

RENATA GUIMARÃES VIEIRA

“NÓS SOMOS RAIZ DO LUGAR”

**Produção do espaço na Comunidade
Quilombola São José do Barro Vermelho**

Belo Horizonte, MG
UFMG/Cedeplar
2018

Renata Guimarães Vieira

“NÓS SOMOS RAIZ DO LUGAR”

**Produção do espaço na Comunidade Quilombola São
José do Barro Vermelho**

Tese apresentada ao curso de Doutorado em Economia do Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do Título de Doutora em Economia.

Orientador: Prof. Roberto Luís de Melo Monte-Mór

Belo Horizonte, MG
Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional
Faculdade de Ciências Econômicas - UFMG
2018

Ficha catalográfica

Vieira, Renata Guimarães.

V657n “Nós somos raiz do lugar” [manuscrito] : produção do espaço na
2018 Comunidade Quilombola São José do Barro Vermelho / Renata
 Guimarães Vieira, 2018.
 153 f.: il, gráfs. e tabs.

Orientador: Roberto Luís de Melo Monte-Mór.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais,
Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional.

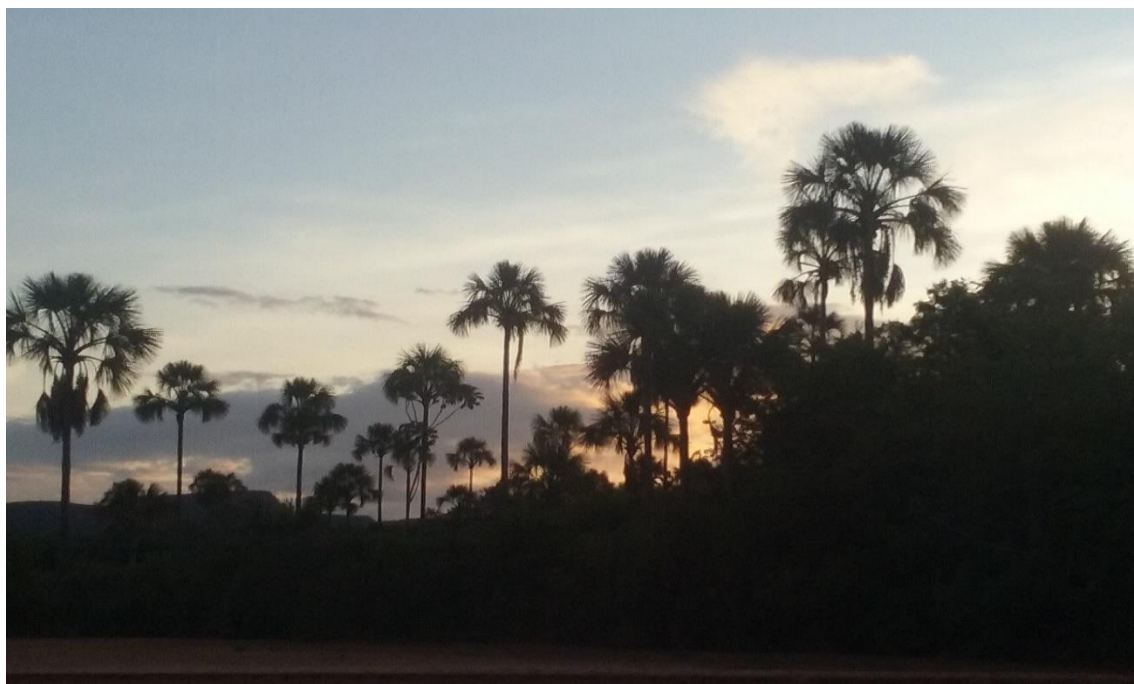
Inclui bibliografia (f. 146-150) e anexos.

1. Comunidade Quilombola São José do Barro Vermelho –
Teses. 2. Conflito social – Minas Gerais – Teses. 3. Quilombos
– Teses. I. Monte-Mór, Roberto Luís de Melo. II. Universidade
Federal de Minas Gerais. Centro de Desenvolvimento e
Planejamento Regional. III. Título.

