". Mesmo quando o assunto girava em torno das lembranças de infância da mulher, a informação era prontamente dada pelo homem. Tanto foi assim que combinei um novo momento para conversar com a mulher, em separado, mas este foi inviável, já que ambos velhos permaneciam em casa e estavam presentes nos momentos de conversa. Entretanto, foi

---

[49] Os nomes reais dos informantes foram substituídos por fictícios, para manter seu anonimato.
[50] E também o primeiro encontro com um velho agricultor, nessa pesquisa.

interessante a atitude da mulher, num momento posterior, quando retornei à sua casa para conversar com ela. Logo, a mulher se posicionou como contadora, recriminando o marido por interromper sua narrativa: "Oxi, está atrapalhando é?"

Dada esta superioridade masculina no processo de seleção das lembranças e construção da narrativa, a sinopse aqui apresentada, inevitavelmente, constitui-se primordialmente da fala masculina. A mulher, com seu discurso interdito (POLLAK, 1990), permanece à sombra das lembranças do marido, mesmo porque vive no lugar em que este nasceu e, consequentemente, pouco se pronuncia a respeito de que diz não saber: a "história da *Lua Nova*".

Ao ser questionado sobre sua infância no lugar, Seu *Marcelo* fala da casa, mas logo constrói sua narrativa em torno do sisal e da inserção da cultura no lugar. O sisal, de certo modo, divide o tempo da narrativa em "antes e depois do sisal" e muda o cotidiano vivido – é o primeiro marcador do espaço-tempo do velho agricultor. A narrativa então se centra no processo de trabalho no sisal e na roça e a lida com os animais.

Novamente, intervenho, questionando sobre a infância, as redes familiares, e como teria conhecido sua esposa. A partir destes questionamentos, Seu *Marcelo* dirige novamente a narrativa para o trabalho na infância e na juventude, sendo este um elemento estruturante da narrativa, o que me permite considerar o trabalho e as relações em torno deste – principalmente as relações familiares que o compõem[51] – como um ingrediente importante do imaginário do lugar. Desse modo, a narrativa sobre os momentos de namoro e casamento gira em torno desta atmosfera do trabalho, espaço-tempo de convivência, de encontros e desencontros.

E é o trabalho na roça que ganha peso na narrativa, fazendo emergir relatos e memórias das culturas produzidas na infância – o milho, o feijão e a mandioca. Esta última, claramente privilegiada, principalmente pela tradição da produção doméstica de farinha. Assim, o trabalho na roça, na casa de farinha e a criação de animais (principalmente gado bovino e caprino) se entretecem nas narrativas sobre a infância, que está estreitamente relacionada ao trabalho do grupo doméstico.

Ao ser questionado sobre os saberes aprendidos na infância, o velho traz à tona suas lembranças da escola e da palmatória. O tempo da infância é então dividido entre as manhãs de trabalho na roça e as tardes de estudos na escola. No que tange à educação

[51] Podemos supor que entre estes velhos agricultores predomina uma lógica camponesa de reprodução social, enfim uma ordem moral, na qual o trabalho familiar se destaca (WOORTMANN, 1990).

escolar, o velho faz uma clara distinção entre "o meu tempo" e o "tempo dos netos", relacionando as dificuldades de sua infância, quando tinha de caminhar "léguas[52]" até a escola: "hoje, até carro vem na porta!"

A menção feita pelo velho à dificuldade de se obter água na escola, durante a infância, é o mote para construir sua narrativa sobre os fenômenos da seca no passado, relatando não apenas as dificuldades de acesso à água, mas também a escassez de alimentos atrelada à seca. "Bicho[53]", palma e mandacaru passam a participar do cardápio da família na seca, substituindo a tão cobiçada farinha de mandioca e o feijão. E, novamente, registra-se a oposição entre o "meu tempo" e o "tempo de hoje" – antes, tanques e lagoas proviam água quando chovia; quando não chovia, as pessoas andavam léguas para abastecer a casa. Hoje, a cisterna passa a ser um símbolo da bonança.

Seu *Marcelo* é o informante que apresentou mais claramente delimitados os episódios de seca, fazendo alusão às secas de 1927, 1932, 1934 e 1961. O fato de ter presenciado tais episódios e ter podido relacioná-los com outros episódios de sua vida (como no caso de 1934, que marca um período de mudança de casa) certamente auxiliou o velho a manter presentes em sua memória tais acontecimentos. Por outro lado, a experiência da educação escolar também pode ter contribuído de modo significativo na delimitação das datas, supondo uma maior aproximação ao calendário socialmente instituído. Tomo esta consideração a partir da observação de que, no universo de velhos entrevistados, foi muito mais comum esta delimitação precisa de datas entre os indivíduos que passaram por um processo de escolarização. Partindo do pressuposto de que o tempo do calendário é socialmente instituído (ELIAS, 1998), suponho que a escolarização tenha sido um importante período de socialização desse modo institucionalizado de marcação do tempo entre os velhos do lugar, o que reflete essa precisão dos acontecimentos em anos, meses, e mesmo dias, entre aqueles escolarizados.

Quando perguntado sobre como era o lugar para onde se mudou em 1934, Seu *Marcelo* é enfático em afirmar: "só tinha mato". A narrativa do desbravamento da caatinga é comum em boa parte dos entrevistados, que contrapõem o mato à roça e à cerca, e posteriormente, ao "povo". Na passagem do "mato pra cerca"[54], não apenas a caatinga, mas também as roças de milho, mandioca e feijão (os gêneros alimentícios) e,

---

[52] Referência a uma antiga unidade de medida, ainda muito comum no sertão baiano, principalmente entre os mais velhos, que equivale a cerca de 6 quilômetros.
[53] Refere-se às caças comuns da caatinga.
[54] Abordarei esta questão com mais detalhes no capítulo 4.

principalmente, o gado, são substituídos em grande medida pelo sisal: "porque o pessoal cercou o mato todo! Cercaram os mato tudo, pra plantar sisal..." (Seu *Marcelo*). Daí aparece novamente um importante símbolo demarcador para os agricultores: o sisal, em contraposição aos "matos", inaugura um novo espaço-tempo, no qual a planta passa a predominar na paisagem, chegando a sua propriedade em 1950.

E o trabalho continua a ser a chave de leitura da realidade, na narrativa de Seu *Marcelo*: o trabalho duro do sisal, os espinhos da planta, conferem à planta um caráter "indomável", e ao agricultor a qualidade de "bravura" e "fibra"[55]. Mas ao mesmo tempo, a dureza da roça de sisal oferece a fartura, ao menos em um espaço-tempo anterior, traduzido na fala do velho como: "o sisal enricou muita gente!", fala esta comum entre os velhos entrevistados.

Por outro lado, está ainda presente na narrativa o orgulho do trabalho duro na roca, comuns entre os velhos neste estudo, principalmente entre os homens, que ressentem, como Seu *Marcelo*, a diferença do "povo do seu tempo", que trabalhava, e o "povo de hoje", que não quer mais trabalhar, e vai pra cidade. Nesta oposição campo-cidade, traduzida na fala de Seu Manoel pela oposição *trabalho* x *atividade* ou *negócio*, o velho agricultor confere maior legitimidade ao trabalho da roça, onde encontra *liberdade*. As categorias trabalho, negócio e liberdade expressam uma lógica de reprodução social camponesa (WOORTMANN, 1990), ainda presente entre os velhos agricultores de Valente, apesar de a agricultura já não mais representar o principal recurso de sua reprodução, sendo em larga medida suplantada pela aposentadoria.

Há que se ressaltar, nesta sinopse da narrativa de Seu *Marcelo*, sua preocupação em demarcar os acontecimentos utilizando como chaves de leitura do passado, principalmente, a inserção da cultura do sisal e os eventos de seca, com destaque para a seca de 1932. Também a lógica camponesa do trabalho doméstico parece relevante como elemento estruturador da narrativa, traduzido em grande medida no imaginário do "homem forte e de fibra", entremeando-se às narrativas sobre a cultura do sisal, que enriquece "quem tem fibra" e enfraquece o "pobre e coitadinho", substituindo as roças de gêneros alimentícios, principalmente a mandioca. Não se trata aqui de tomar tal narrativa como uma verdade *a priori*, à medida que a cultura da mandioca ainda é muito

---

[55] É comum na fala de Seu *Marcelo*, mas também entre os agricultures do lugar, a alusão à dureza do trabalho no sisal e, consequentemente, à "força" e "fibra" do agricultor para enfrentar a lida na roça. Este imaginário de força está tão fortemente presente no lugar, a ponto de ser comum a referência à "gente de fibra" ou a uma "história de fibra", nas narrativas em torno da história de Valente e mesmo de associações do lugar (Silva et al., 1993).

comum no lugar e a produção de farinha ainda se faz presente em larga escala, mas como uma representação que opõe o sisal à mandioca, como também à caatinga e ao gado, que toma um lugar de relevância no imaginário de Valente.

2.4.2. O encontro com Seu Amado e Dona Angelina[56]

Um dos mais velhos casais da localidade Papagaio, Seu Amado (79 anos) e Dona Angelina (75 anos)[57], também são considerados como legítimos contadores de histórias, principalmente no que tange ao processo de constituição de comunidades em Valente, por terem participado ativamente dos trabalhos que se iniciam na Igreja durante a década de 1970 e, ainda, por Dona Angelina ser mãe de uma figura de expressivo reconhecimento no lugar, por sua participação no processo de "organização comunitária", porem já falecida: Avani de Lima Cunha[58] - a Evani, conforme é conhecida entre os familiares.

O falecimento precoce de Avani rendeu a sua mãe o papel de legítima contadora das histórias da filha, tanto de seu trabalho junto à igreja católica, quanto das causas de sua morte precoce. Tal falecimento reforça ainda mais no imaginário popular a figura de Avani como um dos ícones do chamado "trabalho comunitário" no lugar. Dada a proeminência de tal figura, Dona Angelina reforça seu papel de "trabalhadora da memória", qualificada tanto por sua participação nos "círculos bíblicos", nos primórdios da "organização comunitária", quanto pelo seu papel como mãe. Aqui, tanto a luta nos movimentos políticos quanto a dor da perda da filha foram ingredientes fundamentais para sua legitimação como contadora da história do lugar. Tanto que sua narrativa, ao contrário do percebido com Dona *Eleonora*, torna-se fundamental na constituição da história da Comunidade Papagaio, e ganha expressividade por vezes maior do que os relatos de seu esposo, seu Amado[59].

Munida destas informações *a priori* para a realização da entrevista, lanço a questão da história da comunidade como mote para o início da narrativa em torno do

---

[56] Neste caso, foram mantidos os nomes dos depoentes, com sua devida autorização, à medida que no capítulo 5 sua imagem será apresentada em fotografias.
[57] Idades à época da primeira entrevista com o casal, em junho de 2005.
[58] O papel de Avani como uma importante liderança comunitária no lugar é considerado tamanho que a Escola Família Agrícola de Valente recebeu seu nome, como homenagem póstuma.
[59] Vale ressaltar que Seu Amado é padrasto de Avani, tendo seu pai falecido ainda em sua primeira infância, sendo assim reconhecido entre seus familiares. Em que pese a referência de Seu Amado como pai de Avani, percebe-se no lugar, e mesmo entre o casal, uma maior legitimidade de Dona Angelina, ao falar da filha, pesando nesse fluxo representativo a imagem das dores da mãe.

lugar. Os velhos, que muitos relatos construíram e reconstruíram em torno dessa "história" ou, podemos dizer, esse "romance" (BOURDIEU, 1996) da comunidade, trazem em sua narrativa uma seqüência mais ou menos linear e coerente de eventos que culminaram na "organização comunitária". E o romance pode ser assim resumido: no princípio, era o *verbo*, a palavra da Bíblia, trazida pelos "padres italianos", que, respaldados no *Livro*, traziam questionamentos em torno do trabalho e dos sentidos da organização das pessoas em comunidade, princípio este inaugurado pelos "círculos bíblicos", momentos em que o povo se reunia para ouvir a *palavra* e também mobilizar-se, enfim, para "fazer plano por debaixo dos panos", já que a censura no momento não permitia aquelas reuniões. Assim, com o subterfúgio de *ler a palavra*, tornou-se possível uma outra *leitura do mundo*, na compreensão do casal. Após o *verbo*, iniciava-se a ação, na qual pessoas como Avani mobilizaram-se na construção de residências, casas de farinha, escolas, dentre outras construções.

É tamanha a relevância que o casal confere a esses símbolos – o *verbo*, a *ação* e o *prédio da escola* – como elementos constitutivos da Comunidade Papagaio, que podem ser ampliados como símbolos em outras comunidades de Valente e de toda região sisaleira. Tanto que esses símbolos são importantes demarcadores do espaço-tempo dos velhos, traduzindo também um "antes" e um "depois": o "antes e o depois da chegada dos italianos", o "antes e o depois da comunidade". A *comunidade* aparece tão demarcadamente na narrativa desses entrevistados, como também de outros, que passa a se tornar referência a outros acontecimentos de sua vida, participando, tal como o sisal, nessa demarcação do espaço-tempo.

Também a seca aparece na narrativa do casal como um forte demarcador, principalmente na fala de Seu Amado, o único entrevistado que relata lembranças da seca de 1908, durante a qual a família de seu pai, retirante, migra de Mundo Novo (BA) para Valente, em busca de alento. Novamente, a seca de 1932 é reconhecida como um grande flagelo e é marcada pela morte do pai de Dona Angelina. Experiências que envolvem grandes mudanças no cotidiano dos velhos, como no caso de migrações, falecimentos, casamentos ou nascimentos reforçam ainda mais a lembranças dos períodos de seca, se estes se encontram entrelaçados num mesmo espaço-tempo.

A lembrança da seca instaura o que os velhos reconhecem como o "tempo ruim", em um duplo sentido: tempo seco e tempo de escassez, de "dificuldade", principalmente para o "pobre", o agricultor, que se reproduzia apenas por meio do "trabalho da

enxada". É neste momento que se introduz na narrativa a cultura do sisal, inaugurando simbolicamente um novo espaço-tempo.

E assim podem ser reconhecidos na narrativa do casal estes três diferentes marcadores: a comunidade, a seca e o sisal aparecem em destaque em suas lembranças, transformando seu cotidiano e suas relações com o ambiente. Decerto que estes não devem ser considerados os únicos marcadores do tempo na narrativa dos velhos, que também chamam a atenção para o papel de acontecimentos familiares como casamentos e aniversários nesta datação. Entretanto, me parece claro que estes acontecimentos auxiliam e reforçam a construção dos marcadores que destaquei nas narrativas, pois se encontram entrelaçados nas representações do passado desses velhos agricultores.

2.4.3.O encontro com Dona Cléa[60]

Dona *Cléa*, 66 anos, no momento de nossa entrevista (agosto de 2005), estava na casa de seu genro, um velho agricultor, morador da localidade *Lua Nova*, que tinha sido indicado por outros velhos para contar suas histórias. Recuperando-se de uma doença, Dona *Cléa* estava hospedada na casa de sua filha e concordou também em me contar algumas de suas histórias e sobre o lugar onde morava, o povoado Valilândia.

Ainda convalescente, Dona *Cléa* inicia sua narrativa contando sobre sua doença e os motivos de estar na casa de sua filha. Quando questiono sobre o lugar onde mora, ela relata que se mudou para o povoado há 40 anos, pois o pai havia vendido sua roça. Assim, comenta que boa parte de sua família teria se mudado "pra rua" e, além disso, que a própria roça, em seu povoado, teria se transformado em "rua", relatando uma história semelhante às de outros velhos, se referindo ao "aumento do povo", e a esse movimento "da roça pra rua".

Também a seca aparece bem marcada em seus relatos, tendo sido uma das causas desse movimento "da roça pra rua", já que na "rua" tinha maior disponibilidade de água, trazida pelos "carros"[61], à diferença da roça, em que se andava léguas para conseguir água.

A roça, para Dona *Cléa*, é, ao mesmo tempo, boa e ruim: boa pelo trabalho – e aqui também o trabalho toma um lugar privilegiado na narrativa – e ruim pelas dificuldades, principalmente pela precariedade de transportes e assistência médica. O

---

[60] Novamente, optei pelo uso de um pseudônimo.
[61] Carros-pipa.

trabalho, significação privilegiada nesta narrativa, diz respeito especialmente ao "trabalho no motor", ou seja, o beneficiamento da fibra de sisal, de maior destaque na fala de Dona *Cléa* (C.), sendo ela é a única informante que relata com detalhes a divisão do trabalho no motor envolvendo tal atividade:

> (A.) Como era o trabalho lá no sisal?
>
> (C.) Cortando palha, quando terminava, ia estender fibra, era trabalho...
>
> (A.) E as meninas, as mulheres faziam o quê lá?
>
> (C.) Umas cortavam, outras botavam, e outras estendiam fibra. E tinha um resideiro e um cevador, que cevava, e o resideiro, residava.
>
> (A.) Tinha o cevador e o resideiro. E o quê o resideiro fazia?
>
> (C.) Residava o resíduo. Pegava os resíduos e jogava no mato.
>
> (A.) Aí, as mulheres e as moças...
>
> (C.) Só era cortando palha, botando palha e estendendo.

Percebe-se aí uma clara divisão do trabalho por gênero, à medida que às mulheres era atribuído o trabalho do corte da folha e disposição da fibra para secar. Os homens, por sua vez, se responsabilizavam pela lida no motor propriamente, inserindo a folha na máquina (cevador) e extraindo o resíduo para descarte (resideiro). Assim, o "trabalho no motor" se compõe de todo processo no campo, de corte da folha ao recolhimento da fibra após secagem, trabalho esse desenvolvido diferencialmente por homens e mulheres: o trabalho mais perigoso, de manuseio da máquina, era freqüentemente realizado pelos homens, enquanto as mulheres responsabilizavam-se pelo trabalho dito "mais leve".

Dona *Cléa*, desde jovem trabalhando no motor, orgulha-se deste oficio, apesar de ter sempre trabalhado "na roça de outro" e no "motor de outro", enfim, não tendo sua própria produção de sisal. Ela tinha ainda uma "rocinha" de feijão e milho, para consumo próprio, e de mandioca, que mandava para a casa de farinha.

Percebo que o momento da entrevista, em pleno período de produção de farinha[62], contribui de modo significativo para a seleção dos relatos que compõem a narrativa de Dona *Cléa* e, principalmente, pelo movimento na propriedade de seu genro, que possui

---

[62] O periodo de producao de farinha, ao menos, nos chamados "anos bons", anos com maior intensidade de chuvas, em geral, estende-se de julho a setembro.

sua própria casa de farinha. As lembranças do trabalho no sisal são entremeadas com lembranças do trabalho na casa de farinha, que são apresentadas como as principais atividades desenvolvidas pela agricultora, em "seu tempo de moça".

Quando questionada sobre a infância e seu cotidiano, a informante lamenta não ter ido à escola, pois o pai a proibira, para que pudesse trabalhar. E então o estudo se contrapõe ao trabalho: o primeiro, negligenciado "no tempo dos antigos", passar a ser privilegiado, em detrimento ao trabalho, "no tempo de hoje", na ótica da agricultora.

Dona *Cléa* comenta em seguida sobre as rezas e as cantigas de roda, que eram sua maior diversão "em seu tempo". A partir deste ponto, a narrativa gira em torno das cantigas que conhecia, de tal modo que a entrevista se transforma numa espécie de recital, onde cantigas são entoadas por Dona *Cléa*, cujos temas privilegiados são o namoro e os encontros entre moças e rapazes, entremeados com cantigas sobre o cotidiano do trabalho.

E assim se tecem as histórias de Dona *Cléa*: o trabalho no motor de sisal, a rocinha de mandioca, feijão e milho, o movimento "da roça pra rua", principalmente nos períodos de seca, elementos que se impõem como estruturadores da narrativa, estando constantemente presentes em sua memória, enriquecida pelas cantigas que versam sobre seu cotidiano.

2.4.4. O encontro com Seu Joaquim Costa e Dona Floripe[63]

Seu Joaquim (78 anos) e Dona Floripe (71 anos), moram em uma localidade chamada Varginha de Dentro, onde moram mais dois irmãos de Seu Joaquim e suas respectivas esposas, que também participaram deste estudo. Eles são um dos poucos casais em que tenho entrevistas em dois momentos diferentes: inicialmente, entrevistei Dona Floripe, aproveitando a ausência do esposo; num momento subseqüente, entrevistei Seu Joaquim, um velho indicado por seus parentes e outras pessoas do lugar como um "bom contador de histórias". Vale ressaltar que, neste caso, quem gozava de maior autoridade como "guardião da memória" do lugar era o homem, enfim aquele que me foi indicado para ser entrevistado.

Esse momento de entrevista em separado me possibilitou perceber o quão diferentemente se construíam os relatos sobre a vida cotidiana e sobre o lugar: enquanto

[63] Nesse caso, foram mantidos os verdadeiros nomes dos informantes.

Dona Floripe discorria sobre sua infância, o trabalho na roça e no sisal, o dia-a-dia cuidando dos filhos, fortemente dirigida pelos questionamentos que fiz a ela, Seu Joaquim, em seu domínio da palavra, é quem dirige o momento da entrevista, durante a qual fiz poucas intervenções.

No momento da entrevista estava ainda presente um amigo e vizinho da família[64], que fez importantes intervenções e que, de algum modo, assumiu o papel de entrevistador, o que me permitiu um outro olhar em torno das histórias contadas, enriquecido com a experiência de uma pessoa do lugar. Nesse caso particular, minhas intervenções foram mais no sentido de obter esclarecimentos em torno das histórias contadas, do que orientar o curso da entrevista.

E assim se inicia a história contada por Seu Joaquim[65]:

> No mundo de hoje, não está muito fácil, não. Devido à violência, devido ao povo não respeitar mais ninguém. Eu estou pensando o que é isso que está faltando, caso de a gente chegar perto e aconselhar. Que outra coisa não tenho, a não ser *conselho*. Porque, eu acho que tem que ser assim. E minha história, pra contar, é contar o começo da minha vida! Não é outra coisa, que eu, outra coisa, não sei lhe contar. Que infelizmente, eu só conheço isso aqui, Salvador, porque eu tenho filho, que mora lá, e mais nada! [...] A senhora é católica?

É nesse viés do *conselho* que a entrevista segue seu rumo, ao longo da qual Seu Joaquim conta sobre sua história e aconselha os seus interlocutores a seguir o "caminho do bem", representado pela reza e pelo trabalho, ofícios que aprendeu com o pai. Assim, somada à lógica do trabalho, a reza, a religião católica, oferece uma chave de leitura da realidade e do passado, norteando em grande medida os relatos do agricultor. Tanto que a questão "a senhora é católica?" logo me é posta pelo velho, como uma espécie de passaporte de entrada em seu mundo de histórias.

Este velho camponês, um "mestre da arte de narrar", nos diria Walter Benjamin (1987, p. 199), parte de seu universo essencialmente católico, que se constitui como

---

[64] Este senhor, membro da Associação de Desenvolvimento Sustentável e Solidário da Região Sisaleira (APAEB Valente), foi meu principal contato no campo de estudo, indicando os possíveis "contadores de história" do lugar, seja por sua inserção nesta associação, ou como amigo ou parente de velhos agriculores.

[65] Darei ênfase aqui à narrativa construída por Seu Joaquim, pelo seu carater peculiar em relação à de Dona Floripe, por ter se distanciado em grande medida do esquema por mim proposto.

chave de sua experiência vivida, para não apenas "contar histórias", mas, principalmente, aconselhar o ouvinte, tomando como base sua vivência no lugar (a "minha história"), coisas que para ele estão inextricavelmente relacionadas, compondo suas memórias. É neste sentido que o velho pode perceber-se atuante, quando seu "conselho" se constrói como "uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada" (BENJAMIN, 1987, p. 200). Daí reside sua força narrativa, reconhecida entre as pessoas do lugar, seus ouvintes, em especial seus parentes, que lhe confere um saber único, a "sabedoria de dar conselhos", como legítimo "contador da história de Varginha de Dentro", o que pode, a depender do enraizamento de sua narrativa, definir rumos para a história desse lugar, tal como nos sugere Benjamin (1987).

Seu Joaquim, quando questionado sobre a história de sua comunidade, se remete à construção do "prédio"[66], que delimita o começo da comunidade. Vale ressaltar aqui que não apenas Seu Joaquim, mas os demais velhos entrevistados conferem sentidos diferentes à *fazenda* (espaço-tempo reconhecido como o "tempo dos antigos") e à *comunidade* (espaço-tempo tomado como "o tempo do novo", das gerações mais jovens), o que transparece quando relatam sobre a história de sua localidade.

Desse modo, o velho narra as histórias do "povo mais velho", fazendo geralmente menção às redes de relações que se estabelecem em torno da criação de gado, mas também se remete à sua infância, ao "seu tempo". Ao mesmo tempo, é categórico ao afirmar que "não sabe" da história da comunidade, que é "coisa do povo mais novo", indicando um filho ou um sobrinho (enfim, uma liderança comunitária de sua localidade) para contar essa história.

Como a "história da comunidade", para Seu Joaquim, está fortemente atrelada à construção do prédio escolar, ele logo se remete à educação escolar do "tempo da comunidade" – o tempo de hoje, e em seguida, relata as histórias de "seu tempo de escola" e as diferenças que percebe na escola do seu tempo e do tempo de hoje.

Outro elemento que chama a atenção na narrativa deste velho agricultor se trata das representações em torno da chegada do sisal em sua propriedade, que delimita um momento importante de transformação das relações sociais. Este momento, que pode ser traduzido pela expressão "era só mato, agora só tem cerca, só tem gente", traduz ainda, no caso da narrativa de Seu Joaquim, um momento de tensão entre gerações: o pai,

[66] A escola.

criador de gado e dono de tropa de burros, entra em conflito com o filho (Seu Joaquim) que, à revelia do pai, inicia o plantio de sisal na propriedade, alterando de modo significativo a paisagem. Desse modo, essa tensão entre gerações pode traduzir um momento de profundas mudanças nas relações, no qual a cultura do sisal contribui de modo significativo, instaurando um novo espaço-tempo. Entretanto, a inserção da cultura do sisal não significa uma ruptura com as atividades anteriormente desenvolvidas na propriedade: atualmente, Seu Joaquim ainda mantém algumas cabeças de gado e alguns burros, como herança dos tempos de seu pai.

Esta herança imaterial (LEVI, 2000) é tamanha que a narrativa de Seu Joaquim destaca-se das demais pela riqueza de detalhes em torno da atividade dos tropeiros: os trajetos realizados pelas tropas, os suprimentos que traziam de lugares distantes e, ainda, a presença de "cangaceiros" e "revoltosos"[67], que constituíam uma constante ameaça aos tropeiros. É também distintivo o tratamento que Seu Joaquim confere a seus burros, mesmo tratamento conferido por seu pai: os burros, para além de constituírem um meio de transporte nas tropas, estavam presentes em muitos momentos de seu cotidiano, participando de rituais como casamentos – Seu Joaquim conta de uma "burra" em especial, que levava as noivas à igreja. Além disso, por maior que fosse a tropa, todos os animais tinham um nome, o que se traduz numa relação diferenciada entre os homens e mulheres e seus animais: atribuir um nome a um animal confere uma forte aproximação entre o animal e seu dono, enfim, confere ao animal uma "personalidade", numa relação que está para além de sua utilização como transporte (THOMAS, 1988, SAHLINS, 2003).

Nos relatos de Seu Joaquim, delimitam-se claramente alguns elementos estruturantes: a religiosidade cristã como chave de leitura do mundo, a comunidade como uma significação que recentemente toma forma no lugar, a inserção da cultura do sisal, dividindo espaço com a atividade das tropas e inaugurando um novo espaço-tempo.

---

[67] Seu Joaquim faz uma distinção entre os "cangaceiros", os homens liderados por Lampião e Corisco, e os "revoltosos", que entravam nas fazendas e seqüestravam os burros nos pastos. Estes últimos provavelmente estivessem ligados à Coluna Prestes, dada a proximidade do relato aos acontecimentos que sucederam no lugar, em meados da década de 1920.

2.4.5. O encontro com Dona Su

Dona Marcimina da Silva (79 anos), conhecida por "Dona Su", é uma das mais antigas moradoras da localidade Cipó de Leite, reconhecida no lugar pelo seu trabalho na produção artesanal de panelas de barro. Além de Dona Su, tive a oportunidade de entrevistar outros dois irmãos seus ainda vivos, herdeiros de Seu José Romão, reconhecido como fundador da localidade.

A entrevista com Dona Su esteve em grande parte orientada por meus questionamentos em torno de elementos como família, casa, comunidade, propriedade, seca e saberes cotidianos, elementos estes que tomei como centrais nesta investigação. Contudo, a ênfase de nossa entrevista se deu em torno dos saberes cotidianos de Dona Su atrelados ao fabrico de panelas de barro. Dada a relevância de seus relatos no que diz respeito aos saberes tradicionais do lugar, enfatizarei aqui seu relato sobre o processo de produção das panelas, que está estreitamente relacionado com o "trabalho da roça", ao qual opõe o estudo, a escola, que não teve oportunidade de freqüentar. Entretanto, vale ressaltar que ela, assim como outros informantes desta pesquisa, toma também elementos como a seca e a cultura do sisal, principalmente, como importantes demarcadores em seu espaço-tempo vivido.

O cotidiano do trabalho ao longo da juventude é descrito por Dona Su pelos momentos alternados entre o trabalho na roça e a produção de panelas de barro, processo que leva cerca de uma semana. Enquanto relata este processo, ela me convida a "dar um passeio" em seu quintal, de modo a procurar os utensílios outrora usados na produção de panelas, que há muito deixou. Em seu relato há uma clara distinção entre os jovens, do "tempo de hoje", e seus utensílios domésticos, e "seu tempo de moça", o que a faz praguejar com relação à utilização de panelas de alumínio e fogões a gás, que prejudicam a qualidade e o sabor dos alimentos. Lamenta ainda que suas filhas e netas não saibam mais fazer panelas, que se tornaram um símbolo de um outro tempo: o tempo dos velhos.

Dona Su (S.) assim resume o processo de produção das panelas, enquanto reúne os utensílios e materiais necessários para esta tarefa, que estavam espalhados pelo quintal:

(S.) A gente arranca o barro preto, o barro é preto! A gente arranca, "pisa"[68] ele todinho, cata as pedras, é difícil! Tem umas pedras dentro, é difícil!

Aqui a mistura da telha, olha aqui! É, aqui que quebra todinha [a telha]. Pisa [a telha] no pilão! Pra [depois] misturar com o barro. O barro, coloca hoje e deixa de molho, para amanhã amanhecer mole. Amanhã, coloca a telha.

Olha, quando a gente arranca [o barro], que está assim [molhado], a gente não cata a pedra, mas é bom que já está molhado. Está bem molhado hoje...

Olha os cacos do capuco[69]! Aqui é pra alisar [a panela] todinha, por dentro. Eu vou guardar!

Aqui são os cacos de cuia[70]. Que é pra poder fazer a panela, pra ficar toda lisinha por dentro.

E aqui, os capucos pra passar...

A gente faz hoje, amanhã raspa [com o caco de cuia] e passa o capuco, pra ela ficar toda boa.

Aí eu volto e aliso com mucunã[71]. Sabe o que é mucunã? Eu andava com um no bolso... Eu usava um no bolso.

(A.) Isso é toar?

(S.) Toar!

(A.) Toar pra ficar mais fina a ponta [da panela].

(S.) Tem umas pedrinhas pra gente passar assim... [me mostra como afinar a borda da panela]

(A.) Essa cera vermelha você passa na panela?

(S.) É.

(A.) Ah, é pra ficar de outra cor?

(S.) É, de outra cor.

(A.) E não sai na comida não?

(S.) Sai não! Queimando, a gente bota e queima!

(A.) Queima?

---

[68] Referência ao processo de moagem do barro.
[69] Sabugo de milho.
[70] Pedaços de panelas quebradas.
[71] Semente também conhecida como "olho de boi"

(S.) Não solta nada!

Triturar o barro e tirar as pedras, moer a cerâmica da telha, misturar a cerâmica ao barro, moldar as panelas, alisar, decorar e levar ao fogo para queimar: todo processo envolve utensílios e materiais adquiridos nas redondezas de sua propriedade e requer um tempo e uma técnica específicos. A velha louceira me indica, em nosso "passeio" em busca de sua história da produção artesanal de panelas, o "barro certo", a "telha certa", o "modo certo" de fazer a panela, um saber que, segundo ela, atualmente poucos dominam, sendo as panelas de barro preteridas em relação às de alumínio. O lamento de Dona Su reside em grande parte no fato de que um saber por ela adquirido passa a ser reconhecido como ultrapassado, como pertencente a um outro espaço-tempo.

Este lamento é, ao mesmo tempo, uma forma de denúncia do caráter excludente da educação escolar, seja em seu "tempo de menina", quando "ler e escrever não era coisa de mulher", seja atualmente, quando percebe um progressivo afastamento de suas netas do trabalho e dos saberes tradicionais do campo, desvalorizados na escola, que reproduz valores essencialmente citadinos.

Outro elemento que chama a atenção no relato diz respeito a suas "andanças", aos momentos em que, acompanhando o esposo, um "ganhador", foi morar em outros lugares, em outro município, ou mesmo na cidade. Ressentindo o tempo em que morava na cidade, lugar onde não trabalhava, Dona Su instaura em sua fala uma forte oposição entre o campo (a roça, o lugar do trabalho) e a cidade (o lugar do *não-trabalho*). Essa oposição é frequente entre os entrevistados, sendo a cidade comumente associada ao "comércio", uma forma de *não-trabalho*. A agricultora orgulha-se então de retornar à terra que recebeu de herança dos pais, "seu canto", um lugar de que é dona, onde pode trabalhar sem precisar "ganhar o dia".

2.5. Os marcadores do espaço-tempo dos velhos agricultores: significações em torno do trabalho, da comunidade, do sisal e da seca

Ao apresentar alguns dos narradores que participaram deste trabalho, os sentidos que atribuem à velhice e as formas de legitimação das narrativas sobre o passado, tenho como intuito principal reconhecer, na multiplicidade de relatos e vivências da velhice, as formas mais comuns de marcação do espaço-tempo vivido e, ao mesmo tempo,

perceber como estes marcadores informam as experiências cotidianas dos velhos e, consequentemente, sua relação no ambiente.

Nessa tecitura de espaços-tempos, expressos nos diferentes relatos apresentados, é possível distinguir ao menos quatro marcadores fortemente presentes, que auxiliam os velhos na construção de suas biografias:

1) o ***trabalho da terra***, talvez o elemento estruturante mais fortemente presente em todos os relatos, que marca o "tempo da vida", em contraposição à morte. Para os velhos agricultores, o isolamento e a morte advem do não-trabalho, da sua impossibilidade de continuar participando da sociabilidade do trabalho, que só se realiza na roça, na "luta no campo".
2) a ***comunidade***, que delimita um espaço-tempo anterior, da fazenda e da sociabilidade da infância e maturidade na família e no trabalho – enfim "o tempo dos antigos"; e um espaço-tempo atual, ou o "tempo de hoje", tempo do qual os velhos, em sua maioria, não reconhecem participar.
3) o ***sisal***, que demarca o espaço-tempo da região sisaleira, constituído no seio das fazendas, que transforma significativamente as relações sociais no lugar, influenciando sobremaneira as vivências e representações dos velhos agricultores.
4) a ***seca***, um marcador fortemente presente no imaginário do lugar, que parcela o espaço-tempo vivido em "tempos bons" e tempos ruins" e marcam fortemente as relações dos velhos em seu ambiente ou "natureza", caso a entendamos, tal como Elias (1998, p. 12), a esta "natureza" indissociável da "cultura".

Vale ressaltar que estes não são os únicos demarcadores de tempo nas narrativas dos velhos, à medida que eles também demarcam claramente os ritos familiares, como casamentos e aniversários como importantes elementos de datação, bem como a chegada do que chamam de "novidades do tempo de hoje", como o carro e as estradas de rodagem, o fogão a gás, dentre outros elementos que conferem uma demarcação espaço-temporal por vezes distinta destas aqui apresentadas. Estes outros elementos de datação são certamente ingredientes importantes que, de certo modo, estão atrelados aos marcadores espaço-temporais aqui destacados, contribuindo na constituição do magma de significações deste grupo social em estudo.

Entretanto, não desconsiderando a diversidade de marcadores de tempo nas narrativas, tomo nesta tese esses quatro principais marcadores do espaço-tempo,

buscando investigar como estes estão entrelaçados na construção de representações do passado que auxiliam os velhos a se localizarem no ambiente e vivenciarem suas experiências cotidianas.

Tomando esta demarcação espaço-temporal como viés de leitura do cotidiano vivido pelos velhos agricultores, prossigo meu percurso de investigação das narrativas e imagens desses sujeitos em seu ambiente, orientando meu olhar inicialmente ao segundo marcador delimitado, ou seja, a comunidade, tarefa que empenharei no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 3. DA FAZENDA À COMUNIDADE: UM ESPAÇO-TEMPO QUE SE CONSTITUI NO PROCESSO DE ENRAIZAMENTO AO LUGAR

Certa vez uma caneta foi passear lá no sertão
Encontrou-se com uma enxada, fazendo a plantação.
A enxada muito humilde, foi lhe fazer saudação,
Mas a caneta soberba não quis pegar sua mão.
E ainda por desaforo lhe passou uma repreensão.

Disse a caneta pra enxada não vem perto de mim, não
Você está suja de terra, de terra suja do chão
Sabe com quem está falando, veja sua posição
E não se esqueça a distância da nossa separação.

A enxada respondeu que bateu vivo no chão,
Pra poder dar o que comer e vestir o seu patrão
Eu vim no mundo primeiro quase no tempo de Adão
Se não fosse o meu sustento não tinha instrução.

Cantiga Popular[72]

Retomarei aqui um segundo marcador espaço-temporal ao qual se referem os velhos, em suas narrativas, sumariamente descritas no capítulo 2: a *comunidade,* que emerge entre as narrativas dos sujeitos entrevistados como o espaço-tempo da ausência, à medida que, em sua maioria, estes velhos agricultores dizem não saber sobre o chamado "tempo da comunidade", já que este não faria parte do "seu tempo", ou melhor, das vivências cotidianas de um passado que foi selecionado em sua lembranças. Dada essa relevância como "tempo da ausência" que representa a comunidade para estes velhos, busco neste capítulo recuperar alguns dos sentidos atribuídos pelos velhos a estes marcador, na tentativa de localizar a variedades de modos dessa experiência em comunidade que os velhos relatam. Enfim, quando falam em comunidade, a que estes sujeitos se referem e como incorporam tal significado em suas vivências?

Por outro lado, os velhos se referem à fazenda como um espaço-tempo no qual eles constituíram cotidianamente suas identidades, espaço-tempo este constituído fundamentalmente em torno de suas redes de sociabilidade familiar, sejam estas consanguíneas ou mesmo aquelas forjadas pelo compadrio que, em última instância, são reconhecidas como ampliações de suas redes familiares originais.

---

[72] Apesar de gravada por muitos cantores da chamada "música sertaneja" no Brasil, não é conferida a esta cantiga nenhuma autoria. Sabe-se que ela é comumente cantada em diversas partes do interior do Brasil e, ao meu ver, retrata em grande medida o sentido de comunidade expresso por alguns dos velhos agricultores de Valente que participaram desta pesquisa.

Entretanto, destaca-se ainda nas narrativas de alguns desses velhos um processo reconhecido como a "criação da comunidade", fenômeno que estes atribuem em grande medida às novas gerações e que, a depender das localidades em que se inserem, teria iniciado a partir da década de 1970, estendendo-se até a década de 1990. Neste processo, a igreja católica situa-se como importante protagonista, à medida que religiosos católicos são legitimados nas narrativas como "aqueles que trouxeram a comunidade pra Valente".

Neste capítulo, buscarei traçar algumas considerações sobre este processo reconhecido como a "passagem da fazenda à comunidade", tomando como ponto de partida as narrativas elaboradas por moradores mais velhos do lugar, legítimos representantes do chamado "tempo da fazenda", bem como aquelas produzidas algumas lideranças comunitárias, assim designadas por terem participado ou participarem ainda hoje desse processo de "criação da comunidade".

Assim, além dos velhos, foram entrevistados 4 agricultores, com idade entre 35 a 60 anos, que teriam participado ativamente, como lideranças comunitárias[73], da constituição desse novo espaço-tempo da comunidade. Além disso, foi realizada ainda uma entrevista com um militante[74] religioso (um padre atuante na região ao longo da década de 1970), considerado no lugar como um dos mentores intelectuais desse movimento de criação de comunidades em Valente.

Desse modo, proponho aqui resgatar a pluralidade de sentidos atribuídos às comunidades em Valente a partir de dois pontos de partida: primeiramente, pensando a comunidade como um espaço-tempo constituído a partir do início da década de 1970, que marca o início de um novo processo de mobilização social; segundo, compreendendo a comunidade como uma *escala de lugar*, à medida que, em determinado momento histórico, os processos de mobilização social sedimentam-se num determinado lugar, o que vale dizer, no caso de Valente, que o espaço geográfico da fazenda passa a coincidir com a comunidade, que se torna referência, não apenas do "trabalho social", mas também como uma *localidade*. É neste sentido que podemos supor um caminho "da fazenda à comunidade", como um processo de produção de um novo espaço-tempo na região.

---

[73] Como se autodenominam ou são reconhecidos os moradores das localidades em estudo que se puseram à frente dos chamados "trabalhos comunitários".

[74] O termo militante se refere a uma auto-denominação feita por alguns participantes do Movimento de Evangelização Rural (MER) em Valente, sejam religiosos ou leigos, que atuaram na criação das comunidades, e que se distinguem das lideranças comunitárias, pela referência explícita ao MER em seu discurso.

Diante do exposto, mais do que fazer um estudo minucioso dos processos sócio-históricos de constituição das comunidades na região, principalmente a partir dos trabalhos desenvolvidos no seio da igreja católica na década de 1970, o que se pretende aqui é partir de uma categoria nativa – a comunidade – e compreender seus sentidos no lugar e suas articulações com os trabalhos desenvolvidos pela igreja. Somente a partir dessa aproximação aos sentidos de comunidade nas localidades em que vivem os velhos agricultores torna-se possível compreender seu significado como marcador de um espaço-tempo da ausência na maioria das narrativas dos velhos entrevistados. Daí também a necessidade de se recorrer a outras narrativas sobre esse processo, de modo a entender, nesse diálogo entre gerações, se legitimam narrativas sobre a chamada "criação das comunidades".

Desse modo, boa parte dos moradores mais antigos do lugar claramente delimita um espaço-tempo presente – "o tempo da comunidade", em contraposição ao "tempo da fazenda" – do qual acreditam "não pertencer" e não "saber", por considerarem não fazer parte dele. Assim, em meus primeiros contatos com estes sujeitos, eu frequentemente solicitava que me contassem sobre a "história da comunidade", e era comum ouvir deles a expressão "disso eu não sei, pergunte aos mais novos". Logo percebi a necessidade de problematizar a categoria comunidade, buscando localizá-la no espaço e no tempo, como uma construção relativamente recente, e principalmente, um processo do qual poucos dos velhos entrevistados teriam participado ativamente e, por isso, não se sentiam legitimados a narrar.

Desse modo, percebe-se aí um recorte geracional claro: a comunidade é, para os velhos, o "tempo do novo", enquanto a fazenda é o espaço-tempo do velho, ou ainda "seu tempo", que até hoje permanece vivo em sua memória (individual ou coletiva) e em seu cotidiano. Por outro lado, entre os mais jovens, dentre estes as lideranças comunitárias, é comum se ouvir que "a fazenda virou comunidade". Neste sentido a comunidade se colocaria no lugar da fazenda como referência de localidade, já que ela, em geral, corresponderia geograficamente à área da antiga fazenda e, além disso, reproduziria antigas relações de reciprocidade (principalmente o elo familiar), o que equivaleria dizer que, nessa "passagem da fazenda à comunidade", as continuidades das relações sociais seriam tão importantes quanto suas rupturas.

De modo a explorar a diversidade de sentidos atrelados à fazenda e à comunidade, tais como estas se expressam nas narrativas dos sujeitos entrevistados, faz-se necessária uma primeira discussão em torno da constituição do espaço-tempo da fazenda. Para

tanto, procedo a uma descrição das relações e das redes de sociabilidade características da fazenda, que fazem com que os mais velhos a reconheçam como "seu tempo", em contraposição ao "tempo da comunidade". A partir dessa descrição dos sentidos atribuídos à fazenda pelos mais velhos, desenvolvo uma análise dos sentidos atribuídos à comunidade, como um espaço-tempo sobreposto àquele da fazenda, a partir de distintas narrativas sobre os processos de constituição de comunidades em Valente. Inicialmente, recorro à narrativa de um militante do Movimento de Evangelização Rural (MER), movimento social reconhecido no lugar como o mobilizador da ação comunitária na região. Em seguida, tomo como base os depoimentos de moradores de três distintas comunidades, formadas em momentos históricos distintos, de modo a me aproximar desta pluralidade de significados que formam a noção de comunidade em Valente.

3.1. A sociabilidade da fazenda na ótica dos velhos agricultores do sisal

Tomando como subsídio as narrativas dos velhos agricultores entrevistados, proponho aqui traçar alguns elementos que caracterizam a sociabilidade da fazenda, no intuito de compreender a passagem do espaço-tempo da fazenda para aquele da comunidade, no que diz respeito tanto a rupturas e, principalmente a continuidades nas relações, continuidades estas que permitiram a instituição de um novo espaço-tempo, enfim, a constituição de comunidades no seio de antigas fazendas, tal como foram reconhecidas pelas pessoas do lugar.

Desse modo, nas narrativas desses sujeitos, a fazenda figura como o lugar do "mato", como reconhecem a caatinga, que progressivamente vai sendo substituída por roças e casas, sendo a paisagem do lugar progressivamente transformada, num movimento que os velhos narram como "a mudança do mato pra cerca". Nesse movimento, onde inicialmente, no "tempo dos antigos", só se via a caatinga e grandes fazendas de gado, passa-se a perceber o florescimento das roças, e o desmembramento das fazendas de gado em pequenas propriedades, agora delimitadas por cercas de arame farpado. Essa passagem da fazenda de gado para a pequena propriedade pode ser tomada como um importante marco na memória do lugar, a partir do qual os velhos, em suas narrativas, iniciam um percurso que culminaria, segundo o olhar dessas pessoas, na constituição das comunidades na região.

No espaço-tempo da fazenda, narrado pelos velhos, a figura do fazendeiro, o grande proprietário, aparece como sinônimo de riqueza e prestígio – essencialmente ligados à condição de proprietário da fazenda, identificando não apenas o direito de dispor de um bem material, mas também o valor simbólico ou imaterial que se traduz na condição social ocupada por um proprietário e, sobretudo, proprietário do bem mais precioso aos agricultores: a terra. Nessa relação entre fazendeiro e fazenda, não está em jogo apenas o valor monetário da terra, mas também, e principalmente, a reputação que este constrói localmente, fruto das relações de reciprocidade hierarquizada que estabelece com os agricultores que trabalham em sua fazenda, seja pela "trocas de favores", ou pela formação de novos vínculos de parentesco, principalmente por compadrio.

Entretanto, estas relações de reciprocidade não permanecem nas gerações seguintes de herdeiros, que em geral não participam mais da sociabilidade do lugar, por terem perdido os vínculos identitários com a fazenda, morando em outras localidades. Somado a este rompimento do vínculo identitário – que se concretiza derradeiramente com a morte do fazendeiro – os herdeiros da fazenda ainda se defrontam com o problema do aumento dos tributos sobre a terra, que os encorajavam a vendê-la.

Está presente ainda nas narrativas de grande parte dos velhos a mudança nas relações de apropriação da terra, que parecem ter influenciado em grande parte a relação dos agricultores no ambiente, proporcionando grandes mudanças na paisagem do lugar. Neste sentido, é comum a menção ao desmembramento das fazendas de gado em "posses", aqui compreendidas como pequenos lotes de terra, que são postos à venda pelos herdeiros de uma grande propriedade. Essas "posses", assim que compradas, inauguram uma nova relação do agricultor com a terra, e também novas relações de trabalho, na medida em que, em geral, são os próprios trabalhadores das fazendas – os vaqueiros, ou ainda antigos moradores que compram tais "posses" e se tornam "donos" e, como "donos", dão início ao cercamento de suas propriedades e ao plantio de suas culturas.

É interessante destacar que, em Valente, como também em boa parte dos denominados municípios da região sisaleira, esse processo de mudança do "mato pra cerca" constituiu um importante elemento de enraizamento dos agricultores ao lugar, na medida em que permitiu, pela restruturação fundiária decorrente da minifundialização, a redistribuição de terras e sua conquista, por compra, pelos camponeses, o que difere em grande medida do reconhecido papel dos cercamentos, tal como apresentado pelos

clássicos estudos de Thompson (1998), Wood (2000) e Bloch (2001). O cercamento, reconhecido nestes estudos como mecanismo de expropriação de terras dos camponeses, ganha um novo teor entre os agricultores de Valente, como modo de assegurar sua reprodução social e lhes confere o status de "dono", que de certo modo o aproxima do status de "fazendeiro", como alguns destes ainda se reconhecem, em que pese a pequena parcela de terra em sua propriedade, no máximo de 300 tarefas (cerca de 130 hectares).

O trabalho na roça é também um elemento central da sociabilidade da fazenda para os velhos entrevistados, sendo mencionado como responsabilidade de toda a família. Esse compromisso da família se associa, muitas vezes, à lógica da reciprocidade manifesta na preparação da terra para o cultivo mediante a derrubada da caatinga, ou seja, ao "abrir um roçado", bem como na construção de "tanques" (reservatórios destinados à captação de água nos períodos chuvosos). Em geral, são os "batalhões" ou o "boi roubado" que materializam essa lógica.

Os "batalhões", característicos do espaço-tempo da fazenda, envolviam um grande número de pessoas, entre vizinhos e parentes dispostos a trabalhar ajudando a "fazer o roçado" ou "abrir o tanque" de uma família que, em troca, oferecia uma criação (aves, carneiro, bode ou boi, dependendo das condições econômicas da família) para refeição de todos. Esses batalhões, mais que momentos de trabalho, caracterizavam-se como festas, que iniciavam num dia e só terminavam no outro, quando se "cantava, dançava, batucava".

> Às vezes fazia batalhão, já ouviu falar? Boi roubado? Fazia boi roubado, juntava um lote de homem, comprava um foguete e ia. Tinha foguete! E abeirava a casa, ia lá pra trás, escondido! Eles combinavam escondido. Chamava boi roubado por isso, escondido, aí vinha o dono, que era quem arrumava os outros amigos, chamavam e avisavam. Aí, amanhecia o dia matando carneiro, matando porco, e chamava muitas mulheres de perto pra vir cozinhar. [...] Já vinha de lá pra cá tudo de pandeiro, que já roubava o boi lá sambando! Sambando e cantando, e cantava o dia todinho!
>
> E tinha muita cantiga! Eu sei que dizia assim:
>
> "dono do boi, não corra / que já lhe vi, não corraaa / que já lhe vi / quero beber uma cachaça / que ainda hoje eu não bebi / que ainda hoje eu não bebi". (Dona *Lia*, 56 anos)

Os batalhões reúnem características semelhantes aos mutirões descritos por Antônio Cândido (2003[1964]), em seu clássico estudo sobre a cultura caipira. O mutirão, tal como descreve Cândido, é uma forma de "obrigação bilateral" (p. 87), na qual a falta de mão-de-obra nas atividades da lavoura e indústria doméstica é solucionada pela participação dos grupos vicinais no trabalho. Eles tem um caráter essencialmente festivo, no qual o dono da casa oferece alimentação ao grupo trabalhador, em troca da lida. Este caráter de "ajuda" reúne a parentela e a vizinhança numa rede de solidariedade na qual não está em jogo uma paga, mas uma obrigação moral, fortemente influenciada pelo ordenamento religioso, presente no imaginário do lugar.

Nos "batalhões", os homens e mulheres tinham seus papéis bem definidos. A questão de gênero aparece claramente, tal como percebido nas etnografias de Heredia (1979) e Garcia Jr. (1983), como um dos elementos constitutivos do modo de vida camponês. Assim, enquanto aos homens estava destinado o "trabalho na roça", considerado como um "trabalho duro", às mulheres cabia a tarefa de preparar os alimentos e cuidar que todos estivessem bem alimentados para dar continuidade à preparação do roçado.

Ao se instaurar no lugar o chamado "tempo da comunidade", novos sentidos são incorporados a estas formas de reciprocidade no trabalho e os batalhões cedem espaço ao que os sisaleiros passam a denominar propriamente "mutirão", o qual reconhecem como uma forma distinta de reciprocidade, na qual a festa, a "folia", dão lugar ao "compromisso com o irmão". O mutirão passa então a marcar a presença da "comunidade" no lugar e os batalhões adquirem um sentido de "tempo passado" (o tempo da fazenda), lembrança, ou ainda, "tradição", permanecendo presente não mais como uma atividade cotidiana, mas uma espécie de traço cultural que os sisaleiros reconhecem estar se perdendo. Daí a necessidade, posta pelas pessoas do lugar, de se "resgatar a tradição", o que o fazem por meio da organização de batalhões por escolas ou associações comunitárias, como modo de "celebração do passado", como mencionam algumas pessoas do lugar.

Assim, o trabalho, trabalhar na roça, trabalhar a terra, parece constituir uma referência importante na dinâmica do cotidiano do lugar e na constituição de sua ruralidade, elemento que claramente transcende o espaço-tempo da fazenda e perpetua-se no chamado "tempo da comunidade". Aprende-se a trabalhar desde criança e trabalha-se a vida toda. Apesar da idade avançada, os velhos permanecem envolvidos

com o trabalho na roça, mesmo que num ritmo mais lento. Trabalhar na terra aparece como sinônimo de "coisa boa", de continuar vivo.

Sendo um aspecto importante do espaço-tempo da fazenda, o trabalho insinua-se como uma dimensão em que família, gênero e relações de reciprocidade parecem se cruzar na reprodução social do lugar, estando fortemente presente nas memórias e narrativas dos mais velhos. Por outro lado, o "trabalho da roça" se constitui comumente como um saber para estes agricultores, o único saber que dizem possuir, saber este que confere uma importante distinção entre o "povo" do campo e os "sabidos" da cidade. É sob esta distinção entre os "sabidos" da cidade e o "povo" da roça que se constitui um discurso a partir do qual se inicia a vida em comunidade em Valente.

3.2. Inaugurando o espaço-tempo da comunidade em Valente

No seio das fazendas instaura-se, a partir do início da década de 1970, a comunidade, como um novo espaço-tempo, a partir do qual se inserem novas sociabilidades no cotidiano vivido pelos agricultores do sisal, em decorrência do que se reconhece como uma ressignificação dos trabalhos da igreja católica na região. Em busca de uma compreensão dos sentidos atribuídos à comunidade no lugar, procedo aqui uma interpretação dos diversos processos desencadeados no seio da igreja que culminaram na constituição de distintas comunidades em Valente, de modo a identificar os motivos pelos quais boa parte dos velhos agricultores neste estudo dizem não saber a "história da comunidade".

A compreensão dos sentidos de comunidade em Valente requer uma delimitação conceitual prévia, enfim, uma descrição dos modos como os moradores do lugar definem sua comunidade, e no que esta definição se aproxima ou mesmo se afasta de sua definição do que seria a fazenda. Para tanto, recorro aqui a descrições presentes tanto nas narrativas dos velhos agricultores, quanto naquelas de moradores mais jovens, à medida que estas se apresentam destoantes, o que contribui para a complexidade e diversidade de sentidos atrelados ao termo.

Inicialmente, pode-se perceber um sentido de comunidade fortemente atrelada à noção de *localidade*, ou ainda um lugar de referência, principalmente de moradia e de mapeamento de relações sociais (MACEDO, 1986, COMERFORD, 2003). Esta localidade, lugar de referência, constitui-se fundamentalmente a partir das relações de parentesco, de compadrio, amizade ou vizinhança, na qual a afetividade é

constantemente acionada, como constitutiva do lugar (TUAN, 1980), compreendida aqui como uma herança da sociabilidade do "tempo de fazenda", o que de algum modo caracteriza certa continuidade de relações entre estes dois espaços-tempos distintos. Assim, perceber-se membro de uma comunidade seria, antes de tudo, residir ou, em alguns casos, descender de uma família que reside na comunidade, assim fazendo parte dela, mesmo que nela não mais resida, ultrapassando assim os limites propriamente geográficos do lugar, sem contudo perder a referência a este como uma espécie de "refúgio aos indivíduos" (BAUMAN, 2003).

Este sentido de comunidade certamente diverge em grande medida dos esquemas sugeridos primeiramente por Ferdinand Tönnies[75] e retomados por Redfield (1989[1965]), principalmente no que tange às qualidades típicas de uma comunidade, tais como "pequenez, homogeneidade e auto-suficiência"[76], mas tende ainda a cultivar e mesmo recuperar sentidos originais da comunidade como "afetividade e vizinhança" (GIERKE, 1990[1868]), além das noções de "vida comum", "nucleação" e, principalmente, "refúgio", elementos que Redfield destaca como centrais constituição de comunidades de agricultores.

Por outro lado, transparece ainda na noção de comunidade formulada pelas pessoas do lugar uma clara oposição entre o que seria a "zona rural" (o campo, onde se situam as comunidades), e a cidade ("O Valente", no qual se situam os bairros). Neste sentido, a comunidade contribui para a produção de novas relações campo-cidade, a partir das quais se busca conferir ao campo destaque e proeminência com relação à cidade.

É neste sentido que as pessoas do lugar se referem à memorável (entre os mais velhos e os mais novos) oposição suscitada entre o "trabalho da enxada" e o "trabalho da caneta", advinda dos chamados "trabalhos comunitários" ao longo da década de 1970. Esta oposição de algum modo contribuiu para reforçar uma representação que não apenas valoriza o trabalho agrícola, mas recria um rural como um sistema de valor que se contrapõe e ao mesmo tempo busca subordinar o urbano, numa tentativa de construir um elo identitário que viesse a servir de base para a participação e ação ditas "comunitárias", o que para as pessoas do lugar estaria para além das relações estritamente familiares, mesmo que se parta destas relações como fermento para a ação em comunidade. Ao que parece, aí estaria presente o que compreendo como divisor de

[75] Cf. Redfield (1965).
[76] Cf. Redfield (1965), p. 4.

águas entre a sociabilidade de fazenda e a sociabilidade que inaugura o espaço-tempo da comunidade.

Além disso, a noção de comunidade surge como um conceito tipicamente externo ao lugar, à medida que as pessoas que aí residem atribuem esta noção à presença de religiosos católicos, sem os quais não teriam surgido as comunidades. Alguns entre as gerações mais jovens, que participaram desse movimento de constituição de comunidades, chegam a mencionar que estes religiosos teriam "batizado" as comunidades, já que teriam sido eles a reconhecer no seio das fazendas elementos de uma chamada "vida comunitária". Assim, podemos pensar o papel que a igreja católica tem desempenhado no lugar como promotora de um conjunto representações e práticas advindas de uma ordem distante (LEFEBVRE, 1991), que se imiscuem ao magma de significações imaginárias do lugar (CASTORIADIS, 1982), passando a serem reconhecidas por muitos até mesmo como uma inerência do lugar, no sentido de terem sido naturalizadas como categorias dadas e, enfim, como uma das vocações do lugar, num processo semelhante ao que ocorreu com o sisal.

Assim imiscuída ao lugar, a noção de comunidade, inicialmente uma estrangeira, passa a constituir um importante elo identitário no lugar, passando a ser fundamental no processo de enraizamento (WEIL, 2001) e/ou pertencimento ao lugar, que parece ter sido o foco dos trabalhos da igreja na região, ao menos ao longo da década de 1970. Vale ressaltar que este pertencimento não significa isolamento ou fixação ao lugar, mas acima de tudo, que o lugar passa a ser tomado como uma referência, que de algum modo informa as vivências cotidianas das pessoas, mesmo que estas se desloquem a outros lugares (ESCOBAR, 2005).

É neste sentido que os conceitos de comunidade e lugar (ou mais apropriadamente, localidade) adquirem relevância na compreensão dos processos de mobilização social em Valente, tal como estes vem sendo apresentados tanto nas narrativas dos velhos agricultores quanto dos mais jovens, considerados legítimos representantes do espaço-tempo da comunidade.

Na comunidade, assim constituída como *lugar de referência*, estão presentes representações e práticas sociais que, indissociavelmente, constituem o cotidiano vivido das pessoas, conferindo a cada comunidade especificidade em relação a outras e a outros lugares, como "o Valente" (a cidade), ou os outros municípios da região, ou o município de Feira de Santana, e ainda o "sul" (principalmente Rio de Janeiro e São Paulo), a depender das vivências e da mobilidade de cada morador da comunidade. Isto

significa dizer que a comunidade é, ao mesmo tempo, um lugar particular, mas não isolado em relação aos outros lugares.

Por outro lado, considero fundamental pensar o lugar (no caso, as comunidades) como uma *dimensão afetiva do território*, a partir do qual os indivíduos desenvolvem sua "topofilia", definida por Tuan (1980) como os "laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente material" (p. 107), que podem envolver desde um componente estético, ou tátil, até sentimentos para com o lugar. A topofilia tende a ser mais forte à medida que se relaciona a acontecimentos emocionalmente fortes ou torna-se um símbolo, como com relação ao lar, a lembranças do passado, ou ainda com relação ao lugar do "ganhar a vida" (TUAN, 1980, p. 107). É neste sentido que Tuan define o apego à terra pelo agricultor, fonte do sentimento topofílico e símbolo de pertencimento ao lugar, já que ela atuaria como um "repositório de lembranças" (p. 111).

Desse modo, apelar para a dimensão afetiva é sair em busca das "raízes" do lugar e perceber como o processo de mobilização que se deu no seio da igreja católica se imiscui nessas "raízes", é emaranhar-se nessas raízes para encontrar os elos de pertencimento dos grupos sociais que aí convivem. Enfim, buscar compreender essa "comunidade afetiva" (HALBWACHS, 2004) que permite que a memória coletiva se produza e reproduza socialmente e possibilite um enraizamento ao lugar.

Enfim, a comunidade, incorporada como noção inerente ao lugar, e ao mesmo tempo elemento topofílico, parece ter influenciado significativamente as estratégias de enraizamento em Valente. Daí a importância de se compreender como o processo de mobilização em torno das comunidades contribuiu para constituir estas "raízes", processo a partir do qual se constrói no lugar uma "história das comunidades", diferenciada das "histórias dos tempos antigos", próprias do espaço-tempo da fazenda.

3.3. Sobre a "história das comunidades": narrativas sobre o processo de mobilização social em Valente.

Dada a complexidade do processo de constituição desse novo espaço-tempo, empreenderei aqui uma análise de três momentos distintos desse processo, ao longo dos quais novos sentidos são atribuídos às comunidades, tomando por base o depoimento de velhos agricultores e de lideranças comunitárias que residem em três comunidades diferentes, que se formaram em momentos históricos distintos. Certamente, o modo como se constituíram estas comunidades influencia sobremaneira as vivências dos

velhos agricultores que aí vivem, que tendem a elaborar significados distintos à comunidade, bem como selecionar suas memórias bem diferenciadas com relação a este processo. São estas diferentes experiências em torno das comunidades que pretendo destacar, me aproximando da diversidade de representações elaboradas por este marcador pelos velhos.

Neste caminho rumo à compreensão dos sentidos da comunidade para os velhos, considero fundamental uma discussão, mesmo que preliminar, em torno dos processos de mobilização social que tiveram lugar em Valente ao longo das décadas de 1970 e 1990, de modo a situar o contexto sociohistórico em que estavam inseridos estes agricultores.

Desse modo, chamo a atenção aqui, em particular, para aqueles processos que se deram por intermédio do Movimento de Evangelização Rural (MER) até a década de 1970, bem como aqueles assumidos pelo sindicato de trabalhadores rurais (STR) e associações comunitárias após redemocratização, reconhecidos como berços das distintas comunidades que floresceram no município. Para tanto, tomarei como base a narrativa de um dos militantes do MER que atuaram na década de 1970, bem como de lideranças comunitárias do lugar.

3.3.1. O MER e seus princípios de ação comunitária em Valente

O Movimento de Evangelização Rural (MER), como uma grande diversidade de movimentos de esquerda durante a década de 1970, encontrou na igreja católica uma espécie de "abrigo" para desenvolver-se, o que teria possibilitado uma importante mobilização social que, em Valente, se traduziu na organização política de uma massa de camponeses que culminou na formação das primeiras comunidades e numa reorientação política do Sindicato de Trabalhadores Rurais (STR). A parca literatura gerada em torno da experiência do MER tem indicado a forte preocupação do movimento com a formação de suas lideranças por meio da valorização do trabalho do campo e do fortalecimento de instrumentos legais de luta (GEACOMELLI, 2003). Dentre estes instrumentos, o mais proeminente é, sem dúvida, o sindicato de trabalhadores rurais, daí a referência ao MER na literatura estar, de algum modo, vinculada ao sindicalismo rural (CARVALHO ROSA, 2004; GEACOMELLI, 2003).

O MER, movimento atuante ao longo da década de 1970 no seio da Igreja Católica por todo Brasil, especialmente no nordeste, teria resultado de uma reavaliação

da experiência da Juventude Agrária Católica (JAC), fortemente reprimida no período da ditadura[77]. Sob o abrigo da Pastoral Rural, o MER encontrou um campo profícuo de atuação no meio rural, em que pese a repressão política à época. Assim como os demais movimentos de contestação que proliferaram ao longo da década de 1970, o MER preparou o terreno para uma mobilização social em Valente desde o interior da Igreja, com forte presença de religiosos, que atuaram como agentes pastorais, com o intuito de restabelecer um sentido de "comunidade de fiéis", engajados na luta por profundas mudanças sociais.

Os princípios de ação do MER em muito se assemelham aos princípios defendidos pela corrente teológico-filosófica da "Teologia da Libertação" (TL), que se desenvolveu por toda América Latina desde princípios da década de 1960 (LOWY, 1991). De acordo com Novaes (1997), este movimento caracterizava-se por sua ação leiga e pelo trabalho quase exclusivamente de base, no qual os agentes pastorais seriam formados a partir da classe de trabalhadores rurais, não havendo nenhuma outra forma de coordenação do movimento para fora dessas bases. Entretanto, em que pese este forte caráter independente do movimento, em Valente o MER desenvolveu-se como Pastoral Rural, porém mantendo os princípios fundamentais do movimento, dentre eles a presença do agente pastoral (no caso de Valente, os padres) "no meio do povo" (ASSUNÇÃO, 1985, NOVAES, 1997).

O foco de ação do MER em Valente foi fundamentalmente voltado para o meio rural, em que pese sua futura ramificação para o meio urbano (onde atuou ativa e diretamente na formação das primeiras associações em Valente – as chamadas "associações de bairro"), principalmente devido ao deslocamento das primeiras lideranças comunitárias para os bairros periféricos da cidade. Segundo o militante religioso do MER entrevistado[78], o que se pretendia era reorientar os trabalhos da igreja

---

[77] A esse respeito, o Jornal Voz das Comunidades (JVC, 2006, 2009) traz uma importante contribuição à compreensão do papel do MER como agente de mobilização social na década de 1970, principalmente no nordeste, à medida que narra um pouco do histórico desse movimento que, até a década de 1980, com a abertura política, permaneceu encoberto sob a égide de "trabalho de Igreja", conforme relatam os participantes do movimento entrevistados nesta pesquisa. Vale destacar aqui ainda os trabalhos de Assunção (1983) e Novaes (1997), pela elaboração de uma síntese dos principais princípios e estratégias de ação do MER.

[78] Vale lembrar que a maior parte das informações presentes neste texto foram produzidas a partir da entrevista realizada com um militante religioso (um dos chamados pelos velhos agricultores como "padres italianos"), em fevereiro de 2009. Para complementar as informações aqui presentes, foi também realizada uma conversa informal com um auto-denominado "militante leigo", em março de 2009. Desse modo, apesar das referências serem feitas quase que exclusivamente ao militante religioso, em alguns momentos, estendo as afirmações no sentido de incluir a "militância", no sentido de abarcar também as

"a favor do povo", inaugurando uma nova fase dos trabalhos eclesiais, que seguiam progressivamente em direção ao campo.

O movimento reuniria, para seus participantes, princípios como *reflexão-ação* (que inclui leitura bíblica, reflexão do evangelho e ação social, numa típica idéia de "união fé-vida"), *solidariedade*, *participação* e *sindicalismo*, para destacar os mais fundamentais:

> [era] religioso, social, sindical [...] Agir comunitário e refletir a ação. Esse era o forte. Preparar a ação, a tarefa. Na preparação, é o grupo que participa e a massa que não participa.
> [...] trabalho comunitário, onde o religioso e o social iam ser encaixados, sem distinção. Sempre tem alguns mais com tino para o religioso, outros para o social, que os dois fazem parte. [...] A Igreja, o sindicato e a ação. (Seu *Lineu*[79], Militante religioso do MER na década de 1970).

O principal instrumento de luta definido pelo movimento foram as "reuniões", que contavam com uma presença mais expressiva dos moradores das comunidades, dentre eles velhos agricultores[80], em virtude inclusive de seu papel no seio das antigas fazendas, como patriarcas. As reuniões, no âmbito das comunidades, foram inicialmente concebidas como "círculos bíblicos", nas quais era feita a leitura da bíblia à luz da experiência cotidiana das pessoas que participavam.

O sindicato é também uma das tônicas do MER, já que o movimento tinha como um de seus princípios a capacitação de lideranças para a constituição de instrumentos legais para a luta social. Desse modo, as suas lideranças empenharam-se na construção e reconhecimento junto às suas bases dos diversos mecanismos jurídicos de ação, dentre eles os estatutos do sindicato de trabalhadores rurais e associações comunitárias e de bairro. Nesse empenho em prol da organização do sindicato, o movimento toma conhecimento de que o sindicato de trabalhadores rurais de Valente já havia sido fundado, por meio do que as lideranças comunitárias identificam como "obra de político": o STR de Valente teria sido fundado em 1971, por intermédio do então

---

considerações feitas pelo chamado "militante leigo", ou ainda evidenciar um possível caráter da coletividade, expresso pelos informantes desta pesquisa.

[79] Conforme procedido no capítulo 1, apresento o pseudônimo do entrevistado em itálico, para garantir o anonimato das informações.

[80] Vale ressaltar que esta participação dos velhos agricultores somente se deu naquelas comunidades que se organizaram ao longo da década de 1970.

prefeito do município, que teria "nomeado" seu trabalhador rural como presidente, mantendo forte influência política sobre os trabalhadores, via sindicato.

Dá-se então o que alguns velhos agricultores engajados na formação das comunidades e outras lideranças comunitárias denominam amplamente como a "tomada do sindicato da mão dos políticos", quando o movimento se organiza e lança uma chapa concorrente pelo sindicato, composta exclusivamente por lideranças comunitárias formadas a partir da mobilização social empreendida pelo MER. Esta chapa é eleita já em 1975, dois anos após a presença do MER em Valente. A partir desse momento, o movimento ganha força, principalmente por conseguir aliar igreja e sindicato, aliança esta que teria importantes repercussões no processo de mobilização social que se deu em Valente nos anos subseqüentes.

Neste sentido, todo processo de formação de lideranças promovido pelo MER parece ter sido essencial para a constituição de um tecido social que permitiu não só uma ressignificação do espaço sindical, pela chamada "tomada do sindicato", mas também como estímulo ao associativismo na região, pela grande ênfase dada pelo movimento à formação de instrumentos jurídicos de luta social, especialmente no caso das associações comunitárias e de bairro, que emergem ao longo da década de 1980, o que certamente contribuiu para a formação de uma nova identidade político-religiosa em Valente[81].

3.3.2. O sindicato de trabalhadores rurais e a guinada associativista no município de Valente: novos sentidos se somam à comunidade.

A década de 1980 marca um importante divisor de águas no que tange à ação da igreja católica em Valente e região, principalmente e decorrência da inserção de novos clérigos com posicionamentos políticos diferentes daqueles defendidos pelos militantes religiosos do MER, ou mesmo em virtude da própria reorientação política de alguns religiosos que aí já atuavam, divergindo dos princípios de ação do movimento.

A partir dessa reorientação dos trabalhos da igreja, excluindo de seu interior visões contestatórias da realidade social, passam a se destacar no contexto do município

[81] De acordo com Novaes (1997), "tal identidade não depende apenas da nova proposta da Igreja, nem apenas do lugar que a velha Igreja Católica Apostólica Romana conquistou na sociedade brasileira e na subjetividade dos agricultores. Estes elementos são imprescindíveis, mas para a construção de uma identidade político-religiosa é preciso algo mais do que a experiência subjetiva de partilha de valores ou da "vivência das carências comuns" que incluem todos os membros de um grupo social em uma mesma condição de dominação" (p. 169).

ao menos duas vertentes distintas de formação de comunidades, progressivamente divergentes, que darão origem a novos sentidos no lugar: uma vertente propriamente religiosa, desvencilhada das questões do cotidiano vivido e preocupada com a formação estritamente religiosa da massa de fiéis, princípio defendido pela igreja católica a partir de então; outra vertente essencialmente político-sindical, envolvida diretamente com as questões cotidianas e interessada no fortalecimento de diversos mecanismos de luta social, dentre eles a capacitação dos trabalhadores rurais para o associativismo, ação esta empreendida pelo Sindicato de Trabalhadores Rurais de Valente.

Desse modo, a reorientação do papel da igreja católica a partir de inícios de 1980 acarretou na inserção de um novo agente no processo de organização comunitária, o sindicato, possibilitando uma ampliação dos sentidos de comunidade na região, principalmente pelo recurso massivo aos novos instrumentos jurídicos de que dispunham, a partir da abertura política: o estatuto do sindicato e da associação, dentre outros instrumentos legais. Estes instrumentos adquirem um importante valor nesse momento, chegando a serem considerados como o ponto de partida para a organização. Neste sentido, conforme relatam algumas lideranças surgidas após 1990, não haveria comunidade sem a criação de um estatuto, sem uma organização em "associação comunitária".

Essa passa a ser uma tônica no discurso dos agentes de desenvolvimento na região, que passam a tomar a organização em associações como o pressuposto para as chamadas "políticas de desenvolvimento" no lugar. Tais "políticas de desenvolvimento" incluiriam, segundo as lideranças entrevistadas, a destinação de recursos a fundo perdido, bem como doações diversas, que foram repassadas às comunidades, via associações. Sob esse viés é possível compreender a construção de prédios escolares, casas de farinha e cisternas, que passam a constituir os principais pilares da comunidade, sendo vistos por estes agricultores como sustentáculos dos seus principais meios de reprodução social: a produção da mandioca, a escolarização básica e a melhoria do acesso à água. Por outro lado, para os velhos agricultores que residem nestas localidades, estes passam a ser importantes símbolos, símbolos estes que não encontram, na maioria das vezes, raízes em suas representações sobre o passado. Em decorrência disto, é muito comum os velhos não se reconhecerem como partícipes desse "tempo de comunidade", já que não se apropriam desses símbolos em suas vivências cotidianas.

A partir desta primeira aproximação aos principais agentes de mobilização social atuantes na formação das comunidades em Valente, seja o MER ou o STR de Valente, torna-se possível uma compreensão dos seus distintos processos de constituição, tomando como ponto de partida três experiências que transcorreram ao longo das décadas de 1970 a 1990, nas quais houve uma profunda transformação dos princípios e sentidos atrelados à comunidade, que se refletem nas narrativas apresentadas pelos velhos agricultores: 1) a fazenda Papagaio, uma das mais antigas, formada já em princípios da década de 1970; 2) a comunidade *Lua Nova*, cujo processo de formação se iniciou em meados de 1970; e 3) a fazenda Varginha de Dentro, cuja formação se deu já em princípios de 1990.

3.3.3. Da Fazenda Papagaio à Comunidade Papagaio: desvelando os sentidos originais de comunidade em Valente

A Fazenda Papagaio tem sua história vinculada ao intenso processo de minifundialização que ocorreu na região ao longo dos séculos XIX e XX, conforme foi destacado no capítulo 1 desta tese. Há registros documentais da fazenda desde meados do século XVIII, que era cortada pela Estrada das Boiadas, o mais importante caminho percorrido pelas tropas de burro, que vinham do Piauí em direção à capital da província da Bahia (BARRETO, 2007).

A fazenda Papagaio foi reconhecidamente uma das maiores e mais antigas fazendas da região, conforme narra Seu Ezequias (83 anos), legítimo contador das histórias do Papagaio, principalmente por ser o herdeiro das terras da antiga sede da fazenda, em sua propriedade desde 1949[82]. Segundo o velho agricultor, o nome da fazenda teria surgido em decorrência da presença de ninhos de papagaio encontrados em grande quantidade em pés de imburana e baraúna, árvores muito comuns na região.

A fazenda, "no tempo do cativeiro", como relata Seu Ezequias, chegou a possuir uma área de "uma légua em quadro", ou 10 mil tarefas (cerca de 4.350 hectares), cujo proprietário seria um fazendeiro absenteísta advindo de Santa Bárbara (município próximo a Feira de Santana). Seu Ezequias narra toda uma cadeia sucessória da fazenda até chegar a seu pai, "Salu do Papagaio", que teria sido vaqueiro na fazenda. Seu "Salu do Papagaio" ficou assim reconhecido por ter sido o primeiro a "descobrir" o Papagaio,

[82] Cf. Certidão de Cadeia Sucessória da Fazenda Papagaio.

ou seja, teria comprado de um herdeiro cerca de 5 mil tarefas da fazenda e desmembrado em "posses", que foram postas à venda. Com a venda dessas "posses" a terceiros, Seu Salu do Papagaio teria conseguido quitar sua dívida pela compra da antiga fazenda, permanecendo ainda com uma propriedade que foi progressivamente sendo vendida, até restarem apenas cerca de 10 tarefas a serem distribuídas entre seus herdeiros. Com a partilha das terras, restou a Seu Ezequias pouco mais de uma tarefa de terra, na qual constava a antiga "sede da fazenda" (como Seu Ezequias denomina a antiga casa da fazenda, por vezes também chamada de "casa do vaqueiro"). Com o tempo, Seu Ezequias, por compra, anexou às terras da sede da fazenda novas terras, somando atualmente o total das 260 tarefas de sua propriedade.

São as 5 mil tarefas (a chamada "meia légua de baixo"), compradas por Seu "Salu", que passam a ser referência atual da antiga fazenda. A então "meia légua de cima" passa a originar outras fazendas e raramente é relacionada como parte integrante da antiga Papagaio. Um dos principais compradores das terras do Papagaio teria sido, segundo Seu Ezequias, o empresário Décio Monte Alegre, que teria substituído boa parte da caatinga por lavouras de sisal, impulsionando a agaveicultura na região, como já mencionado no capítulo 1.

Em que pese a riqueza de detalhes com a qual Seu Ezequias narra sobre a "história do Papagaio", raramente ele se refere à fazenda como uma comunidade, mesmo porque sua narrativa segue um caminho em torno do "início dos tempos", numa clara preocupação com o mito de origem do Papagaio, em que estórias contadas e recontadas e algumas experiências da infância e juventude são o foco de suas lembranças do passado. É o espaço-tempo da fazenda que norteia as narrativas sobre o seu lugar, donde a comunidade é constantemente invisibilizada, não aparecendo em suas narrativas sobre a "história do Papagaio". E isto me parece uma premissa de boa parte das narrativas dos velhos agricultores da região: são as relações de reciprocidade familiar e vicinal, vivenciadas ao longo de sua vida no espaço-tempo da fazenda, que fornecem os ingredientes para suas representações sobre o passado e que servem de chave de interpretação do presente. Enfim, Seu Ezequias vive o espaço-tempo da fazenda, que permanece presente em seu cotidiano, o que significa dizer que não há uma delimitação espaço-temporal clara entre a fazenda e a comunidade, uma vez que está implícita na noção de espaço-tempo a dimensão da experiência cotidiana (LEFEBVRE, 1991), que vai nortear as representações dos velhos sobre seu lugar.

Contudo, também no Papagaio se encontram vestígios das primeiras vivências em comunidade, relatadas por Dona Angelina (75 anos) e Seu Amado (79 anos), casal que reconhece no trabalho religioso a inspiração para uma reconfiguração nas relações de sociabilidade, inaugurando um novo espaço-tempo, distinto da fazenda, em princípios da década de 1970. Suas representações do passado estão estreitamente relacionadas às experiências vividas por sua filha, Avani de Lima Cunha, reconhecida como importante liderança comunitária de Valente.

Em sua narrativa, Dona Angelina destaca a importância dos "trabalhos da igreja" nessa época, no sentido da valorização do trabalho e da vida no campo, que ela resume na "história do trabalho da caneta e do trabalho da enxada":

> Vieram os padres, vieram fazer reunião aqui, que não tinha. Naquele tempo, a gente não sabia de nada, não entendia nada. [...] Tinham três italianos, foram quem fez o povo crescer aqui viu! [...] eles fizeram a pergunta do *trabalho*. Qual era o trabalho mais importante, se era o *trabalho da enxada* [...] ou se era o *trabalho da caneta*. Eu acho que é o da enxada mesmo. Era a enxada mesmo, porque se não tivesse o trabalhador, o povo da caneta não vivia, não podia viver. Porque, quem dava de comer aos sabidos da caneta? Era o trabalhador da enxada. (Dona Angelina, 75 anos).

É notável ainda o valor atribuído à figura dos religiosos, os "padres italianos", que teriam feito o "povo crescer", o "povo ver". Esta menção ao "crescer" e ao "ver" foi também comum nas entrevistas com lideranças comunitárias do Papagaio, que remetem aos padres atuantes na região o papel de "criadores da comunidade", que, aos seus olhos, não teria existido sem sua presença. Desse modo, me parece haver nestes relatos uma supervalorização do trabalho desses religiosos, sem os quais as pessoas do lugar acreditam não terem sido capazes de se mobilizarem, o que caracteriza um viés essencialmente messiânico do MER, tal como outros movimentos de esquerda no seio da igreja ao longo da década de 1970 (LOWY, 1991). Sob este ângulo, torna-se possível conferir a esses religiosos um papel fundamental como mentores intelectuais do movimento em Valente e como principais alavancas na formação das primeiras lideranças do Papagaio e no desenvolvimento do MER em Valente e região.

Vale notar, contudo, que apesar de os velhos ligados aos trabalhos de comunidade, bem como a maioria das lideranças que ainda hoje atuam no Papagaio, terem assimilado em seu discurso a "reunião" e o "movimento" como elementos centrais de mobilização, tal como aparecem em seus discursos, estes não fazem nenhuma menção ao MER como mobilizador do grupo. Esta ressalva parece ser de grande importância para se compreender os sentidos de comunidade na região, na medida em que faz transparecer uma distinção entre a liderança e a militância do movimento, a primeira dizendo respeito àquelas pessoas nascidas no seio das antigas fazendas, que percebiam o movimento como uma espécie de "benção" (como o expresso em alguns dos relatos) concedida pelos padres; a segunda referindo-se àquelas pessoas, em geral de fora (em boa parte, italianos), que mantiveram uma clareza dos princípios do MER, seja por seus instrumentos de mobilização, seja por sua característica essencialmente religiosa-sindical.

Dada a proximidade familiar de Dona Angelina com Avani, principal liderança do Papagaio até 1978[83], grande parte das reuniões do movimento passam a acontecer em sua residência. Devido a isso, e principalmente pelo desfecho da morte da filha, em plena atividade como liderança, Dona Angelina narra com detalhes o processo de organização do Papagaio, e passa a ser reconhecida como uma legítima narradora desse processo, um caso raro entre os velhos agricultores. A seleção, em sua memória, de lembranças referentes à formação da comunidade está sempre atrelada ao percurso militante seguido por sua filha, que, na narrativa, se mistura à trajetória de vida de Avani, numa clara tentativa de explicação dos rumos por ela tomados e, principalmente, de explicação de sua morte. Neste sentido, essas lembranças adquirem para Dona Angelina um significado de compromisso com a memória da filha, um ícone da mobilização não só no Papagaio, mas em boa parte da região sisaleira.

Esta tônica do compromisso com a memória de Avani ganha proporções importantes na região e informa as narrativas de grande parte das lideranças ainda hoje atuantes (ligados não apenas por laços de amizade, mas principalmente de parentesco com Avani), bem como dos militantes do MER que atuaram no movimento em Valente, criando um forte sentido de memória atrelado à comunidade não só no Papagaio, mas

[83] Avani atuou ativamente como liderança comunitária do Papagaio, tendo participado de reuniões do movimento em diversas comunidades da região, bem como dos encontros regionais e estaduais mais amplos, o que certamente lhe conferiu uma posição de destaque no movimento e teria lhe possibilitado uma maior aproximação aos ideiais do MER, para além de Valente. Seu trabalho foi abruptamente interrompido em 1978, quando veio a falecer, vítima de hepatite.

em todas as comunidades que se originaram ao longo da década de 1970, por ocasião da militância desse ícone do trabalho comunitário em Valente. Podemos supor que o sentimento de recusa da morte (referido ora à pessoa de Avani, ora ao receio de desmobilização, em decorrência da abertura política, na qual a comunidade tende a se ressignificar) passa a ser o mote para um movimento de "resgate da memória da comunidade", como destacam algumas lideranças, no qual Avani é tomada como símbolo.

Conforma-se assim uma tentativa de "retorno às origens", característica de vários movimentos de esquerda que, de algum modo, perdem força a partir da década de 1980, como meio de retomar sentidos e "reviver" acontecimentos passados, numa clara busca de construção da identidade do grupo (ANDRADE, 2003; ASSIS, 2006). Para tal, estes movimentos tendem a recorrer não apenas à valorização de fontes documentais, mas também aos relatos orais, como referência à "memória dos marginalizados, dos pobres e da militância sócio-eclesial" (ANDRADE, 2003).

Nesse processo, há um forte apelo à participação das novas gerações, principalmente os jovens, aos quais é atribuído o papel de continuidade do movimento, que não pode "morrer", em memória de Avani. Esse apelo à memória, seja pela construção de símbolos do movimento, seja pela referência forte aos "fundadores" da comunidade parece ter sido um forte componente identitário dos diversos grupos envolvidos na mobilização social que se iniciou na década de 1970 no seio da igreja católica (ASSIS, 2006).

Esse "resgate"[84] da memória, principalmente a partir da figura de Avani, tem sido o foco de muitos esforços de formação das futuras lideranças. Desse modo, é legado aos jovens, futuras lideranças, o papel de "guarda-memória"[85]. Neste sentido, podemos compreender a referência ao lugar dos jovens atribuído por Dona *Elisa*, que se preocupa com a sobrevivência do "trabalho da comunidade".

> Porque a gente trabalha até hoje pra incentivar os jovens. [...] Que as lideranças velhas vão morrendo, vão acabando. E a gente não pode deixar o *trabalho da comunidade* morrer. É o que eu digo a eles todo dia. A gente faz reunião com eles e

[84] É comum a referência de "resgate" da memória entre as lideranças do movimento, o que nos remete a um recorte tipicamente bergsoniano para a questão da memória e sua produção no lugar.

[85] Faço aqui referência a Philippe Lejeune (1997) e sua experiência na organização de um arquivo auto-biográfico na França. Recorro a essa expressão por assim entender a recente preocupação de algumas comunidades de Valente em produzir um acervo documental sobre a memória do seu lugar, papel na maior parte das vezes atribuído aos jovens, ou mesmo apropriado por eles.

> reflete esta questão. E já temos um grupinho de jovens, que já são lideranças na comunidade. E é assim. Não pode morrer o trabalho da comunidade. Todo dia eu digo a eles: "Eu estou perto de morrer, não quero que o trabalho da comunidade morra, viu? Vocês têm que segurar!" (Dona *Elisa*, liderança comunitária no Papagaio)

Outro fato importante é que estas futuras lideranças "guarda-memória" apresentam, em sua maioria, estreitos laços familiares com Avani. Daí sua preocupação com o registro da memória do movimento, numa tentativa de "zelar a semente que Avani plantou", como relata Dona *Elisa*. Tomados por esse ímpeto em produzir uma memória coletiva da comunidade é que os velhos agricultores envolvidos nesse processo de formação das comunidades, bem como lideranças e militantes do MER, mostraram-se muito receptivos ao diálogo sobre os sentidos de comunidade em Valente, principalmente como uma forma de registro e legitimação das narrativas sobre o movimento, ainda pouco sistematizado na região.

No caminho da fazenda Papagaio à comunidade Papagaio transparece um processo de racionalização da vida cotidiana, muito presente na fala de Dona Angelina e Seu Amado, bem como de lideranças comunitárias da localidade, à medida que estes sujeitos reconhecem na presença dos "padres italianos" a tentativa de instauração de novos sentidos à religião, anteriormente arraigada nos cânones tradicionais da igreja, que até então assumia uma postura que privilegiava a busca do transcendental. Neste sentido, a comunidade pode ser percebida como fruto de uma ação evangelizadora que se contrapunha à contemplação do divino e ao mesmo tempo buscava uma aproximação da vida cotidiana, pela chamada "união fé-vida".

O transcorrer do "tempo da fazenda" ao "tempo da comunidade", como se traduz este processo de racionalização da vida cotidiana em Valente, caracteriza-se não por uma ruptura com as formas tradicionais de sociabilidade da fazenda, baseadas primordialmente nos elos de parentesco, mas pela criação de novas formas de sociabilidade, nas quais as redes de solidariedade familiar e vicinal se estendem para abarcar outros "irmãos de fé".

Tomando como principais ingredientes estes elos familiares e a religiosidade popular fortemente presente no espaço-tempo da fazenda, os militantes religiosos do MER (os "padres italianos") contribuíram de maneira fundamental para a constituição

de uma primeira noção de comunidade entre as pessoas do lugar, sendo amplamente reconhecidos como aqueles que "trouxeram a comunidade para o Papagaio", conforme relata Dona Angelina.

Da contemplação à reflexão-ação no meio rural, cria-se então a comunidade, tendo por seus principais instrumentos as reuniões (os "círculos bíblicos"). A reunião foi o instrumento que se tornou maior símbolo do trabalho em comunidade, juntamente com a mobilização sindical, como já anteriormente explicitado. Segundo relatos dos velhos agricultores (fundamentalmente Dona Angelina e Seu Amado, que abriram as portas de sua casa para as reuniões) e lideranças comunitárias, a primeira reunião (aquela que teria inaugurado os trabalhos do movimento no Papagaio e que sintetiza em grande parte o sentido de comunidade compartilhado pelos militantes do MER) teve como principal ponto de pauta a discussão em torno do "trabalho da enxada" e o "trabalho da caneta", fortemente presente como elemento-chave da comunidade.

Na compreensão dos participantes destas reuniões, a união fé-vida defendida pelo movimento possibilitava um diálogo amplo com o "povo" (aqui entendido exclusivamente como "povo da roça", enfim os moradores do campo), por meio do recurso a instrumentos religiosos e/ou festivos para a mobilização da massa, fazendo-a sentir-se "membro da comunidade", enfim, participando do movimento, seja pelo viés religioso, seja pelo sindical, ou mesmo pelo afetivo, forjando uma identidade própria, vital para o processo de enraizamento das pessoas em suas comunidades.

Boa parte das experiências de formação de lideranças, não só do Papagaio, mas das demais comunidades que vinham se constituindo em Valente na década de 1970, se aglutinaram num lugar conhecido como o símbolo da mobilização comunitária na região: o centro de formação de lideranças, a fazenda Areia Branca, situada na comunidade Papagaio, lugar muito presente nas memórias de Dona Angelina e Seu Amado sobre a formação da comunidade. É aí que teria se concentrado boa parte dos esforços dos "padres italianos" para garantir um espaço no qual pudessem se agrupar pessoas advindas de várias localidades, que recebiam cursos de catequese (o mote inicial dos trabalhos comunitários), e onde também passaram a ser realizadas algumas das reuniões ampliadas das lideranças.

Com a abertura política, a fazenda Areia Branca foi doada por um dos religiosos envolvidos no movimento à igreja, o que acarretou numa redefinição do espaço e sua reapropriação, que em grande medida perde seu caráter inicial de símbolo do movimento. Atualmente a fazenda, que mantém boa parte de sua estrutura física inicial

(incluindo a casa onde se reuniam as lideranças do movimento), não mais pertence à igreja, mas seu elo com o movimento permanece fortemente presente na memória do velhos e lideranças comunitárias, bem como de seus novos moradores, que também participaram do movimento.