CDD: 303.6

Elaborada pela Biblioteca da FACE/UFMG – NMM/026/2018

À Comunidade Quilombola São José do Barro Vermelho



Fonte: Autoria Própria

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à Comunidade Quilombola São José do Barro Velho pela acolhida em minhas estadias. Especialmente, Dona Deuzita e Seo Domingão, e seus filhos Vilma, Gilda, Aslene, André, Bia e Eudilene, que abriram suas casas para mim e dividiram suas histórias de vida. Levo sua família em meu coração e sinto muita alegria por termos nossos caminhos cruzados. Aos entrevistados, que responderam aos questionários. Aos que se disponibilizaram a caminhar comigo longas distancias para que as entrevistas pudessem ser feitas. Aos que me auxiliaram com transporte em suas motos. Aos que moram na Serra das Araras e me receberam, sem me conhecer, em suas casas. Damiana, Aslene e Luiz Tarcizio por viabilizar o trabalho de campo sem o qual não haveria tese. Marcus, Gustavo e Lucas por me ajudarem a registrar essa experiência.

Agradeço à minha família. Aos muito amados Márcio e Helena, pelo apoio incondicional, em todos os sentidos. Pelas andanças nas Minas e nos Gerais, por nos ensinar a olhar o outro com respeito e sensibilidade, vendo beleza nas coisas simples. Marina e Daniela pelos bons e maus exemplos, e pelo amor. Ester e Maya por ensinarem uma nova forma inspiradora de amar. Às tias-mães, Marisa e Nice, pela certeza de acolhimento que nos acompanha e nos fortalece vida afora.

Aos colegas do Cedeplar, e especialmente aos mais que colegas, Ian, Stefania, Joana, Alisson, Dany, Igor, André, Patrícia, Julia, Marcos, Harley e Philipe, presentes que esses dez anos de casa me trouxeram. Aos muito queridos Tiago, Jakob, Rodrigo Costa, Rodrigo Michel, Rodrigo Castriota, Nathalia, Julia, Luiza, Anna Gabriela, Maria Raquel, Carol Sobrinho, Carol Sábado, Marcela e Bruno - para esses apenas não tenho palavras. Hanne, Bianca, Vivian, Marcelo e Renata, por serem luz nos dias chuvosos. Juanita, pela abertura, disponibilidade e ensinamentos.

Às professoras e professores do Cedeplar, pelos diversos momentos de apoio. Especialmente às queridas Mariangela e Ana Flávia. Ao Roberto, meu profundo agradecimento pela confiança, por topar me orientar desde o início nessa incerta empreitada. Aderval, Eduardo e Sibelle, pelos comentários feitos no exame de qualificação. Bruno, Camila, Bia, e Maria Raquel pelos comentários sobre o texto e demais ajudas tão preciosas. Especialmente pelos apoios emocionais, obrigada de coração.

RESUMO

A partir da narrativa da modernidade, a Europa conformou um mundo simbólico e material que se expande para além de seu continente de origem. O encontro colonial é formador da narrativa moderna, e também de sua outra face: a colonialidade. A colonialidade se baseia na dominação e exploração do Outro, através, principalmente, do racismo e do capitalismo. O desenvolvimento é, contemporaneamente, uma narrativa extensamente utilizada pelo Estado brasileiro. Sobre tal narrativa, repousam os preceitos da colonialidade. A produção do espaço promovida pelo Estado está comprometida com tais preceitos, que se tornam mais claros quando há conflitos territoriais entre Estado e comunidades tradicionais. Com base nestas reflexões, este trabalho discute a produção do espaço promovida pelo do Estado e pela Comunidade Quilombola São José do Barro Vermelho, e busca compreender o conflito entre os comunitários e a criação do Parque Estadual da Serra das Araras, sobreposto às terras ocupadas e utilizadas pelos moradores. Finalmente, conclui que a comunidade assume uma atitude de resistência diante da homogeneização do espaço e da vida proposta pela modernidade-colonialidade, produzindo espaços para a diversidade, que dialogam com a noção lefebvrea de espaço diferencial.

Palavras-chave: Colonialidade; Comunidade Tradicional; Espaço Diferencial.