Em termos de ações concretas empreendidas na comunidade, podemos considerar os mutirões, que se caracterizam como marca deste sentido de comunidade que surge na década de 1970. Como outras formas de sociabilidade que encontram seu berço nas fazendas, os primeiros mutirões realizados no Papagaio resgatam as relações de reciprocidade tradicionais dos grupos de parentesco e vizinhança do lugar, amplamente conhecidos como "batalhões", que consistem em trocas recíprocas de serviços e/ou dias de trabalho na roça. Entretanto, é importante a distinção feita pelos participantes da comunidade entre os mutirões e os batalhões, que em última instância marca uma delimitação do espaço-tempo da comunidade. O ponto central de divergência entre estas duas formas de reciprocidade reside numa distinção entre a "festa" – característica dos batalhões – e o "compromisso" – característico da comunidade.

> (A.) E reunião de trabalho, mutirão? Tinha? Antes [da comunidade]?
>
> (Seu *Aloísio*[86]) Aí, tinha. Mas, era chamado batalhão! Não era o mesmo... Dizendo assim, não era como foi depois da comunidade. Fazer mais em coletivo. Que depois da comunidade, o trabalho no mutirão passou a ser mais coletivo.
>
> Mas era isso. Trabalhar lá, e tomar cachaça e comer. Não tinha compromisso nenhum com o José lá, na outra segunda-feira. Tinha o movimento assim, [...] fora de compromisso, de ser mesmo coletivo. Era a maior folia! Muita gente ia pela folia: "Ah, vai roubar o boi na casa de Amado! Ah, eu vou lá!".

Da reciprocidade festeira, da "folia", inaugura-se na comunidade o compromisso com uma coletividade, na medida em que o trabalho na casa de um membro da comunidade obriga a retribuição na forma também de trabalho, não mais de festa ou banquetes servidos aos trabalhadores, característicos dos batalhões. Criam-se assim novas redes de sociabilidade na qual o batalhão passa a ser concebido como pertencente

[86] Liderança comunitária do Papagaio, 45 anos.

a um outro espaço-tempo, o da fazenda, onde não haveria o compromisso com uma coletividade, para além dos laços de parentesco e/ou vizinhança. Assim, a "festa" do batalhão não seria capaz de estabelecer vínculos de compromisso entre todos os participantes, ao contrário da prática do mutirão, tal como percebe boa parte dos moradores da comunidade, não apenas no Papagaio, mas em todas as comunidades que floresceram nesta época.

No avanço dos "trabalhos de comunidade", os membros da comunidade se deparam com um novo contexto político, a redemocratização, que abre novas possibilidades de luta social, mas, por outro lado, cria uma nítida separação entre o espaço religioso e os espaços sindicais, que se traduz numa ruptura entre igreja e movimento, principalmente após o afastamento dos militantes religiosos da paróquia de Valente. A partir desse momento, criam-se novos sentidos de comunidade, que progressivamente vão afastando da compreensão inicial de união fé-vida, do recorte religioso-sindical.

Disto advém uma separação entre trabalho religioso e "trabalho social" (como comumente se traduzem, na fala dos velhos e lideranças comunitárias entrevistadas, a luta sindical e a experiência associativista), implicando mudanças importantes nos sentidos de comunidade em Valente, à medida que a comunidade torna-se progressivamente sinônimo de "associação comunitária", ao menos para a grande massa de moradores do Papagaio. Para essa maioria, a comunidade existe independente de sua participação social, naturalizando-se na forma de associação, à qual recorrem para obter benefícios sociais. É nesse momento também que a comunidade delineia-se mais claramente como localidade, para além do movimento que a originou na década de 1970, pela qual responde em grande medida a associação de moradores do Papagaio, na busca de recursos para prover às famílias aí residentes alguns meios de sua reprodução social.

Contudo, é fundamental destacar que ainda está presente no Papagaio uma referência familiar forte, característica da sociabilidade da fazenda, na qual existem elos importantes de parentesco em torno das famílias Lima e Cunha, de Avani (o símbolo da comunidade) e a família Lopes, do reconhecido "fundador" do Papagaio, Seu Salu do Papagaio. Estas famílias reproduzem em grande medida os elos de afetividade e vizinhança ainda presentes no lugar. Desse modo, a maioria dos moradores do Papagaio ainda pertence a uma dessas famílias, ou pelo menos fazem referência a elas como uma espécie de núcleo do lugar, já que reconhecem nelas os primórdios da criação da

fazenda (em especial a família Lopes), ou mesmo da comunidade (no caso das famílias Lima e Cunha, cujos patriarcas são Seu Amado e Dona Angelina), o que de algum modo nos remete às noções de "nucleação" e "vida comum", tão caras a Redfield (1989). Por outro lado, o contínuo processo de desmembramento de terras ainda presente no Papagaio tem conferido novas conformações na sociabilidade do lugar, principalmente pela inserção de uma grande diversidade de pessoas advindas de outros lugares, mas que de algum modo ainda mantém as fortes referências a essas famílias nucleares.

Há que se notar que essa nucleação familiar estende-se para além das fronteiras do Papagaio, de tal forma que mesmo na cidade ("no Valente"), é possível encontrar a referência de membros da comunidade, principalmente filhos e netos de moradores da antiga fazenda, que mantém seu elo de pertencimento ao lugar, seja por visitas contínuas aos parentes, seja pela participação ativa no trabalho agrícola e, ainda, no trabalho de mobilização social. Esses "moradores da cidade" são, em última instância, membros do Papagaio e desempenham um papel fundamental no processo de enraizamento dessa comunidade.

Sendo uma das primeiras comunidades que se organizam no campo, a comunidade Papagaio resume em grande medida a diversidade de processos que vivenciaram os agricultores ao longo de seu processo de mobilização social, desde os primeiros movimentos em torno dos "círculos bíblicos" e da organização da catequese, passando pela reorientação política do sindicato de trabalhadores rurais, até o complexo processo de redemocratização que acarretou profundas conseqüências nas representações em torno do trabalho comunitário.

Por outro lado, é no Papagaio que se constituem os mais importantes símbolos comunitários, legitimados pelas narrativas de Dona Angelina e Seu Amado: a figura de Avani, tomada como principal liderança na região; o centro de formação de lideranças de Areia Branca, para onde confluíam lideranças de todo entorno; e o mutirão, símbolo da ação coletiva da comunidade. Daí ela ser considerada como berço da mobilização social na região, que se irradia em direção ao seu entorno, fazendo emergir novos sentidos de sociabilidade comunitária nas diversas fazendas da região.

3.3.4 Da Fazenda Vitória Régia[87] *à Comunidade* Lua Nova*: entre o "trabalho religioso" e o "trabalho social"*

O percurso da fazenda *Vitória Régia* à comunidade *Lua Nova* segue-se semelhante ao que foi descrito detalhadamente para a fazenda Papagaio, daí a opção por uma descrição mais sucinta desse caminho, tomando com mais detalhes apenas alguns processos que se destacam por sua distinção histórica, o que me faz atribuir a *Lua Nova* um caráter diferente do Papagaio, principalmente pelo papel crucial que o sindicato exerceu em sua formação.

A fazenda *Vitória Régia*, lugar nuclear da família *Pacheco*, originou-se provavelmente do desmembramento da antiga fazenda Papagaio, compondo parte da chamada "meia légua de baixo" da referida fazenda[88]. Segundo narrativas de velhos moradores da fazenda, sua história estaria vinculada à compra de uma "posse" pelo patriarca da fazenda, Seu *João Pacheco*.

> Naquela época, eles compravam uma posse de terra. Agora, aquela posse, eles tiravam o rumo. Aí, naquela posse marcada, tivesse lá a tarefa que tivesse, era um lote de terra! Mil tarefas, mais, menos, o quanto que tivesse. Depois, os filhos, ninguém saiu, todo mundo ficou. Os filhos preferiram todos morar nessa fazenda. (Seu *Amaro*, 77 anos, morador de *Lua Nova*).

Aos poucos, a fazenda foi desmembrada por herança aos filhos e netos, que renomearam suas propriedades e, ao mesmo tempo, incorporaram novas terras circunvizinhas a estas. Este foi o caso de Seu *Marcelo Pacheco*[89], que adquiriu uma porção vizinha de terras, que foi anexada a suas terras e escriturada como *Lua Nova*. Seu *Marcelo*, filho mais velho de Seu *João Pacheco*, herda de seu pai não apenas uma parcela de terras da fazenda *Vitória Régia*, mas também a condição de patriarca da família *Pacheco*, com a morte do pai. Isso certamente o tornou, ao longo do tempo, um legítimo "contador" da história da fazenda, sendo sempre referido nas narrativas dos outros velhos entrevistados.

---

[87] Os nomes da fazenda e da comunidade, bem como os nomes dos moradores a que faço referência foram aqui substituídos por nomes fictícios, de modo a preservar a identidade desses atores sociais.
[88] Assim informa Seu Ezequias, legítimo narrador da "história do Papagaio".
[89] Seu *Marcelo*, falecido aos 92 anos, foi apresentado no capítulo 2.

A legitimidade de Seu *Marcelo Pacheco* era tamanha que se reconhece nele o elo da comunidade, quando de sua organização em fins da década de 1970. Não apenas lideranças comunitárias, mas também militantes do MER apontam a figura de Seu *Marcelo* como central nesse processo, localizando sua casa como uma espécie de "embrião da comunidade", por seus esforços no sentido de buscar uma presença mais forte e atuante da igreja católica em sua localidade.

Segundo depoimento de sua principal liderança, a comunidade L*ua Nova* surge de uma reunião ocorrida na fazenda, com a participação de vários moradores da antiga fazenda *Vitória Régia* (dentre eles, destaca-se Seu *Marcelo*) e também de militantes do MER, ainda ativos à época. Nessa reunião "batizou-se a comunidade", que perde progressivamente a referência da fazenda *Vitória Régia* e passa a ser reconhecida como *Lua Nova*, em referência às terras pertencentes ao novo patriarca da fazenda, Seu *Marcelo*.

De modo distinto ao que foi descrito para o Papagaio, a comunidade *Lua Nova* tem seu florescimento mais estreitamente relacionado ao movimento sindical, já que neste momento esta instituição já havia reorientado, desde 1975, seu trabalho político, num processo conhecido no lugar como "tomada do sindicato", já descrito anteriormente. Neste sentido, é a partir do contato com lideranças sindicais que futuras lideranças da comunidade *Lua Nova* entram em contato com a filosofia e a metodologia do MER, principalmente por intermédio de lideranças advindas do Papagaio, que participaram direta ou indiretamente do processo de "tomada do sindicato".

Pode-se supor então a comunidade *Lua Nova* como uma segunda etapa na constituição de comunidades em Valente, que surge como fruto reorientação do sindicato, advinda da articulação religiosa-sindical do começo da década de 1970, da qual não participaram diretamente as lideranças da *Lua Nova*, mas indiretamente, pela participação na diretoria do sindicato e nos encontros de formação de lideranças na Areia Branca (no Papagaio). Essa experiência sindical faz as lideranças atribuírem novos sentidos à comunidade, como fruto do trabalho do sindicato, ou "trabalho social".

Na esteira dessa compreensão de comunidade, as vivências cotidianas ampliam-se no sentido de incorporar não apenas a sociabilidade familiar característica dos "tempos de fazenda", mas também uma nova forma de sociabilidade, em que a coletividade passa a ser privilegiada, tal como sugere a narrativa de uma das lideranças comunitárias

de *Lua Nova*, elaborada num momento de entrevista com um dos velhos agricultores desta localidade[90]:

> (Seu *Lívio*) O [membro] da família é um membro com uma identidade permanente. Aquela referência era de pai pra filho. E aquilo não acabava. Bom, a família de *João Pacheco*, então estava espelhada em *João Pacheco*, e nos costumes da época de *João Pacheco*.
>
> (A.) E isto não era comunidade?
>
> (Seu *Amaro*) Não!
>
> (Seu *Lívio*) Isso não era comunidade! Então, os costumes da época de *João Pacheco*, os filhos seguem a risca e tentam obrigar que os netos, e bisnetos, sejam conservadores dos costumes daquela época. Os caprichos, aquela questão da *predominância*. Onde está tentando, de uma maneira assim disfarçada, mas ao mesmo tempo obrigando a você ter que cumprir e seguir aquilo que o bisavô determinou.
>
> Então, a comunidade traz uma outra visão. Você não pode ser atrelado a determinadas pessoas. Você tem que ser uma pessoa *livre*, pra pensar. E esse pensar lhe dar *autonomia* de você estar compreendendo esse espírito de solidariedade. Então, é isso que traz o trabalho do sindicato, ao mesmo tempo injetado, alimentado, pelos trabalhos da igreja, com a chegada dos padres italianos.

Na narrativa dessa liderança, reafirmada e sustentada na presença do pai, sobressai-se a relação de subordinação entre gerações, traduzida pela palavra "predominância", que ele considera característica da sociabilidade da fazenda. Em contraposição a essa relação, a comunidade é compreendida como uma possibilidade de ruptura dessa relação, não qual a *liberdade* e a *autonomia* do indivíduo devem prevalecer. É desse modo que a sociabilidade familiar da fazenda daria lugar à coletividade, na medida em que a figura do patriarca (e sua relação de subordinação

---

[90] No momento da entrevista com Seu *Amaro*, 75 anos, parente do patriarca *Marcelo Pacheco*, participou também seu filho, *Lívio* (56 anos), que fez importantes intervenções com relação ao processo de formação da comunidade, as quais faço uso aqui, para complementar as informações oferecidas por seu pai.

com os descendentes) entra em choque com a noção de "liberdade", inerente ao sentido de comunidade que aqui se apresenta. A comunidade passa então a assumir um significado político associado a uma idéia de organização coletiva própria aos movimentos de esquerda da época.

Aí se sedimenta uma noção de comunidade, característica da modernidade, que se caracteriza como uma espécie de "refúgio" ao indivíduo (BAUMAN, 2003), a partir da qual ele adquire não apenas "liberdade", mas também apoio – no caso, político e espiritual – para atingir seus objetivos. Por outro lado, a comunidade, sendo o espaço da coletividade, impele o indivíduo a uma constante contradição entre objetivos individuais e coletivos, tendendo estes últimos a prevalecer (ao menos em tese) nesse agrupamento social, o que, em última instância, tende a abalar sua tão almejada liberdade.

Outro ponto a atentar nessa descrição feita por Seu *Lívio* se refere à ênfase dada ao sindicato, como mola mestra nesta nova sociabilidade comunitária, que passa a ser, como já foi mencionado, o principal instrumento de mobilização social em Valente após a década de 1970, influenciado pelos "trabalhos de igreja". Outro fato interessante a se destacar na narrativa dessa liderança é o progressivo afastamento dos militantes pastorais (os reconhecidos "padres italianos") das reuniões, que passaram a ser coordenadas pelas lideranças sindicais, sendo reconhecidas como "reunião de sindicato". Me parece fundamental esse processo de afastamento do militante pastoral, marcando uma nova etapa de constituição de comunidades, na qual o sindicato assume o papel central de mobilizador social, principalmente a partir de meados da década de 1980, quando ocorre um total afastamento eclesial e se intensifica o apelo à formação de associações comunitárias na região, que passam a ser um marco na formação das comunidades que se originaram nesse período.

3.3.5 Da Fazenda Varginha de Dentro à Comunidade Varginha de Dentro: a associação como divisor de águas

A fazenda Varginha de Dentro originou-se também da compra de uma "posse" de terra por João Salustiano Costa, sendo esta transferida aos filhos por herança. É importante destacar que o que hoje se reconhece como a área da comunidade Varginha de Dentro pertence exclusivamente a uma família, os Costa, sendo esta a origem da nucleação característica da localidade. Os mais velhos de seus moradores, filhos de Seu João Salustiano Costa, são unânimes em descrever a casa de seu pai como a sede da

"antiga fazenda", hoje transformada em comunidade. Por outro lado, esses velhos são enfáticos ao declarar que pouco sabem da história da comunidade, por conta de não terem participado ativamente desse processo, que atribuem quase que exclusivamente a seus filhos, a geração posterior.

Entretanto, Seu Joaquim Costa[91], reconhece uma marcação temporal clara entre o "tempo da fazenda" e o "tempo da comunidade", utilizando como marcos diferenciais a construção do "prédio escolar" e, posteriormente, a casa de farinha, a partir dos quais teria "começado a comunidade":

> A comunidade da Varginha de Dentro começou com um prédio que fizeram. [...] E aí, vieram as professoras, tem uma sobrinha minha, que ela é professora muito tempo. Foi a professora mais velha daqui, é quem sabe lhe contar muita história, é ela, que mora no Valente [...].E aí, começaram ensinando, e daí criaram a comunidade, veio uma casa de farinha praqui, eu pouco trabalhei nela, e ainda hoje está. A comunidade. (Seu Joaquim Costa, 78 anos).

Nesse depoimento de Seu Joaquim reside um elemento diferenciador no processo histórico de formação de comunidades em Valente: a sua constituição atrelada à construção de um "prédio escolar", sem nenhuma referência ao trabalho da igreja católica na região, por meio da figura dos "padres italianos", como está marcadamente presente na fala de Dona Angelina, moradora do Papagaio e mesmo de Seu *Marcelo* e Seu *Amaro*, moradores de Lua Nova.

Esta referência ao "prédio escolar" confere novos sentidos à comunidade, que surge já na esteira de um processo de redemocratização, durante o qual há não apenas uma redefinição do papel da igreja, mas também a socialização do papel das associações, como instrumentos de luta social no lugar. Daí depreende a necessidade de recorrer novamente aos depoimentos das lideranças comunitárias de Varginha de Dentro, de modo a compreender com mais profundidade a constituição desse marco temporal para os velhos agricultores desta localidade.

Recorrendo ao depoimento de uma das lideranças de Varginha de Dentro, Seu *Paulino* Costa, torna-se possível compreender a formação da comunidade em estreita

[91] A sinopse de sua narrativa se encontra no capítulo 2.

relação com a fundação da associação comunitária, em 1989. Esta associação teria se formado em virtude da necessidade de se construir o prédio escolar e a casa de farinha comunitária, concebidos no lugar como prioridades para o desenvolvimento da localidade. Estes passam a ser reconhecidos como marcos de formação da comunidade, ou como sustenta a liderança, seu "aparecimento" para além de seus limites:

> (*Paulino*) Acho que foi em 89, se não me engano. Surgiu a idéia de formar uma associação. Inclusive até para buscar recurso para construir um prédio escolar.
>
> (A.) E a comunidade, ela surge daí?
>
> (*Paulino*) Digamos assim, que eu acho que ela começa a aparecer mais. Porque, na verdade, a comunidade, ela já existia, no caso, agora *escondida*. Lá, naquele cantinho lá, *escondida*. Aí, quando surge a comunidade, surgem trabalhos sociais, ela começa a aparecer mais e até crescer.

Essa "comunidade escondida", que Seu *Paulino* reconhece já no interior da fazenda, principalmente com referência às relações de parentesco que constituem o elo de enraizamento ao lugar, representa para esta liderança o berço da comunidade que, sob a rubrica de "associação", inaugura os chamados "trabalhos sociais" na localidade e, ao mesmo tempo, inaugura para os velhos agricultores um novo espaço-tempo. Aqui há também uma clara tentativa de transformação das relações de sociabilidade características da fazenda, inserindo aí a marca dos ditos "trabalhos sociais", enfim a mobilização social a partir de instrumentos legais, como o sindicato e associações. Por outro lado, não se propõe a dissolução do elo familiar que sustenta as relações na fazenda, mas prima-se pela necessidade de ampliação dessas relações, que se traduz no termo "fazer a comunidade aparecer pros políticos".

> (A.) E aí, a comunidade aparece a partir da associação?
>
> (*Paulino*) É, na verdade, é. Porque quando não existe alguma coisa que apareça lá, pros políticos, ela sempre fica escondida. Ela tem que começar a aparecer pros políticos, porque quando os políticos não sabem nada, ela fica lá escondidinha, e não aparece. [...] Porque ali tem pessoas unidas. Aí, como eles buscam sempre o voto, aí começa a dar mais atenção àquele

> grupo de pessoas. (Seu *Paulino*, liderança comunitária em Varginha de Dentro).

Criar uma comunidade como uma coletividade para além da família, e para além dos limites da fazenda, este seria, em última instância, o objetivo da associação. E é neste sentido que se pode considerar a comunidade como fruto da associação, um instrumento jurídico que permite um maior alcance das reivindicações do grupo.

No momento da fundação da associação, vale notar o papel crucial desempenhado por lideranças comunitárias de outras localidades, principalmente *Lua Nova*, na assessoria jurídica às lideranças de Varginha de Dentro, por conta de sua experiência comunitária e, principalmente, sindical. Diante do exposto, pode-se dizer que a comunidade Varginha de Dentro foi fruto de um esforço de incorporação de um viés essencialmente "social" (lê-se sindical, ou ainda político), donde se privilegia a associação como um importante instrumento de mobilização.

Por outro lado, com a instituição do instrumento jurídico (a associação), parece ter havido um progressivo afastamento do princípio de reflexão-ação subjacente ao sentido original de comunidade desenvolvido no início da década de 1970, vinculados essencialmente à mobilização desencadeada pela igreja católica. No momento em que a associação toma para si a função dos "trabalhos sociais", sedimenta-se um sentido de comunidade essencialmente normativo, à medida que organizar-se em comunidade passa a ser um pré-requisito para a obtenção de crédito, auxílios previdenciários e obras de infra-estrutura que beneficiem a localidade. Esta parece ter sido a tônica de todas as comunidades, a partir do fim da década de 1980, constituindo uma realidade deveras distante para os velhos agricultores moradores dessa comunidade, que elaboram suas experiências cotidianas mediados preferencialmente por representações sedimentadas no "tempo da fazenda", no qual são a figura do fazendeiro, as tropas de burros e os laços afetivos sustentados na família os sustentáculos (para destacar alguns) de suas relações no ambiente.

3.4. Entre o velho e o novo: a comunidade fincando raízes na fazenda

O percurso pelo histórico de formação das comunidades em Valente aqui desenvolvido tornou possível uma aproximação aos sentidos de comunidade presentes nas narrativas dos velhos agricultores do sisal, principalmente no que tange à sua

delimitação como um espaço-tempo diferente e posterior ao espaço-tempo da fazenda, e, principalmente, como um espaço-tempo da ausência (da negação, ou do não pertencimento a ele).

Nesse ínterim, destaca-se, de início, a formação de um primeiro sentido de comunidade, claramente presente nas narrativas de Dona Angelina e Seu Amado, velhos agricultores da comunidade Papagaio, advindo do trabalho de mobilização social promovido pelos "padres italianos" na região, que tendeu a privilegiar os laços de solidariedade coletiva, constituídos fundamentalmente a partir dos laços de parentesco já sedimentados na fazenda. Também chama a atenção nesta significação os princípios de união fé-vida e de reflexão-ação, nos quais torna-se fundamental o viés religioso-sindical característico do MER. Transparece mais claramente esta representação naquelas localidades em que o MER atuou diretamente, ao longo da década de 1970. É nesse momento que o termo "comunidade" se constrói e enraíza no interior das antigas fazendas, realçando uma oposição campo-cidade, à medida que é no rural, na roça, que se constitui a comunidade, fruto do chamado "trabalho da enxada" e da reflexão em torno de sua subordinação à cidade, ou ao chamado "trabalho da caneta", processo este que se deu mais claramente na comunidade Papagaio.

Por outro lado, já a partir do fim da década de 1970 constroem-se novos sentidos de comunidade, vinculados principalmente à progressiva delimitação de funções sociais entre igreja e sindicato, que se acirra a partir da redemocratização. Assim, constituem-se um sentido estritamente religioso, particularmente atrelado ao trabalho de catequese, enfim, aos rituais católicos. Um terceiro sentido estaria relacionado ao que convenientemente foi denominado "trabalho social", tendo como representante maior o sindicato, e que se sedimenta de um modo geral em todas as comunidades, quando estas são formalizadas em associações. É possível perceber que estes dois sentidos de comunidade desdobram-se, de algum modo, do sentido original e apresentam-se em constante tensão, principalmente no momento em que houve um distanciamento (total ou parcial) dos religiosos como agentes mobilizadores.

Podemos ainda considerar um outro sentido de comunidade, no qual o apelo à memória está presente como seu cerne. Aí, privilegia-se uma espécie de "resgate" da memória da comunidade e de seus princípios originais, tomando como elemento agregador a construção de símbolos comunitários, dentre eles o mais presente seria a figura de Avani de Lima Cunha, considerada o principal ícone do trabalho comunitário na região. Na esteira desse ícone se mobilizam não apenas os velhos agricultores, mas

também novas gerações de lideranças, que de alguma forma assumem o papel de "guardas-memória".

Estes sentidos de comunidade não são unívocos, não se excluem, mas de certa forma se orientam pela construção histórica das comunidades em Valente e representam uma tentativa de forjar uma identidade que possibilite o enraizamento das pessoas em seu lugar.

Por outro lado, os velhos, como guardiões da memória de um espaço-tempo anterior, o da fazenda, em geral "não sabem" e não se reconhecem como partícipes da comunidade, que ainda permanece viva como fazenda para eles, sendo a partir desta que desenvolvem seu processo de pertencimento ao lugar, tomando como principais elementos a sociabilidade familiar, o espaço-tempo da fazenda e sua propriedade, o trabalho da roça, a convivência com a seca, dentre outros elementos que constituem sua vivência cotidiana e que a partir deles constituem suas representações sobre o passado.

Enfim, entre a comunidade e a fazenda, espaço-tempos distintos, porém não excludentes, entrelaçam-se as vivências de pelo menos três gerações, que cotidianamente trocam experiências, de modo que a comunidade, mesmo que constituída como um espaço-tempo diferenciado, finca suas raízes no espaço-tempo da fazenda. A comunidade passa assim a constituir-se como um importante marcador do tempo vivido pelas pessoas do lugar (e, em particular, pelos velhos) que, em conjunto com outros importantes marcadores espaço-temporais, entrelaçam-se na formação do que denominarei como uma "ruralidade sisaleira", temática que exploro a seguir, tomando como ponto de partida narrativas e imagens produzidas junto aos velhos agricultores do sisal.

CAPÍTULO 4. MEMÓRIAS, IMAGENS E NARRATIVAS SOBRE UM LUGAR CHAMADO VALENTE.

Eu te levo e eu te trago/ Ô de lê, ô de lá
Tratado na memória/ Ô de lê, ô de lá
Quando eu dito me alembro/ Ô de lê, ô de lá
Eu pego no retrato e choro/ Ô de lê, ô de lá
O retrato eu não queria/ Ô de lê, ô de lá
Porque me fazia chorar/ Ô de lê, ô de lá
Eu queria era a pessoa/ Ô de lê, ô de lá
Pra poder me consolar/ Ô de lê, ô de lá
("Ramo de verso" recitado por uma velha agricultora)

Tendo analisado mais detalhadamente, no capítulo anterior, um dos principais marcadores do espaço-tempo dos velhos agricultores do sisal, o surgimento da comunidade, busco neste capítulo aprofundar os sentidos atribuídos por estes sujeitos a outros importantes marcadores expressos em suas narrativas, sucintamente descritos no capítulo 2, quais sejam: a cultura do sisal e os episódios de seca, que tendem a conformar o que venho a denominar aqui de ruralidade sisaleira, já que reconheço estes marcadores como elementos essenciais para o enraizamento dessas pessoas em seu lugar.

Desse modo, o intuito desse capítulo é apreender os sentidos produzidos pelos velhos sobre seu lugar, tomados ao longo dessa tese como ponto de partida para a compreensão das relações destes sujeitos em seu ambiente, aprofundando as discussões já suscitadas nos capítulos anteriores, principalmente no capítulo 2, no que tange aos marcadores do espaço-tempo dos velhos agricultores, retomados aqui como elos constituidores de sua memória (individual e coletiva).

Para empreender tal análise, me apoio ao longo deste capítulo tanto nas narrativas produzidas ao longo das entrevistas, como em fotografias produzidas por mim ao longo desta pesquisa. Assim, tanto as narrativas quanto as imagens produzidas constituem a matéria prima para a construção de uma memória sobre o lugar, estando estas inextricavelmente articuladas na compreensão das vivências cotidianas dos velhos e de suas representações do passado, atuando como coadjuvantes e complementares na interpretação de uma dada realidade.

Por outro lado, é fundamental destacar que na fase inicial desta pesquisa, por conseqüência da ênfase dada aos relatos orais, a incorporação dos registros fotográficos

deu-se, inicialmente, numa perspectiva realista (BARBOSA e CUNHA, 2006), contribuindo tanto para a ilustração das experiências etnográficas vivenciadas, quanto como complemento às anotações de campo. Entretanto, ao longo de minha jornada entre os caminhos do sisal, a fotografia foi adquirindo novas conotações, que ultrapassam a perspectiva da ilustração, sem, contudo abandoná-la por completo, passando a ser percebida ela mesma como um objeto de reflexão e análise.

Seguindo este caminho de articulação entre imagem e narrativa, reconheço as dificuldades e os riscos a que me expus, principalmente no que tange à priorização de uma linguagem em relação a outra (fundamentalmente a narrativa oral em relação à imagem). Neste sentido, assumo que, apesar de privilegiar nesta tese as narrativas produzidas pelos velhos, o recurso às fotografias foi salutar, na medida em que estas se mostraram um importante elemento de reflexão sobre as relações dos velhos agricultores em seu ambiente. Assim, as imagens fotográficas são aqui percebidas como auxiliares na compreensão das formas sociais e no processo de comunicação de idéias, que compõem a base do encontro etnográfico (ANDRADE, 2002; BITTENCOURT, 1998; NOVAES, 2005).

Rumo à compreensão das memórias de velhos agricultores sobre seu lugar, me esforço neste capítulo na elaboração de um diálogo entre as narrativas e os registros fotográficos por mim produzidos, de modo a compor uma possível interpretação das relações desses sujeitos no ambiente. Num momento posterior, desenvolvo uma reflexão em torno das redes de reciprocidade formadas a partir das fotografias por mim produzidas e veiculadas entre as pessoas do lugar e como estas passaram a atuar como fontes de lembranças, bem como meios de interconhecimento, sendo co-partícipes na produção de uma memória sobre esse "lugar Valente".

4.1. Memórias de uma "gente de fibra": tecendo uma história sobre o lugar no diálogo com a fotografia

Munida de uma máquina fotográfica digital, além do tradicional gravador, busquei privilegiar não apenas os significados expressos nas narrativas orais dos sujeitos, mas também busquei apreender os sentidos imbuídos nos lugares em que estes tecem seu cotidiano. Neste sentido, para além do registro da fala, procedi ao registro fotográfico dos "lugares que falam" aos velhos, na tentativa de apreender os sentidos conferidos a

esses lugares e o quê lhes confere sua "topofilia" (TUAN, 1980), enfim, o que faz desses lugares referências de vida.

Nesse caminho de apreensão dos sentidos topofílicos conferidos aos lugares, todos os registros feitos por mim foram necessariamente acompanhados do diálogo com os depoentes. Essa "conversa" que envolveu cada foto permitiu que os sujeitos da pesquisa me indicassem objetos, espaços, situações e ângulos a serem registrados. Assim, tanto no momento da tomada das fotos, quanto no momento de sua apresentação aos depoentes, busquei um diálogo entre os olhares da pesquisadora e os olhares dos entrevistados.

Tomando como ponto de partida as narrativas dos velhos em torno dos eixos de investigação descritos no capítulo 2, busco analisar suas representações e vivências no ambiente, de modo a contribuir para uma compreensão dos processos socioambientais em curso no lugar onde vivem.

4.1.1. A Casa, a família e a religiosidade na fazenda: elos da topofilia dos velhos agricultores.

Em minhas primeiras incursões ao campo de pesquisa, percebi alguns significados importantes atribuídos às fotografias. Em primeiro lugar, por se constituírem novidades, que passaram recentemente a participar da vida cotidiana e, por isso, tem merecido um lugar de destaque, estando maciçamente presentes nas paredes da sala – o lugar privilegiado da casa, onde os velhos recebem os "de fora". As fotos constituem assim um modo de apresentar a família aos visitantes, e, ao mesmo tempo, de relembrar, em família, os entes queridos. Em segundo lugar, as fotos são percebidas como "memória material", que guardam lembranças de um tempo que passou, de um acontecimento especial e, principalmente, dos parentes, vivos ou mortos, que se eternizam nas fotos, tal como sugere Von Simson (2005).

As fotografias por mim produzidas ao longo das entrevistas tenderam a causar certo "alvoroço" entre os informantes e parentes, que logo apareciam, para participar desse momento de registro. O registro fotográfico, assim como todo percurso da entrevista, traduzia-se para os sujeitos num "acontecimento", para o qual se necessitava uma preparação prévia, tal como "botar uma roupa mais arrumada", "fazer pose", "dar um sorriso pra foto". Enfim, todos participavam de uma maneira ou outra para a realização deste "acontecimento", solicitando que eu registrasse uma foto de objetos

importantes, da casa, dos parentes e vizinhos que ali se encontravam e ajudaram, com sua imaginação fotográfica[92], a construir o momento.

Essa mobilização de parentes e vizinhos não se dava apenas no momento do registro das fotos, mas em todo o curso das entrevistas, o que remete às observações de Comerford (2003) sobre as "redes de observação" e as "operações de mapeamento", que parecem atuar no sentido de estabelecerem um controle social local, situando os sujeitos tanto *de dentro* quanto *de fora* das comunidades ou da região. A presença dessas "redes de observação", ao que me parece, assume um importante papel de divulgadoras dos acontecimentos locais, o que implicou, geralmente, numa participação maciça de várias pessoas no momento das entrevistas, impossibilitando a realização de entrevistas individuais e ressaltando o caráter coletivo das narrativas aqui apresentadas.

Esse conjunto de "operações de mapeamento", tal como indica Comerford (2003), sugere que simultaneamente a reputação, a família (entendida em sua concepção mais larga, incluindo relações de vizinhança e compadrio), bem como a idéia de comunidade e propriedade, podem configurar ingredientes relevantes nessas redes locais, assumindo papel importante de reprodução social nas localidades estudadas e, deste modo, adquirindo um caráter central nas vivências das pessoas do lugar e apresentando-se como balizadores das narrativas sobre o passado.

Por outro lado, é imprescindível destacar aqui os significados das palavras "primo" ou "parente", frequentemente presentes como qualificativos das redes de sociabilidade das quais os velhos agricultores fazem parte. Ao longo da realização das entrevistas, estas me chamaram a atenção, na medida em que os entrevistados acionam-na com grande freqüência, mas com sentidos variados. De uma maneira geral, é bastante comum a união conjugal entre "primos carnais", ou seja, filhos de irmãos (irmão da mãe ou do pai, irmã da mãe ou do pai). É comum também a união entre "primos afastados", de segundo ou terceiro graus.

Também é comum utilizar-se a palavra "primo distante", em que não se trata propriamente de primos (por exemplo, no caso de esposos que identificam uma ligação consangüínea entre ancestrais de suas famílias, o que justificaria o pertencimento a uma mesma rede de parentesco). O fundamental nesta questão é perceber que, de uma forma ou de outra, estas redes de parentesco são acionadas com grande freqüência e reforçadas

---

[92] Me reporto aqui às considerações de José de Sousa Martins (2002), para quem a "imaginação fotográfica envolve um modo de produção de imagens fotográficas", no qual há um "congelamento" do instante fotográfico, ou seja, uma "redução das desencontradas temporalidades contidas nos diferentes componentes da composição fotográfica a um único e peculiar tempo, *o tempo da fotografia"* (p. 224).

pelo casamento entre primos, o que possibilita um reforço e estreitamento das redes de sociabilidade do lugar.

"Somos primos" ou "aqui é tudo parente" são expressões muito comumente ouvidas, como um modo de estabelecer vínculos de maior proximidade entre as pessoas, independentemente do vínculo de parentesco sangüíneo. Neste sentido, desenvolvem-se estratégias de aproximação por parentesco que vão desde casamentos entre primos até o estabelecimento de parentesco por apadrinhamento, tornando estas redes familiares bastante eficazes na construção de uma identidade.

Tal como a referência constante à família, também o universo religioso essencialmente cristão, católico ou protestante, provavelmente se constitui como um outro elo das redes de sociabilidade do lugar, dada sua relevância como elemento narrativo. Nas casas de grande parte dos entrevistados, estão afixadas nas paredes das salas gravuras, quadros e calendários de Nossa Senhora, Jesus, a Sagrada Família, São José, fotos do Papa, entre outros, ao lado dos retratos de familiares, o que de certo modo aproxima a santidade ao universo cotidiano da família, numa espécie de familiarização do santo, característica muito comum do catolicismo popular[93].

Essa religiosidade cristã aparece freqüentemente nas falas, em diversos momentos, sendo constantes as referências feitas às rezas, que eram assiduamente realizadas em suas casas, ao longo da infância e perduram até hoje. Esta visão religiosa cristã está bastante difundida em diversos estudos sobre o campesinato, dentre estes teóricos clássicos como Redfield (1989), como também em estudos sobre o campesinato no Brasil (BRANDÃO, 1999), tendo sido tomada como traço da campesinidade desses sujeitos (WOORTMANN, 1990). É comum ainda a presença de fotos e gravuras antigas dos velhos e seus cônjuges, bem como de seus pais, tal como nos sugeriu Leite (1993), entronizados, junto às imagens dos santos. Outras fotos como de filhos, netos, ou outros parentes podem estar presentes.

Esses elementos permeiam o depoimento de Seu Amado (Figura 10), tomado em junho de 2005, que inicialmente me pede um momento para colocar o chapéu, sinal de respeito a nossa presença conforme ele mesmo nos explicou. A conversa se iniciou a partir da história da comunidade em que Seu Amado vive, o Papagaio. Tecendo uma

[93] Neste sentido, podemos resgatar aqui o estudo de Menezes (2002), que trata das trocas rituais entre devotos e divindades num convento do Rio de Janeiro, uma importante contribuição para a compreensão dessa estratégia de familiarização do santo, aproximando-o dos humanos neste sistema de trocas rituais.

narrativa sobre sua história familiar, ele se emociona e chora algumas vezes ao lembrar dos pais, dos avós e da infância.

Figura 10: Sala da casa de Seu Amado (79 anos). Valente {BA}. 30 jun. 2005. Alessandra Freixo.

Ao falar da família que formou com Dona Angelina (75 anos), faz questão de mostrar uma foto do casamento de uma de suas filhas, que ocupa um lugar privilegiado, junto com outras imagens de santos e "santinhos" de ex-candidatos políticos do lugar, que guardam uma relação de parentesco com o velho casal. É interessante notar que esses "santinhos" adquirem um caráter de lembrança para o casal, por se tratarem de imagens de parentes próximos, e por isso são fixados e mantidos nas paredes da sala, mesmo após o período eleitoral, sendo incluídas em seu acervo fotográfico.

Nesse percurso de apresentação das fotos na parede de sua sala, Seu Amado começa a questionar sobre a minha família e faz uma espécie de "prece" a Deus: "que Deus me conceda a graça de viver pra conhecer sua família, ver as fotos dos seus parentes". Percebe-se aqui que a fotografia, para além de guardar momentos memoráveis, permite que os velhos guardem para si "sua família", que pode então ser

apresentada aos visitantes e amigos. Assim, as fotografias podem ser acionadas como importantes meios de apresentação dos familiares, e em última instância, de se dar a conhecer. Em uma outra visita que fiz ao casal, levei fotos da minha família, e percebi a partir de então a clara possibilidade de uma maior proximidade entre eu e o casal, já que, neste universo, as pessoas são conhecidas a partir de suas famílias.

Também Dona "Senhorinha" (76 anos) e Seu Sabino (86 anos)[94], moradores do Papagaio, costumam afixar as fotos de seus familiares nas paredes da sala. Em que pese a presença de fotos de familiares em todas as paredes, me chamou a atenção uma dessas em especial: a parede mais próxima à porta de entrada da casa, repleta de fotos, constituindo-se numa espécie de "álbum" aos visitantes. Logo ao chegar à entrada da casa, a primeira cena que se vê é a variedade de quadros e fotos, prioritariamente de crianças, netos do casal. E assim Dona "Senhorinha" me convida a conhecer parte de sua família: "venha conhecer meus netos!". E me apresenta foto a foto, como que me apresentando seus netos (Figura 11).

Figura 11. Dona "Senhorinha" apresentando seus netos. Valente {BA}. 19 jan. 2007. Alessandra Freixo.

[94] Já falecido, irmão de Seu Ezequias do Papagaio.

Outra parede da sala é reservada para as fotos dos filhos (tanto os naturais dela, quanto os enteados, filhos do primeiro casamento de Seu Sabino). Torna-se aqui claro o papel de Dona "Senhorina" na organização das fotografias emolduradas nas paredes, bem como na apresentação destas aos visitantes, corroborando com a noção comum da mulher como a zeladora das fotografias e, de certo modo, da memória da família. Essa "função familiar", ou melhor, "a função que lhe atribui o grupo familiar" (BOURDIEU, 1979, p. 38) faz da fotografia um importante elemento de integração da família, reforçando seus elos e sua unidade.

A única foto que Seu Sabino me mostrou, com satisfação e, ao mesmo tempo, com pesar, foi uma em que aparece com alguns de seus netos (Figura 12). Com satisfação, por considerar esta a foto que ele mais gosta e com pesar por esta se encontrar em estado de deterioração. Lamentando seu estado, seu Sabino teme pela perda que representa sua deterioração, como perda de uma parte importante de sua vida. É neste contexto que me pede para fotografar a foto, na esperança de manter viva a memória de sua convivência com os netos.

Figura 12: Fotografia de uma "foto-memória": Seu Sabino e seus netos. Valente {BA}. 19 jan. 2007. Alessandra Freixo.

Nessa perspectiva, no conteúdo de cada foto se inserem experiências de um momento e/ou situação significativos. Essas experiências são alimentadas de sensações e sentimentos e, de certo modo, as fotos auxiliam na restauração daqueles momentos que não podem voltar. É sob esse prisma que as fotografias podem ser tomadas como "objetos biográficos" que envelhecem com seus possuidores e que se incorporam a suas vidas, guardando momentos singulares (BOSI, 1983, BARROS, 2006). Por outro lado, a fotografia atua como uma espécie de "substituto mágico" (BOURDIEU, 1979) daquilo que se foi, suprindo as falhas da memória e como ponto de apoio à recordação e à comunicação desta recordação aos outros, atualizando-a continuamente.

Tomando por base as proposições de Giovanni Levi (2002), podemos compreender que "sociedades tradicionais" apresentariam como traço fundamental de sua reprodução a presença de redes de reciprocidade generalizada, bem como um forte componente de hierarquização social, em que a família e a religião cristã teriam um papel de destaque. Podemos supor que alguns traços marcantes deste tipo de "sociedade tradicional", à qual se refere Levi, permanecem presentes entre as comunidades de Valente, à medida que, em sua sociabilidade, tais localidades ainda trariam em seu bojo estes dois elementos essenciais e constitutivos de sua ruralidade: família (estendendo-se da família nuclear à parentela mais generalizada e à vizinhança) e religiosidade cristã. Além desses dois elos constitutivos do que poderíamos chamar *ruralidade sisaleira*[95], incluo aqui a propriedade da terra, que apresenta um papel de grande relevância para a reprodução social dos velhos agricultores entrevistados.

4.1.2. A dinâmica das formas de apropriação da terra e a introdução da cultura do sisal: o caminho "do mato pra cerca" transformando a paisagem.

Ao longo das entrevistas, boa parte dos depoentes narrou uma grande transformação ocorrida na paisagem, e conseqüentemente na flora e fauna locais, traduzida na fala de Seu Amado como "a mudança do mato pra cerca", onde

[95] Proponho o termo *ruralidade sisaleira* não no sentido de conferir exclusividade às representações e vivências aqui analisadas, que estão comumente presentes em diversos estudos clássicos sobre o campesinato (HEREDIA, 1979; GARCIA Jr., 1983; REDFIELD, 1965; WOORTMANN, 1990; BRANDÃO, 1999), mas na tentativa de inserir mais um elemento que me parece fundamental para compreender as relações dos sujeitos em seu ambiente – a cultura do sisal, que ultrapassa as fronteiras do urbano e do rural, bem como do 'lugar valente', como legitimo representante de uma ordem distante (LEFEBVRE, 1991), que se realiza nesse lugar, passando a conformar-se em "vocação".

inicialmente, no “tempo dos antigos” só se via a caatinga e grandes fazendas de gado, que aos poucos foram sendo substituídas pelas roças, e pelas pequenas propriedades.

Essa passagem da fazenda de gado para a pequena propriedade, ou ainda, “do mato para a cerca”, pode ser tomada como um importante marco na memória do lugar, que parece nortear as narrativas de grande parte dos velhos entrevistados, influenciando sobremaneira seu olhar sobre o ambiente e a paisagem. A esse respeito teço alguns comentários, baseando-me principalmente nos elementos iconográficos presentes na Figura 13.

Figura 13: A cajazeira e a cerca da propriedade de Seu Zezé (80 anos). Valente {BA}. 20 ago. 2007. Alessandra Freixo.

A foto acima foi tomada no momento da entrevista com Seu Zezé (80 anos), em agosto de 2005, próximo à entrada de sua residência, na comunidade Lagoa Redonda. Em primeiro plano pode-se notar a cerca de madeira e, em segundo plano, uma cajazeira e uma roça de palmas; à esquerda e ao fundo destaca-se o caminho de acesso à residência de Seu Zezé, que continua à esquerda, até encontrar a porteira da casa (elemento ausente na foto).

Nessa ocasião, eu lancei meu olhar sobre aquilo que identifiquei ser importante registrar como elemento representativo da mudança na paisagem: uma cajazeira, que aparece na foto como um ícone em destaque, à beira de uma cerca de madeira erguida ao longo de todo caminho que conduz à casa de Seu Zezé. Esta cerca de madeira, como relatou o velho agricultor, além de proteger a casa, protege também a plantação de palma que serve de alimento para a criação dos animais. A cajazeira, então percebida como um remanescente da caatinga, destacara-se aos meus olhos e me traduzira a idéia da passagem do mato para a cerca, tão presente nas narrativas dos depoentes. O componente estético da árvore, por sua vez, não foi negligenciado no registro fotográfico e também orientou o olhar da pesquisadora-fotógrafa, como vem orientando o olhar de inúmeros citadinos sobre a paisagem campestre, desde o século XVIII (THOMAS, 1988; SCHAMA, 1995).

Entretanto, no diálogo não apenas com Seu Zezé, mas também com diferentes moradores de localidades próximas, foi possível desvendar outros significados presentes nesta foto, que em primeiro momento foram por mim negligenciados. Seu Zezé, ao ver a foto, lançou imediatamente seu olhar sobre a cerca aí presente, que se constituiu para ele o destaque na fotografia. A cajazeira, elemento iconográfico por mim considerado fundamental, cede espaço na narrativa do velho agricultor à cerca produzida com a madeira da caatinga. Nesse momento, vem à tona uma reflexão sobre o significado dos cercamentos na região.

Conforme pude perceber em diversas entrevistas, no momento em que havia apenas grandes fazendas na região, era comum a presença de cercas de madeira como a presente na foto, que tinham como único objetivo proteger os arredores das casas e algumas roças da presença do gado, que, como Seu Amado afirma, “era criado solto no mato”. Assim, as cercas de madeira não se opunham ao mato, mas com este compunham a paisagem da região numa relação de complementaridade com a vegetação característica da caatinga, palmas e mandacarus.

Com o desmembramento das fazendas em pequenas propriedades e, principalmente, com a chegada da cultura do sisal na região (fim da década de 1930), a paisagem se transforma, e então o mato dá lugar às roças de sisal e às cercas de arame farpado. Assim, a presença da cerca de madeira adquire um significado muito distinto para os velhos quando confrontadas às cercas de arame farpado, podendo ser caracteristicamente concebida como uma rugosidade na paisagem, enfim, como um

representante de um espaço-tempo anterior, que constitui o palimpsesto da paisagem (SANTOS, 1997).

A analogia ao palimpsesto, utilizada por Milton Santos (1997) para descrever a paisagem, foi tomada aqui como uma dimensão material e visível das relações sociais que se dão em diferentes espaços-tempos, refletindo assim relações sociais tanto presentes quanto passadas:

> o seu caráter de palimpsesto, memória viva de um passado já morto, transforma a paisagem em precioso instrumento de trabalho, pois "essa imagem imobilizada de uma vez por todas" permite rever as etapas do passado numa perspectiva de conjunto. (SANTOS, 1997, p. 96)

Assim, me aproprio da contribuição de Milton Santos (1997), que compreende a paisagem como um palimpsesto, uma dimensão das relações sociais que se dão em diferentes espaços-tempos, refletindo relações sociais tanto presentes quanto passadas, que se sobrepõem como em "camadas de escrita", ou como marcas na paisagem. Desse modo, a paisagem, como uma dimensão das relações sociais presentes e passadas, pode se constituir num importante instrumento na investigação do processo de constituição da memória de um lugar.

O conceito de paisagem tem sua origem vinculada a uma representação estética do mundo, que surgiu no século XV, nos Países Baixos, sob o nome de "*lanskip*", referindo-se então a recortes da natureza representados num quadro, ou seja, um "enquadramento" ou uma "janela" para olhar a natureza (BESSE, 2006). Entretanto, este termo é derivado do germânico medieval "*landschaft*", que diz respeito tanto a uma unidade de ocupação humana (jurisdição) quanto a qualquer coisa que pudesse ser o objeto aprazível de uma pintura (SCHAMA, 1995). "*Landschaft"*, segundo Holzer (1999), teria sido derivado de "*Land schaffen*", que significa "criar a terra, produzir a terra" (p. 152).

Por outro lado, para Berque (2004[1984]), a paisagem deve ser considerada como uma *marca*, à medida que expressa uma civilização, e ao mesmo tempo uma *matriz*, porque "participa também dos esquemas de percepção, de concepção e de ação – ou seja, da cultura – que canalizam, em um certo sentido a relação de uma sociedade com o espaço e com a natureza e, portanto, a paisagem" (BERQUE, 2004, p. 85).

O conceito de paisagem pode assim se constituir num campo fértil ao estudo da história do lugar, principalmente no que tange ao universo simbólico que permeia as relações homem-natureza (DRUMMOND, 1991), à medida que fornece elementos visíveis que podem ser tomados como pistas das relações socioambientais que se deram no passado e que de certo modo podem ser cotidianamente revividas na memória dos velhos agricultores.

Desse modo, a percepção da cerca de madeira associa-se à idéia de rugosidade da paisagem, enfim, a uma espécie de relíquia de um passado em que só havia mato, no qual a paisagem era muito distinta da atual e, consequentemente, a relação dos agricultores com o ambiente se estabelecia a partir de outras mediações: havia a prática generalizada da caça e coleta de vegetais na caatinga, práticas estas sempre associadas à fartura, tal como nos revelam as narrativas dos velhos agricultores.

Ao meu olhar como pesquisadora, seria impossível perceber esta nuance de significados relacionados à cerca, caso não houvesse esse diálogo entre a iconografia presente na fotografia e o olhar das pessoas que participaram dos processos de transformação da paisagem do lugar, já que, como afirma Bourdieu (1979), a fotografia expressa todo um sistema de percepção e pensamento comum a todo um grupo social. Neste sentido, não podemos compreender a fotografia como um dado imutável, uma ilustração de uma realidade. Esta, ao contrário, necessita ser tomada como um olhar sobre uma realidade, enfim, uma narrativa, que em diálogo com outras narrativas (principalmente aquelas produzidas pelos atores que transformam a paisagem, em suas relações no ambiente), pode contribuir muito para a compreensão dos processos socioambientais atuantes na região.

Ao lado da passagem da cerca pro mato, a chegada da cultura do sisal modificou significativamente a paisagem, devendo ser levada em consideração na compreensão da memória da região, não apenas pela instauração de novas relações de produção, mas também em virtude da complexa simbologia que envolve a planta. Embora para maioria dos entrevistados esta planta seja considerada como sinônimo de riqueza, à medida que estes reconhecem pessoas que “enricaram” (termo muito usado nos depoimentos) com o cultivo da planta, alguns velhos revelam que esta planta forasteira foi também causa de perdição e ruína entre os agricultores. Na maioria das entrevistas, as narrativas sobre o sisal estão permeadas de um forte componente mítico-religioso, que passa a ser explicativo da riqueza ou da ruína do agricultor que cultiva a planta.

O peso da religiosidade se explicita igualmente quando integrantes mais jovens da comunidade mencionam os relatos de velhos familiares (avós e avôs) sobre estas transformações trazidas pela cultura do sisal, nas referências ao enriquecimento e/ou ao empobrecimento dos agricultores:

> minha vó era empregada e contava pra gente que ouvia na casa dos seus patrões que tinha no 'livro dos Homi' o sinal do fim dos tempos: um 'gravatá da ponta de flecha', o 'mundo cercado de aço', 'muito chapéu sem cabeça', o 'povo andando igual formiga'. (agricultor, 46 anos)

Essa visão apocalíptica constitui-se em articulação com o religioso para registrar as alterações na propriedade e na paisagem. Da bíblia ("livro dos Homi") viria o alerta sobre a chegada do sisal, identificado como "gravatá de ponta de flecha", uma coisa ruim, uma representação do demônio, dada a forma de sua inflorescência, característica da planta. Esta "planta do demônio", na simbologia da avó do agricultor, traria ainda o cercamento das terras com arame farpado ("mundo cercado de aço"), marco inicial de uma transformação nas formas de apropriação da terra, delimitando claramente os limites da propriedade rural, que em última instância veio a representar nesse imaginário do lugar a transferência do homem do campo para a cidade ("muito chapéu sem cabeça"[96] e "gente andando igual formiga").

Nota-se aí um elemento importante do imaginário camponês, que diz respeito à percepção mágico-religiosa que se constitui na relação camponês-natureza, destacada também por Brandão (1999), que percebe claramente o papel da lógica religiosa, guiada pelas leituras bíblicas, na construção de representações que orientam as relações dos camponeses com os outros seres (animais ou vegetais), alguns destes considerados sagrados. No caso deste estudo, essa referência bíblica confere uma conotação de planta amaldiçoada ao sisal, o qual é visto por alguns como o causador de diversos males na região, como um símbolo do fim de um tempo, de uma maneira de viver que se perdeu ou está se perdendo.

Entretanto, não há unanimidade nesta representação, visto que na visão de muitos agricultores – principalmente aqueles que "enricaram" com o sisal –, a planta

[96] Fica clara aqui uma oposição campo-cidade, expressa inclusive na vestimenta: os chapéus ficam na roça ("chapéus sem cabeça"), já que na cidade ninguém usaria chapéu, não ao menos o chapéu de palha, reconhecidamente um símbolo do trabalho da roça.

constituiu-se numa fonte de prosperidade para a região. De modo geral, o lugar ocupado pelo agricultor no arranjo produtivo do sisal delineia de modo peculiar suas relações e representações em torno da planta. Neste sentido, se o agricultor estiver mais próximo da base da cadeia produtiva, ou seja, se este se ocupa apenas do corte ou do desfibramento da folha, tende a traduzir o processo de expropriação de sua força produtiva numa representação do sisal como planta amaldiçoada, ou, o que é muito comum, não confere importância à planta em suas vivências. Por outro lado, se o agricultor, por ser mais capitalizado, adquiriu um motor, configurando-se em "dono do motor", ou ainda se foi responsável pela revenda de fibras, como as pessoas conhecidas como "donos de armazém", suas representações em torno da planta assumem um caráter distinto, o que os fazem perceber a planta por vezes como "o ouro verde do sertão", como afirmam alguns dos agricultores entrevistados.

À luz desta compreensão do imaginário que envolve o sisal, considero ser possível lançar mão mais uma vez da imagem fotográfica, para buscar o diálogo entre os princípios êmico (crenças, significados, conceitos e regras da própria comunidade) e ético (descrições desvinculadas dos contextos) na pesquisa etnográfica (VAN LIER, 1989), revelando os distintos olhares e narrativas produzidas em torno da planta – seja do fotógrafo, seja de seus diversos observadores. Assim, tomo aqui a Figura 14, que será fundamental para problematizar tais olhares e narrativas. Trata-se de um registro fotográfico feito à beira da estrada que levava à propriedade de um dos entrevistados, em junho de 2005. Em primeiro plano, é possível visualizar a cerca de arame farpado delimitando a propriedade; em segundo plano, a roça de sisal, com destaque para duas plantas com suas flechas (pendões florais).

Ao tomar tal fotografia, lancei mão de uma perspectiva estética, na qual a flecha ou seta (como é localmente conhecida sua inflorescência, ou o conjunto de flores da planta) é tomada como central na foto, por sua beleza aos meus olhos. Entretanto, aos olhares dos agricultores da região, a flecha é também objeto de destaque, não apenas por sua beleza, mas também pela diversidade de significados e utilizações atribuídas a ela na região. Assim, a flecha não é apenas bela, mas também pode ser usada para fazer cerca; é de onde se retiravam as mudas, conhecidas como "filhos" entre os agricultores mais antigos, no começo do cultivo do sisal na região; e ainda assume conotações demoníacas, segundo o imaginário mágico-religioso do lugar, sendo comparada ao tridente do diabo, como nos relatou um agricultor mais jovem, mencionando as histórias

de sua avó. Todos esses elementos compõem a memória e o imaginário do lugar e não devem ser negligenciados na apreensão das relações dos agricultores em seu ambiente.

Figura 14: Sisal, o "gravatá de ponta de seta", por trás de uma cerca de arame farpado. Valente {BA}. 29 jun. 2005. Alessandra Freixo.

Desse modo, o imaginário mágico-religioso se entrelaça com diferentes dimensões do cotidiano, tais como as transformações produzidas pela incorporação do sisal na região, a própria configuração das propriedades, a seca, etc. É da trama desses elementos que se constitui uma visão peculiar do lugar entre os velhos.

A incorporação do sisal à economia local é constantemente associada a transformações ocorridas no ambiente e na paisagem, traduzida na fala dos

entrevistados como "a mudança do mato pra cerca", onde inicialmente, no "tempo dos antigos" só se viam a caatinga e grandes fazendas de gado que aos poucos foram sendo substituídas pelas roças e pelas pequenas propriedades:

> Mudou, no meu tempo, eu alcancei o criatório que a gente criava era solto. [...] Tudo isso aí não tinha cerca, criava tudo misturado. Mas, depois *foi apertando*[97], cada quem foi cercando o seu, e foi terminando *a solta*[98], e hoje em dia a gente tem vontade de criar e não pode, porque a terra que tem é pouca. (Seu Joaquim Honório, 75 anos)

É importante destacar que, apesar do sisal ser compreendido como um importante marco na memória coletiva da região, este não é incorporado em seu imaginário social de uma forma unívoca. Assim, percebo que as narrativas e representações sobre a planta, em geral, tendem a variar entre os agricultores com propriedades menores de terra (aquelas com cerca de cinco a dez tarefas) e aqueles com propriedades maiores (de cem tarefas ou mais). Os primeiros, apesar de reconhecerem o papel dessa cultura na região, tendem a reduzi-lo em sua história de vida, relatando que não se lembram do agave em sua propriedade, apesar de terem plantado: "*já morreu tudo, nem lembro como foi*" (Seu Manoel, 82 anos).

Para estes agricultores, são outras culturas, como mandioca, milho e feijão, reconhecidas como "roça" ou "rocinha", que ganham destaque na narrativa. Merece destaque a mandioca, pelo papel importante da farinha nos hábitos alimentares da região, uma vez que há muito estes deixaram o cultivo do sisal. Já para os agricultores com propriedades maiores de terra, o sisal é ainda predominante na paisagem e a relação do agricultor com a planta se aproxima de uma relação de estima, ou seja, a planta assume o caráter de "planta de estimação" (THOMAS, 1988).

4.1.3. A terra: propriedade, patrimônio, herança imaterial

Para compreender o papel da terra sobre as representações e vivências no lugar, parto do pressuposto de que a terra deve ser concebida não apenas como uma propriedade, mas principalmente como um patrimônio, uma herança tanto material

---

[97] O velho agricultor se refere ao número de moradores da localidade que aumentou com o tempo.
[98] O gado criado solto.

quanto imaterial (CARNEIRO, 1998; LEVI, 2000). Tal compreensão pretende ultrapassar a dimensão econômica da propriedade, traduzida como renda da terra, considerando-a também como um elemento crucial na reprodução social (tanto material quanto simbólica) dos agricultores. Assim, a propriedade deve ser concebida não apenas a partir de sua acepção moderna, como mercadoria, mas também a partir da relação do homem com a terra e o ambiente, na qual perpassa uma visão simbólico-religiosa (MADJARIAN, 1991).

É ainda de grande relevância a distinção que Madjarian (1991) faz entre *patrimônio* e *propriedade*, que poderá ser de grande valia na compreensão da terra como herança imaterial dos sisaleiros. Para o autor, o patrimônio diz respeito ao conjunto de bens materiais e imateriais que constitui a herança das sociedades tradicionais. Para Madjarian, a propriedade moderna se contrapõe ao patrimônio, porque esta liga a terra a um indivíduo, destruindo a memória que liga todo um grupo à terra. Assim, enquanto o patrimônio ligaria indivíduos a uma comunidade e esta à terra, a propriedade, para o autor, destituiria os laços que envolvem os homens à terra; enquanto a transmissão do patrimônio perpetuaria os laços de uma comunidade, a transmissão da propriedade desagregaria, já que individualiza o bem. Desse modo, para grande parte dos entrevistados, a terra é concebida como a maior riqueza a se herdar, não apenas uma propriedade individualizada na figura de seu dono, mas como patrimônio de uma coletividade, seja a família ou mesmo a vizinhança (que pode ser constituída exclusivamente de membros da família ampliada), que participa seja na utilização dos recursos disponíveis na terra. Este patrimônio passa a ser continuamente perpetuado entre os membros de uma comunidade a partir da memória das antigas fazendas, como herança imaterial de seus antepassados. Nesta perpetuação das memórias dos "tempos dos antigos", os velhos desempenham um papel fundamental, sendo os principais responsáveis pela transmissão desse patrimônio.

Considero então que a terra se constitui num elemento essencial da reprodução social desses agricultores, na medida em em torno dela se tecem redes de reciprocidade e trocas simbólicas que fortalecem seu patrimônio, enfim, sua herança imaterial, que ultrapassa os limites impostos pelo título de propriedade. Isto significa dizer que a propriedade de um agricultor pode ser reconhecida como patrimônio da coletividade das pessoas do lugar que, pelos vínculos de parentesco, tem, de algum modo, acesso aos recursos e saberes contidos e referentes a esta propriedade. Podemos tomar como

exemplo o fato de que a propriedade privada de um "tanque" ou "aguada"[99] não impede o acesso dos membros de uma comunidade à água nos tempos de seca. Do mesmo modo, é da caatinga do vizinho que as mulheres retiram a "pindoba"[100] para fazer seus chapéus e esteiras, ou ainda, o barro, para a confecção de suas panelas.

Enfim, as redes de sociabilidade que se desenvolvem em torno da família possibilitam que a terra (bem como os recursos aí disponíveis) seja percebida como um *bem familiar*. Esse caráter conferido à terra é ainda mais forte quando a esse imaginário associa-se um mito da ancestralidade, no qual haveria a figura de um "herói desbravador" ou um "pai fundador", reconhecido pelas pessoas do lugar por seus feitos na "fundação" de uma localidade. Todas as pessoas do lugar tendem, então, a estabelecer um vínculo de parentesco com tal figura, configurando-se como seus descendentes.

Desse modo, toda a extensão de uma dada localidade pode ser considerada como "terra de parente", fortalecendo os vínculos de parentesco entre as pessoas desse lugar. Isto foi comumente expresso nas narrativas dos velhos, particularmente em uma comunidade – Cipó de Leite, traduzido nas expressões "aqui é tudo parente" ou ainda "aqui é tudo gente nossa". Os velhos desse lugar narram frequentemente a chegada de José Romão, o herói fundador, que marca o início da história do lugar e todos, sem exceção, estabeleceram um laço de parentesco com este homem, preocupando-se em detalhar sua trajetória de vida, sua procedência, suas vivências no lugar. Enfim, pertencer a esse lugar – e, em conseqüência, participar de suas redes de sociabilidade e do acesso aos bens coletivos – significa aproximar-se da pessoa de José Romão, sendo "parente" e, como "parente", sem precisar de permissão para o uso dos recursos aí disponíveis. A situação aí descrita se aproxima em grande medida àquela estudada por Emília Godoi (1999) entre sertanejos no Piauí, na qual a autora relata o papel fundamental das representações dos laços de parentesco e das tradições sucessórias na construção da memória desse lugar, evocando o "início" e os "ancestrais fundadores" como formas de pertencimento ao lugar e de acesso à terra.

Por outro lado, vale notar que entre os agricultores de Valente, principalmente nas localidades em que o número de moradores é elevado, como no caso de Cipó de Leite, o desmembramento das terras por herança levou a uma importante redução no tamanho das propriedades, que atualmente medem no máximo uma tarefa de terra, o que muitas

---

[99] Reservatório de água.
[100] Folha de onde se retira a palha para fazer chapéus e esteiras.

vezes pode inviabilizar a produção agropastoril. Neste caso, me parece ter sido importante a compreensão entre os moradores de Cipó de Leite de suas terras como um patrimônio da família, o que tem ampliado as possibilidades de sua reprodução social, na medida em que um agricultor, proprietário legal de uma parcela pequena de terra, pode ter acesso a outras terras de parentes para viabilizar sua produção, instituindo um sistema de trocas na qual a disponibilização da terra pode ser retribuída com uma parcela da produção, ou mesmo como horas de trabalho, negociadas entre os parentes, já que "não se nega nada a parente", tal como foi narrado por alguns entrevistados.

O papel da família é também fundamental para compreender este componente imaterial da propriedade, à medida que é na relação hierárquica fundada na família que o acesso à propriedade da terra se realiza (WOORTMANN, 1990). Esta representação está presente na narrativa de boa parte dos velhos entrevistados, principalmente de Seu Ezequias, que chega a atribuir a venda da fazenda Papagaio pelo herdeiro ao fato de que este, sendo solteiro, aos olhos do velho agricultor, tornava-se incapaz de constituir ou ainda perpetuar o patrimônio familiar herdado pelo pai, um proeminente fazendeiro do lugar.

O papel central da terra como patrimônio e herança imaterial entre os velhos sisaleiros transparece também na relação que estabelecem com algumas plantas presentes em sua propriedade, principalmente árvores da caatinga, que participaram de tal modo da sociabilidade familiar que foram incorporadas ao patrimônio familiar. Esse parece ser o caso de Seu Joaquim Costa (78 anos), reconhecido no lugar como um dos poucos que ainda possui caatinga em sua propriedade, e que demonstra um apreço especial por uma cajazeira, a qual identifica como uma representante da memória do seu pai. Após a entrevista com Seu Joaquim – e tomando por base sua narrativa – percorremos[101] uma trilha no interior da caatinga, até chegarmos ao lugar em que se encontrava a cajazeira. Neste momento, munida de uma máquina digital, fotografei a árvore (Figura 15).

[101] Eu, Seu Joaquim e alguns parentes que estavam presentes e participaram da entrevista.

Figura 15. Cajazeira na caatinga de Seu Joaquim, Valente {BA}, 19 jan. 2007. Alessandra Freixo.

> (J.) Tinha uma cajaeira, o vento derrubou ela, ela ficou deitada no chão, ainda hoje está lá, eu não mexo! Um dia desse eu quase briguei. [...] o cara que foi tirar um teiú, foi lá e cortou de machado a cajaeira, e ela acabou de cair uma banda. E depois eu soube quem foi, eu fui lá e falei com o cara! "Mas nunca! Você deixa o tempo levar. Se ela morrer, morre com o tempo." Não gosto de destruir uma coisa que eu preciso. É o mal do povo, é esse! Porque, se você precisa de uma coisa, destruir, acaba.
>
> (A.) E por que o senhor precisa da cajaeira?
>
> (J.) Por que eu preciso? Uma lembrança que eu tenho do meu pai. Porque, o meu pai, quase todo o dia, meio-dia, ele sentava na própria raiz da cajazeira e ele encostava. Naquele pau que era deitado. E aí, eu fiquei respeitando aquilo, e ainda hoje respeito, que estou com vida, né? E eu tenho um filho aí, se eu pedir a ele, ninguém mexe!

Aqui a árvore assume um importante papel na memória, como uma espécie de "sacerdotisa e guardiã da história imemorial" (SCHAMA, 1995) da família, como um tributo, uma prova indiscutível de que os laços de família nunca morrem mesmo quando a vida se acaba e o tempo se arrasta. A árvore, assim personificada como lembrança do pai, preenche a caatinga de significados míticos, para além dos possíveis usos materiais, como obtenção de lenha ou ainda como terra cultivável. A caatinga – agora reverenciada como altar – e a cajazeira - como "sacerdotisa" da memória familiar – devem ser preservadas, aos olhos deste agricultor.

Assim, pode-se considerar que as distintas formas de apropriação e uso da terra tem um papel fundamental sobre as percepções dos agricultores em torno não apenas do sisal, mas também de todas as plantas e animais de sua terra, o que de certa forma orienta suas práticas no ambiente. Neste sentido, percebemos que o sisal divide espaço com outras plantas na constituição da memória coletiva e da ruralidade da região, conformando a paisagem.

Dentre essas plantas destaca-se a mandioca. Cultivada aí muito anteriormente à introdução da cultura de sisal, a mandioca constituiu e ainda constitui umas das principais fontes de renda para os agricultores, bem como o principal elemento de sua dieta. Dada a expressividade do cultivo de mandioca e da produção de farinha – principal ingrediente da dieta – os velhos agricultores travam com esta planta uma relação consideravelmente distinta, se comparada à relação estabelecida com o sisal.

Considerando a relevância da mandioca, principal alimento da dieta desses agricultores, as narrativas estão repletas de referências à planta no cotidiano, principalmente no que diz respeito ao trabalho no trato da mandioca, desde o trabalho na roça até o processo de produção da farinha, tarefa que consideram árdua e, justamente por isso, nobre. Parece-me haver aqui ainda uma espécie de "sacralização" da planta, à medida que muitos agricultores a consideram como um "dom de Deus para o povo". Isto nos remete às considerações de Brandão (1999), que relata haver entre os camponeses em seu estudo a referência a "plantas sagradas", em geral identificadas com aquelas lavouras de consumo próprio e, justamente por fornecer a *comida*, que vem do *trabalho da terra*, tornam-se sagradas. Outras plantas, ao contrário, por terem fins comerciais – no caso de seu estudo, a batata e o eucalipto – são associadas ao *negócio*, sendo até desprezadas. Também no caso dos velhos agricultores de Valente, está presente essa referência ao *sagrado* e ao *negócio*, ao relatarem suas experiências

cotidianas em torno da mandioca e do sisal (este último, mais do que um negócio, pode chegar a adquirir conotações "demoníacas", como já foi discutido).

Vale ressaltar ainda a distinção importante que os velhos fazem entre a "roça" e o sisal, em sua narrativa. A "roça" diz respeito especificamente às culturas de gêneros alimentícios como mandioca, milho e feijão, dentre outros componentes da dieta desses agricultores. No caso do sisal, um *negócio*, raramente é referido como "roça". Enfim, as construções narrativas dos agricultores, em geral, giram em torno de se "plantar sisal" e "ter uma roça" ou ainda "ter uma rocinha" de milho, feijão ou mandioca, o que demarca uma importante diferenciação das relações que travam com estas plantas, o primeiro objetivado como *negócio* e as segundas subjetivadas como *comida*.

Em que pese a importância da mandioca como *comida*, a maior parte dos entrevistados abandonaram ou reduziram o cultivo da planta em suas roças, atribuindo isso primeiramente ao seu envelhecimento, que os impede de trabalhar e, segundo, à facilidade de se adquirir a farinha atualmente. Esta maior disponibilidade do produto, por um lado, o torna mais barato e acessível à compra no mercado e, por outro lado, inviabiliza em grande medida sua produção doméstica, que se torna pouco competitiva.

Desse modo, as casas de farinhas, outrora comuns em todas as fazendas, perderam progressivamente sua funcionalidade inicial, sendo em sua maioria transformadas em armazéns ou depósitos, ou ainda incorporadas como novo cômodo à casa. É comum os velhos relatarem as dificuldades de se manter a produção da mandioca, principalmente depois da construção de casas de farinha comunitárias, que, segundo eles, tornam o trabalho mais produtivo, por agregar, por um lado, uma maior quantidade do produto a ser beneficiado e, por outro, maior disponibilidade de mão-de-obra, já que agrega um grande número de pessoas da comunidade na produção da farinha, principalmente mulheres, que são responsáveis pela ralação da raiz.

A este propósito, é possível perceber também nas casas de farinha uma divisão de trabalho por gênero, sendo as mulheres (e por vezes, as crianças) ocupadas com a ralação e o aproveitamento dos sub-produtos (como no caso do aproveitamento da goma para a produção do beiju), enquanto os homens se ocupam da moagem, prensagem e torragem da farinha no forno, em geral a lenha. Em decorrência dessa organização do trabalho nas casas de farinha, os entrevistados relatam que a produção própria de farinha de mandioca passa a ser escassa e o pouco de raiz que se produz passou há muito a ser encaminhado para a casa de farinha comunitária, que, como foi visto anteriormente, passa a ser um dos símbolos da vida em comunidade.

Contudo, há ainda agricultores que se orgulham de manter em sua casa "relíquias" do tempo em que produziam farinha em larga escala: além de manter a casa de farinha e a produção, por menor que seja, alguns agricultores guardam sem sua casa antigas peças de moinhos de farinha, como testemunhas de um outro espaço-tempo, no qual predominavam na paisagem a caatinga e as roças de mandioca. Por outro lado, muitos agricultores narram que "no tempo da fazenda" produzir farinha chegou a conferir ao agricultor poder e distinção (BOURDIEU, 2007), principalmente nas épocas secas, quando a produção reduzia de tal modo que a farinha se transformava num artigo de luxo na mesa do agricultor. Seu Antônio Bispo (92 anos) relatou que a dificuldade de se obter farinha era tamanha que era muito mais comum servir-se de carne nas refeições, já que esta advinha principalmente da caça. Desse modo, havia nos períodos de seca uma mudança significativa dos hábitos alimentares e a farinha, de componente fundamental e comum da dieta, passa a elemento distintivo e de hierarquização social[102].

4.1.4. Entre o castigo e a redenção: a seca e a religiosidade no universo dos velhos agricultores do sisal

A seca é certamente outro elemento crucial na compreensão das relações dos velhos agricultores do sisal em seu ambiente e aparece nas narrativas dos informantes da pesquisa como um flagelo do lugar e é por vezes percebida como "castigo divino". De fato, são múltiplas as representações sociais da seca, tal como evidencia o estudo de Gomes (1998) em diferentes estados nordestinos. Em sua investigação, realizada entre sertanejos do Piauí, Paraíba, Ceará e Pernambuco, o autor identifica quatro categorias explicativas sobre o porquê da existência da realidade seca - a naturalista, a mágico-religiosa, a humano-social e a mista – e aponta claramente a predominância dos elementos mágico-religiosos, seguidos da naturalização do fenômeno da seca.

Esses elementos mágico-religiosos e de naturalização são facilmente observados entre os velhos agricultores do sisal. Assim, suas memórias estão repletas de histórias, lendas e rituais que apelam para a compaixão divina para que venha a chuva. Dentre estas histórias, vale citar aqui uma contada por Seu Ezequias, no momento em que caminhávamos em sua propriedade e ele me convidou a conhecer um lajedo, sobre o qual uma escrava, no "tempo de cativeiro", rezava, "chamando a chuva". Segundo Seu

---

[102] Ver também referência à narrativa de Dona *Eleonora*, no capítulo 2, onde explicita esse caráter hierárquico que assume a mandioca.

Ezequias, “era ela rezar, que a chuva vinha, não demorava quinze dias”. Registrei então uma fotografia de Seu Ezequias sobre o lajedo (Figura 16).

Num primeiro plano da fotografia destaca-se Seu Ezequias, caminhando sobre o lajedo de sua propriedade; no segundo plano, o lajedo de pedras, com poças de água ainda presentes após um período de chuva e alguns mandacarus que crescem sobre a pedra; no terceiro plano, está representada a caatinga, que circunda todo o lajedo.

Figura 16: O lajedo: um altar de pedras na propriedade de Seu Ezequias. Valente {BA}, 30 jun. 2005. Alessandra Freixo.

A fotografia, registrada em meio à caminhada com Seu Ezequias, faz suscitar outras lembranças relativas à seca e a religiosidade. Em um segundo momento, ao ver a foto, Seu Ezequias reconta a história do lajedo, agora com mais detalhes, tomando a foto como uma espécie de suporte material à memória herdada de seus antepassados:

> Aqui em cima desse lajedo, tinha uma nega véia aqui que chamava Miana, no tempo do cativeiro... Ela disse: “Ó, meu filho, no tempo do cativeiro, quando faltava água aqui, a gente vinha e rezava de joelho aqui em cima desse lajedo!”. [...]

> Então, aquilo ali, a gente fazia penitência ali, rezava o bendito São José. Não dava quinze dias, a chuva caía! Rezava de joelho, o bendito São José aí! (Seu Ezequias, 83 anos).

Há ainda a história do "roubo do filho de São José", também muito presente entre as narrativas dos velhos, ocasião em que uma pessoa roubava da imagem do santo o pequeno menino Jesus (que na maior parte das imagens é esculpida separadamente) e organizava um momento solene para sua devolução, em geral uma procissão, assim que chovia. Pela crença do lugar, o dono do santo não deveria saber quem roubou a pequena imagem. Seu Zezé Primo, velho agricultor da comunidade Lagoa Redonda, se orgulha de ainda manter a imagem do santo em sua casa e, ao contar a "história do roubo", me pede que eu faça um registro, pedindo à sua esposa que segure o "filho do santo" em uma das mãos e a imagem do santo em outra, como demonstração do ato muito comum entre os devotos, na esperança da chuva (Figura 17).

Este registro foi feito em agosto de 2005, no primeiro momento de entrevista com o agricultor, momento este em que estavam presente sua esposa, sogra e filho, que participaram do momento de recontar a "história do roubo". Enquanto Seu Zezé narrava a história, sua esposa materializar o ritual, segurando o santo, explicando como proceder para garantir o resultado pretendido: fazer chover. Ao fundo da fotografia pode-se visualizar o oratório onde o casal guarda, além da imagem, gravuras emolduradas de vários santos.

É possível aqui compreender as relações dos velhos agricultores em seu ambiente, principalmente durante os eventos de seca, a partir do viés de suas trocas simbólicas com o sagrado. Nesse sentido, é fundamental destacar aqui o trabalho de Menezes (2004), que ressalta o papel das trocas rituais entre homens e mulheres devotas e divindades num convento do Rio de Janeiro, trocas estas baseadas num sistema de "prestações e contra-prestações", bem como sua discussão a cerca da "etiqueta do pedido". Essa lógica parece nortear também as relações do sertanejo com as divindades durante a seca, em meu campo de estudo: observa-se aqui toda uma etiqueta do pedido, na qual é importante saber quem (a escrava, o visitante que "rouba o santo") deve pedir e como se deve pedir (como rezar, como "devolver o filho do santo").

Figura 17: Contando e recontando a história do “roubo do filho de São José”. Valente {BA}, 20 ago. 2005. Alessandra Freixo.

Ao longo do tempo esses componentes mágico-religiosos têm se perdido e os velhos associam a fragilização dos credos e rituais ao “castigo” impingido pela natureza. A idéia de natureza aparece, assim, submetida a uma representação mítica de origem cristã. Apesar de Medeiros (2002) observar que nesse tipo de percepção a natureza tende a ser entendida como recurso a serviço do homem, boa parte das narrativas expressa ainda um sentimento de respeito à natureza, “coisa de Deus” que, por isso mesmo, deve ser cuidada, pois Deus “dá permissão” para se fazer uso dela. Essas narrativas se aproximam muito daquelas analisadas por Brandão (1999), entre camponeses na Serra da Mantiqueira, em São Paulo.

O enfrentamento das condições adversas trazidas pela seca são lembranças recorrentes entre os velhos e marcam diferentes épocas de suas vidas, mas emergem de forma mais dramática quando estão referidas à infância. Garantir o acesso à água significava a superação de vários obstáculos, como as longas distâncias, exigindo como em outras situações a ativação das redes de reciprocidade envolvendo a família e os vizinhos. O enfrentamento comum dessas dificuldades se refletia na solidificação dos elos familiares, bem como das relações de vizinhança e compadrio.

> Não tinha água, tinha vez que só tinha água no açude do Valente! Quem ia beber? Meu pai ia buscar, tinha animal, tinha caçuá, tinha juntado um bocado de cabaça, e um bocado de lata velha, ia buscar no açude do Valente pra dar aos bichos e gastar. A gente não ia beber, a gente ia buscar aqui de junto da Valilândia, na cabeça! Ainda era pote de barro! [...] A gente gostava de ir porque era folia no meio de tanta gente [...] Só quando era no meio do caminho, "vamos descansar", tirava tudo e botava no chão e agora vamos "chiar", e vamos gargalhar ali, mas o tempo era bom, Deus me perdoe! Juntava as cunhadas todas, as irmãs todas. (Dona Su, 79 anos)

Para garantir o sustento durante a seca, as pessoas comiam caças, palma, mandacaru, até semente de mucunã (*Mucuna sp.*), apesar de ser considerada entre os moradores do lugar como venenosa[103]. A técnica de retirada do veneno, como explicou uma velha agricultora, consistia em fazer "nove lavadas", isto é, mergulhar as sementes numa bacia e renovar a água nove vezes[104]. Daí era só fazer o beiju, e "dava uma goma como o quê!". Era comum ainda se comer o palmito do licurizeiro (*Syagrus coronata*), palmeira comum na região e muito resistente à seca.

Em que pesem as dificuldades narradas pelos velhos para a obtenção de água, todos afirmam uma sensível melhoria em seu suprimento nas últimas décadas, principalmente pela possibilidade da construção de cisternas domésticas ou comunitárias - que reduziram as distâncias para o acesso à água. Desse modo, é comum

---

[103] Como ressalta Josué de Castro, em seu livro Geografia da Fome (1952), não há conhecimento de alguma substância tóxica presente nesta planta, o que faz o autor considerar esta questão do veneno do mucunã como parte da mítica que envolve o sertanejo nos períodos de seca.

[104] Vale ressaltar a presença constante nas narrativas dos velhos de certos números mágicos, bíblicos, como o sete e o nove, ou o quatorze ou quinze, que compõem um importante arsenal explicativo nos episódios de seca.

os velhos se referirem a estas cisternas como "a salvação do povo", ressaltando no imaginário do lugar o caráter de *dádiva* conferido à água, que se insere num sistema de dom-contradom, muito difundido entre as pessoas do lugar, no qual o "homens bons", em geral os representantes políticos ou membros de ONGs, que "dão ao povo" a cisterna, que passa a ser percebida como uma "moeda" nos sistemas de trocas clientelísticas.

Certamente, em decorrência das melhorias das condições de acesso à água, seja pela construção de tanques, cisternas, ou pela possibilidade de compra de carros-pipa, raramente se faz alusão a secas a partir da década de 1980, estando claramente presente nas memórias individuais e coletiva o episódio da seca de 1932, considerada a pior seca de todos os tempos. Tanto que o ano parece ser um importante marcador do tempo da região. Dessa forma, os acontecimentos ocorridos no ano ou próximos ao ano de 32 foram mais detalhadamente selecionados pela memória, principalmente os acontecimentos mais dolorosos, como os falecimentos. Entretanto, são também muito comuns os relatos de partidas do lugar, em decorrência da seca. Quase todos os relatos sobre a seca, principalmente entre os mais velhos, são referidos a 1932.

Neste sentido, podemos compreender as representações sobre os diversos episódios de seca, presentes na memória coletiva do lugar, como um exemplo do processo de enquadramento da memória (POLLAK, 1989a). Entre as memórias individuais destacam-se vários episódios de seca. Contudo, no processo de construção da memória coletiva destaca-se a representação do que comumente se reconhece como a pior seca que existiu: a seca de 32. Dentre todos os sujeitos da pesquisa, todos foram categóricos em confirmar "os duros tempos" da seca do ano de 1932. Tanto que mesmo entre os mais jovens, filhos e netos dos entrevistados, permanecem vivos na memória, mesmo sem terem sido vividos por estes, os difíceis momentos da seca. Esta seletividade da memória, em geral atrelada à lembrança da seca e da chegada do sisal, permite que o sertanejo recrie cotidianamente seu pertencimento à região, fortalecendo uma identidade e uma ruralidade sisaleira.

4.1.5. Os "sabidos" e o "povo": os saberes do campo e o trabalho da terra como elos constitutivos da ruralidade sisaleira

O trabalho é também um aspecto importante dessa ruralidade sisaleira, sendo uma dimensão em que família, gênero e relações de reciprocidade parecem se cruzar na

reprodução social do grupo,. Por outro lado, o trabalho se constitui comumente como um saber para os agricultores do sisal, o único saber que dizem possuir, saber este que confere uma importante distinção entre o "povo" do campo e os "sabidos" da cidade.

As mulheres, além do trabalho na roça, contribuíam – e contribuem até os dias atuais – na renda familiar produzindo artesanalmente esteiras e chapéus de palha, além de panelas de barro. As entrevistadas assinalaram as dificuldades de dar continuidade à produção artesanal, pois os jovens não manifestam interesse em aprender esse tipo de oficio. Aqui o aprender com os mais velhos aparece como a base do processo de socialização, em que a oralidade e a convivência nos diferentes espaços da vida cotidiana (a roça, a cozinha, fabricação de utensílios, etc.) tem papel central. Aprendia-se fazendo junto com o outro e, nessa relação, os saberes eram transmitidos aos mais jovens. Esses saberes, as cantigas de batalhão, as rezas, as danças, o manejo da terra parecem correr o risco de se transformar numa referência distante na memória.

Estes saberes inscritos no cotidiano, conforme nos sugere Escobar (2005), conformam-se a partir de "práticas passadas e em mudança" (p. 5), que pouco dependem de um sistema formal e descontextualizado de conhecimentos, característico do modelo eurocêntrico de saber. Estes ditos saberes práticos, advindos da experiência cotidiana, em decorrência da dominação e da colonialidade do saber formal, traduzem-se para os velhos como uma forma de não-saber, retratando uma distinção comum entre os "sabidos" (detentores do saber formal, mediado pela educação escolar e que reflete em grande medida ideais citadinos) e o "povo", aqueles que não sabem e, em geral, vivem na roça, categoria na qual os velhos se incluem.

Em decorrência dessa colonialidade do saber (ESCOBAR, 2005) que se impõe no lugar, os saberes práticos, ou ainda, os "saberes criativos" ou o "savoir-faire", característicos do trabalho feminino, como sugere Porto-Gonçalves (2006)[105], vem sendo progressivamente substituídos pelo chamado "know-kow", ou propriamente o "saber produtivo", repetitivo, representado pela presença das panelas de alumínio, que

[105] Analisando as relações de poder advindas da colonialidade do saber europeu, que se impõe como forma de dominação da natureza, Porto-Gonçalves (2006) assim distingue duas formas de saber, que considero centrais na compreensão dos sentidos atribuídos aos saberes constituidos e reproduzidos pelas mulheres em Valente: "Os homens parecem ter *know-how* e as mulheres *savoir-faire* que, traduzidas ao pé da letra, são a mesma coisa – saber-fazer. Entretanto, não significam a mesma coisa. A expressão inglesa está mais associada a um saber-fazer que se mostra produtivo, repetitivo e a expressão francesa nos remete a um saber criativo, tal como os gregos distinguiam entre *tekné* – fazer repetitivo – e *poiesis* – fazer criativo". (p. 87, nota). Tomando estes termos como referência, o autor contrapõe o saber produtivo característico do homem branco europeu aos saberes criativos das mulheres, produzidos a partir de suas experiências cotidianas.

tomam o espaço daquelas de barro na preparação cotidiana dos alimentos. Desse modo, a produção de panelas de barro constitui-se claramente num saber prático, criativo, que marca uma relação própria das mulheres com a natureza. Nesse processo de apropriação técnica da natureza, não apenas o barro deve ser cuidadosamente escolhido, bem como diversos materiais (a telha triturada e misturada ao barro, o "capuco" de milho, o "mucunã") encontrados no lugar são utilizados criativamente nessa produção.

Dona Su, antiga produtora de panelas de barro, informou que a qualidade do barro é essencial para a confecção da panela, relatando haver apenas um lugar, próximo à sua propriedade, em que podia encontrar o barro na qualidade desejada. O lugar de onde retira o barro está a cerca de 2 km de sua residência, distância essa que, aos seus 79 anos, percorre a pé, e me pede para acompanhá-la. Ao chegar ao lugar, Dona Su me mostra um grande buraco, em meio à roça, aberto por dezenas de vezes em que extraiu barro para suas "panelinhas", como diz, em tom carinhoso, subjetivando seu trabalho. Trata-se da propriedade de um sobrinho, à qual Dona Su, por seus laços familiares, tem livre acesso, o que possibilita a ela, mesmo que esporadicamente, ter acesso à matéria-prima de sua produção.

A panela de barro, produto de um "savoir-faire", saber criativo da mulher, pouco valorizado hoje no lugar, disputa espaço com as panelas de alumínio, produtos do "know-how" produtivo, que marcam a instituição de uma nova ordem distante (LEFEBVRE, 1991), na qual o alumínio se impõe no lugar. Dona Su ressente a preferência hoje pelas panelas de alumínio, e o desconhecimento da maior parte das pessoas do lugar, inclusive suas filhas e netas, que em geral não reconhecem sua produção como um saber historicamente constituído.

> As minhas meninas cansaram de fazer. [Mas hoje] quem é que vai aprender a fazer uma panela? Um trabalho difícil como é, Deus me livre! [...] quando eu morrer, não tem quem sabe fazer uma panela, pode? [...] Quando as filhas não querem, que são mais velhas, pior as netas! Tinha que continuar, elas [as filhas] mesmo faziam. Faziam aquelas tortas e ajeitava. (Dona Su, 79 anos)

Ao mesmo tempo, Dona Su orgulha-se de seu saber, segundo ela um árduo trabalho, e por conta disso, reconhecido. Neste aspecto também se inserem as narrativas

em torno do sisal, não apenas para Dona Su, mas para boa parte dos informantes. O trabalho com o sisal, principalmente o trabalho no motor, é visto pelos entrevistados como "ruim" e "cansativo", além de "perigoso".

Em virtude dessa percepção em torno da lida com o sisal, a divisão do trabalho na lavoura variava de acordo com a condição sócio-econômica do agricultor e com a posse da terra: o pequeno agricultor, em geral proprietário, contratava empregados para trabalhar no motor ou, no máximo, o pai de família, e depois os filhos homens mais velhos (já jovens), se responsabilizavam pelo trabalho no motor; as mulheres participavam da lida na lavoura de sisal, mas não estavam presentes no processo de beneficiamento da fibra, por ser considerado um trabalho perigoso. Contudo, as famílias que não tinham posse da terra, vendiam sua mão-de-obra, e trabalhavam, tanto homens, mulheres como crianças, no desfibramento, inclusive no motor.

Apesar do trabalho na roça ser considerado pesado, a representação do mundo rural que permanece nesses sujeitos, em geral, é de um bom lugar, de liberdade, o lugar "100%", na fala de um dos velhos. Entretanto para um dos narradores, na cidade, "Quem está bem de vida, está bom, mas pobrezinho? Vai varrer rua, ou vai ser empregada das senhoras, sabe como é..." (Seu *Marcelo*, 92 anos). É marcada no discurso deste agricultor a diferenciação entre os "bem de vida" e os "pobres": para os primeiros, a vida na cidade (bem como no campo) é boa; para os segundos, o melhor é permanecerem na roça. É importante ressaltar aqui a preocupação dos agricultores com a perda dos laços com a terra, representada aqui pela proletarização do trabalho na cidade.

Desse modo, é uma constância nas narrativas a dicotomização entre a vida no campo e a vida na cidade. Essa oposição campo-cidade transparece mais claramente nos relatos em torno do trabalho – sempre referido ao trabalho na roça. Assim o faz Seu Antônio Souza (75 anos), que reúne as atividades produtivas da cidade sob a denominação de "movimento"[106], ou ainda "negócio". Por outro lado, o termo "movimento" surge ainda associado à agitação, ou ao vai-vem constante na cidade, que se traduz na fala de Seu Antônio como "comércio", termo que remete tanto à atividade do terciário, quanto à própria cidade:

[106] É importante destacar que esta denominação não se relaciona com os sentidos de "movimento" conferidos pelas lideranças comunitárias, como vimos no capítulo 3, uma vez que diz respeito principalmente às formas de trabalho presentes na cidade.

> Eu fui no *Coité* [sede do município de Conceição do Coité] tem muitos anos, tenho uma admiração do *movimento* que tem, do povo vender verdura, tudo tem nesse *comércio*! Cresceu um castigo! Eu digo: o povo está todo no *comércio*, ninguém quer mais o *campo* não. (Seu Antônio Souza, 75 anos).