ABSTRACT

From the modernity narrative, Europe had shaped a symbolic and material world which expands itself beyond its origin continent. The colonial meeting has formed modern narrative and it has also another face: the coloniality. The coloniality is based in the domination and exploitation of the Other, mainly through racism and capitalism. The development is, currently, a narrative extensively used by Brazilian State. On such narrative are laid down the coloniality preconceptions. The production of space by the State is committed to such preconceptions, which becomes more evident when there are conflicts between this State and traditional communities. Based on these concepts, this work aims to reflect about the production of space promoted by the State and by the Quilombola Community São José do Barro Vermelho. Then, the work seeks to comprehend the conflict between the dwellers and the creation of the State Park of Serra das Araras, overlaid to the land occupied and used by the community. Finally, I conclude that the community assumes a behavior of resistance against the homogenization of the space and the life proposed by the modernity-coloniality, producing spaces to diversity which dialogues with Lefebvre's notion of differential space.

Keywords: Coloniality; Traditional Community; Differential Space.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 – LOCALIZAÇÃO DA SERRA DAS ARARAS	XII
FIGURA 2 – PAISAGEM DO BARRO VERMELHO	XIII
FIGURA 3 – RIO PARDO	XIV
FIGURA 4 – MAPA DA COMUNIDADE DO BARRO VERMELHO	XV
FIGURA 5 – MORADIA CARACTERÍSTICA DO BARRO VERMELHO	55
FIGURA 6 – SEO DOMINGÃO NA LIDA COM O GADO	79
FIGURA 7 – BEIRA DO RIO PARDO	80
FIGURA 8 – CHARRETE LEVANDO CRIANÇAS À ESCOLA	81
FIGURA 9 – MORADORES DO BARRO VERMELHO DESCASCANDO MANDIOCAS	82
FIGURA 10 – PREPARAÇÃO DA CARNE BOVINA	84
FIGURA 11 – PREPARO DA FARINHA DE MANDIOCA	97
FIGURA 12 – CARNE SECANDO AO SOL	98
FIGURA 13 – CASA DE DONA ANA E SEO NÔ	117
FIGURA 14 – MORADORES DO BARRO VERMELHO NA PREPARAÇÃO PARA A INSTALAÇÃO DA REDE ELÉTRICA	118

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA - Associação Brasileira de Antropologia

ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

ATER - Assistência Técnica e Extensão Rural

CLT – Consolidação das Leis do Trabalho

CNPCT - Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais

CODEVASF - Companhia para o Desenvolvimento do Vale do Rio São Francisco

CONAQ - Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas

IBAMA - Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais

IEF - Instituto Estadual de Florestas

ONU - Organização das Nações Unidas

PIB - Produto Interno Bruto

PRONAF - Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar

SUDENE - Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	XI
1. INTRODUÇÃO.....	1
2. COLONIALIDADE E A PRODUÇÃO DO ESPAÇO.....	6
2.1 – Modernidade, colonialidade e o projeto decolonial.....	7
2.2 – Breve histórico.....	15
2.3 – Estado e a produção do espaço.....	27
3. MUDAR PARA PERMANECER.....	37
3.1 – Campesinidade, terra e autonomia.....	37
3.2 – Comunidades tradicionais.....	49
3.3 – O Barro Vermelho.....	54
4. ECONOMIA NO BARRO VERMELHO.....	78
4.1 – Observações de campo.....	86
4.2 – Observações teóricas.....	100
5. COMUNIDADE TRADICIONAL E ESPAÇO DIFERENCIAL.....	112
5.1 – O Parque em questão.....	114
5.2 – Produção do espaço e devir.....	126
5.3 – Território e espaço diferencial.....	133
6. CONCLUSÃO.....	143
REFERÊNCIAS.....	146
ANEXOS.....	151

APRESENTAÇÃO

Com o sangue de quem foram feitos meus olhos?
(Donna Haraway, 1995, p.25)

Este trabalho começou em uma conversa informal com meu amigo Luiz Tarcizio, que me contava sobre seu trabalho no Ministério Público Estadual junto às comunidades tradicionais em Minas Gerais. Dessa conversa surgiu minha vontade de trabalhar na região da Serra das Araras. A primeira vez em que estive na região foi no dia 10 de junho de 2015, quando acontecia mais uma edição do Encontro dos Povos do Grande Sertão Veredas¹. Nesta ocasião, eu me hospedei na cidade de Chapada Gaúcha, na casa de Damiana, ativista do Instituto Rosa e Sertão. No último dia do Encontro, pouco antes da minha partida para Arinos, de onde sai o ônibus para Belo Horizonte, presenciei uma pequena reunião de Damiana com o pessoal do Barro Vermelho, que reclamava da instalação de uma corrente na estrada que ia para a comunidade.