Esta distinção entre "trabalho" e "negócio" está também presente nas etnografias realizadas por Woortmann (1990) e Brandão (1999). Estes autores chamam a atenção para o fato de que, para o camponês, o trabalho – aquele desenvolvido no "campo", sobre a terra – é o único capaz de lhe conferir nobreza, opondo-se ao "negócio" ou o "emprego", que o aproximam do homem citadino, mas que, ao mesmo tempo, o possibilitam promover sua reprodução social.

O apelo à moralidade do trabalho com a terra pelos camponeses foi também destacado por Seyferth (1983), em estudo sobre colonos-operários no Rio Grande do Sul, no qual foi evidenciado que, mesmo trabalhando como operários nas indústrias têxteis os camponeses aí mantinham uma roça, como forma de manterem e reforçarem a identidade/condição camponesa, ou, nos termos de Klaas Woortmann (1990), sua campesinidade. Parece-me haver também entre os velhos sisaleiros um código cultural no qual o trabalho é reconhecido como sinônimo de moralidade e de nobreza, o que ao mesmo tempo reforça em seu imaginário a dicotomia campo-cidade e os identifica como "povo da roça".

Quanto ao acesso à educação escolar, este aparece como bastante precário nas narrativas dos velhos, quando se referem ao "tempo deles". As crianças, para estudar, deveriam andar "léguas" a pé e, muitas vezes, a escola era fechada antes que pudessem completar seus estudos. Em geral, os velhos são analfabetos ou semi-analfabetos, mas acreditam que, independente disso, possuem saberes que podem ensinar a outras pessoas: a habilidade com o barro, com a palha, a identificação e utilização da flora local, etc.

A educação escolar foi e ainda é um instrumento de hierarquização dos sujeitos sociais, entre aqueles que sabem, os "sabidos", que "tiveram bons estudos", e os que não sabem, o "povo". A esta oposição sabido-povo, contrapõe-se a oposição trabalho da caneta – trabalho da enxada[107]. Ao ser acionada a categoria *trabalho*, os diferentes

[107] Ver capítulo 3.

saberes assumem novos significados e, assim, valoriza-se o saber do agricultor - o trabalho com a terra – e, ao mesmo tempo, instaura-se um processo de auto-reconhecimento e pertencimento, de relativa igualdade (COMERFORD, 2003) e de estranhamento com relação aos "sabidos" e, ainda, de enraizamento - no sentido cunhado por Simone Weil (2001) -, de participação ativa num coletivo.

Desse modo, o acionamento da categoria *trabalho* como saber tem sido com freqüência acionada nos diversos processos de formação de lideranças comunitárias, não apenas em Valente, mas em grande parte da região sisaleira. Tanto as experiências desenvolvidas por meio da Igreja na década de 70, quanto por outras instituições que agem atualmente no lugar, expressam suas estratégias de empoderamento e mobilização comunitária tomando o trabalho como fio condutor, contribuindo no fortalecimento das redes de confiança, conforme explicitado por Nascimento (2003).

4.2. Entre trocas de fotografias e trocas simbólicas: circuitos que se cruzam no conhecimento de si e do outro

Após este percurso entre os principais marcadores do espaço-tempo dos velhos agricultores do sisal, por vezes tomados em diálogo com a fotografia, resta ainda analisar neste capítulo o papel da fotografia como importante instrumento de conhecimento de si e do outro e como esta me pareceu um elemento crucial no processo comunicativo que, como já foi apontado, constituiu a base para o encontro etnográfico com os velhos do sisal.

Nesse percurso entre produção fotográfica e diálogo com os informantes dessa pesquisa, transpareceu de modo muito claro o papel da fotografia como meio não apenas de "materializar" memórias, mas também um importante elemento de comunicação e, sobretudo, de *conhecimento de si e do outro*. Parto dessa premissa por considerar fundamental o papel que a fotografia adquiriu nessa pesquisa, seja como um meio de apresentação da família (no caso dos "álbuns de família", presentes nas paredes das salas) aos estranhos que chegam à casa, ou ainda como instrumento importante para preservar uma imagem e um conhecimento de si, revitalizando lembranças que de outro modo estariam, como alguns relatam, "perdidas". Assim, reconhecer a si e aos outros nas fotografias é, para os velhos, um modo de manter viva a recordação, mesmo que desbotada, envelhecida, nesses "objetos biográficos" (BOSI, 1983).

Nesse processo de conhecimento e reconhecimento de si e do outro, me inseri como uma "estranha", e com o apoio de uma máquina fotográfica, não apenas produzi fotos, mas também compartilhei lembranças, e participei da produção de outras memórias, já que cada foto produzida apresenta-se prenhe de recordações desse momento fotográfico, em que os velhos posaram para as fotos, mostraram sua casa e o lugar onde moram, e narraram suas memórias.

Diante da possibilidade, garantida pela máquina fotográfica digital, dos velhos verem as fotografias imediatamente após sua tomada, estes foram co-partícipes na construção desse momento, por vezes indicando ângulos e enquadramentos e opnando sobre cada fotografia produzida. Além disso, tomei como rotina no trabalho de campo o retorno de algumas dessas fotografias aos velhos, inserindo-me num sistema de trocas recíprocas, nas quais os velhos, produtores de memórias sobre o lugar, recebiam em troca uma lembrança, na forma de registros fotográficos, do nosso encontro. Diante desse circuito de trocas, foi comum os velhos questionarem, no momento da entrega das fotografias produzidas, o custo do material, incluindo nesse sistema de trocas outra lógica de prestação e contraprestação, que pode ser traduzida na fala de Seu Antônio Souza.

> (S. Antônio) Sim. E agora, quanto eu devo?
>
> (A.) Quanto?
>
> (S. Antônio) Hum, hum.
>
> (A.) Eu que devo ainda! Eu ainda estou no débito!
>
> (S. Antônio) Professora, eu lhe agradeço, a senhora está ofertando pra mim muita coisa! Mas se não fosse o seu interesse, como era que eu ia fazer isso aqui? Eu agradeço a Deus a sua memória, a sua inteligência. Que isso aqui vem da sua inteligência. Eu lhe digo, é assim, mas se a senhora não fizesse isso, por onde eu ia? Então, vem da memória, vem de Deus. Eu lhe agradeço, agradeço a Deus, a sua boa vontade! Quer dizer que não me custa nada?
>
> (A.) Nada! Não te custa!
>
> (S. Antônio) Pois, pronto. Então, o Cristo é quem te cubra de graça!

E neste circuito dom-contadom, o velho agricultor se vê na obrigação de ofertar uma retribuição ao "presente" e, diante dessa impossibilidade, oferece-me a "graça divina", completando de algum modo o circuito de trocas que envolvem as fotografias.

Outra oportunidade de envolvimento nesse circuito de trocas estabelecido em torno das fotografias se deu quando da organização de uma exposição fotográfica[108], realizada na sede do município de Valente, na qual foi possível socializar à população do município parte do acervo fotográfico produzido[109]. Este foi um momento de trocas recíprocas que envolveu simultaneamente os velhos, a pesquisadora e um coletivo de habitantes de Valente que se fez presente na exposição. Essa situação favoreceu que os todos os participantes da exposição, dentre eles os velhos, elaborassem suas próprias leituras sobre as imagens, permitindo uma interseção de olhares sobre as pessoas, os objetos, lugares e paisagens aí retratadas.

Em certa medida, a exposição me permitiu ter acesso à complexidade dos processos históricos de mudança da paisagem do lugar, não apenas ao longo das entrevistas, mas também no momento de compartilhar as imagens até então obtidas nas localidades estudadas num coletivo mais amplo. Assim, foi possível ter acesso a algo além do simplesmente estético na construção da paisagem do lugar, o que enriqueceu tanto a análise dos dados, como a própria exposição fotográfica, que contou com a colaboração direta dos velhos agricultores e seus parentes em sua montagem.

Foi também neste momento que os velhos entrevistados recontaram suas memórias aos presentes, revisitando o seu passado e incorporando novas narrativas àquelas já registradas no momento das entrevistas. Em um desses movimentos de revisitar o passado, Seu Ezequias, ao lado de um dos expositores, revê as fotos do dia da entrevista, e gesticula recontando os difíceis momentos enfrentados durante as secas, quando tinha de "carregar água num pote de barro na cabeça" (Figura 18).

---

[108] A exposição fotográfica "Imagens e memórias de um Povo de Fibra" (2005), foi organizada por nosso grupo de pesquisa na Universidade Estadual de Feira de Santana, sob coordenação minha e da Professora Ana Maria Freitas Teixeira, então professoras do Departamento de Educação da UEFS, e contou com o apoio logístico e financeiro da APAEB Valente.

[109] Vale ressaltar que esta socialização das fotografias na exposição foi devidamente autorizada pelos participantes da pesquisa, mediante termo de consentimento livre e esclarecido.

Figura 18: Entre gestos e palavras, Seu Ezequias revive as lembranças da infância na seca. Valente {BA}, 17 jan. 2005. Alessandra Freixo.

Outro momento crucial neste circuito de trocas foi a elaboração dos aqui chamados *Cadernos de Memórias*, cadernos que reuniram as narrativas transcritas e algumas das fotografias produzidas no momento das entrevistas com os velhos[110]. O primeiro caderno de memórias produzido marcou "um tempo de despedida", ou seja, foi elaborado no intuito de fazer uma homenagem póstuma a um dos velhos, falecido meses após nossa entrevista. Esse primeiro caderno passou pelas mãos de diferentes pessoas da família e da vizinhança do velho falecido, revelando assim as "histórias do velho", como assim se referiam os familiares próximos.

Com o falecimento de outro velho que participou da pesquisa, seus familiares próximos, ao tomarem conhecimento da existência do primeiro caderno, solicitaram a elaboração de um caderno também para seu ente, de modo a "eternizar sua história", conforme eles mesmos demandaram. A partir desta solicitação dos familiares, esta "homenagem" foi ampliada a todos os participantes da pesquisa, que receberam seus

[110] Para melhor compreensão do que são os cadernos de memórias, inseri em anexo ao fim desta tese um exemplar dos 16 cadernos produzidos.

cadernos como uma espécie de "relíquia", compreendendo-o como uma prova de seu fazer histórico[111]. Desse modo, os velhos, em sua maioria impossibilitados de ler, seja por conta da idade ou mesmo por não saberem, folheavam os cadernos, apreciavam as fotografias e recontavam suas memórias aos mais novos, presentes no momento de sua entrega, tomando como suporte fundamentalmente as fotografias distribuídas ao longo dos cadernos.

Os cadernos de memórias começaram então a "andar de mão em mão", como disseram os velhos, ultrapassando os limites da família e mesmo da localidade onde vivem, por ocasião de seus laços familiares com pessoas mais distantes, que moram na sede de Valente ou em municípios vizinhos, ou mesmo em Salvador. Assim, as palavras, as fotografias, as memórias passaram a viajar por outros mundos. Os cadernos também chegaram a outras esferas da vida cotidiana das pessoas, saindo das casas dos velhos em direção a associações comunitárias e a escolas rurais, levados por familiares – membros das associações ou mesmo estudantes, netos dos velhos, que compartilhavam essa "história de avô". Os cadernos assim suscitaram uma espécie de movimento de "resgate da memória da comunidade" em algumas das localidades em estudo, movimento este que partiu de seus próprios moradores, como ocorreu nas comunidades Cipó de Leite e Varginha de Dentro, que tem se organizado para elaborar um registro da memória dos seus velhos moradores. É o que narra um professor de uma escola em Cipó de Leite:

> (P[112].) Assim que chegou [o caderno], os meninos começaram a levar pra escola. Um levou da avó, outro da bisavó...
>
> (A.) Levou o da avó?
>
> (P.) Foi, levaram para eu ver. Aí, eu vi e trouxe algum pra ler [...] E aí, depois que um trouxe, outro dia outro trouxe também.
>
> (A.) Aí, vieram trazendo [para a escola]?
>
> (P.) Todo mundo queria mostrar. Não só para mim, mas também para os outros.
>
> (A.) E isso foi parar dentro da escola?
>
> (P.) Foi parar na escola.
>
> (A.) Por vontade dos meninos mesmo?

---

[111] Foi comum ouvir dos velhos a expressão "essa aqui é a minha história", se referindo aos cadernos e à oportunidade de registro de suas memórias como "história".
[112] Professor.

> (P.) Dos meninos mesmo, é. [...] a gente está pensando em fazer esse ano... Tentar fazer um só do pessoal de Cipó de Leite, para deixar para a escola. Juntar tudo, e xerocar, e fazer um só. E deixar na escola, como um documento da escola. Que vai servir como referência, uma fonte de pesquisa pra gente da comunidade. Porque todos os anos, às vezes a gente está estudando a origem da própria comunidade, e às vezes não tem mais nem sequer a quem perguntar, já que os velhos, quase todos os idosos já morreram, são bem poucos que restam. Então, quando se pega uma fonte dessa, acredito que vá servir muito.

Desse modo, os cadernos de memórias, pensados inicialmente como homenagem póstuma, passam a ser objetivados como "a história da comunidade", o que, por um lado, reforça a identidade e o enraizamento nas comunidades, mas por outro, tende a reduzir a complexidade dos processos históricos de constituição dessas localidades, que se formam a partir de experiências para além daquelas vivenciadas pelos velhos, que envolvem uma diversidade grande de atores e representações para além do próprio limite da localidade e do município de Valente. Além disso, seguindo o viés da memória dos velhos como uma representação do seu passado, seria um tanto arriscado e limitante tomar as narrativas dos cadernos como "a história da comunidade", já que estas são leituras de experiências passadas, vivenciadas diretamente ou não pelos velhos, mas que permanecem em sua lembrança tanto como memória individual quanto coletiva, da qual a "história da comunidade" é apenas uma parte do universo de riqueza que constituem essas narrativas, que expressam muito do seu modo de relacionar no mundo, para além dos sentidos de comunidade que historicamente se constituíram no lugar.

Considero fundamental delimitar aqui as narrativas e imagens presentes nos cadernos de memórias como leituras de uma realidade e, além disso, como construções co-participadas, na qual minha intervenção foi crucial, à medida que todas as narrativas e fotografias aí presentes foram, de algum modo, orientadas por meus questionamentos, principalmente sobre o modo como estes velhos se relacionam em seu ambiente. Por outro lado, estes cadernos se mostraram importantes elementos neste circuito de trocas simbólicas que envolveu a entrevista, a produção das fotografias e o retorno da pesquisa aos entrevistados. E assim, o "dom da palavra", a fala no momento das entrevistas,

transforma-se em "história de velho", transcrita nos cadernos, a partir da qual os velhos, em sua grande maioria, obrigam-se à retribuição, na forma de "bênçãos" e agradecimentos.

4.3. Fotografia, palavra e memória: elementos para uma reflexão sobre a história desse "lugar valente"

Em que pesem os distintos olhares sobre as imagens ora apresentadas, foi possível perceber que elas, se analisadas como elementos vivos e em construção, não como dados imutáveis, podem trazer à tona narrativas que não foram reveladas pelas entrevistas. Assim, o recurso à fotografia, entretecida às memórias relatadas nas entrevistas, desempenharam papel fundamental na compreensão das relações de sociabilidade inscritas no lugar, bem como das transformações ocorridas na paisagem.

Não se pode negligenciar o papel da fotografia como instrumento auxiliar à pesquisa de campo, mesmo em sua perspectiva ilustrativa. Contudo, também não se deve ignorar o papel da fotografia como uma narrativa, à medida que nela podem estar impressos diferentes olhares tal como nos sugere Baceyro (1980). Além disso, a fotografia dialoga com quem a vê e pode trazer à tona outras narrativas, já que as percepções são forjadas nas experiências de cada um.

Neste sentido, tomando as fotografias como instrumentos essenciais no encontro etnográfico, procurei articular o conceito de memória coletiva ao de paisagem, tomando-os metaforicamente como palimpsestos, nos quais as relações sociais passadas são registradas por meio de "camadas de escrita", que podem ser retomadas por processos de rememoração. Ao tomar a fotografia como uma dessas "camadas", ela me pareceu bastante salutar como auxílio neste processo de rememoração.

Desse modo, considero fundamental articular o uso da fotografia à construção de narrativas sobre o passado como forma de reconstituição da memória do lugar e compreensão das mudanças ocorridas na paisagem, que por seu caráter de palimpsesto, articula-se a essa memória, possibilitando inclusive uma reconstituição da história das relações entre homens e mulheres em seu ambiente. Tal articulação me parece ser mais profícua ao lançarmos mão de fotografias tomadas pelos próprios narradores, tarefa que empenharei no capítulo a seguir.

CAPÍTULO 5. OS VELHOS FOTÓGRAFOS E SUAS PRODUÇÕES: RESSIGNIFICANDO MEMÓRIAS E VIVÊNCIAS NO AMBIENTE

> [...] a atuação das imagens na memória faz com que esta revele outras imagens de episódios esquecidos e de expressões verbais que tiveram os seus significados alterados, com o decorrer do tempo.
>
> Miriam Moreira Leite[113]

O recurso aos registros fotográficos por mim produzidos na pesquisa, conforme descrito no capítulo anterior, me possibilitou uma compreensão mais aproximada das relações dos velhos em seu ambiente e dos processos de mudança na paisagem do lugar. Avançando na interpretação dessas relações empreendo agora uma análise de uma série de outras fotografias, algumas delas que compõem o acervo fotográfico dos velhos e outras produzidas por eles mesmos, no decorrer da pesquisa.

Considerando a fotografia como um importante instrumento de ressignificação e reatualização das memórias produzidas pelos velhos agricultores, procurei compreender como esta pode atuar no processo de rememoração e de ressignificação de suas relações no ambiente em que vivem. Dada a relevância da fotografia como "objeto biográfico" (BOSI, 1983), busquei avançar na pesquisa tomando a fotografia como instrumento de diálogo na construção da memória dos velhos, tomando como principais instrumentos de análise fotos produzidas pelos próprios velhos (que aqui chamarei de *êmicas*) e fotos que compõem o acervo fotográfico dos velhos e suas famílias (chamadas aqui de *históricas*).

Assim, solicitei aos velhos (mesmo que com o auxílio de familiares ou conhecidos) que fizessem registros de sua propriedade, nos quais buscaram identificar elementos que expressavam seu sentimento de pertencimento ao lugar; que representassem a memória de seu passado; ou ainda representassem mudanças em relação ao passado de sua família e de sua propriedade. Após este momento de registros, em uma etapa posterior das entrevistas, dialoguei com os velhos sobre os significados conferidos a cada um desses registros.

---

[113] LEITE, Miriam M. *Retratos de família*: leitura da fotografia histórica. São Paulo: EdUSP, 1993. (Texto & Arte, v. 9).

Foi solicitado ainda que me mostrassem algumas fotos de seus álbuns de família (incluindo aquelas em destaque nas paredes das salas) que achassem mais relevantes para narrar sua "história", relatando sobre o processo de produção e seleção destas fotografias, bem como os significados a elas atribuídos e como estas poderiam auxiliar na representação de seu passado.

Neste sentido, farei nos tópicos a seguir um caminho pelas fotos dos velhos agricultores, buscando sempre que possível seguir a sequência em que me foram apresentadas ao longo das entrevistas, buscando compreender como estas contribuíram e ainda contribuem no processo de seleção de memórias, que de algum modo é compartilhada pelo grupo social a que pertencem os velhos – sua família, bem como as pessoas do seu entorno – conferindo um caráter coletivo a estas memórias.

5.1. Seu Ezequias e as memórias do Papagaio e seus familiares.[114]

Seu Ezequias (83 anos), conforme vimos no capítulo 3, é reconhecido no lugar como um legítimo contador das "histórias do Papagaio", localidade em que morou ao longo de quase toda sua vida. Atualmente, ele vive em uma casa na sede do município de Valente, mas quase diariamente vai à sua propriedade "na roça", trabalhar no campo, já que esta dista cerca de 20 quilômetros de sua casa na cidade.

O velho agricultor concentra sua narrativa na descrição de possíveis acontecimentos que teriam ocorrido na fazenda ao longo de sua existência, desde o que denomina como "o tempo do cativeiro", reforçando as relações de trabalho e subordinação entre escravos (os "cativos"), vaqueiros (empregados livres) e fazendeiros comumente presentes na região ao longo dos séculos XVII a XIX, e que sedimentam como tradições do lugar.

> Do tempo do cativeiro pra cá... Até o tempo do cativeiro, eu conto a história toda do Papagaio. [...] Meu pai era vaqueiro na Fazenda do Papagaio. Primeiro ele foi vaqueiro do finado Zé Lopes na Lagoa Seca, quando eu nasci, muito tempo. Mas ele foi pro Papagaio. (S. Ezequias, 83 anos)

[114] As informações aqui contidas se originaram de uma série de entrevistas realizadas com o informante entre junho de 2005 a outubro de 2007. Na primeira entrevista, o foco foram os elementos de investigação listados no capítulo 2. Num segundo momento, em agosto de 2007, foi realizada nova entrevista, concentrada principalmente em torno das mudanças ocorridas na propriedade do agricultor, momento em que propus que ele realizasse os registros de sua propriedade. Num terceiro momento, foi realizada nova entrevista em torno dos registros fotográficos feitos pelo velho.

Desse modo, a fazenda Papagaio e suas histórias são o foco de sua narrativa, na qual se misturam experiências passadas (vivenciadas por outros e apropriadas por Seu Ezequias na constituição de sua memória sobre o lugar) e vivências cotidianas, em que se sobressaem suas experiências em família, que se constituem numa importante chave de interpretação de todas as suas vivências no lugar.

Este papel da família tem me parecido central, tanto na construção das representações dos velhos sobre seu passado, quanto em suas relações no ambiente, conformando de modo peculiar seu olhar sobre a paisagem. Neste sentido, é comum entre os velhos um processo que aqui denominarei "familiarização", respaldando-me nas contribuições de Keith Thomas (1988) e Simon Schama (1995), no qual seres não-humanos (vivos ou não) são incorporados às redes de sociabilidade familiar, modificando seus sentidos no ambiente. Sob esta ótica, podemos compreender os sentidos atribuídos por seu Ezequias aos elementos que constituem a paisagem em sua propriedade no Papagaio, sejam plantas, ou elementos construídos, que passam a se constituir como verdadeiros "entes" da família, reconformando esses palimpsestos da paisagem e da memória.

Este parece ser o caso do pé de mulungu (*Erythrina mulungu*), presente no quintal da casa do velho agricultor. A Figura 19 corresponde a uma foto tomada por Seu Ezequias, utilizando uma máquina fotográfica descartável[115], que recebeu de mim como um "presente não merecido", segundo ele, em um de nossos encontros. Neste momento, solicitei a ele que fotografasse o que chamava sua atenção em sua propriedade rural, seja por agradá-lo, por desagradá-lo, ou ainda por lembrar-lhe o passado. Sugeri este recorte em sua imaginação fotográfica[116] por considerar que deste modo seria possível direcionar o olhar e a intencionalidade de Seu Ezequias no sentido de buscar elucidar questões relacionadas ao modo como as pessoas de seu lugar cotidianamente conformam a paisagem, seja mudando seus elementos, ou ressignificando-os, o que conferiria um novo estatuto à paisagem.

---

[115] Câmera 35 mm, com flash embutido e filme ASA 800 27 poses.

[116] Vale ressaltar que durante este processo eu não estava presente; o Seu Ezequias foi acompanhado por um amigo do lugar, que o auxiliou a manusear a máquina fotográfica e tirou as fotos para as quais Seu Ezequias escolheu posar.

Figura 19. Mulungu no quintal da casa, Papagaio, Valente {BA}, 10 out. 2007. Ezequias Lopes.

Não está em jogo aqui o enquadramento da imagem, ou seus elementos estéticos, mas o processo de imaginação fotográfica por meio do qual Seu Ezequias destaca o que fotografar, como fotografar, a partir dos significados que confere aos objetos de sua realidade. Nesta primeira fotografia tomada por Seu Ezequias, dois elementos aparecem em destaque: uma árvore próxima ao centro da fotografia e uma moto, que se impõe ao olhar do velho agricultor. O diálogo do informante com a fotografia toma estes dois elementos como centrais para sua interpretação da imagem.

A moto que aparece aos olhos do velho fotógrafo sequer foi notada no momento do "flash", mas é o primeiro elemento a orientar seu olhar no momento posterior de observação e dialogo com a imagem produzida. Assim, a moto ressalta na fotografia e se impõe, logo ao primeiro olhar, sendo a partir dela que Seu Ezequias inicia sua narrativa:

> (E.) É, vi essa bicicleta aqui, deixa eu ver... É uma bicicleta aqui?
>
> (A.) É uma moto.
>
> (E.) Espera aí... Essa moto aqui, ela está encostada nesse pé de pau grande que tem na porta... Aquele pé de castanha-do-pará.

> Isso aqui é castanha-do-pará e a moto está debaixo. Parece que não tem ninguém na moto não. Está parada. [...] E aqui é o mulungu!

Ao avistar a imagem do mulungu, a narrativa de Seu Ezequias transmuta-se de uma descrição ampla dos elementos da foto, para um olhar mais atento ao mulungu, que redireciona seu olhar e passa a orientar a narrativa e, paralelamente, o processo de rememoração. O mulungu, uma árvore morta que permanece no quintal de sua casa, revela-se viva na memória, que remonta à infância de seus filhos. O mulungu, um apelo afetivo à memória, abre caminhos a novas narrativas sobre o passado, e faz o velho agricultor rememorar não só a árvore morta, mas também traz à tona uma imagem-memória do filho já falecido, que disputa com a irmã a "propriedade" sobre mulungu:

> (A.) Qual a história desse mulungu? O senhor que plantou?
>
> (E.) Não! Não fui eu que plantei, foram meus meninos. Eu tinha dois filhos mais velhos. Uma chama Rosilda – ela mora em Salvador. E o outro chamava Diógenes, era meu filho. Esse morreu, era meu vaqueiro em Nordestina. [...] E eles brigavam por conta do pé de mulungu. Porque eles plantaram dois pés de mulungu: Diógenes plantou esse e Rosilda plantou o outro. E eles brigavam: Rosilda dizia que o mulungu que morreu foi o dele e Diógenes dizia: "Não, o mulungu que morreu não foi o meu!"

O mulungu já foi uma muda, plantada pelo filho do Seu Ezequias[117], tendo de alguma forma adquirido algo da "alma" ou do "mana"[118] do filho morto. Narra Seu Ezequias que a mesma árvore, em um momento posterior, abrigou em seu tronco abelhas que renderam quantidades consideráveis de mel ao agricultor. Estas mesmas abelhas deram lugar então aos inchus[119], que selaram o começo da morte da árvore, consumida pelo fogo que atearam para por fim à "praga" do marimbondo.

---

[117] Seu Ezequias, em determinado momento da entrevista, assume que não tem certeza qual teria sido o mulungu sobrevivente – se o plantado pelo filho ou pela filha – mas, ao fim das contas, esta dúvida não importa muito para ele, pois o mulungu tornou-se um símbolo do filho.

[118] Tomando como referência a clássica obra de Marcel Mauss, *Esboço de uma teoria geral da magia* (2003)

[119] Espécie de marimbondo comum em toda região sisaleira.

A morte da árvore, longe de significar seu fim, representa mais um momento eternizado pela fotografia: uma morte que permanece viva na fotografia. Ao mesmo tempo, permanece na paisagem não apenas o tronco de uma árvore morta, um elemento físico que perdura, mas também um complexo de relações presentes e passadas que envolvem as redes familiares, entrelaçadas nas relações homens/mulheres/crianças-planta, planta esta que se "humaniza", tornando por vezes representante de um membro da família. E esta fotografia, pela história familiar da qual a planta faz parte, leva Seu Ezequias a buscar, em sua memória, outras memórias, que se materializam numa antiga foto do seu álbum de família, na qual estão presentes sua falecida esposa e filhos (Figura 20). Esta fotografia foi feita por um fotógrafo profissional, provavelmente em meados da década de 1940[120], e pertence ao álbum do informante, que foi organizado por uma neta, após recuperar todas as poucas fotografias mais antigas que o velho possuía, unindo-as a outras mais recentes, e cuidando para organizá-las cronologicamente. Este álbum, assim organizado pela neta, me foi mostrado na última entrevista realizada com velho, quando da leitura das fotos registradas por ele.

O que chama ainda atenção nesta fotografia é que esta, sendo um momento especial na vida da família – a primeira foto que foi registrada da família de Seu Ezequias–, requer uma preparação prévia cuidadosa (certamente orientada pela imaginação fotográfica do fotógrafo profissional da época), seja na escolha dos trajes, seja na própria organização da "cena" a ser eternizada, criando o que Benjamin (1987) descreveu como "aura" na fotografia. A mulher, à direita do esposo (revelando, biblicamente, a relação hierárquica familiar, na qual o homem assume o lugar de destaque) e os filhos à frente, meninos à esquerda e mais próximos ao pai, meninas à direita e mais próximas à mãe, reforçando a hierarquia familiar. Todos os membros da família portam ainda seus melhores trajes, tanto para impressionar o compadre que lhes concede o presente – o prefeito –, quanto para eternizar uma imagem da "aura" da família. Por outro lado, os trajes na foto, muito incomuns no cotidiano desta família de origem camponesa, refletem em grande medida a relação de subordinação continuamente presente entre campo e cidade, que se eterniza pelo terno e gravata de Seu Ezequias (BERGER, 1987).

---

[120] Seu Ezequias não soube informar a data exata da fotografia, a qual já era uma versão digital da original, feita por uma de suas netas, que não se preocupou em preservar possíveis informações sobre a origem da fotografia, eventualmente presentes em seu verso.

Figura 20. Seu Ezequias e sua família, Fazenda Papagaio, Valente {BA}, [194-].

Neste sentido, a fotografia revela-se como um importante instrumento de distinção social e, em última instância de identificação com um modo de vida citadino que, como nos informa Bourdieu (1979), poria em questão os valores e a "arte de viver" propriamente campesinos, obrigando ao habitante do campo posicionar-se com relação a este instrumento, em geral tomando uma posição contrária à fotografia, ou ainda adotando uma postura semelhante ao citadino, encarada como "não natural" para aquele que posa para foto. Desse modo, colocar-se em posição frontal, com postura firmemente ereta, com os melhores trajes, é uma forma de "respeitar-se e exigir respeito" (BOURDIEU, 1979, p. 126) e, ao mesmo tempo, um modo de diferenciar-se do seu cotidiano, eternizando na fotografia, de algum modo, um ideal burguês e citadino.

Vale ainda notar os trajes do filho mais velho, que, desde muito cedo, assume a identidade de "vaqueiro" do pai, eternizando-se na foto como tal, com chapéu e colete de couro. O filho não herda apenas a fazenda do pai, mas também o ofício e a vestimenta, que vem passando de geração a geração, o que constitui um elemento de grande relevância na cultura do lugar. Esta fotografia, novamente, abre-se a novos processos de rememoração, que revelam não apenas as relações de sociabilidade familiar, mas também relações de trabalho e de propriedade e herança características no lugar.

O segundo registro feito por Seu Ezequias foi a Figura 21, que corresponde à vista de frente à sua antiga casa, na localidade Papagaio. Uma "paisagem da janela", que apresenta-se à memória de Seu Ezequias imbuída de um significado especial, já que cada um de seus elementos revela, para o velho agricultor, um momento de transformação de suas relações com o meio, à medida que cada elemento da paisagem possui, na sua conformação, a presença ativa de Seu Ezequias e sua família.

Figura 21. Paisagem da janela da casa de Seu Ezequias, Papagaio, Valente {BA}, 10 out. 2007. Ezequias Lopes.

Seu Ezequias inicia sua leitura da fotografia a partir do "salão da escola" ou "prédio escolar", buscando reconstituir sua história, e assim faz, sucessivamente, para

todos os elementos que identifica na fotografia. Narra todo o processo de construção do prédio, comparando-o a uma "semente" [121], que ele se orgulha de ter plantado, assim como todas as árvores que reconhece. A única planta que não plantou foi justamente a que aparece próxima ao centro da fotografia – um Pé de São João –, que se destaca principalmente por suas belas flores amarelas, que por "colorirem" a paisagem, se manteve no lugar, apesar de não ter sido plantada.

Apesar de sua centralidade na fotografia, o "Pé de São João" perde espaço na narrativa e na memória do velho agricultor para as outras plantas e, principalmente, para o mulungu que, apesar de estar à margem da fotografia, representa o foco da imaginação fotográfica de Seu Ezequias. A intenção do velho foi registrar a planta em seus vários ângulos, conforme informou seu amigo, que o acompanhou em seus registros: "Professora, Seu Ezequias quis tirar foto do mulungu de todo lado, de frente, de trás, para mostrar para a senhora!" (Seu Lívio, 56 anos).

Cada elemento da fotografia é revisitado por Seu Ezequias, que narra não apenas as histórias que envolvem as plantas, mas também seus usos no lugar, bem como traça uma rede de sentidos que une estas plantas às histórias de seus familiares e vizinhos, culminando na construção do salão da escola, que se une às lembranças em torno das plantas próximas à sua casa. Ao rever a fotografia, assim descreve seus elementos:

> *O pé de mulungu* morreu. Eu bati o facão lá essa semana. Eu bati o facão e ele morreu. Descascaram muito ele, botaram fogo. [...] O menino tirou o mel da italiana. Depois, veio esse inchu, marimbondo caboclo desse que morde a gente, se arranchou dentro do oco. Ele chegou, botou fogo. [...] Ah, o mulungu serve pra muita coisa. O mulungu, a gente tira a folha dele, faz chá pra beber, faz dormir, adormece a pessoa. Dorme muito, dorme. E é pra remédio, pra esse negócio de feitiçaria, essas coisas.
>
> *A caraíba* é essa grandona aqui! Fui eu que plantei! Eu trouxe ela de minha fazenda, que eu tenho uma fazenda lá em Nordestina. Eu trouxe dentro de um alforge! Eu viajava pra lá de burro. Nesse tempo não tinha carro ainda. Tem muitos anos.

[121] Assim Seu Ezequias se refere à escola em sua narrativa, como uma semente que originará uma árvore que, por sua vez, gerará saberes, reconhecidos como "frutos" importantes para a localidade.

> Ah, essa mais novinha aqui é um *pezinho de São João*, que eu deixei ele embaixo da caraíba. Porque ele fulora e dá aquelas florzinhas bonitas! Criou esse pezinho de São João e eu deixei aqui embaixo da caraíba, que é pra florar, perto do São João.
>
> Aqui é uma *cajazeira*. É a cajazeira que tem ali na frente do salão. Eu plantei ela foi no ano de [...] mais ou menos, no ano de 62.
>
> Em 62 eu viajava para Itaparica, para tomar curso lá. Na época, eu comecei aquele *salão de escola*. Aí, eu fiz uma reunião e disse ao pessoal: "Minha gente, eu trouxe uma semente aqui. Venha todo mundo, que eu vou fazer uma reunião!". Quando o povo chegou: "Eu quero a semente, eu quero a semente!". Eu digo: "Olha, o que eu trouxe aqui pra fazer uma semente, é pra gente construir esse salão de escola aqui, pra não acabar mais nunca, ficar aqui pra não acabar mais. O salão de escola, a educação pro povo!"
>
> E aqui é um *pé de caixão* também. O pé de caixão, que está encostado na caraíba. Naquela época pra trás, quando o povo morria, o povo cortava essa madeira para fazer o caixão, que ela era levinha, o povo carregava no ombro! Aí, colocaram o nome de caixão, o pau caixão! O povo fazia o caixão, pra gente carregar no ombro. Eu carreguei muito caixão de lá do Papagaio praqui, no ombro! Eu carreguei muita gente de lá pra cá. Morreu um irmão meu, chamava Alípio, meu irmão, morreu lá, eu trouxe no ombro... A gente trazia de lá do Papagaio pra enterrar no cemitério daqui do Valente.

Neste trecho de sua narrativa, a ênfase é conferida ao mulungu e à escola, dois elementos que ressaltaram aos olhos do agricultor, assim que revê a fotografia, A expressividade destes elementos é tamanha que em vários momentos Seu Ezequias retoma seu olhar sobre eles, seja na narrativa, seja nas fotografias: tanto o mulungu quanto a escola são intencionalmente registrados em mais duas outras fotografias, em ângulos distintos. A escola, por sua vez, compõe a narrativa do agricultor desde nosso

primeiro encontro etnográfico, quando suas lembranças trouxeram à tona o momento da viagem que fez a Itaparica, inspiradora para a construção da escola.

Vale ressaltar que o "salão da escola", além de ser uma "semente" a dar "educação ao povo", foi construído por Seu Ezequias como uma homenagem a seu pai, na medida em que este é reconhecido como o desbravador e fundador da fazenda Papagaio, o que faz o velho agricultor questionar o nome dado à escola:

> E foi essa escola, quem fundou fui eu! Essa escola aqui se chama Washington Luiz. Washington Luiz eu não sei quem é, porque a primeira professora daqui foi a minha filha, que mora em Salvador. Foi ela que colocou o nome. Mas tinha que se chamar era Salustiano Lopes, meu pai, porque ele é quem decobriu o Papagaio!

Dada a trajetória quase heróica do seu pai no processo de transformação da paisagem do Papagaio, o velho agricultor ressente o fato da escola ser batizada pelo nome de um desconhecido, que não apresenta nenhum vínculo com o lugar. Desse modo, o mais justo seria que a escola, por ele construída, recebesse o nome de seu pai, como um meio de materializar, e ao mesmo tempo, socializar suas lembranças desse herói desbravador, reconhecido não apenas por Seu Ezequias, mas também pelos mais velhos moradores do lugar. Assim, a escola cumpriria seu papel de guardiã da memória do pai, tornando-se um símbolo das mudanças dos tempos no Papagaio.

Prosseguindo no percurso de interpretação da imaginação fotográfica de Seu Ezequias, destaca-se aqui uma terceira fotografia (Figura 22), tomada logo após a fotografia da escola (Figura 21). Esta fotografia foi feita em ângulo reto à anterior, podendo ser visualizada nesta o grande pé de caraíba ao centro da foto e à esquerda da escola, enquanto na Figura 21 esta mesma planta aparecia em frente à escola.

Seu Ezequias, ao comentar sobre a foto registrada por ele, confere grande ênfase a cerca que aparece à esquerda da fotografia, que é subjetivada pelo fotógrafo como "*minha* cerca véia":

> Aqui é uma cerca véia, *minha* cerca véia. Essa semana eu fui fazer essa cerca lá, com meu vaqueiro. Peguei, trabalhei ontem, foi ontem. Que a senhora disse para eu tirar [foto] do que eu gostasse e do que eu não gostasse. Eu tirei do que eu não gostava, foi disso aqui, que eu não gostei! Eu não gostei desse

trabalho aqui. O povo estava pisando na minha cerca, olha como está! Toda esburacada! Eu não gostei disso, eu não gostei disso não! Aí, eu disse: “Eu vou tirar disso, que eu não gosto”.

Figura 22. A “cerca véia", cercando as palmas de Seu Ezequias. Papagaio, Valente {BA}, 10 out. 2007. Ezequias Lopes.

Tendo realizado todo o processo de tomada das fotografias sem minha presença, Seu Ezequias, orientado pelas minhas sugestões, dentre elas, de registrar elementos da paisagem que oferecessem sentidos diversos, apelando inclusive para o senso estético, decidiu por realizar um registro do que “não gostava”, do que considerava “feio” em sua propriedade. É sob essa ótica que faz o registro de uma cerca de madeira, elemento que, como já foi discutido no capítulo anterior, pode ser considerado como uma rugosidade na paisagem.

Em que pese a presença rara de tal cerca na paisagem, ainda existem relíquias como a cerca de Seu Ezequias, que foi caprichosamente mantida em sua propriedade, cuja função permanece a de proteger a sua roça de palmas (que aparecem à esquerda, quase fora do enquadramento da fotografia) da invasão do gado. O velho agricultor lamenta o estado de conservação de sua cerca e resolveu, após o registro da fotografia,

realizar uma nova manutenção, substituindo troncos e recuperando a cerca por completo.

O termo "minha" aparece grifado no trecho da narrativa de Seu Ezequias como uma forma de indicar a entonação da voz do agricultor, que, de certo modo, traduz uma relação de subjetivação da cerca, que passa a ser para o velho mais do que uma propriedade. Assim, a cerca se transforma em uma espécie de "ente querido" para o agricultor, implicando uma percepção afetiva em relação à foto.

O agricultor justifica tamanho zelo pela cerca ao fato dela ter sido construída há mais de vinte anos e permanecer em sua propriedade por tanto tempo, constituindo-se numa espécie de "lugar memorável" (RICOEUR, 2007), enfim um fiel representante da história de sua fazenda. Nesse momento, Seu Ezequias relata todo o processo de construção da cerca há vinte anos, quem foi incumbido para tal tarefa, partindo em seguida para a descrição de todo trabalho de manutenção da cerca, realizado logo após a tomada da fotografia.

Quando questionado sobre o árduo trabalho de manutenção da cerca, o velho defende veementemente sua permanência, comparando sua eficácia à cerca de arame, muito mais comum no lugar (e que inclusive aparece na foto, aparentemente com função de fornecer os limites das propriedades, como por exemplo, delimitando os limites entre o que atualmente constitui a propriedade de Seu Ezequias e o terreno da escola, doado por Seu Ezequias à prefeitura). Para o agricultor, a cerca de madeira é muito mais funcional na proteção das roças contra a invasão do gado (ou mesmo de pessoas estranhas), motivo pelo qual o agricultor considera que vale a pena mantê-la, mesmo que atualmente seja muito mais difícil obter madeira de qualidade para sua confecção nas caatingas da região.

> De resto, tudo é de arame! Agora, tudo é cercado de arame, isso tudo. Porque a [cerca] de arame de espinho é uma cerca ligeira. Mais rápida de fazer. Mas na cerca de madeira *ninguém bole*[122]! É coisa segura! É muito segura! Mas a madeira também agora lá já está pouca, porque o povo tem tirado muita madeira, [que] vem do mato, na caatinga.

[122] Ninguém mexe.

Em seu percurso fotográfico, Seu Ezequias retorna à casa onde morou na fazenda Papagaio e registra uma fotografia (Figura 23). Ao discorrer sobre esta fotografia, relembra seu cotidiano na fazenda desde que se mudou para esta casa e relata sua experiência como negociador de sisal. Este é, aliás, um dos raros momentos que o sisal se impõe como realidade vivida pelo agricultor, quando me mostra na foto o armazém ao lado da casa, indicando o portão azul à esquerda da casa, tomado quase por acidente, fora do enquadramento da foto.

A despreocupação com o enquadramento do armazém na foto pode representar, de certo modo, o pequeno peso dado à cultura do sisal, não apenas no momento de registro dessas fotografias, mas também ao longo de todos os momentos de entrevista, já que não houve nenhum registro fotográfico do sisal pelo agricultor, bem como foram raros os relatos sobre o sisal, que aparece também para Seu Ezequias como sinônimo de riqueza e, ao mesmo tempo e contraditoriamente, como "planta amaldiçoada". Desse modo, Seu Ezequias, mais que relatar as riquezas advindas do cultivo e comercialização do sisal, parece preocupar-se em preservar lembranças que sirvam de elo identitário de sua família ao Papagaio. Daí o armazém ser deslocado do centro das imagens e memórias produzidas pelo agricultor.

Figura 23. A casa da fazenda Papagaio: herança da família Lopes. Papagaio, Valente {BA}, 10 out. 2007. Ezequias Lopes.

O armazém dispõe-se então como um apêndice à casa, perdendo espaço, na narrativa, para uma descrição densa da casa e seus elementos, desde as janelas às telhas (algumas recentemente trocadas, como destacou o agricultor), bem como da sucessão de moradores (entre filhos e o atual morador, seu "vaqueiro"), todos herdeiros das lembranças da família que nesta casa se construiu.

> Rapaz, agora é que eu estou entendendo! Aqui é minha casa lá! Olha aqui! Aqui é a porta do armazém; olha aqui agora a casa com as duas janelas; aqui é uma bicicleta encostada. Aqui é o telhado véio, aqui. Mudei essa telha aqui, uma telha véia preta! Eu mudei, mas não comprei telha de cerâmica não. Comprei a telha véia mesmo, que eu fiz para a mulher [do vaqueiro] poder ir pra lá. Meu vaqueiro mora lá. (Seu Ezequias, 83 anos)

Após registrar fotografias próximas a sua casa, Seu Ezequias parte em direção às roças mais afastadas e solicita a um amigo que registre uma fotografia sua (Figura 24) ao pé de uma baraúna (*Schinopsis brasiliensis*), próxima à outra casa que pertence à sua propriedade – a "casa do vaqueiro". Este foi o primeiro momento em que o agricultor decide posar para fotografia, ocasião na qual se veste "a caráter", construindo a cena a ser fotografada: o velho agricultor prepara a aura da fotografia buscando revelar os símbolos do trabalho na roça: o colete e o chapéu de couro, outrora comumente utilizados em "seu tempo" de vaqueiro, retornam a esta fotografia, delimitando na memória o cotidiano vivido da lida na roça e com os animais.

Os mesmos trajes que aparecem na Figura 20 compondo a vestimenta do filho, jovem vaqueiro, figuram-se aqui também como uma representação do "sertão dos vaqueiros", delimitando para o velho um espaço-tempo passado, que ele reconhece, ao ler a fotografia, como o "tempo da fazenda". Assim, é importante destacar que as representações deste tempo passado ultrapassam o concebido conscientemente por meio da narrativa captada pelo gravador, mas também expressam-se por outros meios, como a manutenção de hábitos e práticas de vestimenta que atualizam um ofício de vaqueiro, ressignificado à luz das experiências cotidianas do velho agricultor. Tais representações só se fizeram mais claramente presentes a partir do recurso à fotografia, que se impôs como um importante instrumento de investigação.

Figura 24. Seu Ezequias, ao pé da baraúna, em seus trajes de trabalho. Papagaio, Valente {BA}, 10 out. 2007. Luiz Mota.

Por outro lado, a opção pelo registro da baraúna pelo velho pode também associar-se à sua necessidade de construir símbolos do ofício do vaqueiro, à medida que, como foi defendido pelo próprio agricultor, esta planta fornece madeira de ótima qualidade para a construção de cercas, tarefa que se constitui numa das principais atribuições do vaqueiro. A baraúna, símbolo de "madeira boa" para o agricultor[123], reforça na fotografia a representação de um "tempo de fazenda", na qual dominavam na paisagem a caatinga, com seus pés de baraúna, umburanas, dentre outras árvores, que dividiam espaço com o gado e as cercas de madeira.