Já em BH, encontrei com o Luiz para contar como havia sido a viagem. Quando falei da conversa com o pessoal do Barro Vermelho, descobri que era uma comunidade quilombola que estava em conflito com o IEF – Instituto Estadual de Florestas. O IEF pretendia retirá-los de seu território sob o argumento de que ali seria uma parte do Parque Estadual Serra das Araras. Iniciou-se aí nosso longo diálogo sobre o assunto. Liguei, então, para Damiana e pedi que ela me ajudasse a articular uma visita ao Barro Vermelho. Ela recomendou que eu ligasse para a Aslene, presidente da Associação, e combinamos, enfim, minha primeira estadia em campo.

No dia 27/08/15 peguei um ônibus de Belo Horizonte para Arinos. Em Arinos, peguei outro ônibus para a Chapada Gaúcha, onde me encontrei com Damiana, que me levou de carro até a casa de Aslene, na Serra das Araras, e de lá seguimos as três para o

¹ Este Encontro acontece anualmente na cidade de Chapada Gaúcha, e tem debates, palestras e oficinas temáticas, além de shows com artistas regionais, apresentações culturais diversas e barracas com produtos locais à venda. Em 2017, o tema do encontro foi “Agricultura familiar e sustentabilidade no Cerrado”.

Barro Vermelho. No mapa abaixo, a Serra das Araras é, dentre os locais nomeados, o que está geograficamente mais próximo da comunidade.

FIGURA 1 – LOCALIZAÇÃO DA SERRA DAS ARARAS



Fonte: Revista Eletrônica Xapuri Socioambiental

Chegando ao Barro Vermelho, o Professor Bento (que me receberia) estava adoentado e então fui para a casa de Seo Domingão, pai da Aslene. Ao chegar ao Barro Vermelho, deixei minha mala na casa de desconhecidos – que me acolheram de forma surpreendente natural – e segui para o jogo com a Aslene. Era dia de torneio, atividade frequente e muito apreciada, em que times de futebol das comunidades locais jogam.

Os dias que se seguiram foram de reconhecimento mútuo. Fiquei ali convivendo com aquela família, especialmente Seo Domingão e Dona Deuzita, por uns quatro dias. Apesar de curto, o tempo foi suficiente para que eu entrasse em contato com aquele mundo: tomar banho no rio, rapar mandioca, acordar às cinco da madrugada com o programa de rádio preferido de Seo Domingão, comer carne de gado fresca, tomar muito café... e me afeiçoar àquelas pessoas que me recebiam, fazendo com que eu sentisse que a casa deles era como minha casa, e que iam me envolvendo de forma sutil e certa em suas histórias e em suas aflições e alegrias cotidianas.

FIGURA 2 – Paisagem do Barro Vermelho

Fonte: Autoria própria.