A foto seguinte (Figura 25) foi também tomada por um amigo de Seu Ezequias, que o acompanhou em seu processo de imaginação fotográfica. Nesse momento, o velho pediu ao amigo para tirar a foto, pois queria eternizar-se junto ao que chama de "pedra", na qual o velho se senta para posar para a fotografia, junto a uma vizinha. Esta pedra, resquícios do alicerce da antiga casa da Fazenda Papagaio, que foi destruída para a construção de uma nova casa pelo pai, faz Seu Ezequias remontar à história da velha

[123] Para além das outras características da árvore, também levantadas pelo agricultor, como sua "boa sombra", e sua beleza, o que significa que também o senso estético tem influenciado sobremaneira sua imaginação fotográfica.

fazenda, num processo de enquadramento de memórias de um tempo anterior às suas próprias vivências. O informante inicia então um relato das histórias sobre o cotidiano do antigo dono da fazenda e seus escravos, que labutaram na construção da casa e dos tanques presentes na propriedade.

Da antiga casa da fazenda, resta a pedra. Uma pedra preservada como relíquia, enfim, uma rugosidade na paisagem, ressignificada para abrigar o altar no qual o pai ensinava os filhos a rezar. Mas é também a pedra do castigo, onde o pai, com o terço e a palmatória, educava seus filhos. Hoje, a pedra é ainda o lugar do descanso e de aliviar a saudade, já que comporta para o velho agricultor muito da memória e da alma do pai. Sentar na pedra é sentar novamente no colo do pai. A proximidade da pedra ao pai é tamanha que o desejo do velho agricultor é descansar eternamente ao lado da pedra e, de algum modo, unir-se ao *mana* do ente querido.

Figura 25. A pedra, o alicerce da memória da família Lopes. Papagaio, Valente {BA}, 10 out. 2007. Luiz Mota.

> E meu pai aqui, ele botava a gente no colo e ensinava a gente a rezar. Toda reza: Pai Nosso, tudo quanto era coisa. [...] Essa pedra eu não deixo ninguém tirar não. Essa pedra, eu tenho amor

> a ela. E tem vez que eu penso assim: *se não fosse não*[124], quando eu morresse, eu ia me enterrar [aqui]. Porque eu tenho uma cova comprada aqui no cemitério, [mas] eu ia me enterrar aqui de junto dessa pedra. [...] Que é a lembrança do finado meu pai. (Seu Ezequias, 83 anos)

Esta pedra detona um processo de rememoração que, por meio da narrativa, possibilita uma leitura das mudanças ocorridas na paisagem do lugar: a terra da caatinga, antes comunal, é apropriada por eminentes fazendeiros que conformam suas fazendas de gado e, a partir do trabalho escravo, criam novos elementos na paisagem, como tanques, casas, cercas; num momento posterior, o pai desbravador do Papagaio compra as terras da fazenda e inicia seu desmembramento, transformando em larga medida a paisagem. A pedra, alicerce da antiga casa da fazenda, "testemunha" todas as mudanças nas relações entre os homens e mulheres do lugar e, agora, eterniza-se na fotografia. Mas isto só é possível pelo seu vínculo à memória do pai, tornando-se ela um símbolo da família Lopes. Quase imperceptível aos olhos de um observador "de fora", a pedra torna-se mais do que uma pedra para o agricultor. Ela é o apelo ao invisível e à afetividade inexplicável pela palavra, conformando-se num forte elemento topofílico (TUAN, 1980).

Os demais elementos da fotografia – a mulher e a criança, vizinhos que são chamados a posar pra foto; a casa; as plantas; e mesmo a teimosa bolsa que se insinua no canto direito da fotografia – todos auxiliam esse processo de rememoração por Seu Ezequias, porém de maneira menos intensa que a pedra. Esta pedra, lugar memorável para o agricultor, torna possível uma compreensão das redes de sociabilidade vicinal, das relações de trabalho e propriedade que se modificam no decorrer do tempo e, principalmente, dos processos de transmissão da herança material e imaterial do lugar, uma vez que, a partir da foto, o velho agricultor narra as cadeias sucessórias, além das redes de significados em torno da casa e da família e que, necessariamente, são passadas como herança aos filhos e netos. Seu Ezequias se reconhece, assim, como um herdeiro dos símbolos da família, dentre eles, a pedra, que deverão ser cuidadosamente transmitidos aos seus filhos e netos.

---

[124] Se eu pudesse.

Vale a pena notar, ainda, que Seu Ezequias aparece nesta foto com outros trajes, não mais aqueles do trabalho. Esta foto, registrada já nas proximidades da casa, revela uma outra relação do velho com o lugar e com o mundo ao redor. O chapéu e o colete de couro, típicos do ofício do vaqueiro, cedem lugar a outro chapéu, utilizado por Seu Ezequias quando está na cidade. Nesta foto, o velho apresenta-se em seus trajes citadinos, marcando novamente um posicionamento de auto-respeito e de subordinação a um modo de vida citadino, que passa a constituir-se no cotidiano vivido.

Nesse caminho nos meandros da memória e da imaginação fotográfica de Seu Ezequias, foi possível perceber a ênfase dada às memórias da família e da propriedade (a sede da fazenda Papagaio) e como estas norteiam suas relações no ambiente. Suas representações do passado, girando em torno das "histórias dos tempos antigos da fazenda", incluem o mito do "herói desbravador", Seu Salustiano Lopes, seu pai, em torno do qual constrói toda uma simbologia de reverência. Sob esse viés, Seu Ezequias constrói suas memórias, focando suas narrativas e imagens nos processos de modificação da paisagem da fazenda, buscando de algum modo preservar a memória do ofício de vaqueiro, herança passada entre gerações. Daí as fotos produzidas retratarem principalmente espaços públicos, da lida na roça, para além do ambiente doméstico, que aparece apenas em uma foto, em que a casa é fotografada pelo lado de fora.

Assim, sua preocupação em cultivar uma memória da fazenda Papagaio guia sua imaginação fotográfica, fazendo-o registrar o que considera, em última instância, símbolos da história da fazenda Papagaio: a memória dos vaqueiros (desde seu pai até seu filho morto, herdeiro do ofício); o herói desbravador, seu pai, que transforma a paisagem, deixando sua marca (e mesmo seu *mana*) na paisagem; enfim, a família, cuja memória revela-se nos elementos da paisagem (principalmente as plantas, cada uma "contando" uma história sobre a família e sobre a fazenda).

Salta ainda aos olhos a desenvoltura desse velho agricultor ao manusear a máquina fotográfica, para o registro das fotos. Esta é sem dúvida uma atitude muito incomum entre os entrevistados que, em sua maioria, reagem com reservas à idéia de fotografar e deixar-se fotografar. Seu Ezequias, ao contrário, foi o único entre os entrevistados que se mostrou prontamente receptivo ao ofício de fotógrafo, tendo feito quase todos os registros fotográficos, exceto aqueles nos quais decidiu posar para foto. Esta atitude parece denotar uma relação bastante peculiar com o mundo vivido, tomado pelo velho pelo que poderíamos chamar de "gosto pela aventura". Desse modo, além do velho legitimar-se e ser legitimado no lugar como o "contador das histórias do

Papagaio", e como tal, uma espécie de "cultivador" da memória do lugar, ele é também reconhecido por sua atitude de abertura com relação ao novo, ao "de fora", cotidianamente lançando mão de novos empreendimentos no lugar (como, por exemplo, a construção da escola no Papagaio), o que provavelmente o fez tomar essa atitude de receptividade com relação à máquina fotográfica e ao ofício de fotógrafo.

5.2. Dona Angelina e o cotidiano do trabalho na casa e na roça.

Dona Angelina, moradora da localidade Papagaio, já foi devidamente apresentada no capítulo 2. Conforme já mencionado nos capítulos 2 e 3, ela e seu esposo, Seu Amado, são considerados no lugar onde moram como legítimos contadores da "história da comunidade", sendo suas narrativas primordialmente voltadas para uma descrição dos processos de constituição de comunidades em Valente, processo esse que se deu, como vimos, ao longo da década de 1970.

Dado seu papel como importantes protagonistas na construção de uma memória coletiva sobre a comunidade Papagaio, optei por aprofundar as entrevistas com o casal, incluindo nelas o recurso à fotografia, no intuito de avançar na interpretação de suas relações no lugar onde vivem, buscando compreender novas representações para além de sua construção narrativa sobre a comunidade. Nessa etapa da pesquisa, quase três anos após nossa primeira entrevista[125], Dona Angelina mostrou-se muito mais receptiva que seu esposo, que se encontrava enfermo e, portanto, participando com limitações da conversa. Desse modo, em que pese minha preocupação de incluir Seu Amado em todo processo investigativo, seja nas entrevistas ou no registro fotográfico, as intervenções de Dona Angelina nortearam esse momento da pesquisa, implicando a apresentação aqui de um olhar predominantemente feminino sobre o lugar onde o casal mora.

As fotografias apresentadas a seguir foram registradas, em sua maioria, por uma neta de Dona Angelina, a pedido dela, e orientadas de algum modo por sua imaginação fotográfica. A primeira fotografia registrada (Figura 26) resultou de um pedido feito por Dona Angelina, para que eu posasse junto com ela e seu esposo para foto, para, segundo ela, "guardar uma lembrança" minha, já que eu, como ela mesma questionou, já havia

[125] A primeira entrevista realizada com o casal ocorreu em junho de 2005, abrangendo assuntos mais gerais, orientados principalmente pelos eixos de análise descritos no capítulo 2. O segundo momento de entrevista se deu em abril de 2008, na qual inseri o registro fotográfico pelos velhos como elemento de análise. Em maio de 2008, retornei à casa dos velhos entrevistados, já munida das fotografias registradas por Dona Angelina e sua neta, de modo a complementar a análise dos registros êmicos.

registrado várias fotos do casal e da casa, mas nunca aparecia em nenhuma foto. Esta fotografia surtiu como um modo de apresentar-me à sua família, que há muito ansiava por um momento de conhecer a "menina curiosa de Feira", se referindo a mim e à investigação que vinha fazendo junto a eles. Retomando aqui algumas considerações levantadas no capítulo anterior, reforça-se o papel da fotografia como um meio não apenas de recordação de acontecimentos e pessoas considerados memoráveis, mas também, e principalmente, um importante instrumento de apresentação e conhecimento recíproco, podendo ser considerado como um "substituto mágico" (BOURDIEU, 1979) não apenas de momentos, mas de pessoas, que passam a ser conhecidas por outros, ausentes.

Figura 26. O casal e a "menina de Feira", em frente a um lírio, no quintal da casa. Papagaio, Valente {BA}, 18 abr. 2008. Claudiane Lima.

Vale ressaltar que o lugar onde deveria ser registrada esta foto foi cuidadosamente planejado por Dona Angelina, que sugeriu que as três pessoas posassem para a foto, em frente a um lírio plantado por ela em seu quintal, próximo à frente da casa. Apesar do lírio, para um expectador desavisado, permanecer ocultado por trás das pessoas, ele é considerado pelo casal e, principalmente, por Dona Angelina, como um elemento central da fotografia, servindo de certo modo para "coroar" o momento de união e amizade que nascera entre as três pessoas que posam para a foto. Há aí, portanto, um

processo de subjetivação da planta, que foi registrada pelo menos mais duas vezes, a pedido de Dona Angelina.

Na seqüência, a Figura 27 foi registrada por Dona Angelina, que buscou eternizar seu pé de maracujá, no quintal dos fundos da casa, onde cultiva várias plantas de uso medicinal. O pé de maracujá, fotografado por sua beleza ante aos olhos da agricultora, me chama a atenção para possíveis questionamentos em torno das plantas medicinais que tem em seu quintal, na tentativa de uma aproximação aos saberes medicinais comuns às pessoas do lugar.

Abre-se assim espaço para um novo olhar sobre o lugar, até então quase invisibilizado na narrativa do casal: os saberes populares, patrimônio passado entre gerações de mulheres, que ressentem o que consideram a inevitável perda de importância e o amplo desconhecimento com relação ao potencial medicinal de seu quintal. Ao registrar seu "pé de maracujina", enovelado numa goiabeira, Dona Angelina apela principalmente para seu senso estético, buscando resgatar muito mais do que a utilidade medicinal da planta para o casal: o pé de maracujá revela-se ao olhar, acima de tudo, como belo, especialmente por apresentar-se repleto de frutos, como chamou a atenção a agricultora, que decidiu fotografá-lo.

Figura 27. "Meu pé de maracujina, tão bonitinho!". Papagaio, Valente {BA}, 18 abr. 2008. Angelina Lima.

> (A.) E essa foto aqui? Foi a senhora que tirou?
>
> (Ang.) Ah, foi. Da maracujina, foi.
>
> (A.) Por que tirou a foto?
>
> (Ang.) Porque eu vou, eu vou tirar, eu digo: "eu vou tirar a da maracujina". Achei, achei que saía bonitinho, com tanta fruta, não é? [...] Há mais tempo eu sei que teve um bando. Acabou, agora brotou de novo e eu achei bonita! Ela ligou nesse pé de goiaba e ficou, está com as ramas todas penduradas assim. Aí, eu disse: "Quer saber? Eu tô achando isso importante! Eu vou tirar".
>
> (A.) E é bom? Porque dizem que é bom pra acalmar, não é?
>
> (Ang.) Dizem que é. Agora, eu bebo muito suco dela quando tem, mas pra mim, pra fazer dormir, nada me serve.
>
> (A.) É? Que mais de planta a senhora tem aí de remédio?
>
> (Ang.) Tem erva cidreira. Mas minhas plantas de remédio morreram tudo, com a seca. Tem pé de anador, erva doce. Tem bezetacil e tem erva doce. Tem muito. Ali mesmo, ói, daqui você vê!

Neste momento, Dona Angelina se levanta da cadeira onde estava sentada na sala e se dirige aos fundos da casa, passando pela cozinha, para me mostrar suas plantas medicinais. Ao chegar aos fundos da casa, percebi uma grande variedade de plantas a cerca de dois metros da porta da cozinha, dentre as quais o pé de maracujá fotografado, enovelado entre os galhos de uma goiabeira. Além desta planta, foi possível notar a presença de pés de erva cidreira, capim santo, hortelãs miúda e graúda, bezetacil, anador, novalgina, dentre outros, que oferecem ao casal uma variada gama de chás e/ou infusões, utilizados no tratamento caseiro de gripes, dores no corpo, problemas de garganta, verminoses, hipertensão e outras doenças.

> Eu planto, eu sempre gosto de ter as planta, pra chá. Mas, minha irmã, com esse negócio de eu ficar quase inutilizada, que não posso viver zelando, molhando, eu quase que não tenho. Eu tenho hortelã graúda, hortelã miúda, capim santo, erva cidreira, novalgina, anador, essas coisas. Eu tenho de duas ervas cidreira, tenho da erva cidreira da folha graúda, tenho da erva cidreirinha

> pequena, dizem que é bom pra calmante. Toda vida eu tive experiência de uns chás, pra que é que é bom. No tempo de moderno, naquele tempo não tinha médico; a gente sabia e sabe mais ou menos pra quê que é bom as plantas que a gente tem. Hortelã é bom pra gripe, o hortelã graúdo é bom também pra tosse, até o capim santo também. (Dona Angelina, 75 anos)

Após registrar seu "pé de maracujina", Dona Angelina parte do quintal rumo ao interior da casa e solicita que sua neta registre algumas fotos suas no interior da casa. Na primeira, a neta registra a agricultora preparando um mingau no fogão a gás (Figura 28). Numa segunda, a neta pede à avó que pose próximo ao lado do fogão a lenha, de modo a compor uma espécie de "cena": a velha então encena um cozimento no fogão a lenha, tendo cuidadosamente arrumado a lenha no seu fogão recém-reformado (Figura 29). A lenha é mantida apagada, já que o fogão é raramente utilizado pela agricultora, que tende a substituí-lo no seu cotidiano pelo fogão a gás.

Uma terceira fotografia é então registrada na sala, onde Dona Angelina posa em frente à mesa utilizada para as refeições[126]. Estes são os dois espaços da casa privilegiados por Dona Angelina no momento do registro fotográfico, o que traduz o papel central que estes dois cômodos desempenham no cotidiano do casal, denotando a importância que o momento das refeições representa para eles.

Em nosso diálogo em torno do espaço da cozinha, Dona Angelina revela sua funcionalidade e busca expressar tanto o papel que assume o fogão a gás em seu cotidiano, quanto a persistência do fogão a lenha que, segundo ela, faz uma comida mais gostosa:

> (A.) Chamou a [minha] atenção outras fotos aqui, essas duas na cozinha.
>
> (Ang.) Essa daqui [Figura 28] foi eu fazendo mingau de aveia para ele. E aqui foi no fogão de lenha [Figura 29]. Ela [a neta] disse: "Vó, tire uma no fogão de lenha!". Eu disse: "Menina, deixe aí!". Aí, me mandou botar a panela no fogo e fazer de conta que estava mexendo a panela.
>
> (A.) Mas a senhora ainda cozinha na lenha?

[126] Por questões de espaço, optei por não apresentar aqui esta fotografia, limitando-me apenas em descrevê-la brevemente ao leitor.

(Ang.) Cozinho, porque eu não gosto de comer comida de fogão a gás. Só cozinho [no fogão a gás] arroz e leite, essas coisas. Mas meu feijão e minha carne, cozinhei em fogão a lenha a vida todinha! Porque a gente tem fogão a gás, mas não pode cozinhar direto no fogão a gás, porque não tem bujão que agüente. Amado fica dizendo: "Isola esse fogão de lenha e cozinha no fogão a gás!". Eu digo: "Olha o dedinho[127]!". Não isolo o meu fogão não, que a comida na panela de barro é mais gostosa!

Figura 28. Dona Angelina preparando um mingau no fogão a gás. Papagaio, Valente {BA}, 18 abr. 2008. Cleidiane Lima.

[127] Neste momento, sinaliza um não com o dedo.

Figura 29. Dona Angelina construindo a cena do preparo do alimento junto ao fogão de lenha. Papagaio, Valente {BA}, 18 abr. 2008. Cleidiane Lima.

O fogão a gás, justaposto ao fogão a lenha, inaugura um novo tempo, no qual novos aromas e sabores inundam a cozinha, que fazem Dona Angelina ressentir a falta de uma comida feita no fogão à lenha, na panela de barro. Dois fogões, representantes de dois espaços-tempos que se entrecruzam incessantemente no interior da cozinha, e que merecem, aos olhos da agricultora, serem eternizados na fotografia.

Outro espaço também privilegiado nas fotografias é a sala, uma espécie de "espaço público" no interior da casa que, como já foi mencionado no capítulo anterior, é o lugar da "visita" e da apresentação da família aos visitantes. Na casa de Dona Angelina, a sala é um cômodo de dois ambientes (característica rara no lugar): no primeiro ambiente situa-se um sofá, uma mesa de centro, uma máquina de costura e várias fotografias de familiares do casal fixadas na parede em frente à porta; no segundo ambiente, mais próximo da cozinha, situa-se uma mesa com cadeiras, onde são feitas as refeições. É justamente este segundo ambiente o escolhido por Dona Angelina para ser registrado, aquele mais próximo à cozinha e que de algum modo liga-se a ela em seu papel de alimentar a família. Aí reside a topofilia (TUAN, 1980) da casa para Dona Angelina, à medida que é neste ambiente e na cozinha que ela tem passado a maior parte de seu tempo vivido, em suas atribuições domésticas.

Ao fim de um dia de registro fotográfico e cumpridas suas atribuições domésticas, Dona Angelina seguiu em direção à casa de um dos filhos, que reside próximo à sua casa, no interior de sua propriedade. É aí que semanalmente ocorre o que a velha agricultora denomina "a matança da criação", momento em que toda família se reúne em mutirão para a tarefa de abate de parte do rebanho de caprinos. O abate se inicia às sextas-feiras à noite e segue madrugada adentro, quando a criação, já abatida, segue para a feira nos dias de sábado, onde é vendida. Esta é uma ocasião de encontro de boa parte da família, mesmo daqueles parentes que residem na cidade e vem auxiliar o abate. Dada a centralidade do abate da criação como momento de reunião de familiares e por ocasião da oportunidade de registrar o momento, Dona Angelina solicita à neta que a acompanhe para fotografar o momento, que foi melhor representado no conjunto de fotografias tomadas por Dona Angelina e sua neta, somando 8 fotos, de um total de 25 registradas. Desse conjunto de fotos da "matança", quatro delas foram dispostas na série fotografia a seguir (Figura 30), sequenciadas de acordo com a ordem em que foram registradas pela neta da velha agricultora.

Em sua imaginação fotográfica[128], a velha agricultora não se limitou ao registro da criação e de seu abate, mas também em focar os papéis de cada familiar nesse processo. Assim, sua descrição das fotografias foi de grande riqueza, à medida que buscou não apenas apresentar todas as etapas da "matança", mas também apresentar todas as pessoas que apareciam nas fotografias, com seus graus de parentesco, detalhando a tarefa que cada uma executava.

A primeira fotografia apresenta uma neta de Dona Angelina[129], responsável pelo preparo do "fato de bode", iguaria semelhante ao chouriço de porco, preparado com intestinos e miúdos de bode. Esta é uma tarefa essencialmente feminina e envolve a limpeza dos intestinos de detritos e o preparo do recheio (feito com miúdos e pimenta, dentre outros temperos) para o enchimento dos intestinos. Esta fotografia registra o momento da limpeza dos intestinos, na qual a neta, a pedido de sua avó, posa para a foto junto às "tripas". Ao fundo encontra-se um homem com um machado na mão, utilizado para o abate da criação.

---

[128] Vale ressaltar, novamente, que apesar de Dona Angelina não ter registrado pessoalmente estas fotos, estas expressam muito de seu olhar, à medida que todas foram registradas a seu pedido, atentando até mesmo para os ângulos e enquadramentos que desejava registrar.

[129] Seu rosto aparece propositalmente destorcido na fotografia, de modo a preservar a identidade da imagem.

Figura 30. Série fotográfica da “matança da criação”. Papagaio, Valente {BA}, 18 abr. 2008. Claudiane Lima.

Na segunda foto, a intenção de Dona Angelina foi registrar o exato momento do abate, tarefa essencialmente masculina. Na fotografia, um genro de Dona Angelina encena acertar a cabeça de um bode com um machado. A terceira fotografia registra outro neto do casal retirando o couro e preparando a carne do bode para a venda, tarefa também exclusivamente masculina. Por fim, Dona Angelina posa para a foto ao lado de uma criação e dois netos e enquanto descreve a foto, chama a atenção para os chifres do bicho, que segura como um "troféu", ao lado do neto. Também os bichos de estimação da família, como o cachorro que aparece na foto, participam do momento, ajudando na tarefa da "limpeza", como ressalta a agricultora, ao ver o cachorro que saiu inadvertidamente na fotografia.

O reencontro de Dona Angelina com esta série de fotografias da "matança da criação" finda por desencadear um processo de rememoração no qual Seu Amado narra suas lembranças do cotidiano da feira de Valente, lugar em que outrora abatia bois. Neste momento, o velho agricultor, ausente na produção das fotografias, e mesmo no momento de sua descrição por Dona Angelina, é convocado a dar seu testemunho à memória do casal e inicia sua narrativa em torno do abate do gado, atividade atualmente proibida pelos diversos órgãos de saúde pública, mas que fazia parte dos ofícios do velho que, além lida na roça, ocupava-se do abate e venda de animais na feira, tarefa também exclusivamente masculina. Acionando memórias de um tempo passado, o velho agricultor ressente-se da idade e de sua incapacidade para o trabalho, o que para ele diminuiria sua humanidade e sua vitalidade.

Importa destacar aqui que esse apelo à memória do velho agricultor por seus familiares reafirma o caráter seletivo e mesmo distintivo que pode assumir a memória, à medida que as memórias das vivências associadas aos espaços públicos são com freqüência um atributo masculino, ao mesmo tempo reivindicadas e atribuídas aos homens. As mulheres, por sua vez, são por vezes desautorizadas a narrar estas vivências, limitando-se às narrativas das vivências do espaço doméstico, compreendendo aqui o interior da casa e o quintal, incluindo aí os saberes associados às plantas que aí se encontram.

Este caráter distintivo das narrativas e da memória também parece envolver a produção fotográfica sobre o lugar, o que de algum modo nos auxilia a compreender as fotografias aqui apresentadas como "produções femininas" que, como tais, privilegiam o espaço doméstico. Desse modo, tendo sido raras as intervenções masculinas nos registros, estas foram também raras nas descrições e na rememoração dos

acontecimentos suscitados a partir destas fotografias, exceto quando estas memórias apelavam para uma narrativa mais detalhada sobre espaços públicos, como parece ter ocorrido no momento da descrição da "matança da criação". Neste momento, enquanto Dona Angelina descreve as atribuições femininas que envolvem o preparo do "fato de bode" (a limpeza das vísceras, preparo do recheio e enchimento das tripas), bem como os laços de parentesco que envolvem os participantes desse "acontecimento" (na maioria, filhos e netos do casal, apresentados a mim no momento da descrição das fotografias), pede auxílio ao esposo para relembrar os momentos do abate do gado, do cotidiano da feira livre, onde semanalmente vendia a carne, atribuição eminentemente masculina.

Este recorte de gênero mostra-se presente também nas fotografias seguintes, como é o caso de uma foto registrada na manhã seguinte à "matança da criação", na qual ainda se impõe o cotidiano do trabalho da velha agricultora, fotografada no momento do trato com as galinhas que cria em seu quintal (Figura 31).

Figura 31. Dona Angelina na lida com as galinhas. Papagaio, Valente {BA}, 18 abr. 2008. Claudiane Lima.

Em sua narrativa, a agricultora destaca o importante papel da produção de ovos como fonte de renda para a reprodução do casal, renda esta raramente contabilizada,

sendo frequentemente invisibilizada, já que a atividade é considerada pelo casal como uma espécie de "passatempo" da mulher, que se ocupa tanto da criação das galinhas como da comercialização dos ovos, uma transação feita exclusivamente entre mulheres, sem nenhuma intervenção masculina, o que denota nesta atividade um caráter claro de *complementaridade*, considerado por Segalen (1984) como um dos princípios da reprodução camponesa, princípio este que pode ser acionado aqui para a compreensão do status que assume a comercialização dos ovos, tarefa feminina e complementar ao trabalho estritamente masculino da lida com o gado, principais fontes de renda do casal de velhos agricultores, antes da aposentadoria rural.

Seguindo tal princípio de complementaridade proposto por Segalen (1984), também o trato com o jardim e as plantas do quintal aparece como uma atividade essencialmente feminina, que se destaca na imaginação fotográfica de Dona Angelina, privilegiando sempre o espaço doméstico e as plantas ao redor da casa. Daí a ênfase dada a Dona Angelina ao seu "pé de lírio", plantado por ela próximo à entrada da casa, que aparece em pelo menos três fotos diferentes: a primeira foto, na qual poso junto com o casal (Figura 26); uma foto na qual Dona Angelina posa sentada em frente à planta, que aparece a seu lado na fotografia (Figura 32); e uma terceira, tomada pela própria velha, que centra seu foco no lírio.

Figura 32. Dona Angelina junto ao seu "pé de lírio", plantado com suas próprias mãos. Papagaio, Valente {BA}, 18 abr. 2008. Claudiane Lima.

Na primeira fotografia, Dona Angelina escolhe registrar o momento de nosso encontro junto à planta, buscando eternizá-lo com o auxílio do lírio, selando o acontecimento com uma planta que adquire para ela um sentido para além do paisagístico, do belo. Por outro lado, nesta segunda fotografia (Figura 32), Dona Angelina posa ao lado da planta, "seu" lírio, aqui subjetivado e transformado em um ente querido, sugerindo uma relação de proximidade que envolve uma possível ruptura de distinções sujeito (mulher)/objeto (planta), já que a velha agricultora expressa um sentimento pela planta que, percebida como um sujeito, torna-se um "ente querido", cujas flores exalam seu olor, como que em retribuição ao amor e cuidado da velha com a planta.

Reforçando esta relação de proximidade e subjetivação da planta, está presente um forte componente religioso, que transforma o lírio num símbolo de encantamento (em seu sentido weberiano). Este componente religioso, uma das principais chaves de leitura do mundo para todos os velhos agricultores entrevistados, é explicitado por Dona Angelina ao justificar um dos motivos de registrar o lírio para além de sua beleza e seu olor: "Pra eu achar bonito, já basta a palavra do ofício". A agricultora se refere ao "Ofício de Nossa Senhora", reza a ser proferida ao longo do dia, com orações e hinos determinados, a serem recitados em horários pré-fixados. Entre esses hinos, há pelo menos dois em que o lírio é claramente comparado à santa, o que faz da planta um símbolo de sua presença. Dada esta simbologia religiosa envolvendo a planta, o lírio, mais do que subjetivado, é santificado, reforçando os laços que ligam a agricultora à planta.

A narrativa reverte-se então da descrição dos cuidados com a planta para a recitação do ofício, com o auxílio dos familiares presentes, sendo nesse momento requisitada a palavra de seu esposo. Sendo a reza do ofício tradicionalmente um momento de reunião familiar e, portanto, um momento público, que tem lugar no espaço da casa de encontro entre o público e o doméstico (a sala), é compreensível que se dê voz ao homem da casa, legítimo representante do espaço público, e reconhecidamente aquele que sabe rezar todo o ofício em ordem, tal como disposto do livro de rezas do casal.

Seguindo a lógica de uma imaginação fotográfica tipicamente feminina, em que se privilegia o espaço da casa e do quintal, Dona Angelina solicita à neta sua fotografia, posando em seu quintal junto a uma carroça, propriedade do casal há mais de 30 anos (Figura 33). A fotografia traz à tona lembranças da seca, importante marcador do tempo

entre os velhos, à medida que a carroça foi durante muitos anos seu único meio de transporte, frenquentemente utilizada para carregar água por grandes distâncias.

Figura 33. A velha carroça do casal: lembranças de "anos ruins". Papagaio, Valente {BA}, 18 abr. 2008. Claudiane Lima.

Inicialmente lembrada como "refrigério" nos "tempos ruins", quando cumpria seu papel no abastecimento de água para a família, a carroça traz à tona muitas recordações da seca e das mudanças na propriedade em decorrência dela. É assim que emerge a lembrança da construção da "presa"[130] na propriedade, por intermédio da prefeitura municipal, a partir de meados da década de 1990. Sua construção culmina como um verdadeiro "acontecimento", rememorado sempre que os velhos relatam sobre a seca em sua propriedade, principalmente porque a ela se associaram lembranças de um dos aniversários de Seu Amado, ocasião de festa, na qual fizeram-se presentes familiares, mas também funcionários da prefeitura que trabalhavam na obra. Entrelaçando lembranças da festa em família com aquelas da construção da presa, o dia do aniversário torna-se memorável. Selando tal data memorável, o casal guarda em seu álbum

[130] Como são chamados pequenos açudes na região.

fotográfico um registro desse momento[131], como uma espécie de testemunho do evento (Figura 34).

Figura 34. A festa de aniversário de 70 anos de Seu Amado: uma lembrança da construção da presa. Papagaio, Valente {BA}, set. 1997. [acervo fotográfico do casal].

Posam na fotografia, além do casal, situados aproximadamente ao centro da foto, alguns dos familiares presentes no aniversário, entre irmãos, compadres e comadres, filhos e netos. Boa parte das pessoas que posaram para esta foto foi apresentada pelo casal no momento que a reviam, principalmente os netos e o casal à direita da foto: a senhora de vestido azul e o senhor de casaco alaranjado e chapéu (irmã e cunhado de Dona Angelina), compadres dos anfitriões da festa e convidados de honra. Esse casal de compadres oferece novas chaves de leitura da fotografia, que se move das lembranças da seca para as lembranças da infância e juventude do casal, da qual o casal de compadres participa continuamente.

Por outro lado, vale notar a presença de um homem alto, quase ao centro da fotografia, que posa na foto com um capacete. Apesar de ser uma pessoa distante para o casal, que nem sequer lembra seu nome, o homem é lembrado como símbolo da construção da presa, já que é reconhecido pelo casal como um "trabalhador", enfim, um

[131] O casal, quando questionado sobre a origem da fotografia, não soube informar a autoria do registro, se limitando apenas a informar a data de sua realização.

operário da obra de construção do açude, que se eterniza e auxilia o processo de rememoração desse acontecimento, desencadeado pela fotografia. Assim, dois acontecimentos, um familiar e privado (o aniversário) e outro público (a construção da presa) se entrelaçam na constituição das memórias sobre a seca no lugar.

Retornando à análise das fotografias êmicas, destaco aqui uma na qual posam Seu Amado e Dona Angelina, em frente à sua casa (Figura 35). Novamente, é a velha agricultora que organiza a cena para a fotografia, requisitando a presença do esposo a seu lado. A varanda, outro lugar de destaque, de entrada das visitas e também de descanso, abre-se ao olhar do observador da fotografia, principalmente da visitante, a quem a foto foi dirigida. Por esse motivo, o velho agricultor veste-se "a caráter", colocando seu chapéu e roupas novas, arrumando-se para a foto, e ao mesmo tempo impondo-se ao olhar do visitante citadino, em atitude de respeito, tal como nos sugere Bourdieu (1979), como um traço da relação do camponês com a fotografia.

Figura 35. Dona Angelina e Seu Amado posam em frente à sua casa. Papagaio, Valente {BA}, 18 abr. 2008. Claudiane Lima.

Da imaginação fotográfica do casal, principalmente de Dona Angelina, que norteou mais claramente os elementos da paisagem de sua casa a serem fotografados, é possível presumir que predomina nesta relação de fotografias um olhar feminino, no

sentido de que foi claramente privilegiado tanto o olhar quanto a narrativa da velha agricultora, o que se expressa na relevância que assume o espaço privado da casa e do quintal, lugar caracteristicamente feminino. Assim, o conjunto de fotografias registradas por Dona Angelina nos permite um outro olhar sobre o processo de constituição da memória sobre a fazenda Papagaio, complementando as imagens e narrativas forjadas por Seu Ezequias, vizinho e amigo do casal, e guardião da memória do "descobrimento do Papagaio".

Diante disso, nota-se que a riqueza das fotografias produzidas num mesmo lugar – a fazenda Papagaio – traduz uma riqueza de vivências dos velhos agricultores que aí moram por décadas, o que faz da memória coletiva do lugar um entrelaçado de representações, que envolvem não apenas o imaginário da fazenda e do vaqueiro, do qual se ocupa mais atentamente o velho Ezequias, mas também o cotidiano vivido no espaço privado da casa, ao qual se dirigem as fotos de Dona Angelina.

5.3. Dona Su: entre a melancolia da seca e o verde do jardim

Dona Marcimina da Silva (79 anos), conhecida como Dona Su, é moradora da comunidade Cipó de Leite, ou Cipó (como é popularmente conhecida a localidade). Este lugar recebeu esse nome devido à presença frequente de um tipo de cipó que expelia uma substancia leitosa, quando cortada pelos agricultores que abriam seus roçados. Narram alguns velhos que a abundância dessa planta na caatinga fez seu "primeiro dono", Seu José Romão da Silva, nomear suas terras como "Fazenda Cipó de Leite".

Esta localidade destaca-se pelos fortes elos de parentesco que os moradores estabelecem entre si e com Seu José Romão da Silva, gerando em torno dessa figura uma espécie de "mito de ancestralidade", no qual se observa a figura de um "herói desbravador" ou um "pai fundador" – Romão, reconhecido pelas pessoas do lugar por seus feitos na "fundação" desta localidade, conforme já destacado no capítulo anterior. Todas as pessoas do lugar tendem, então, a estabelecer e/ou fortalecer um vínculo de parentesco com Romão e seus descendentes, mesmo que na condição de "parente" ou "primo" distante, ou ainda por meio do casamento entre parentes, o que reforça o pertencimento de todos que aí residem a essa árvore genealógica que remete a José Romão da Silva.

Dona Su, dado seu parentesco próximo a este "herói fundador", seu pai, passou a ser reconhecida como uma legítima contadora da "história da comunidade Cipó", apesar

de ela mesma assumir-se como uma pessoa que nada sabe, ou nada tem a contar, exceto pelas habilidades na confecção de panelas de barro. Em circunstância de suas vivências em torno da produção artesanal de panelas, sua narrativa ganha relevância justamente pela descrição detalhada que faz de todo processo de transformação do barro em diversos utensílios domésticos, desde a extração do barro até a elaboração final dos utensílios.

A entrevista com Dona Su se deu em três momentos distintos, o primeiro em agosto de 2005, um contato inicial, na qual a entrevista girou em torno dos eixos de investigação descritos no segundo capítulo. Neste momento participaram da entrevista Dona Su, seu esposo ainda vivo, além de filhos e netos, que moram próximo à sua residência (Ver Caderno de Memórias em anexo).

Posteriormente, em fevereiro de 2008, retornei à sua casa, buscando ampliar a investigação para abarcar também a produção de imagens e representações pela velha agricultora em seu lugar, fazendo uso da fotografia como instrumento de análise. Nesse momento, como procedido com os demais velhos entrevistados, entreguei a câmera fotográfica à velha agricultora, já viúva, que solicitou à neta para auxiliá-la na tomada das fotografias. Num terceiro momento, retornei à sua casa com as fotos, a partir das quais Dona Su elaborou novas narrativas sobre o passado, para além do foco das primeiras entrevistas. Assim, devemos considerar aqui as fotos de Dona Su como produções exclusivamente femininas, já que em nenhum momento houve intervenção masculina, seja na produção dos registros ou na leitura posterior destes.

Tal como observado na análise das produções fotográficas de Dona Angelina, percebe-se que o espaço doméstico foi privilegiado pela imaginação fotográfica de Dona Su e sua neta[132]. Do total de 21 fotos registradas, duas correspondem ao interior da casa (uma na sala e outra na cozinha); 8 foram tomadas nas mediações do quintal (nas quais aparecem Dona Su, suas filhas e netas, próximo a árvores e animais de estimação e criação); 5 foram registradas na roça contígua ao quintal, que se destacam pela tentativa de Dona Su e sua neta registrarem imagens da seca e suas conseqüências, direcionando o olhar para a plantação murcha e o solo descoberto, esta sendo a tônica principal das fotos; por fim, foram registradas 5 fotos no quintal da casa de um dos filhos, das quais o foco são as plantas ornamentais, com seus distintos tons de verde que

[132] Tona-se salutar destacar que todas as produções aqui apresentadas são co-produções da velha agricultora e sua neta, que participou mais ativamente do processo, inclusive sugerindo lugares e enquadramentos das fotografias.

predominam, em contraste com a paisagem do quintal de Dona Su e da roça, em que predominam o cinza e o marrom, como a própria agricultora assume, "cores da seca".

Dentre as fotos registradas, foram selecionadas algumas que serão apresentadas aqui, como representativas do conjunto de fotografias relacionadas acima. Todas as fotografias aqui apresentadas respeitarão a ordem em que foram tomadas, já que também a cronologia da produção das fotografias podem contribuir para a compreensão da imaginação fotográfica da velha agricultora, auxiliando sobremaneira a interpretação de suas representações sobre o lugar.

O caminho da produção fotográfica seguiu do interior da casa (onde se fizeram os primeiros registros) ao quintal, onde se buscou revelar várias cenas do cotidiano, incluindo a lida com a criação, as brincadeiras das meninas, o preparo da refeição por uma filha de Dona Su, bem como o "cachorro fujão", ornado com uma "canga"[133]. A primeira foto tomada no quintal foi de uma porca com sua cria (Figura 36), guiada mais particularmente pela neta de Dona Su, na intenção de mostrar a criação de seu pai, que mora numa casa recentemente construída bem próxima à casa de Dona Su, dentro de sua propriedade.

É comum na localidade Cipó de Leite a presença de propriedades com parcelas mínimas de terras, que podem inviabilizar a reprodução social dos agricultores, salvo pela adoção do que chamarei aqui de *estratégias comunitárias de reprodução*, pelas quais se torna comum o uso de terras, bem como outros recursos (como, por exemplo, o barro para confecção de panelas), de propriedade de um vizinho, que, no caso desta localidade, é também um parente, já que estas terras de Cipó de Leite podem ser caracterizadas, como já foi discutido no capítulo anterior, como "terras de parentes". Dentre estas estratégias encontra-se também a utilização das terras do vizinho para a criação de gado, seja suíno, caprino ou ovino, que é intercalado e criado conjuntamente nas propriedades, de modo a garantir uma parcela suficiente de forragem. Este parece ser o caso do filho de Dona Su, que aproveita as terras da mãe (que, em última instância, competirão em parte a ele, por herança), mas também de outros irmãos e primos, em busca de melhores forragens, principalmente nas épocas secas.

[133] Um adorno de galhos de árvores em volta do pescoço, mais comumente utilizado no gado caprino, mas também em cachorros, para impedir que estes ultrapassem os limites da cerca de seu dono.

Figura 36. Criação de porcos de um filho de Dona Su. Cipó de Leite, Valente {BA}, 17 abr. 2008. Ruth da Silva.

Como a criação de porcos é de competência de seu filho, Dona Su pouco explora a fotografia, a não ser pelo seu senso estético, à medida que a criação de porcos chama a atenção por sua beleza, não apenas para ela, mas para todas as mulheres que lançaram seu olhar sobre a fotografia. Desse modo, a criação de porcos, um ofício eminentemente masculino em Cipó, foi pouco explorada, daí não haver menção pela velha agricultora e suas filhas e netas do processo de criação, abate, ou comercialização dos porcos, em que pese estas mulheres saberem da importância dessa criação para o filho, como fonte de renda. Os porcos parecem então terem sido retratados como animais de estimação, ou mesmo por sua beleza e, talvez, pela própria fecundidade da fêmea, retratada junto a seus filhotes, o que chamou a atenção da neta de Dona Su, que teve um papel relevante neste registro, à medida que ela teria pedido à avó para fazê-lo, conforme relata a agricultora.

Posteriormente, Dona Su posa com suas netas junto a um velho cajueiro (Figura 37), presente no quintal, no mesmo lugar onde foi registrada a foto anterior, na qual aparece apenas algumas das folhas de sua copa. A intenção agora foi registrar uma fotografia com suas netas ao pé da planta, que emerge como um elemento de destaque ao olhar da informante.

Figura 37. Dona Su e suas netas junto a um cajueiro no quintal de sua casa. Cipó de Leite, Valente {BA}, 17 abr. 2008. Ruth da Silva.

(S.) Foi Ruth que tirou aqui no cajueiro.

(R.[134]) É bem o cajueiro!

(A.) Ah, é o cajueiro?

(S.) É, e os porcos estavam lá.

(A.) E esse cajueiro, tem muito tempo?

(D. Su) Tem, é velho... E saiu bonito!

(R.) Está *limpo*.

(D. Su) É. Mas com aquela seca também, não tinha fruta! Que tempo triste...

[134] Filha de Dona Su.

Movida pelo senso estético, Dona Su vê a foto e destaca a beleza do cajueiro, o que a moveu a solicitar a neta para fazer o registro. Contudo, tanto ela quanto sua filha lamentam a ausência de frutos, a exemplo da expressão "limpo" usada pela filha, que indicava a ausência dos frutos. Seu senso estético move-se então em direção ao sentimento de tristeza ao ver a paisagem ressecada, que chega a impedir a árvore de gerar frutos.

Focando sua atenção no velho cajueiro, na avó e suas irmãs, a neta fotógrafa de Dona Su inadvertidamente registra uma antiga cerca de madeira, totalmente despercebida pelas mulheres ao primeiro olhar. Tendo percebido que a cerca parecia ter sido ignorada, fiz alguns questionamentos com relação a ela, na tentativa de provocar os olhares em sua direção.

> (A.) E isso aqui é uma cerca?
>
> (Ruth) É.
>
> (S.) É, que nós encostamos na cerca, de junto do pé de cajueiro.
>
> (Alessandra) E tem muita dessa cerca aqui ainda?
>
> (S.) Tem... Mas a de agora é mais macambira.
>
> (A.) A macambira é aquela que tem espinho?
>
> (Ruth) É.
>
> (A.) Qual é a melhor pra fazer cerca? A macambira ou essa?
>
> (S.) Eu não sei... Se tivesse madeira mesmo, essa daqui era melhor. Porque a macambira, o lugar que morre, fica toda falhada!
>
> (A.) E essa cerca aqui, quem foi que fez?
>
> (S.) Isso aí foi no tempo do finado. Tudo aí era ele que cercava.
>
> (A.) Isso aqui é madeira da caatinga?
>
> (S.) É.
>
> (A.) E que madeira que usa pra fazer cerca?
>
> (S.) Tudo que dá lenha... É da cassutinga, é calumbi, jerema. Tudo dá madeira. A gente, para fazer essa cerca, tem que pegar no mato dos outros. O povo dá. E às vezes compra também as carroçadas.

A cerca de madeira, inicialmente invisibilizada, passa a adquirir relevância na narrativa de Dona Su, em decorrência dos meus questionamentos com relação à sua

função na propriedade, fazendo Dona Su recordar a madeira apropriada para fazer cerca. Ao visualizar a cerca na fotografia, revelam-se seus saberes sobre as plantas da caatinga, principalmente no que tange àquelas que ela classifica como plantas "boas de madeira", aquelas mais indicadas para a construção de cercas mais duradouras[135], bem como de outra planta da caatinga, a macambira (*Bromelia laciniosa* Mart.), que se constitui como uma alternativa à cerca de madeira, pela atual escassez da matéria-prima, pela presença de muitos espinhos, que acabam por suprir a função de impedir o pisoteio das roças pelo gado. Por outro lado, é evidente a preferência da velha agricultora pela cerca de madeira, em especial nos períodos secos, quando a macambira morre ou murcham suas folhas, e esta não cumpre mais seu papel de "cerca viva".

A presença marcante do cajueiro na fotografia, ao primeiro olhar, nos convida a uma reflexão em torno dos diferentes olhares sobre a fotografia e a paisagem de um lugar, principalmente se confrontarmos os olhares dessas mulheres com aquele de Seu Zezé, velho agricultor da localidade Lagoa Redonda. A título de comparação, convém aqui retomar as diferentes leituras feitas de uma fotografia tomada por mim em sua propriedade, na qual destacam-se uma cajazeira e uma cerca de madeira[136]. A depender do olhar do observador, o foco desloca-se da planta, centralizada na fotografia, à cerca, que corta diametralmente a mesma foto. Para além da distância sociocultural presente entre entrevistadora e entrevistado, o olhar sobre a fotografia parece ter sido norteado por um recorte de gênero, já que no caso da entrevistadora, tendeu-se a privilegiar a presença da árvore (em última instância, um símbolo de fertilidade, pela capacidade de gerar frutos, principalmente os comestíveis), em detrimento à cerca, privilegiada no olhar do velho agricultor (inclusive como símbolo de domínio, de demarcação de territórios, constantemente atribuído à figura masculina)[137].