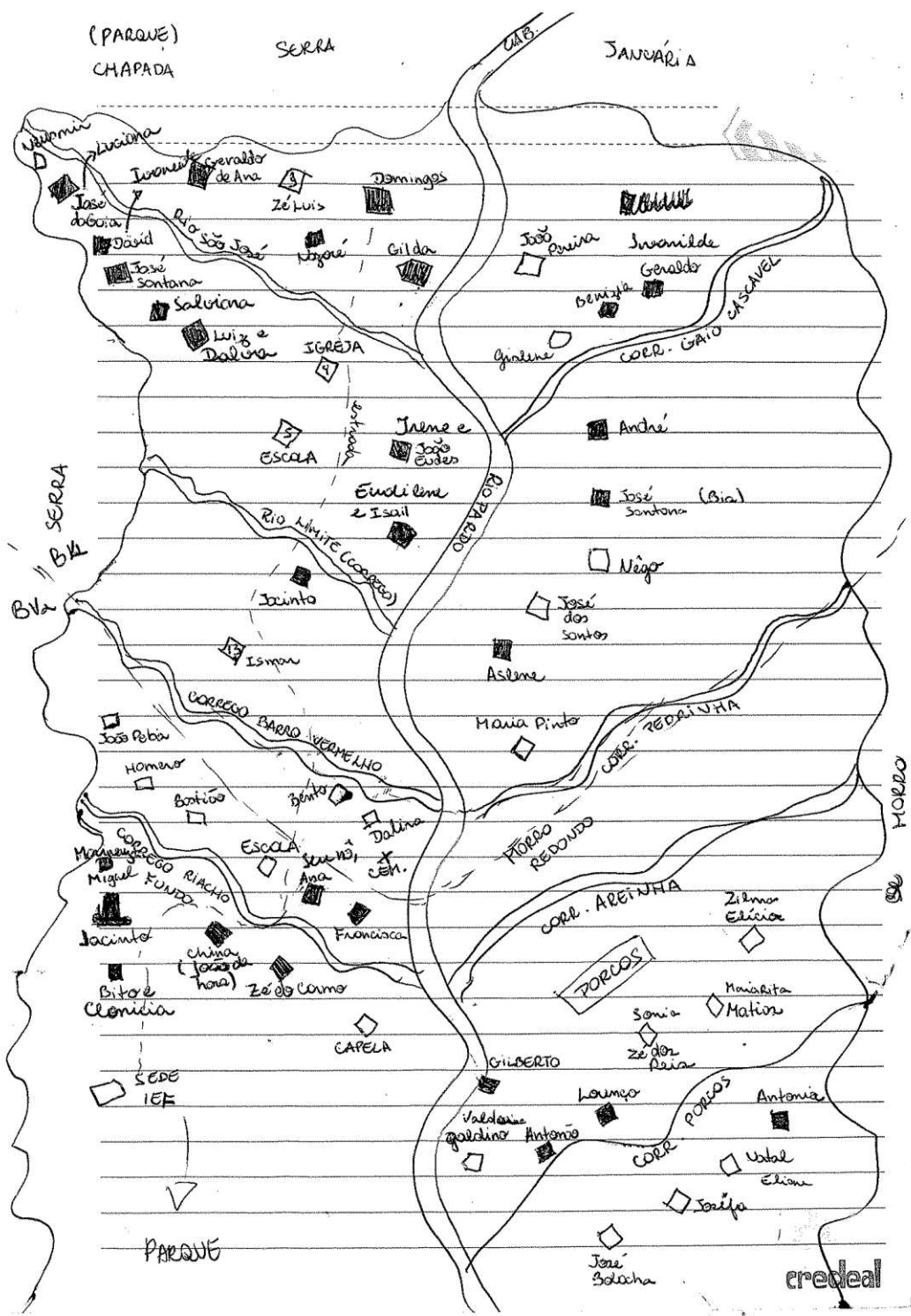
Na segunda vez em que fui ao Barro Vermelho, já me sentia mais à vontade para me posicionar diante do conflito com o Parque e para me colocar como parceira, ou mais precisamente, como torcida, porque precisava deixar claro que eu não tinha meios para atuar efetivamente em prol da mudança da situação. Já pude gravar entrevistas com Seo Domingão e me aproximar de suas filhas, visitar as casas delas, reconhecer as crianças. Desta vez, saí de lá com a certeza de que iria voltar.

FIGURA 3 – Rio Pardo

Fonte: Autoria própria

A terceira visita, em janeiro de 2016, durou nove dias. Para essa viagem, preparei um roteiro de entrevista (disponível em Anexo) com perguntas sobre trabalho, produção, consumo, renda, e também sobre a opinião que tinham sobre a presença do Parque. O cunhado de Seo Domigão, Isaíl, fez um mapa da comunidade para que eu pudesse planejar o meu trajeto pelas casas. Suas filhas, Vilma e Gilda, acompanharam-me em minhas caminhadas até as casas das pessoas. Fui gravando as conversas, em uma espécie de entrevista semi-estruturada. Ainda que houvessem as perguntas do roteiro, algumas pessoas falavam por mais de uma hora, outras, somente cinco minutos. Algumas respondiam estritamente às perguntas, outros aproveitavam o início de um assunto para conversar sobre temas diversos. Esse material foi a base para a escrita desta tese.

FIGURA 4 – Mapa da comunidade do Barro Vermelho



Fonte: Imagem produzida por Isail

No mapa é possível notar que parte da comunidade está no município de Chapada Gaúcha e a outra parte está em Januária, e a divisa é feita pelo Rio Pardo, que atravessa a

comunidade. Apenas o lado da Chapada Gaúcha está sobreposto à área ocupada pelo Parque Estadual Serra das Araras. Outra observação importante é que uma linha horizontal divide a comunidade em Barro Vermelho 1 e 2. Essa divisão foi feita quando foi construída a segunda escola da comunidade, uma vez que a primeira estava muito distante de uma parcela dos moradores.