Esta representação da árvore como símbolo de fertilidade e, em suma, de aproximação ao universo feminino, parece também ter norteado tanto a imaginação fotográfica como o olhar de Dona Su, sua filha e sua neta, à medida que elas, quando questionadas sobre os ícones presentes na foto, enfatizam a presença do cajueiro e seus frutos (ou ressentem a ausência deles, por ocasião da seca rigorosa à época do registro

---

[135] Dentre as plantas da caatinga citadas pela velha agricultora como "boas de madeira" se incluem a cassutinga (*Croton argyrophylloides* Muell. Arg.), o calumbi (*Mimosa arenosa* Willd. Poir.) e a jerema ou jurema (*Mimosa tenuiflora* Willd.)

[136] Cf Figura 13, no capítulo anterior (p. 129).

[137] É fundamental destacar a esse respeito a presença constante na literatura de importante simbologia relacionando a fertilidade como atributo feminino, bem como a dominação como atributo masculino, atributos estes muito claramente explicitados em Woortmann e Woortmann (1997) e Brandão (1999).

fotográfico). A cerca, que permanece na paisagem do quintal como uma herança do trabalho falecido esposo de Dona Su, somente é focada quando passo a questionar sua existência[138].

Partindo do quintal à roça, Dona Su solicitou à neta o registro do rebanho de cabras e ovelhas de seu filho, próximo a um tanque[139] presente em sua roça (Figura 38). No percurso da casa rumo à roça, revelam-se inúmeras imagens da seca: a "terra limpa" (o solo descoberto ou com rara cobertura vegetal), conforme relata a agricultora; o tanque seco, que em tempos de chuva chega a recobrir toda a área onde se encontram as cabras e ovelhas; o sisal murcho (com destaque para as plantas por trás da ovelha que se encontra no centro da fotografia). Todos esses elementos permeiam a narrativa da velha agricultora, que adquire um tom próximo à melancolia, expresso pelas lágrimas que invadem seus olhos.

Figura 38. Rebanho de cabras e ovelhas do filho de Dona Su. Cipó de Leite, Valente {BA}, 17 abr. 2008. Ruth da Silva.

[138] Vale ressaltar que a existência da cerca para mim foi provavelmente uma conseqüência da atenção conferida a ela por Seu Zezé, velho agricultor da localidade Lagoa Redonda, em entrevista anterior a esta realizada com Dona Su.

[139] O tanque é como os do lugar denominam um pequeno reservatório de água, em geral temporário, comum em depressões do terreno, que enche nos períodos chuvosos.

> (S.) É porque tá tudo seco. O sisal estava até com as folhas no chão. No tanque... Olha o quintal, como estava murcho!
> (A.) É, e quando fica seco a gente não reconhece, não é?
> (S.) É, não tinha também folha verde, não tinha nada.
> (R.) Ave, foi uma seca terrível!
> (Alessandra) Olha, e as cabrinhas?
> (S.) Isso também foi aqui. É ali na roça, no tanque. Ele secou também. Fazia tempo que a gente não tinha uma seca brava dessa!

Nesse momento advêm também memórias das secas que vivenciou em sua infância, que servem de referência para qualificar o "tempo de hoje" como "melhor" ou "pior". A seca é, sem dúvida, um dos mais centrais marcadores de tempo para a velha agricultora, ao menos no momento desta entrevista, que relata as dficuldades de acesso de sua infância, comparando com o "tempo de hoje", em que a cisterna facilitou a vida.

> (S.) Teve mais tempo de seca! Agora de outros dias pra cá foi que pegou que secou dos carros botar né, desses carros tanque... Mas no meu tempo de menina, a carregava era na cabeça!
> (A.) Não tinha carro tanque?
> (S.) Não! Aqui, agora! De uns tempos pra cá!
> (A.) E cisterna, vocês tem?
> (S.) Temos uma cisterninha ali.
> (Alessandra) E depois da cisterna, melhorou?
> (S.) Melhorou. A da gente foi a gente mermo que fez, a gente colocou, parece que está rachada, não segura água não. E o finado também não queria fazer outra e eu já estou velha... Fazer outra cisterna? Para quê?

Logo passamos a conversar sobre outra fotografia (Figura 39), em que sua neta registrou alguns pés de sisal e um licurizeiro, no quintal próximo à casa de Dona Su. Ao ver esta foto, já numa época mais chuvosa, quando retornei ao campo com todas as fotografias reveladas, Dona Su esforça-se para comparar todas as fotografias, me indicando o lugar exato em que foram tomadas, comparando insistentemente o "cinza", o "limpo" e o "murcho", como define as cores e a paisagem na fotografia, com a

“belezura” da paisagem que vê transformada após as chuvas, que também transformam seu semblante. Paisagem e semblante, transformando-se no tempo, revelam uma relação de humanos “no âmago da natureza”, como nos sugere Elias (1998, p. 12), convidando-nos a refletir sobre a “imbricação mútua e a interdependência entre natureza, sociedade e indivíduo” (p. 17).

Figura 39. Um licurizeiro entre pés de sisal, no quintal de Dona Su. Cipó de Leite, Valente {BA}, 17 abr. 2008. Ruth da Silva.

> (S.) Essa foto foi Ruth também que tirou. Essa folha de licurizeiro nunca seca. Mas agora, morreu um bando de pé com seca.
> (A.) Foi?
> (D. Su) Foi! Mas morreu pé de planta, viu! Oh! Ave, a seca foi grande! Lá na parte daquela Lourdes [filha], só se vê pé de planta morto.
> (A.) Mas essa seca foi das piores que a senhora passou aqui?
> (S.) Ah, já passou mais! Mas essa também não foi “boinha” não. Quando ela mata os pés de planta, não é? [...] E tudo morre.

(R.) Todos esses pés de pinha [ausente na foto], não morreu nenhum não? Ficou tudo peladinha, mas não morreu. Caíram as folhas todinhas.

(S.) O jeito que era... Que ele tava assim murcho como tava... Olha como tá! Tudo verdinho. Cansei de dizer aí que esse sisal vai ficar verde!

O olhar sobre o sisal traz à tona também a recordação do esposo falecido, lembrado pela sua lida na roça, há muito plantada por ele. Esta é também a ocasião em que Dona Su e sua filha narram com mais detalhes a rotina na lida com o sisal, descrevendo as etapas e pessoas envolvidas nesta atividade, bem como fazem uma estimativa do quanto o sisal rende ao agricultor.

(S.) Esse sisal aí, ainda foi do finado.

(A.) Seu filho não planta mais?

(S.) Esse sisal aí é velho, ele [filho] não planta mais.

(R.) Agora ele vai plantar o dele, que choveu.

(S.) Agora é que ele vai plantar, não é? Também, naquela seca que estava, não dava nada! Nem o sisal, que é o refrigério nosso aqui!

(R.) Nesse tempo, tem que se trabalhar, todo mundo, fora.

(S.) Da Queimada do Curral pra lá, o motor que eles trabalha.

(A.) E essas roças de sisal, que eu vejo aqui? É pouco, não é?

(S.) É pouco!

(R.) É pouquinho... Roda [o motor] em uma semana!

(A.) E aí, carrega a folha daqui pra lá?

(R.) Não, bota o motor nas terras do dono. Que nem aqui, tem essa moitinha. Aí, traz o motor e roda uma semana, torna a tirar. A pessoa vai, paga o dono do motor. O dono vai, bota o motor aqui, tira o sisal... Quando terminar, ele tira e bota em outro canto.

(A.) Então, ser dono de motor é bom, não é? Na época que está, assim, chovendo?

(R.) É.

(S.) Mas está barato, rapaz!

(R.) Deve ser sessenta [centavos] o quilo.

(S.) Eu ouvi dizer que abaixou, está abaixando.

(R.) É, o ganho do motor é pouco!

Vale notar que Dona Su é a única entre os entrevistados que passaram por esta experiência fotográfica a nos apresentar um registro do sisal, que aparece inicialmente atrelado a uma experiência melancólica da velha agricultora, como um testemunho da seca e seus efeitos no lugar. Este fato é notável por ser o sisal privilegiado nas narrativas dos homens entrevistados, em detrimento às mulheres, justamente por serem os homens os responsáveis, de um modo geral, pelo cultivo da planta e, principalmente, pela comercialização da fibra. As mulheres, principalmente aquelas de condições socioeconômicas mais baixas, ocupando-se do corte e descarte dos resíduos advindos da extração da fibra, ocupações estas socialmente subordinadas ao cultivo e extração da fibra, narram timidamente sua experiência nos campos de sisal, sempre solicitando auxílio aos esposos com relação a este assunto, sendo por vezes até desautorizadas por estes a relatar este assunto.

Dada a hegemonia masculina em assuntos como a cultura do sisal, é notável que a experiência com esta planta não tenha sido registrada em fotografia pelos homens, mas por uma mulher. Esta presença forte do sisal nas fotografias registradas por Dona Su pode ser interpretada, em primeiro lugar, como reflexo da forte presença da planta no cotidiano da agricultora, já que propriedade apresenta pequenas dimensões (contam-se, ao todo, menos de 10 tarefas), o que de certo modo impulsionou a cultura do sisal para bem próximo de sua residência, de tal modo que chega a ser difícil a distinção entre o quintal e a roça de sisal.

Em segundo lugar, a imagem do sisal murcho reforça a presença da seca, que se revela para a agricultora como origem dos males em sua propriedade, em associação com o cinza predominante nas cores da paisagem. Por outro lado, a folha murcha do sisal se contrasta com a imagem da planta-símbolo de prosperidade para o lugar, de onde boa parte de seus filhos e netos retiram sustento. A murcha do sisal representa, de algum modo, uma espécie de “murcha” na vida cotidiana, o padecimento das pessoas, que se vêem, ao menos na realidade de Cipó de Leite, com reduzidas alternativas de reprodução social.

No que tange às cabras e ovelhas, estas parecem constituir-se no cotidiano da velha agricultora essencialmente como “bichos de estimação”. Como a criação do gado

ovino e caprino aparece claramente como um atributo masculino (é a criação do filho), tanto a velha agricultora como as demais mulheres presentes na entrevista relatam que esta criação "não serve para nada", exceto para "não deixar a terra vazia", ou para "limpar o mato", já que a criação, principalmente na época seca, pasta o que encontra para sua sobrevivência, não restando sequer as plantas invasoras, o "mato", o que pouparia o trabalho de capina, segundo afirmam as mulheres.

Entretanto, Dona Su reconhece que atualmente[140], na época chuvosa, há menos cabras e ovelhas do que havia no momento do registro da fotografia. Apesar de associar esta redução do rebanho à venda pelo filho, para a velha agricultora não está clara a venda das cabras pelo filho como uma estratégia de reprodução social no período seco. Além disso, como a fonte de renda da velha é quase invariável, advinda principalmente da aposentadoria, esta relação da venda do gado ovino e caprino à reprodução social da família do filho pode parecer longínqua, o que faz das cabras meros "bichos de estimação".

Por fim, contrastando com as imagens de seca e de "murcha", as plantas do quintal da casa do filho de Dona Su são reveladas por uma série de fotografias que buscam eternizá-las, como uma espécie de jardim (Figura 40).

As mulheres, entre filhas e netas de Dona Su, estão sempre presentes nas fotografias. Das cinco fotografias, uma foi tomada pela Dona Su, que solicitou à neta fotógrafa que posasse para uma foto, como retribuição pelo auxílio ao longo dos registros fotográficos. Dentre as plantas que aparecem na fotografia, destaca-se um pé de mandioca, atrás das mulheres que posam para a foto, que tem lugar no jardim como planta ornamental. Vale notar que quase todas as plantas desse jardim permanecem em vasos ou em canteiros, o que facilita cuidado, principalmente nas épocas secas, já que assim requerem menores quantidades de água.

Em que pese os tons de cinza predominantes na paisagem e nas fotografias, principalmente as do quintal e da roça de Dona Su, as fotografias do jardim mostram diversos tons de verde, valorizados pela fotógrafa, que optou por um enquadramento em que as plantas verdes e as mulheres que posam para a foto foram evidenciadas, em detrimento ao chão batido e o céu entre nuvens ao fundo. Assim, o verde do quintal da casa do filho, ao lado da roça acinzentada, podem ser consideradas como as principais marcas na paisagem que, pela esta experiência fotográfica, eternizam-se como retratos e

[140] Me refiro ao segundo momento de nossa entrevista, quando as fotos reveladas foram apresentadas ao olhar da agricultora.

memórias da vivência da velha agricultora, nas quais sobrevêm imagens da seca e das bonanças, importantes marcadores do tempo vivido no sertão.

Figura 40. O quintal da casa do filho de Dona Su, em seus tons de verde. Cipó de Leite, Valente {BA}, 17 abr. 2008. Ruth da Silva.

5.4. Seu Antônio Souza: retratos de família de um guardador de rebanhos[141]

Seu Antônio Souza (77 anos) é morador da localidade Lagoa Redonda, vizinha à comunidade Papagaio, tendo feito parte do que ficou conhecido como a "meia légua de

[141] Faço aqui referência à poesia de Alberto Caeiro. "Sou um guardador de rebanhos/ O rebanho é os meus pensamentos/ E os meus pensamentos são todos sensações./ Penso com os olhos e com os ouvidos/ E com as mãos e os pés/ E com o nariz e a boca."

baixo" da antiga Fazenda Papagaio. Nossa primeira entrevista foi realizada em agosto de 2005, momento no qual o velho agricultor focou sua narrativa em torno de suas vivências como criador de gado (bovino, ovino ou caprino), seu principal ofício, bem como a lida nas roças de mandioca, feijão e milho. O sisal, por sua vez, aparece como coadjuvante em suas memórias, apesar do velho reconhecer a cultura como uma "riqueza", que teria contribuído para mudar muito o cotidiano do lugar.

Nosso segundo encontro foi realizado em abril de 2008, quando o velho iniciou sua experiência fotográfica, registrando elementos do seu cotidiano. Este foi um momento crucial na investigação, à medida que fui convidada a conhecer sua propriedade, percorrendo os caminhos em meio à roça e aos remanescentes de caatinga, ainda hoje utilizados pelo agricultor como pasto para o gado. Nesse percurso, o velho agricultor dispensou o auxílio no manuseio da máquina fotográfica descartável e optou por ele mesmo registrar algumas fotografias, sendo este o único momento em que estive presente enquanto um velho registrava suas fotos.

Assim, com sua imaginação fotográfica, Seu Antônio realizou todos os registros, totalizando 12 fotos. As duas primeiras fotos foram tomadas no interior da sua casa, numa delas aparecendo seu filho. Do interior da casa, o velho partiu então em direção ao quintal, registrando uma foto à porta da casa com sua nora, partindo daí para a roça, já que era momento de recolher o gado que ainda cria, momento este em que decidiu fazer mais três registros. Da roça, retornou ao quintal, registrando fotos de seu cachorro, do gado preso no curral, que fica aos fundos da casa. Ao anoitecer deste mesmo dia foi à casa do neto e registrou fotos do neto e do bisneto recém-nascido. Por fim, no dia seguinte, registrou mais duas fotos da frente de sua casa.

Desta relação de fotografias tomadas por Seu Antônio, solicitei a ele que selecionasse algumas para fazer uma descrição detalhada. As cinco fotos selecionadas pelo agricultor serão apresentadas a seguir, a partir das quais procedo uma análise, na tentativa de compreender os motivos pelos quais o velho agricultor decidiu pelo registro de tais fotografias e como estas contribuem em seu processo de rememoração. A primeira fotografia foi registrada na sala, em frente à porta de entrada da casa (Figura 41). Sentado em uma cadeira em frente à porta, Seu Antônio fotografa, através da porta de sua casa, o caminho do quintal que leva à estrada, rumo à cidade.

Esta fotografia, um mirar em direção à rua, revela-se por sua singularidade, à medida que o comumente encontrado entre as fotografias registradas da casa é um olhar direcionado para seu interior, mostrando o interior da sala ou da cozinha

(principalmente no caso das mulheres), ou ainda o enquadramento da fachada, sempre mirando para dentro. Neste caso, a fotografia nos convida ao "passeio", à explorar o espaço externo da casa, o público, num caminho rumo à cidade. Desse modo, podemos considerar esta uma produção fotográfica eminentemente masculina, ao valorizar um "para fora", em detrimento ao espaço doméstico.

Figura 41. Da casa rumo à cidade: um olhar para fora. Lagoa Redonda, Valente {BA}, 17 abr. 2008. Antônio Souza.

Já na roça, entre remanescentes de caatinga, Seu Antônio registra uma de suas vacas, no momento em que as buscava para confiná-las no curral (Figura 42). "Puruca", como foi carinhosamente batizada a vaca, é a predileta de Seu Antônio, que a mantém na criação por apego emocional, já que lamenta o fato dela não produzir muito leite, mesmo nas épocas mais chuvosas.

Dentre as fotografias registradas pelo velho agricultor, aquelas que apresentam a lida com o gado estão em maior número, o que traduz o destaque conferido ao trato dos animais como principal atividade do agricultor, que foi também a tônica de suas narrativas, desde a primeira entrevista realizada. Ao rever esta fotografia, a narrativa do velho "guardador de rebanhos" se volta para as memórias do tempo em que seu rebanho

era maior, no qual sua renda advinha quase que exclusivamente da comercialização do leite (principalmente de cabra).

Figura 42. Uma vaca do rebanho de Seu Antônio. Lagoa Redonda, Valente {BA}, 17 abr. 2008. Antônio Souza.

> (Ant.) Essa menina[142] daqui, professora, [...] é que Luizinho [filho] sempre tira mais leite dela, dessa vaquinha aqui.
> (A.) Tira muito leite?
> (Ant.) É pouco! Isso foi [...] um camarada de Jacobina, que andou aqui. Ele veio aqui ver como era, fazer uma visita aqui a nosso meio. Ele chegou e aí disse assim: "Eu quero uma foto de vocês". Inclusive, essa foto aqui foi ele quem tirou.

Seu olhar sobre "Puruca" logo o leva a retomar outras lembranças relacionadas a seu ofício de "guardador de rebanhos", levando-o a apresentar uma fotografia que mantem afixada em um quadro na parede da sala (Figura 43). Esta fotografia o faz lembrar do visitante que teria dado de presente um bezerro para ele, o "pai de Puruca",

[142] Como se refere a "Puruca", ao ver a fotografia.

como ele mesmo denomina. Este visitante, um pecuarista paranaense[143], solicitou ao Seu Antônio que posasse para uma foto, para oferecê-la de lembrança e em retribuição à sua hospitalidade. Estando esta fotografia relacionada à sua vivência como criador, sua leitura o faz retomar suas memórias sobre a criação de gado bovino, as diferentes raças que já criou, classificadas em "boas" ou "ruins" de leite. Na fotografia posam Seu Antônio, seu filho e uma de suas filhas, em frente à casa do agricultor.

Figura 43. Seu Antônio ao lado de seus filhos: um presente de um amigo. Lagoa Redonda, Valente {BA}. 2002. Robinson Roberto.

As duas fotografias seguintes o velho agricultor registrou em frente à sua casa, na intenção de fotografar duas plantas, uma em cada lado da frente da casa. Na primeira fotografia (Figura 44), próximo à porta, está uma planta de folhas amareladas, denominada por Seu Antônio de "lírio". Segundo ele, ela foi plantada por sua esposa e, portanto, permanece em frente à casa como uma lembrança da falecida. Por conta dessa proximidade, pela lembrança da esposa desencadeada pela planta, o velho fotografa o lírio. Na fotografia seguinte (Figura 45), o agricultor preocupa-se em registrar uma outra planta, localizada também em frente à casa, ao lado oposto do "lírio".

[143] Vale notar que abaixo da fotografia original, houve o cuidado de se registrar o ano da fotografia, bem como quem a registrou.

Figura 44. O “lírio” em frente à casa, como lembrança da esposa falecida. Lagoa Redonda, Valente {BA}. 17 abr. 2008. Antônio Souza.

Figura 45. A “lavandeira”: uma lembrança da prima falecida. Lagoa Redonda, Valente {BA}. 17 abr. 2008. Antônio Souza.

Essa planta também foi registrada com o intuito de guardar uma lembrança de uma prima, que teria dado uma muda da planta, conhecida por Seu Antônio como "lavandeira". Novamente aqui a planta é utilizada como lembrança material de um ente querido já falecido, num típico processo de familiarização de um vegetal, processo este que parece ser bastante comum entre os velhos de Valente.

Esta centralidade na família pode também ser observada com relação a algumas plantas presentes no quintal, como as duas registradas acima, que guardam a memória da esposa e prima falecidas, bem como um coqueiro, que o velho lamentou não registrar, mas que ele percebe como uma ligação forte ao filho, que teria plantado o coqueiro. Em síntese, essas plantas guardam, de algum modo, imagens submersas de entes queridos, reforçando os laços de parentesco que unem as pessoas do lugar.

É notável ainda a desenvoltura do velho em manejar a máquina fotográfica, que, em comum com Seu Ezequias, denota uma atitude de conquista com relação ao equipamento. Sem jamais ter fotografado, o agricultor parte à aventura e se assume como fotógrafo, não posando em nenhuma fotografia, sempre se mantendo como um observador, através das lentes da câmera.

Este domínio do uso da máquina fotográfica me parece um diferencial importante entre as produções fotográficas de homens e mulheres, já que estas se mostraram, na maioria das vezes, mais reticentes com relação à utilização da câmera, o que as fez buscar auxílio nas netas, também mulheres, para tal empreitada. Esta atitude frente à novidade tecnológica (advinda da cidade) parece coerentemente ser mais comum entre os homens, como legítimos representantes do espaço público, em última instância, o espaço da aventura, tal como se traduz na maioria das fotos registradas pelos velhos agricultores.

5.5 Marcas e matrizes de memória: articulando imagem e narrativa na compreensão das vivências dos velhos agriculores em seu ambiente

Ao longo deste capítulo busquei, por meio do recurso à fotografia, traçar uma articulação entre imagem e narrativa para a compreensão dos sentidos atribuídos pelos velhos agricultores do sisal aos diferentes elementos que compõem a paisagem do lugar onde vivem. Além disso, pretendi apreender como estes elementos são acionados no processo de rememoração e seleção de lembranças sobre a família, a casa, a propriedade, de modo a se tornarem lugares e objetos memoráveis e, portanto, dignos de

serem mantidos, não apenas como marcas de um passado, mas também como matrizes de suas relações no ambiente[144].

Entretanto, tal como Darbon (2005), creio que a fotografia não deve ser considerada como portadora de um sentido em si, de uma intencionalidade "inata", estando de alguma forma subordinada à narrativa, uma vez que quem confere sentidos à imagem são as pessoas que as produzem, nos contextos e nos lugares em que são produzidas. Uma "leitura" da imagem por si pouco contribuiria para a compreensão dos significados atribuídos a elementos como as plantas nos jardins das casas dos velhos entrevistados, que se revelaram repletas de significados para além do visível.

Por outro lado, as pessoas não se esgotam em suas narrativas, não são apenas seres pensantes, capazes de expressar-se exclusivamente pela narrativa oral. Há algo que a narrativa não é capaz de revelar, algo que as pessoas efetivamente sentem e fazem em seu cotidiano, que dificilmente é expresso em palavras. É neste sentido que a fotografia revela não apenas lugares e objetos memoráveis, como as plantas do quintal e da caatinga, a pedra onde um pai ensinava os filhos a rezar, mas também um modo de viver expresso nos utensílios domésticos e na vestimenta, que revelam toda sua expressividade no enquadramento fotográfico.

Neste contexto, a utilização da imagem fotográfica na pesquisa possibilitou uma maior visibilidade desses narradores e de sua "arte de dizer" (DEVOS, 2005). O narrador assume assim, nas palavras de Devos (2005), o status de "produtor de imagens", dando forma às estórias/histórias narradas. Neste sentido, a fotografia constituiu-se aqui num importante elemento de análise das relações desses velhos agricultores em seu ambiente.

---

[144] Faço uso aqui dos termos *marcas* e *matrizes*, tal como cunhados por Augustin Berque (2004), mais amplamente explorados no capítulo 4.

CONCLUSÃO

Muitas são as situações em que buscamos auxílio nas memórias dos velhos quando desejamos recompor cenários, lembrar das histórias das gentes e dos lugares, trazer do tempo passado o que foi vivido, as emoções, as lutas, as dificuldades, as conquistas, os encontros e desencontros. Nesta tese, busquei os velhos, exatamente na procura de suas memórias não escritas e sempre inscritas nas marcas que o próprio tempo produz em seus corpos, como fonte permanente de representações do passado de um lugar, tomando sua memória não um velho baú imóvel, inerte, impassível, mas sensível às vidas em movimento, que dia a dia as produzem e as revisitam.

Observando os fios que se entrelaçam nessas memórias dos velhos e velhas desse "lugar valente", que se transforma em "terra do sisal", me deparei com um território de riqueza permanente para compreender as mudanças sociais mais amplas que marcaram e marcam a região sisaleira, bem como as transformações ocorridas na paisagem do lugar. Da narrativa dos velhos revelam-se segredos que atravessam gerações e descortinam outras possibilidades para compreender esse conjunto de metamorfoses que transformaram o sertão dos tocós no território do sisal, na Bahia. Na voz dos velhos e velhas está instituída uma maneira de se relacionar com a natureza, com a terra, com a propriedade, etc.

Seguindo os rastros das memórias desses homens e mulheres, me debrucei sobre essas existências quase invisíveis em nosso tempo e me dediquei, nestes últimos cinco anos, a registrar e analisar cuidadosamente suas narrativas na perspectiva de contribuir para o registro de uma memória coletiva das localidades a que pertencem. O viés da memória coletiva funcionou, portanto, como fio condutor ao longo de meus encontros com os velhos e velhas, que fincaram suas raízes nesse "pedaço do mundo", sem perder de vista que os ventos sopram em muitas direções.

Em minhas conversas com os velhos e velhas, percebi claramente que as lembranças do passado são informadas pelas experiências do grupo em seu presente, de forma que passado e presente se constroem mutuamente. Afinal não se vive a vida sozinho, como um indivíduo isolado no mundo, apartado de outros indivíduos. Muito pelo contrário, as coisas da vida são compartilhadas também no grupo social a que se pertence e dele herdamos lembranças constitutivas de nossa identidade.

Ao narrar e desenhar os "gestos que sustentam a história, que dão asas aos fatos principiados pela sua voz" os velhos lembram e "lembrar não é reviver, mas refazer,

reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho" (BOSI, 1983). E procurando a memória, encontramos também o esquecimento, o indizível, guardados nos esconderijos profundos das histórias de cada um e de seus grupos, pois sabe-se que se há o que lembrar há de haver o que esquecer e silenciar, movimentos aparentemente contraditórios que revelam encontros e desencontros que marcam as vivências cotidianas dessas pessoas.

Junto com os velhos, descortina-se a matéria-prima de que são forjadas suas memórias: o trabalho com a terra, a família, a religiosidade e a sabedoria que resiste à força e velocidade do tempo. Estes são alguns dos aspectos que busquei investigar. Ao apresentar ao longo desta tese os velhos narradores que participaram desta pesquisa, tive como intuito principal reconhecer, na multiplicidade de relatos e vivências da velhice, as formas mais comuns de marcação do espaço-tempo vivido e, ao mesmo tempo, perceber como estes marcadores informam as experiências cotidianas dos velhos e, consequentemente, sua relação no ambiente.

O desafio enfrentado ao longo deste estudo esteve então em buscar caminhos para articular narrativas e imagens sobre um modo de vida e sobre diferentes histórias de velhos e velhas, que se entrecruzam nas terras do sisal. Os relatos e imagens produzidas por estes velhos se constituem como importante elemento de reflexão sobre as transformações da paisagem do lugar e, consequentemente, uma importante contribuição para a reconstrução da memória de diferentes comunidades que se estabeleceram na região.

Neste sentido, o recurso à fotografia como instrumento de pesquisa revelou-se, ao longo dessa pesquisa, potencialmente profícuo, constituindo-se num importante momento de reflexão sobre os processos socioambientais em curso nesse "lugar valente", principalmente quando em articulação com a memória e narrativa dos velhos agricultores.

Tomando como apoio estas narrativas e imagens dos velhos sisaleiros, recorri ao longo dessa tese a uma crítica de suas representações, como um possível caminho de interpretação de suas relações no ambiente. Recorrendo a tal crítica, busquei romper com dicotomias natural/físico-social, como sugere Lefebvre (1991), já que a representação, sob este ângulo, torna-se indissociável das práticas sociais, que em última instância abarcam representações em seu âmago. Seguindo esse viés, creio ter sido possível uma aproximação de como se constituiu não apenas esse "lugar valente", mas também a "região sisaleira", constructos sociais que problematizei ao longo dessa

tese, para além de naturalizações correntes, como a “Capital do Sisal”, além de outras “vocações”.

Dessa forma, procedi ao levantamento de alguns elementos que creio serem constitutivos nas mediações entre os velhos agricultores de Valente e seu lugar, por exemplo, a família, a comunidade, a propriedade, a seca, que de algum modo informam estas relações, me aproximando das representações produzidas em seu lugar.

No curso desse trabalho de crítica de representações e de (re)construção da memória coletiva do lugar, chamou-me a atenção o papel que a família e a religiosidade desempenharam nas narrativas dos velhos, dimensões entrelaçadas numa forte perspectiva de pertencimento/enraizamento dos sujeitos.

O papel fundamental da família na engrenagem da comunidade, forte elemento na constituição dos processos de identidade e enraizamento, se evidencia tanto na relação com os saberes, com o aprender, na organização do trabalho na propriedade, bem como nas relações com a terra e o lugar onde vivem. Nesse contexto, as “regras” não escritas, mas inscritas na sociabilidade do lugar vinculam-se estreitamente às estratégias de reprodução social, dimensão em que a família permanece na maioria das vezes como um espaço de pertencimento.

Este forte apego à família se expressa também em grande parte das fotografias apresentadas nesta tese, sejam as produzidas por mim, ou ainda aquelas pertencentes ao acervo dos velhos ou por eles produzidas. Neste sentido, vale destacar o papel fundamental que a própria fotografia tem assumido para os velhos, como elemento materializador da memória familiar, o que certamente contribui para o fortalecimento da sociabilidade da família. Dado esse papel crucial da fotografia na construção da memória da família, os velhos, em suas produções fotográficas, registraram, em sua maioria, fotos que tinham a família como principal elo de significação, em que pese a relativa escassez de fotografias do tipo retrato, bem como uma importante distinção de gênero percebida nos registros.

Nesse sentido, as tomadas privilegiadas pelas mulheres foram aquelas do interior da casa e do quintal, provavelmente em virtude de seu reconhecimento no lugar como guardiãs da memória da família e do espaço doméstico. Entre os homens, no entanto, predominaram os registros do quintal e das roças, como também da criação, refletindo uma preocupação de narrar as memórias dos espaços públicos onde constituem suas vidas. Entretanto, mesmo que o olhar dos homens esteja em geral voltado para o espaço

externo da casa, me pareceu clara a presença da família como elo fundamental de sua sociabilidade.

Este papel da família se reflete também num processo que denominei "familiarização" das plantas, muito comum entre os velhos fotógrafos, no qual diversas plantas presentes na propriedade são tomadas como memória material de familiares próximos ou já falecidos, sendo assim consideradas como entes familiares. Enfim, as plantas, tomadas como "lugares de memória" (RICOEUR, 2007), foram amplamente referidas nas narrativas e fotografadas pelos velhos, principalmente homens, chegando a serem percebidas como uma espécie de "altar", merecendo a reverência, que se expande dos mais velhos aos mais jovens, numa tentativa de manter viva a presença de um ente falecido. Enfim, não seria a morte capaz de destituir as redes que unem os indivíduos, já que a memória, impressa não apenas nas mentes, mas também nos lugares de convivência, fortalece os vínculos e a sociabilidade da família.

No que tange à religiosidade, esta me parece constituir outro ingrediente importante do qual emana, dentre outros elementos, uma representação cristã de natureza, criação de Deus colocada a serviço do homem e, por isso, merecedora de certa deferência (MEDEIROS, 2002). Nesse triângulo explicativo em que Deus-natureza-agricultor se articulam inscreve-se a seca, "castigo" a ser vivido e superado pelo esforço articulado entre indivíduo-família-comunidade.

Nesse sentido, os depoimentos desses velhos e velhas contribuem para a tessitura da memória do lugar, e a construção do passado tende a ser um eixo norteador para o enraizamento, inextricavelmente relacionado ao presente e ao futuro. É a partir dessa percepção da linearidade do tempo que os velhos tecem suas narrativas e constroem sua relação com o lugar, que passa a ser tomado como referência para sua compreensão do mundo.

As figuras da seca, as alterações na propriedade, redistribuída com os filhos geralmente por ocasião dos casamentos, as mudanças produzidas pela progressiva substituição da caatinga pelas roças e posteriormente pelo cultivo do sisal se entrelaçam na narrativa dos velhos agricultores em meio à elaboração e re-elaboração das experiências cotidianas. Desse mosaico articulado entre as dimensões família, religião, natureza, comunidade, trabalho, seca depreende-se uma ordem moral que norteia as ações cotidianas dos homens e mulheres do campo, identificada por Woortmann (1990) como "campesinidade".

Na tessitura de espaços-tempos vividos, expressos nas narrativas apresentadas, foi possível destacar quatro marcadores do tempo: o ***"trabalho da terra"***, um elemento fortemente presente em todas as narrativas, marcando o "tempo da vida", em contraposição à morte; a ***comunidade***, que delimita um espaço-tempo anterior, "o tempo dos antigos" (o tempo da fazenda e da sociabilidade da infância e maturidade na família e no trabalho), e um espaço-tempo atual, ou o "tempo de hoje", tempo do qual os velhos, em sua maioria, não reconhecem participar; o ***sisal***, que demarca o espaço-tempo da região sisaleira, imaginariamente construída no seio das fazendas do sertão dos "tocós", que transforma significativamente as relações no lugar; a ***seca***, um marcador fortemente presente no imaginário do lugar, que parcela o espaço-tempo vivido em "tempos bons" e tempos ruins". É a partir destes marcadores espaço-temporais que não só os velhos, mas boa parte das pessoas do lugar constituem suas identidades, marcadamente influenciadas pela inserção da cultura do sisal na região, a ponto de ser possível sugerir o que denominei uma "ruralidade sisaleira".

Os velhos agricultores, aqui delimitados como "trabalhadores da memória" e "trabalhadores da terra", centram suas narrativas primordialmente em torno das experiências cotidianas do trabalho, que se insinua como um elemento estruturador dos discursos e como um importante marcador do tempo para os velhos, delimitando o "tempo da vida".

Da contraposição *trabalho* x *estudo* emerge nas narrativas dos velhos a oposição entre os "sabidos" da cidade que tiveram estudo, e o "povo" da roça, que trabalha na terra. Esta oposição é deveras importante no imaginário do lugar a tal ponto de informar os trabalhos de mobilização social que se iniciaram no seio da igreja católica ao longo da década de 1970, que a utilizaram como mote para uma profunda mudança social. Assim se instituem as categorias "trabalho da enxada" e "trabalho da caneta", pontos de partida para as estratégias de empoderamento e mobilização comunitária em Valente e região sisaleira, que inauguram um novo espaço-tempo: "o tempo da comunidade".

A comunidade, tomada aqui como um espaço-tempo (já que se pressupõe o tempo como uma dimensão própria do lugar, ao lado das vivências cotidianas das pessoas que o criam e nele se criam), forja-se inicialmente em Valente como em toda região sisaleira em princípios da década de 1970, utilizando como fermento os laços de sociabilidade fortemente estabelecidos na fazenda, baseados em forte nucleação familiar e num catolicismo popular, inaugura um "novo tempo", no qual destacam-se os princípios de "união fé-vida" e de "reflexão-ação".

Esse “tempo da comunidade” encontra-se deveras distante para a grande maioria dos velhos entrevistados, que se posicionam como guardiões da memória de um espaço-tempo anterior, o “tempo da fazenda”, sendo a partir dele que desenvolvem seu processo de pertencimento ao lugar, tomando como principais elementos a sociabilidade familiar, o trabalho da roça, a convivência com a seca, dentre outros elementos que constituem sua vivência cotidiana e que a partir deles constituem suas representações sobre o passado.

A comunidade se coloca então como uma referência de lugar, correspondendo em grande medida à área de antigas fazendas. Assim se cria cotidianamente um lugar, em torno do qual se fortalecem identidades e se reforçam elos de pertencimento, unindo gerações em torno de uma história compartilhada, na qual se sobressaem vínculos familiares e mesmo afetivos ao lugar, subjetivado sob o termo “minha comunidade”, rompendo assim com uma perspectiva naturalista ou essencialista, tal como nos sugere Escobar (2005). Esta comunidade, um lugar continuamente forjado pelas vivências cotidianas, encontra então na memória um instrumento eficaz de fortalecimento de identidades, que instaura um compromisso às novas gerações, reconhecidas como “guarda-memórias”, enfim, como herdeiras de um patrimônio e de um passado que não pode ser perdido.

O sisal, por outro lado, insere-se no lugar já no início do século XX, e aos poucos vai conformando o que hoje reconhecemos como a “região sisaleira”, deixando para trás um outro espaço-tempo, o “sertão dos tocós”, lugar do índio, do vaqueiro e do fazendeiro, ainda fortemente presente no imaginário da região e vivo na memória de muitos velhos entrevistados. As transformações ocorridas na paisagem em decorrência da introdução da cultura do sisal tendem a ser com freqüência traduzidas pelos velhos como a passagem “do mato para a cerca”, por meio da qual os velhos narram as profundas alterações na conformação das propriedades.

Concomitantemente com a introdução do sisal, os velhos revelam por suas memórias as conseqüências do contínuo processo de minifundialização, principalmente devido ao desmembramento de grandes fazendas, que progressivamente são repartidas entre herdeiros e/ou vendidas como “posses”. Nesse caminho, o “mato” (caatinga) dá lugar às roças e ao sisal, e às cercas de arame farpado, símbolos do desmembramento das antigas fazendas e da ruptura com antigas práticas sociais, como o recurso ao uso coletivo do pasto (ou melhor, da caatinga) pelo gado. E assim o sisal passa a ser concebido pelos velhos como um importante marcador do tempo, que se divide nas

narrativas claramente como um “antes” e um “depois” do sisal, ou ainda “o tempo dos antigos” e o “tempo do sisal”.

A cultura do sisal, mais amplamente incorporada ao cotidiano dos velhos agricultores em meados da década de 1950, promove importantes mudanças nas relações desses velhos no ambiente, seja pela freqüente substituição da caatinga e das roças, seja pela instituição de novas relações de trabalho na região, em decorrência das especificidades da exploração comercial do agave, que requer um beneficiamento prévio do produto. Somando-se a isso, a agaveicultura, atividade quase exclusivamente direcionada à exportação, expande-se para além das redes de sociabilidade do lugar, inserindo os agricultores em relações de produção e comércio muito distintas daquelas em que estavam envolvidos até então, que se restringiam basicamente ao cultivo da mandioca e outras roças de gêneros alimentícios (feijão, milho, entre outras) e à criação de gado bovino e ovino.

Desse modo, ao me referir a uma “ruralidade sisaleira”, sugiro uma especificidade de relações no mundo rural vivenciado por estes agricultores, advinda da introdução de uma cultura de fim exclusivamente comercial (ou mesmo agroindustrial, com a ampliação da cadeia produtiva a partir de 1990, com a instalação de uma indústria de tapetes), que interfere sobremaneira as relações cotidianas. Com a chegada do sisal, os agricultores, que até então ocupavam-se quase exclusivamente da lida das roças, da produção própria e comercialização da farinha, da criação, abate e comercialização de animais nas feiras, passam a ocupar-se também do desfibramento do sisal, enfim do “trabalho no motor”. Com a introdução da cultura do sisal, forma-se entre os agricultores, jovens e velhos, uma contraposição importante entre “trabalho na roça” e “trabalho no motor”, o primeiro como referência às culturas de gêneros alimentícios, e o segundo diz respeito essencialmente à atividade de beneficiamento da fibra do sisal.

Enquanto nas “roças”, como denominam os agricultores, estão envolvidos os atributos de sazonalidade do cultivo e mão-de-obra quase exclusivamente familiar ou, mas recentemente “comunitária”[145], no cultivo de sisal, a atividade principal em que se envolvem os agricultores é a extração da fibra, e a mão-de-obra é, em geral, por empreitada, ou seja, o agricultor recebe pela quantidade de fibra produzida. Uma vez que o valor da cultura, para os agricultores, está presente na fibra, o que é por fim

[145] Assim se referem os agricultores as atividades desenvolvidas, por exemplo, nas casas de farinha comunitárias, em que todos os membros de uma comunidade (em última instância, família ampliada) estão envolvidos em diferentes etapas da produção.

valorado não é a plantação de sisal, mas a atividade posterior de beneficiamento. Isto levou, de modo geral, ao agricultor atribuir maior peso ao "trabalho no motor", em detrimento ao cultivo da planta, que raramente assume o status de "roça".

Com a ampliação da cadeia produtiva do sisal no lugar, alguns dos agricultores mais jovens ocupam-se não apenas do "trabalho do motor", no campo, como se ocupavam inicialmente seus pais e/ou avós, mas também engajam-se no beneficiamento secundário nas batedeiras ou na fábrica de tapetes, ambas atividades localizadas na periferia da cidade e responsáveis pela ocupação de um importante contingente de trabalhadores na cidade, dentre estes aqueles advindos das famílias de muitos dos velhos entrevistados, que narraram parte do cotidiano de seus filhos e/ou netos, no ir vir de suas casas no campo ao seu trabalho na cidade, denotando um maior estreitamento das relações entre campo e cidade com a inserção da cultura do sisal.

Este cosmopolitismo do sisal, característica central do agronegócio, tem promovido uma ampliação da infra-estrutura urbana e viária, encurtando de modo significativo as distâncias, que os velhos relatam com a expressão "como a cidade cresceu!". A cidade, o "Valente", outrora vista como uma realidade apartada do cotidiano dos velhos (salvo pelas breves idas à feira nos fins de semana, tarefa quase exclusiva dos homens), atualmente é presença freqüente no cotidiano dos agricultores em geral, inclusive dos velhos, que levam cerca de vinte a trinta minutos no percurso de suas casas à sede do município, ou mesmo preferiram moram na cidade e continuar trabalhando na roça, como no caso de Seu Ezequias. Contudo, este encurtamento de distâncias não implica o desaparecimento da demarcação do campo e da cidade como espaços-tempos constituídos em torno das expressões "roça" e "comércio", comumente relatadas entre os velhos agricultores do sisal.

Em que pese este cosmopolitismo do agave, fortemente presente no cotidiano das pessoas do lugar (chegando a forjar-se como uma vocação ou uma inerência da "Capital do Sisal"), me surpreendeu sua invisibilidade para os velhos, quando estes retratam o cotidiano em sua propriedade, a partir dos registros fotográficos. Esta invisibilidade, ao que me parece, provavelmente está relacionada ao olhar lançado pelos agricultores no momento dos registros. Tendo os velhos privilegiado os espaços domésticos e os lugares de memória familiares, como a casa, a familiarização das plantas e os animais de estimação, certamente sua topofilia não reside numa planta forasteira, que parece pouco apelar à afetividade dos velhos, afetividade esta que emerge como uma importante chave de leitura do lugar em que vivem.

Por outro lado, pude perceber um forte componente religioso entre os velhos, que contribuiu e contribui até hoje para o sisal ser concebido como importante demarcador temporal, à medida que a planta é muito comumente referida como "planta amaldiçoada", sendo assim considerada como a causadora de males às pessoas, muitas delas reconhecendo na planta um semblante demoníaco. Não apenas referências ao demônio são feitas em alusão ao sisal, mas também é comum a compreensão da planta como uma espécie de "planta redentora", pelos benefícios que a cultura do sisal teria trazido ao lugar.

Entretanto, essa "planta redentora", como é percebida por muitos que com ela "enricaram" (como lembram os velhos agricultores do sisal) muito tem contribuído para a reprodução das estruturas sociais historicamente constituídas: se nos "sertões dos Tocós" predominavam as relações de subordinação entre vaqueiros e fazendeiros, no território do sisal prevalecem relações de subordinação entre agricultores familiares e industriais do sisal, os primeiros sendo continuamente expropriados de seus meios de reprodução social.

Considero que as interpretações aqui explicitadas oferecem pistas valiosas sobre a possibilidade concreta do recurso à memória coletiva como estratégia de ressignificação dos velhos em seu lugar e de compreensão de suas relações em seu ambiente. Reconhecer o relato dos velhos como fonte privilegiada na construção da história significa colocar no centro da cena homens e mulheres comuns, anônimos, que tecem caprichosamente uma multiplicidade de relações que ultrapassa o binômio rural-urbano.

Pelas trilhas das memórias dos velhos, fui levada a perceber uma maneira integrada de agir e interagir que tem na reciprocidade e cooperação ingredientes imprescindíveis. Assim, memória, imagem e narrativa se articularam, como uma viagem pelo tempo do vivido em que os velhos agricultores interpretam e reinterpretam suas experiências, revelando uma pluralidade de referências, que constituem suas memórias do lugar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMOVAY, Ricardo, SAES, Sylvia, SOUZA, Maria Célia., MAGALHÃES, Reginaldo. *Mercados do empreendedorismo de pequeno porte no Brasil*. 2003. Disponível em: <http://www. cepal.org/publicaciones/xml/0/11870/r137ricardoabramovaymercados.pdf>. Acesso em: 26. mar. 2007.

ALBUQUERQUE JR., Durval M. de. *A invenção do nordeste e outras artes*. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2001.

ALENCAR, Maria Amélia G. de. A (re)descoberta do sertão. *Estudos: Revista da Universidade Católica de Goiás*, v. 27, n. 2, 2000, p. 241-270.

ALMEIDA, Suzana S. M. Memória e trabalho no sertão: a peleja de pequenos agricultores no sisal. *Cadernos do Sep. Adm.,* n. 3, p. 135-147, 2006.

ALVES, Maria Odete; SANTIAGO, Eduardo G.; LIMA, Antonio Renan M. *Diagnóstico Socioeconômico do setor sisaleiro do nordeste brasileiro*. Fortaleza: BNB, 2005. (Série Documentos ETENE, 4). Disponível em: <http://www.bnb.gov.br /projwebren/Exec/livroPDF.aspx?cd_livro=11>. Acesso em: 26. jun. 2008.

ANDRADE, Rosane de. *Fotografia e antropologia*: olhares fora-dentro. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

ANDRADE, William César de. CEBs: testemunhos orais da caminhada. *Memória e Caminhada*, n. 4, p. 5-12, 2003.

ANDRADE, Wilson (Org.). *O sisal do Brasil*. Salvador: SINDIFIBRAS; Brasília: APEX-Brasil, 2006.

APAEB. *Associação de Desenvolvimento Sustentável e Solidário da Região Sisaleira.* Disponível em: <http://www.apaeb.com.br>. Acesso em: 14 nov. 2006.

ASSIS, João Marcus F. Novas configurações da memória no catolicismo da Diocese de Nova Iguaçu – RJ. In: Encontro Regional de História. 12., Niterói, *Anais*... Niterói: UFF, 2006.

ASSUNÇÃO, José Carlos S. O movimento de evangelização rural (MER). In: PAIVA, Vanilda (Org.). *Igreja e questão agrária*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

BACEYRO, Raul. *Ensayos sobre Fotografia*. Cidade do México: Arte y Libros, 1980.

BAHIA. *Análise global da economia baiana*: diagnóstico. Salvador: SEPLAN, 1974.

BAHIA. Secretaria da Agricultura, Irrigação e Reforma Agrária. *O sisal na Bahia*. Salvador: CER, 1991 (Alternativas de Investimentos, 1).

BAHIA. *Programa Cabra Forte*. Relatório Consolidado (2003-2005). 2006. Disponível em: <http://www.seagri.ba.gov.br/cabraforte_relatorioconsolidado.pdf>. Acesso em: 17. nov. 2008.

BAHIA. SEPLAN. *Região sisaleira ganha Arranjo Produtivo Local*. 2008. Disponível em: <http://www.secti.ba.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=114&catid=114>. Acesso em: 08 out. 2008.

BARBOSA, Andréa, CUNHA, Edgar Teodoro. *Antropologia e imagem.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

BARRETO, Orlando M.. *Conceição do Coité:* da colonização à emancipação. Conceição do Coite: Nossa Gráfica, 2007.

BARROS, Myriam M. L. de. Trajetória dos estudos de velhice no Brasil. *Sociologia*, problemas e práticas, n. 52, p. 109-132, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade:* a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BEAUVOIR, Simone de. *A velhice.* I. A realidade incômoda. São Paulo: Difel, 1976.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987 (Obras escolhidas, 1).

BERGER, John. *Mirar*. Barcelona: Hermann Blume, 1987.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória:* ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1939].

BERQUE, Augustin. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny. *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004[1984].

BESSE, Jean-Marc. A fisionomia da paisagem, de Alexander von Humboldt a Paul Vidal de La Blache. In: BESSE, Jean-Marc. *Ver a terra*: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BITTENCOURT, Luciana A. Algumas considerações sobre o uso da imagem fotográfica na pesquisa antropológica. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; LEITE, Miriam L. M. (Orgs.). Desafios da Imagem: Fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais. Campinas: Papirus, 1998.

BLOCH, Marc. *A terra e seus homens*: agricultura e vida rural nos séculos XVII e XVIII. Bauru: EDUSC, 2001.

BOBBIO, Norberto. *O tempo da memória:* De Senectude e outros escritos autobiográficos. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade:* lembranças de velhos. 2. ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 1983. (Série Estudos Brasileiros, 1)

BOSI, E. *O tempo vivo da memória:* ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *Un arte médio*: un ensayo sobre los usos sociales de la fotografia. México: Editorial Nueva Imagem S. A, 1979.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, M. M., AMADO, J. *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996, p. 183-191.

BOURDIEU, Pierre. *Escritos de Educação*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção*: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp, 2007.

BRANDÃO, Carlos R. *Memória sertão*: cenários, cenas, pessoas e gestos nos sertões de João Guimarães Rosa e de Manuelzão. Uberaba: Editora Cone Sul, 1998.

BRANDÃO, Carlos. R. *O afeto da terra*. Campinas: UNICAMP, 1999.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. *Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo*. Resolução 1. 2003.

BRASIL. CONDRAF. *Estudo da base econômica territorial*: território sisal. 2005. Disponível em: <http://serv-sdt-1.mda.gov.br/gnc/gnc/ep/estudos/BA_Sisal.doc>. Acesso em: 03 mar. 2007.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *A tecnologia Cisternas*. 2008. Disponível em: <http://www.mds.gov.br/programas/seguranca-alimentar-e-nutricional-san/cisternas/cisternas-2/a-tecnologia-cisternas/html2pdf>. Acesso em: 17 nov. 2008.

CALDART, Roseli S. *Momento atual da educação no campo*. 2004. Disponível em: <http://www.nead.org.br/index.php?acao=artigo&id=27>. Acesso em: 02 Ago. 2004

CÂNDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito*. 10 ed. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2003 [1964].

CARNEIRO, Maria José T. *Camponeses, agricultores e pluriatividade*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1998.

CARVALHO, Otamar de. *Economia política do Nordeste:* secas, irrigação e desenvolvimento. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

CARVALHO ROSA, Marcelo. Sobre os sentidos das novas formas de protesto social no Brasil: os impactos das ações do MST sobre o sindicalismo rural. In: GRIMSON, Alejandro. *La cultura en las crisis latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2004. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/grim_crisis/04 sobre%20os%20sentidos.pdf

CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTORIADIS, C. *Feito e a Ser Feito*: as encruzilhadas do labirinto V. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

CASTRO, Josué de. *Geografia da Fome*. 3 ed. Rio de Janeiro: Casa do estudante do Brasil, 1952.

CHACON, Suely S. *O sertanejo e o caminho da águas:* políticas públicas, modernidade e sustentabilidade no semi-árido. Fortaleza: BNB, 2007.

COMERFORD, John. C. *Como uma família:* sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia Política/UFRJ, 2003. (Coleção Antropologia da Política, 22).

COSTA, Emília V. Novos públicos, novas políticas, novas histórias: do reducionismo econômico ao reducionismo cultural: em busca da dialética. *Anos 90*, n. 10, p. 7-22, 1998.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões*: campanha de Canudos. Rio de Janeiro: F. Alves, 1995[1901].

DEBERT, G. G. Problemas relativos à utilização de história de vida e história oral. In: CARDOSO, R. C. L. *A aventura antropológica*: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 141-156.

DARBON, Sébastien. O etnólogo e suas imagens. In: SAMAIN, Etienne (Org.). *O fotográfico*. 2. ed. São Paulo: Hucitec/Senac, 2005.

DEVOS, Rafael V. “Pra lá pra aquele lado lá tudo é assombrado”: memória, narrativa , espaço fantástico e a questão ambiental. *Iluminuras*, n. 59, p. 1-32, 2005.

DELGADO, Guilherme C., CARDOSO JR, José Celso. *O idoso e a previdência rural no Brasil*: a experiência recente da universalização. Brasília: IPEA, 1999. (Texto para discussão, n. 688)

DRUMMOND, José Augusto. A história ambiental: temas, fontes e linhas de pesquisa. Estudos Históricos, v. 4, n. 8, p. 177-197, 1991.

ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (Org.) *A colonialidade do saber:* eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Escobar.rtf. Acesso em: 21. mai. 2009.

FREIRE, Felisbello. *Historia territorial do Brasil*. Volume 1. Edição Fac-similar. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 1998. [1906]

FREIXO, Alessandra A.; TEIXEIRA, Ana Maria F. Memórias do rural: uma proposta de educação ambiental em uma escola família agrícola da região sisaleira da Bahia. In: Encontro de Pesquisa em Educação Ambiental, 3., 2005, Ribeirão Preto. *Anais*... Ribeirão Preto : USP, 2005.

FREIXO, Alessandra A.; TEIXEIRA, Ana Maria F. Escola Família Agrícola de Valente: uma experiência rumo à educação do campo na região sisaleira da Bahia. *Caderno Multidisciplinar Educação e Contexto do Semi-Árido Brasileiro*, Juazeiro, v. 1, n. 1, p. 67-83, 2006.

GALVÃO, Alamiro. *Valente, estrela do semi-árido*. Valente: Alamiro Galvão, 2004.

GARCIA Jr., Afrânio R. *Terra de trabalho*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. (Coleção Estudos sobre o Nordeste, 8)

GEACOMELLI, Gabrielle. *Aprendendo por uma história de pastoral popular: o sindicato dos trabalhadores rurais de Mogeiro – PB (meados dos anos sessenta e primeiros dos setenta)*. 2003. Disponível em: http: /www.paulofreire.ufpb.br/ paulofreire/Files/seminarios/oral34.pdf/. Acesso em: 13. mar. 2009.

GIERKE, Otto von. *Community in historical perspective*. Nova York: Cambridge University Press, 1990 [1868]

GODOI, Emília P. *O Trabalho da Memória*: cotidiano e história no sertão do Piauí. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

GOMES, Alfredo M. *Imaginário social da seca*: suas implicações para a mudança social. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1998. 229 p.

HAESBAERT, Rogério. Morte e vida da região. Antigos paradigmas e novas perspectivas da geografia regional. In: SPOSITO, Eliseu S. (Org.). *Produção do espaço e redefinições regionais:* a construção de uma temática. Predidente Prudente: UNESP/FCT/CAsPERR, 2005.

HALBWACHS, Maurice. *La memoria colectiva*. Barcelona: Univ. Zaragoza, 2004 [1968].

HEREDIA, B. M. A. *A morada da vida*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 77-104. (Série Estudos sobre o Nordeste, 7)

HOLZER, Werther. Paisagem, imaginário, identidade: alternativas para o estudo geográfico. In: rosendahl, Zeny; corrêa, Roberto L. (orgs.) *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

IBGE. *Censo Agrícola de 1960*. Rio de Janeiro: IBGE, 1960.

IBGE. *Indicadores Agropecuários 1996-2003*. 2005. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/agropecuaria/indicadoresagro_19962003/default.shtm//. Acesso em: 14 nov. 06.

IBGE. *Valente – Bahia*. Histórico. 2008. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/bahia/valente.pdf>. Acesso em: 13 nov. 08.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment*: essays on livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2000.

JEDLOWSKI, Paolo. Memórias: temas e problemas da sociologia da memória no século XX. *Pro-posições*, v. 14, n.1, p. 217-234, 2003.

JOLLIVET, Marcel. Des campagnes paysannes au rural "vert": naissance d'une ruralité postindustrielle. In: JOLLIVET, Marcel. *Vers un rural postindustriel*: rural et environnement: dans huit pays européens. Paris: L'Harmatan, 1997.

JVC. Quem somos, de onde viemos, para onde vamos. *Jornal voz das comunidades*, Feira de Santana, p. 2, ano 1, n. 1, mar. 2006.

JVC. 40 anos à procura da comunidade perdida. *Jornal voz das comunidades*, Feira de Santana, p. 3, ano 4, n. 8, mar. 2009.

LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza*: como fazer ciência na democracia. Bauru: EDUSC, 2004.

LEFEBVRE, Henri. *The production of space*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 1991[1974].

LEFEBVRE, Henri. *La presencia y la ausencia*. Contribuición a la teoría de las representaciones. México: FCE, 2006[1980].

LEITE, Miriam M. *Retratos de família*: leitura da fotografia histórica. São Paulo: EdUSP, 1993. (Texto & Arte, v. 9).

LEJEUNE, Philippe. O guarda-memória. *Estudos Históricos*, n. 19, 1997.

LEVI, Geovani. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta M., AMADO, Janaína. *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

LEVI, Giovanni. *A herança imaterial.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LEVI, Giovanni. Reciprocidad mediterránea. *Tiempos Modernos*: Revista Eletrônica de História Moderna, v. 3, n. 7, 2002. p. 1-19.

LOWY, Michael. *Marxismo e teologia da libertação*. São Paulo: Cortez, 1991.

MACEDO, Carmen C. de A. *Tempo de gênesis:* o povo das comunidades eclesiais de base. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MADJARIAN, Grégoire. Línvention de la propriété: de la terre sacrée à la société marchande. Paris: Editions L'Harmattan, 1991.

MANSINHO, Maria Inês; SCHMIDT, Luísa. Réinventer le rural par l'environnement. In: JOLLIVET, Marcel. *Vers un rural postindustriel*: rural et environnement: dans huit pays européens. Paris: L'Harmatan, 1997.

MARTINS, José de S. A imagem incomum: a fotografia dos atos de fé no Brasil. *Estudos Avançados*, v. 16, n. 45, p. 223-260, 2002.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MASSEY, Doreen. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, Antônio A. (Org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000.

MATHIEU, Nicole; JOLIVET, Marcel. De la "question de la nature" à la "question de l'environnement": repères anciens pour dês qeustions nouvelles. In: _____, *Du rural à l'environnement*: la question de la nature aujourd'hui. Paris, ARF éditions/L'Harmattan, 1989.

MEDEIROS, Maria Glacenir L. Natureza e naturezas na construção humana: construindo saberes nas relações naturais e sociais. *Ciência & Educação*, v. 8, n.1, p. 71-82, 2002.

MENEZES, R. C. *A dinâmica do sagrado*: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia Política/UFRJ, 2004. (Coleção Antropologia da Política, 31).

MORMONT, Marc. Rural nature and urban natures. *Sociologia Ruralis*, v. XXVII, n. 1, p. 3-20, 1987.

MORMONT, Marc. Vers une redéfinition du rural. *Recherches Sociologiques*, v. XX, n. 3, p. 331-350, 1989.

NASCIMENTO, Humberto, M. *Criação e acumulação de capital social para o desenvolvimento local/regional sustentável*: o caso de Valente/Bahia. 1999. Disponível em: <http://www.race.nuca.ie.ufrj.br/eco/trabalhos/comu2/2.doc>. Acesso em: 30. maio. 2008.

NASCIMENTO, Humberto. M. *Conviver o sertão*: origem e evolução do capital social em Valente/BA. São Paulo: Annablume, 2003. 125 p.

NEVES, Erivaldo F. Sesmarias em Portugal e no Brasil. P*oliteia*, v. 1, n. 52, p. 111-139, 2001.

NORA, Pierre. M. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, n. 10, p. 7-28, 1993.

NOVAES, Regina R. *De corpo e alma:* catolicismo, classes sociais e conflitos no campo. Rio de Janeiro: Graphia, 1997.

NOVAES, Sylvia C. O uso da imagem na Antropologia. In: SAMAIN, Etienne (Org.). *O fotográfico*. 2. ed. São Paulo: Hucitec/Senac, 2005.

OLIVEIRA, Vanilson. *Conceição do Coité:* a capital do sisal. Conceição de Coité: Gráfica e Editora Clip, 2001.

OLIVEIRA, Vanilson. *Conceição do Coité e os Sertões dos Tocós*. Conceição de Coité: Clip Serviços Gráficos, 2002a.

OLIVEIRA, Ildes F. *Produção familiar na região semi-árida*: limites e possibilidades. 2002b. Disponível em: <http://www.apaeb.com.br/hp_new/publicacoes/producao_familia_na_ regiao_sisaleira%20_ismae_ferreira[1].zip>. Acesso em: 03. Mar. 2007.

OLIVEIRA, Vanilson. *Sisal, suor e poder*: crônica de uma região. Conceição de Coité: Editora Clip, 2003.

PEIXOTO, Clarice E. *Envelhecimento e imagem*: as fronteiras entre Paris e Rio de Janeiro. São Paulo: Annablume, 2000.

PINTO, Maria N. Contribuição ao estudo da influência da lavoura especulativa do sisal no estado da Bahia. *Revista Brasileira de Geografia*, v. 31, n. 3, p. 3-102, 1969.

POLLAK, Michel. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, v. 5, n. 10, p. 3-15, 1989a.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989b.

POLLAK, Michel. *L'experience concentrationnaire*. Paris: Éditions Metallié, 1990.

PORTELLI, A. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: FERREIRA, M. M., AMADO, J. *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996. p. 103-130.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

REDFIELD, Robert. *The little community and peasant society and culture*. Chicago: university of Chicago Press, 1989[1965].

RICCI, Écio Aparecido. *Região sisaleira da Bahia: a reorganização do espaço geográfico da sisalândia a partir da criação da APAEB*. 2007. 153p. Dissertação (Mestrado em Geografia), Universidade de São Paulo, São Paulo.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: UNICAMP, 2007.

RUA, João. "Nem tanto ao mar, nem tanto à terra": a atualidade do estudo regional. In: RUA, João et al. (Orgs.). *Para ensinar geografia*. Rio de Janeiro: Access Editora, 1993.

SAHLINS, Marshall D. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo: Hucitec, 1988.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SEGALEN, M. *Mari et femme dans la société paysanne*. Paris: Hemmerlé, 1984.

SEYFERTH, G. Camponeses ou operários? O significado da categoria colono numa situação de mudança. *Revista do Museu Paulista*, v. XXIX, 1983/1984. p. 73-96.

SILVA, A. L. V. et al. *APAEB*: uma história de fibra, luta e resistência. Valente: APAEB, 1993. 160p.

SILVA, Odilon R. R. da, BELTRÃO, Napoleão E. M (Orgs.). *O agronegócio do sisal no Brasil*. Brasília: EMBRAPA-SPI; Campina Grande: EMBRAPA-CNPA, 1999.

SILVA, Maria Auxiliadora da. Impacto das atividades econômicas no sertão sisaleiro. In: LAGE, Creuza S.; ARGOLO, João L.; SILVA, Maria Auxiliadora da. *O sisal baiano*: entre natureza e sociedade: uma visão multidisciplinar. Salvador: UFBA, 2002.

SILVA, Sylvio B. de M., SILVA, Bárbara-Christine N. *Reinventando o território*: tradição e mudança na região do sisal – Bahia. 2003. Disponível em: http://www.nead.org.br/download.php?form=.pdf&id=57>. Acesso em: 30. maio. 2008.

SILVA, Roberto M. A. da. *Entre o combate à seca e a convivência com o semi-árido:* transições paradigmáticas e sustentabilidade do desenvolvimento. 2006. 298p. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável), Universidade de Brasília, Brasília, DF.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural*: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais. 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

THOMPSON, Edward P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TUAN, Yi-Fu. *Topofilia*: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: DIFEL, 1980.

VAN LIER, L. Ethnography: bandaid, bandwagon, or contraband? In: BRUMFIT, C.; MITCHEL, R. (Ed.). *Research in the language classroom*. Exmouth: Modern English, The British Council, 1989.

VILLA, Marco Antônio. *Vida e morte no sertão*: história das secas no nordeste nos séculos XIX e XX. São Paulo: Ática, 2000.

VON SIMSON, Olga R. de M. Imagem e memória. In: SAMAIN, Etienne (Org.). *O fotográfico*. 2. ed. São Paulo: Hucitec/Senac, 2005.

WEIL, Simone. *O enraizamento*. Bauru: EDUSC, 2001. 274 p. (Coleção Mulher).

WHITEHEAD, Alfred N. *O Conceito de Natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

WOORTMANN, Kraas. "Com parente não se neguceia": o campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico*, v. 87, p. 11-73, 1990.

WOORTMANN, Ellen; WOORTMANN, Kraas. *O trabalho da terra*: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: UNB, 1997.

WOOD, Ellen M. As origens agrárias do capitalismo. *Crítica Marxista*, n. 10, jun. 2000, p.12-29.

WORSTER, Donald. Para fazer história ambiental. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 4, n.8, 1991. p. 198-215.

ANEXO. CADERNO DE MEMÓRIAS DE DONA SU
COMUNIDADE CIPÓ DE LEITE – VALENTE (BA)

MEMÓRIAS DE UM ENCONTRO

AS PALAVRAS DE DONA SU

Valente

Janeiro/2008

Não serei o poeta de um mundo caduco.
Também não cantarei o mundo futuro.
Estou preso à vida e olho meus companheiros
Estão taciturnos mas nutrem grandes esperanças.
Entre eles, considere a enorme realidade.
O presente é tão grande, não nos afastemos.
Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas.
Não serei o cantor de uma mulher, de uma história.
Não direi suspiros ao anoitecer, a paisagem vista na janela.
Não distribuirei entorpecentes ou cartas de suicida.
Não fugirei para ilhas nem serei raptado por serafins.
O tempo é a minha matéria, o tempo presente, os homens presentes,
a vida presente.

(Mãos dadas – Carlos Drumond de Andrade)

MEMÓRIAS DE UM ENCONTRO
AS PALAVRAS DE DONA SU
19 DE AGOSTO DE 2005

(Dona Su) Meu nome é Marcimina da Silva e ele é José Henrique dos Santos.

(Seu José) Mas não era muito santo não! Não senhora!

(Dona Su) Só é um santo.

Eu nasci mesmo em Cipó de Leite. Num canto assim onde tinha uma cajaeira, parece que acabou aquela cajaeira! Caiu tudo, não foi? Que a roça lá de compadre Antônio é pertinho, uma roça que tem ali, no Cipó de Leite...

Eu nem me lembro até quando eu morei lá, até uns vinte... Naquele tempo as moças não casavam modernas, não é? Não casava cedo não, só com mais de vinte. Eu morei lá até casar. De lá eu fui morar, depois que casei, na Jibóia, de junto de Zuzu da Jibóia, aí depois o pai dele [Seu José Henrique] morreu, nós nos mudamos pra de junto da casa da mãe, pertinho também, mas se chamava Capeira... Da Capeira nos mudamos pro Sítio do Meio. Agora, de lá ainda fui pra Coité, moramos lá, de lá eu vim praqui e agora não saio mais!

Só morei na cidade foi no Coité, mas foram poucos dias. Quase uns três meses. Ah, gostei demais de lá! Só saí porque ele não gostou. Ah, gostei de mais, não me esqueço. Na Capeira, passei um bocado de dias também, e nesse lado passava um bocado de tempo! E tudo isso eu gostando dos lugares! Agora, quem sabe por que ele mudava tanto!

(Seu José) Era a natureza... Eu não gostava de ficar parado... E tinha que ter uma roça.

(Dona Su) Ele era igual cigano.

(Seu José) É cigano!

(Dona Su) Esses lugares todos que eu morava eu gostava de todo mundo, não deixei um problema com ninguém! Graças a Deus!

Eu tinha doze irmãos! De doze, só tem três, morreram tudo! Eles moravam quase tudo longe mesmo. Moravam dois lá na Valilândia, e um morava aqui pro Sossego. E as outras eram aqui mesmo. Uma lá na Vargem Grande, mas lá na frente, que era finada comadre Lívia; a finada comadre Nininha, que é a mãe de Laura, era também pertinho daqui. Essa morava perto, aqui na frente.

Meus pais, não eram nenhum daqui. Meu pai era de um lugar chamado Patos, que nem conheci quem era meu avô. E o pessoal da minha mãe era daqui pro lado da Bandarrinha. Agora, a minha vó era daqui, agora não sei onde morava! A minha vó, da minha mãe, eu conheci. Ela era baixiinha, miudinha! Agora, os outros, não conheci nenhum, só conheci essa velhinha. É tanto que ela chamava Tonha. Aqui o pessoal do tempo dos velhos não botava pra chamar de vó não! Chamava Antônia, Tonha... Agora cansei de ver, era tão bom se alguém chamava de vovó, não era? Não ensinaram, a gente chamava de Tonha, e era avó!

Eu tive seis filhos. Três homens e três mulheres, agora tudo casado. Uma mora ali na frente, uma mora na Vargem Grande, no Cipó de Leite. E tem uma que mora na Jibóia. Tudo na roça também. Um mora ali assim ó, da presa pra lá. Um mora lá de junto de Miguelito. E outro mora aqui pro lado de Lopes, Odaque, o mais velho. Nenhum foi pra cidade. Três moram aqui, no Cipó de Leite mesmo: é Marcimino, Antônio e Raimunda, e Lourdes é na Vargem Grande. E Odaque, na Vargem Grande também, mas é ali pro lado de Gui. Nenhum foi pra morar em cidade não. E um mora na Jibóia, mas é na roça, perto da cidade na Jibóia, mas é na roça.

Todo mundo só me chama de Tia Su, porque dizem que o nome bonito de chamar é tia Su. Dizem que não acertam chamar de dona Su, não, que o mais bonito é tia Su. Lourinha, tenho até vergonha quando eu estou assim no comércio, nos lugares assim,

que Lourinha está, ela fala “Tia Su, Tia Su”. Como é que eu posso ter uma sobrinha branca?

Meus pais trabalhavam na roça pra sobreviver. Plantavam maniva, maniba não é? Quando era tempo, plantavam feijão, milho. Agora, quando meu pai podia, que ele era doente também, fazia uns cestinhos de cipó, ia pro mato tirar cipó. Tinha muito cipó aqui. Tinha aí todinho nessas caatingas de Zé Lopes, tinha muito cipó, e ele fazia cesto. Deixava murchar e fazia os cestos.

Minha mãe ajudava na roça também. Nesse tempo não tinha muita coisa. Só podia ser roça! Meus irmãos mais moços ficavam em casa, não saía ninguém, que naquele tempo não tinha esses empregos que as pessoas se empregavam como tem hoje. E nem que tivesse, ninguém ia. Emprego mesmo era ir ali tudo pra roça!

A gente é que era dono da roça! Aí depois foram casando, e a gente fazia também louça, as panelinhas. A gente ia pra roça, meu pai gostava da enxada e cansou da minha mãe ir buscar a gente na roça. E quando a gente chegava da roça, lá pra meio-dia assim, era pra gente chegar pra pisar milho, pra comer no cuscuz. Voltar pra pisar os cacos de telha pra fazer as panelinhas, pra duas horas já ter terminado aquilo tudo pra tornar a voltar pra roça! Era assim!

A gente pisava a mistura da telha pra buscar o barro, o barro era longe! Pisava o barro, botava de molho, pra no outro dia, meio-dia, fazer, pra poder ir pra roça de novo! A gente já se bateu viu! Hoje que o pessoal não está se batendo mais.

Naquele tempo não tinha escola, não estudava, ninguém. Só aprendeu a trabalhar mesmo e pronto. Nesse tempo não tinha escola não! Ninguém ouvia falar, e se tivesse era longe! E logo esse pessoal mais velho, meu pai mesmo, não sei como é que era, "pra quê uma moça ir pra escola, pra poder escrever pra mandar carta pro rapaz?" Ele dizia isso!

A gente achava liberdade pra namorar, mas nesse tempo não era tudo mudado, não era tudo deferente? Nesse tempo, a gente não sentava assim, em qualquer canto. Não. Ninguém nunca ia pra canto escuro... Depois assim ia chegando devagar, a gente conversava, mas não pra fazer como hoje! Que hoje em dia é demais! E pegava na mão, o pai deixava pegar na mão, mas tudo assim no meio do povo mesmo. Se a gente tivesse

numa festa por ali, ou tinha um banco, e a gente sentada por ali mesmo, mas ali tudo na vista do povo. Mas, hoje em dia essas moças vão, ninguém sabe pra onde vai, não é? Mas vou dizer que não são todas não!

Eu conheci ele [Seu José Henrique] em festa, que meu pai deixava ir a festa. A gente ia até longe, a festa de pandeiro, era um Reis, "tem um Reis na casa de Fulano", se fosse uma das mulheres casadas, uma cunhada que a gente tinha que se chamava Isaura, se Isaura fosse, a gente ia! Que meu pai deixava. Agora, pra ir só, ninguém ia. Ou a comadre Isaura ou a finada comadre que morava ali, que elas todas iam à festa e a gente ia, e era longe! A gente ia aqui pra dentro da Barriguda e por aí tudo a gente ia a festa! Era longe! E a gente ia era a pé, não era de carro, era tudo a pé!

Tinha uma Vargem ali também que tinha dia de domingo, tinha feira, e meu pai gostava de assuntar o povo tudo, não é? Minha mãe ia, de vez em quando fazia uma feirinha lá, pra não ir pra Valente. E a gente ia, por lá a gente pegava a ver o povo e conhecia.

De resto, a gente não saía, quer dizer, a gente não saía mais que meu pai não queria. Quando entrava assim setembro, a gente já ficava dizendo: "é vai, setembro vai entrar", e o finado meu pai não perdia uma festa, e queria que a gente fosse a todas, a gente enjoava, não queria ir.

E ele gostava de tocar cavaquinho. Tocava cavaquinho, e ele vinha, a gente tinha essa vózinha e a gente ficava com a vó da gente, outra hora ia dormir na casa de uma tia até longe, de um tio até longe, no Sossego, pra não ir. Tanta festa, tanta festa! Todo dia, todo dia, todo sábado, todo dia de semana tinha! Mês de setembro já sabe, não é?

Caruru! São Cosme! Dos caboclos da "muié"! E a gente enjoava e não ia. Agora ele tinha um dizer – a gente cantava roda mesmo: "É pra lá ir cantar roda, se não for pra cantar roda também não vai!". Que era pra não ir pro pé da cerca[146]! Porque se não fosse pra cantar a roda, a gente ia, pensando ele... Mas a gente nunca foi disso! E aí cantando roda, a gente no meio da roda, cantando roda, podia. Agora pra gente ir, dizer que fosse pra uma festa pra não ir cantar roda, pra sair pro canto escuro, ah não!

(Dona Su) Quando a gente se casou? É bem fácil! A idade que tiver a mãe dela aí [Alcione], que ela nasceu... Você sabe que idade tem?

(Alcione) Cinqüenta e seis.

[146] Referência a ir para "o canto escuro", namorar.

(Dona Su) Que era para comadre Nininha ser minha testemunha, mas ela tava pra ganhar neném. Pra ganhar neném de Laura, não deu pra ela ir... Por isso é que eu digo, que a gente, sei lá, passa o tempo sem sentir, não é?

A gente brincava no dia de domingo. Tinha boneca, boneca de pano. Era as cunhadas da gente que faziam, a finada comadre Joana, ela sabia fazer as bonecas. Os meninos, quando era antes de trabalhar, ficava ali de meninote, e aí depois começaram a trabalhar, faziam também umas casas pra vadiar[147] com as moças. Nesse tempo não tinha separação, nesse tempo, não tinha essas putarias não! Saía pra brincar, saía pra todo lugar, e ia brincar com as primas, era!

A gente aqui, pra sair pra brincar com os primos, a gente não brincava. Era tudo longe! Dia de domingo a gente ia vadiar as bonecas. Como é que a gente ia vadiar as bonecas: na casa de meu pai tinha casa de farinha. A gente pegava as bonecas, ia pra dentro da casa de farinha e fechava a porta, pra quando chegar um, não ver a gente brincando por ali. A gente ficava tudo na casa de farinha brincando, na hora que ouvisse falar um, a gente saía e olhava, procurando. A casa de farinha era assim pertinho, não era pegada[148] na casa não! Tinham uns conhecidos da gente que moravam aqui perto de Genuíno – Tissulina, Bentinho – que era da idade da gente, e aí a gente ficava lá na casa de farinha vadiando... A casa de farinha acabou, acabou tudo.

Depois, elas foram casando tudo, foi a gente ficando também só. Primeiro foram as mais velhas – tinham três mais velhas e tinha as três mais novas –, as mais velhas foram casando, foram ficando as mais novas, as mais novas foram casando, e ficou foi eu, porque uma neta da minha mãe, sobrinha da gente, ficou comigo, e a gente foi esquecendo de boneca.

Eu tive muito filho! Morreu um bocado! Ficaram vivos esses seis. Morreram tudo de criança. E ainda perdi um bando! E que nascia mesmo, morreram uns seis também. Todo ano! E pra parir, ia atrás de parteira! Aqui até que tinha! Tinham duas cunhadas minhas que eram parteiras: Izaura e a finada comadre Joana. Os filhos nasceram todos na mão de parteira, graças a Deus. Aqui em Cipó só nasceu, dos que ficaram vivos, esse que ficou no lugar do caçula, Antônio, o pessoal só chama ele Corró, mas se chama Antônio. Antônio Cirino!

---

[147] Brincar.
[148] Colada, parede com parede.

No tempo que a gente morou em Coité, na cidade, ele [Seu José Henrique] trabalhava na roça dos outros! Ia pra roça e de noite vinha. E eu dentro de casa. Não tinha roça, era ruim, não era muito bom não! Mas tem muito tempo que a gente está aqui. De lá do Coité, a gente veio pra cá.

De lá pra cá, aqui cresceu foi casa, porque partiu pra todo mundo... Agora rendeu casa, porque nesse tempo só tinha mesmo a casa do meu pai, umas três ou quatro por aqui. Os vizinhos que moravam quando meu pai era vivo, não eram nada da gente. Morava o João Crente ali longe, Genuíno praqui, Filipino pra cá, mas tudo longe! E agora, Ave Maria! Só vê casa! A metade daí tudo é dos parentes da gente mesmo! E rendeu casa, tudo aqui é casa de gente tudo da gente mesmo!

Bem que se eu tivesse tampo, bem que eu plantava... Plantava uma mandioquinha, umas batatinhas, milho, plantava um pouco de feijão. A questão é que eu não tenho é tempo de ir... Depois que ele ficou aí aleijado. Tem vez que eu vou, as meninas falam: "que mãe vai fazer na roça, não dá tempo de fazer as coisas e mãe ainda quer ir pra roça!". Eu digo "a roça é tão boa!". Eu gosto! Ave Maria! É bom de ir trabalhar! É melhor do que a gente assim dentro de casa. Oxi, a gente não pára! A gente amanheceu o dia, tomou seu cafezinho, pegou uma enxadinha pra roçar, não é tão bom?

Ave Maria! Tenho tanto neto! Não sei nem contar! Bisneto, já tenho bisneto! Já mocinha! Já tenho bisneta mocinha! Todo mundo está na roça. Eu tenho agora umas netas que trabalham lá pra Valente, tem casa por lá e tudo mais, alugada... Não, já tem casa dela mesmo. Mas sempre, nunca deixa a roça! Vem trabalhar na roça! Na semana passada ela veio arrancar mandioca, só que eu não vi, mas vieram arrancar mandioca aí! Que é criada na roça!

A gente já plantou também aí uns pezinhos de sisal. Ainda tem pouco aí, mas tem. Até agora que o sisal morreu um bando. Eu lembro que eu tirava sisal de farracho pra sustentar o velho. O velho era doente, não trabalhava. Que quando casaram os filhos todos, só ficou eu, fui tirar sisal de farracho pra dar pro meu véio! E naquele tempo não tinha aposento! Não era aposentado ninguém! Sempre tinha uma farinha, tirava o sisal pra comprar ali um açuquinho, um pouquinho de carne, que a gente toda vida trabalhava mesmo em roça.

A gente fazia uns molhinhos, colocava na cabeça e ia vender o sisal. Tinha alguém que comprava, já tinha quem comprava, mas a questão é que não me lembro pra quem era que a gente vendia. Tempo atrás, esse compadre Amado começou a comprar. E antes de Amado eu não sei quem era...

O avô dela aí [Alcione]. Era cunhado meu, que era o marido dessa Nininha. Ele começou a comprar o sisal, ai eu tirava e vendia a ele, e antes dele comprar não sei quem era mais não. Quando foi isso? A gente nem lembra... Dinheiro ninguém tinha, não é? Ninguém tinha dinheiro.

Aqui tirava pouco sisal, e a gente ia pro motor dos outros. Eu ia, ela [filha] ia, eles todos foram criados nesse motor, trabalhando no motor, cortando palha, elas todas. Eu deixei o motor quando fui e me aposentei, ainda hoje me lembro, era bom! Aí depois que me aposentei, eu não queria sair! Era uma pena de sair do motor! Porque aí já tinha minhas camaradas. Eu trabalhei no motor do pai dela aí [Alcione].

O motor era perigoso, pros homens que cevava. Eu só cortava, só fazia cortar. As mulheres mesmo cortavam, e os homens só cevando. Quem cortava palha era as mulheres mesmo. Mulher não cevava não, que é perigoso! Só cortava e estendia pra secar.

Era motor comunitário. A gente ia, aquele monte de mulher só pra chiar nos caminhos, era divertido demais! E quando era tempo de umbu, que a gente passava nuns pés de umbuzeiro, catar umbu pra comer? O motor era bom demais! E era longe! Não era dizer que era pertinho não! Um pouco longe, aí pelo lado de Tanquinho e por aí tudo. No caminho, era aquela chiada, aquela coisa, e era divertido demais! Ia sorrindo, ia conversando, fazendo bagunça.

Caatinga aqui só tinha no tempo do finado meu pai. Quando ele roçou tudo, isso tudo virou roça. Batalhão, aqui não tinha não. A terra também era pouca, tinha muito filho, eles mesmos que iam fazer... Mas eu ainda cheguei a ir a batalhão. Era bonito também! Meu pai saía pra ir roubar boi lá na roça. Saía todo mundo de madrugada, ficava sempre naquela casa ali, ninguém dormia, que era pra na madrugada ir pegar na roça. Quando eles queriam roubar, eles lá chamavam, convidavam pro batalhão que ia fazer. E ele saía de noite e juntava a turma, de madrugadinha, chegava na roça, com os foguetes, soltando foguete, cantando...

Sei que tinha uma música, como era? “Chegou mano, chegou”, como é? “Seu boi na roça chegou”. Era assim! Era bonito rapaz! Seu boi na roça chegou! E agora cantava! E era bonito!

Quando era no outro dia, trabalhava o dia todinho; no outro dia, de tardinha, cinco horas, as bandeiras. Tinha bandeira! Fazia as bandeiras, botava dinheiro, fazia tudo! Agora nesse daí eu acho que eu nunca fui, na hora das bandeiras... É dessas de papel que as pessoas fazem.

Acho que agora acabou! Nunca ouvi falar que tivesse um boi roubado mais nunca! Mas teve uma passagem aí que saía tanto foguete pro lado daqui. Disseram: “boi roubado de não sei quem”. Eles ainda roubam!

(Seu José) Mas rouba!

(Dona Su) Ainda tem ainda. Mas está difícil. Tem um Zé do Curral, que mora ali pro lado do Curral, que o pessoal já rouba boi nesse homem! Ah, mas diz que mata carneiro, mata porco, mata tudo!

Me lembro de uma seca, de não ter água. A gente já se batia... Tem muito tempo! Quando a gente era moça também, Ave-Maria, era uma seca! Nesse tempo demorava pra chover, sei lá! Não tinha água, tinha vez que só tinha água no açude do Valente! Quem ia beber? Meu pai ia buscar, tinha animal, tinha caçuá, tinha juntado um bocado de cabaça, um bocado de cabaça e um bocado de lata velha, ia buscar no açude do Valente pra dar aos bichos. A gente ia buscar também aqui de junto da Valilândia, na cabeça! Ainda era pote de barro! Ainda tenho um pote ali, de botar água. A gente ia pegar naqueles pequenos, que esse aí é grande.

E a gente ia buscar água lá, e é longe daqui lá! Uma hora a gente ia a pé lá pra cima, outra hora ia aqui pra Vargem, que é longe também. A gente gostava de ir porque era folia no meio de tanta gente... Quando era no meio do caminho, vamos descansar, tirava tudo e botava no chão e agora vamos chiar, e vamos gargalhar ali tudo, mas o tempo era bom, Deus me perdoe! Juntava as cunhadas tudo, juntava tudo, as irmãs tudo.

Teve mais tempo de seca! Agora de outros dias pra cá foi que secou dos carros botar, desses carros tanque... Agora, temos uma cisterninha ali. A da gente foi a gente mesmo que fez, a gente botou, parece que está rachada, não segura água não. E ele também não quer fazer outra e a gente está tudo velho... A gente está tudo velho e fazer outra cisterna?

Naquele tempo, não tinha carro pipa! Nem carro pra se andar tinha! E aí depois disso pra cá, eu já morava aqui, era gargalhada também que a gente dava quando via esses carros na Vargem Grande. Tinha uma mulher que morava aqui que se chamava

Pureza, chegava na estrada começava a gritar: “comadre Su, comadre Su, olha a água, a água, a água!”, eu já sabia, pegava meu baldinho e me arrancava pra lá pra ir com ela!

Mas era longe, se eu viesse aqui, trouxesse um balde e voltasse pra pegar outro, já tinha acabado! Tinha vezes que pegava um, corria e botava lá na casa dessa minha irmã, que é a finada Nininha, deixava lá, corria pra trazer outro aqui; corria, se ainda achasse lá pegava outro, até que dava pra pegar uns três baldes.

Tinha um pessoal que roubava santo, Deus me perdôe! O pessoal roubava, no tempo de seca, roubava santo pra chover, Deus me perdôe, não acreditava não! Só chove porque Deus quer, porque se Deus quis que chovesse naquele dia. Você chegar num lugar pra roubar um filho de Santo pra chover! Eu hein!

Minha mãe rezava. Ela rezava muito, era devota, na quaresma, ela rezava a quaresma todinha! Eu não, aqui nunca rezei! Quando tem uma reza, coisa assim, que ele [Seu José Henrique] andava, eu bem que ia. Mas agora não anda, assim mesmo tem a capela aqui que a pessoa faz reza também. Agora não, que não está tendo. Mas a gente colocava ele na cama e levava a chave no bolso! Quando terminava a reza lá, era ligeiro, a gente corria e vinha embora!

A gente só tem uns pézinhos de mandioca. Não dá pra comer não, compramos farinha direto. E agora ele está com um ano que está doente. Um ano e sete meses já faz, um ano e oito meses vai fazer. E sozinho, os meninos não estão com ele, não dá pra plantar a mandioca. Ficaram uns dois pezinhos ali, dá uns dois cestinhos, um arranca e planta. É comprando mesmo!

O pessoal mais velho que ensinava a gente a fazer as coisas. Essas panelinhas mesmo, eram umas cunhadas, e uma irmã minha. Umas cunhadas que a gente tinha.

Eu cansei de ensinar a fazer! A meninada cansou de vir praqui pra aprender a fazer, mas hoje em dia ninguém sabe fazer nada! Ninguém quer saber de aprender. Agora só que as pessoas perguntam: “cadê as panelas, está fazendo ainda?”. E eu: “fazer o quê, rapaz, como é que eu vou fazer panela”?

As minhas meninas cansaram de fazer comigo, fizeram. Mas quem é que vai aprender a fazer uma panela? Um trabalho difícil como é, Deus me livre! Só querem saber de panela de alumínio... Sei lá, já me acostumei com minhas panelinhas de barro!

Ninguém aprendeu! Quando eu morrer, não tem quem sabe fazer uma panela, pode? Quando as filhas não querem aprender, que são mais velhas, pior as netas! Tinha que continuar, elas mesmo faziam, faziam aquelas tortas e ajeitavam...

As primeiras que a gente faz, faz mais feias, depois já faz melhorzinhas, vai ficando melhor, mas dizer que esquece, não esquece não! Eu estava com minhas coisas todas guardadas, ali dentro de uma pia velha, mas o menino, menino não, uma mãe de quatro filhas, de filha moça, de tudo, não quer: "mãe, fica com essas porqueiras aqui dentro!" – Dentro de um saco, não é? – "até chegar um bocado de cobra aí dentro, até dar cria". Então, ela tirou tudo e botou prali. Eu disse: "deixa, deixa pra lá".

Aí compadre disse: "Está jogando tudo no mato!". Eu disse: "Deixa pra lá!" Que eu não vou fazer isso mais. Não faço mais não. Cada dia passando, e eu ficando mais velha?

Agora eu tenho uma irmã que mora ali no Sossego, que parece que é mais velha do que eu, que tem mais de oitenta anos e ainda faz. Falaram que vinha um povo, que era pra gente ir com as coisinhas de barro pra fazer pra eles ver, falaram isso e aí depois quietou.

E eu vendia! Esse pessoal tudo ali na Samambaia comprava panela comigo, que disse que as do comércio quebravam ligeiro e as minham não quebravam. Oxi, elas aquietaram só agora, depois que viram que Dico adoeceu, não sarou mais. Parei de fazer e também elas aquietaram... Agora eu tô dizendo que eu só tenho uma panela! Quando a minha panela quebrar, eu não sei, se Deus me der vida, se eu não faço, porque o pessoal está comprando no comércio no Valente, mas diz que na hora que vai botar no fogão cai água dentro do fogo! O barro que não é o barro bom.

Elas me disseram também um dia, eu perguntei uma vez: "como é que vocês fazem?" – fiz de conta que não sabia – "como é que vocês fazem essas panelas? Pisa caco de telha?"

- "Mas quem é que vai pisar caco de telha? A gente só mistura do terreiro". Qual é o caco de telha que tem no terreiro? Quer dizer que é a terra! Ela apanha a terra, que não tem sustança na terra! E agora fica desmanchada. Na hora que bota água...

A gente arranca o barro preto, o barro é preto! A gente arranca, pisa, pisa ele todinho, cata as pedras, é difícil! Tem umas pedras dentro, é difícil! E molha ele. O menino jogou ali fora, não sei se ainda tem...

Olha os cacos do capuco! Aqui é pra fazer, pra alisar todinho por dentro.

Aqui a mistura da telha, olha aqui! Pisa no pilão! Pra misturar o barro. Agora tem uma telha que é dura. Essa mesmo não presta!

O barro bota hoje, amanhã é a telha. O barro, deixa de molho, pra amanhã amanhecer molinho! Quando a gente arranca que está assim molhado, a gente não cata é a pedra, mas é bom que já está molhado.

Aqui são os cacos de cuia. É pra poder fazer a panela ficar toda lisinha por dentro. E aqui os capuco pra passar assim dentro da panela, pra alisar. Faz hoje, amanhã raspa e passa o capuco, pra ela ficar toda boa. E com os cacos daquela cuia, fica toda lisinha! Aí eu volto e aliso com mucunã. Sabe o que é mucunã?

É difícil, por isso é que elas não querem aprender, elas não vão aprender... Faz hoje, amanhã raspa toda, passa o capuco, quando for de noite senta pra alisar e pra toar. Tem umas pedrinhas pra gente passar!

(Alessandra) Essa cera vermelha você passa na panela?

(Dona Su) É, caqueiro.

(Alessandra) Ah, é pra ficar de outra cor?

(Dona Su) É, de outra cor.

(Alessandra) E não sai na comida não?

(Dona Su) Sai não! Queimando, a gente bota e queima!

(Alessandra) Queima?

(Dona Su) Não solta nada!

2005 8 19

2005 8 19

O barro é a palavra
que te devolve a inocência perdida
o teu passaporte para a criatura.
O teu modo de dizer o que as pessoas
não te disseram nunca.

(Barro
Francisco Carvalho)