De acordo com as informações de meus interlocutores, estimo um total de cerca de 55 famílias na comunidade. Nem todas as casas estão desenhadas no mapa. As casas coloridas de preto são as que pude visitar, porém algumas visitas não constam nele. Pude fazer “entrevistas” em cerca de 30 casas, conversando com 34 pessoas com idades entre 23 e 85 anos. Em algumas casas, foi entrevistada mais de uma pessoa, especialmente quando havia um idoso. Dentre os entrevistados, 13 eram homens e 21 eram mulheres.

A quarta visita ao Barro Vermelho foi já quase um passeio à casa de amigos. Nenhuma gravação nem visitas de pesquisa. Frequentei apenas as casas com as quais havia me afeiçoado mais e procurei relaxar e apenas sentir o cotidiano. Ao final da minha estadia, participei de um curso sobre direitos de povos e comunidades tradicionais, ministrado pelo Professor Aderval Costa Filho, que exibiu um filme sobre o quilombo do Gorutuba. Seo Domigão se encantou e me perguntou se poderíamos fazer um igual para o Barro Vermelho. Eu disse que achava que sim, poderíamos fazer um registro em vídeo, mas eu não teria condições de fazer algo muito profissional, pois não tenho experiência em audiovisual. Chegando em Belo Horizonte, entrei em contato com amigos que se interessaram pelo projeto, e que toparam fazer este registro para a comunidade.

Assim, no dia 15/06/16 partimos para o Barro Vermelho eu, Marcus, Gustavo e Lucas, desta vez levando câmeras, microfone, gravador, muitos cartões de memória. E ali iniciamos nossa caminhada entre a captação de imagens impressionantes e a perda de relatos importantes pelo puro amadorismo de um microfone desligado. Aproveitei a viagem também para me despedir, explicando que ia para muito longe, para o Canadá – “lá não é nem mais Brasil” – e que iria demorar quase um ano para estar de volta.

E mais de um ano se passou antes que eu voltasse ao Barro Vermelho, em outubro de 2017. Em minha última visita a campo, tive o privilégio de acompanhar a Folia de Reis, cantada no dia de Nossa Senhora Aparecida para cumprir promessas feitas pelas cunhadas

Helena e Eudilene, pedindo proteção a seus filhos. Aproveitei a festa para exibir a primeira versão do filme que fizemos, visto com curiosidade por alguns dos presentes no almoço.

Desde a primeira até a última visita que fiz ao Barro Vermelho no período do doutorado, poucas coisas mudaram. A preocupação com o Parque é a mesma, o processo de titulação das terras não avançou. As águas estão mais escassas e há uma tensão provocada pelos rumores do fim do Programa Bolsa Família no contexto do governo de Michel Temer. Nesse contexto de incertezas, espero que esta tese seja um registro capaz de contribuir para as futuras batalhas da comunidade.

Neste trabalho, pretendo analisar como a comunidade do Barro Vermelho vem produzindo espaço, conceito que será abordado de forma mais aprofundada no Capítulo 1 (item 1.3). Essa descrição parte do meu ponto de vista, ou seja, de tudo que eu alcancei entender, perceber e sentir nos momentos que pude partilhar com as pessoas do lugar. Os limites dessa análise são os limites deste olhar, relativos ao um esforço de sensibilidade para perceber elementos particulares de um mundo diferente do meu. Mas estive disposta a aprender, mais que isso, estive atenta e engajada nessa tarefa. Narrações podem ter equívocos, e os limites do real são mais que sutis: eles são móveis. O que posso garantir aqui é minha intenção honesta de narrar a experiência bonita que foi ter o privilégio de estar ali, e dar alguns passos em direção ao entendimento do que Seo Domingão realmente queria comunicar quando certa vez me disse: “nós somos raiz do lugar”.

1. INTRODUÇÃO

Muitas lutas foram necessárias para que a Constituição de 1988 enunciasse, oficialmente, o reconhecimento dos direitos étnicos no Brasil (ALMEIDA, 2006). No ato das disposições constitucionais transitórias foi instituída, pelo Artigo 68, uma nova modalidade de apropriação formal de terras para as comunidades quilombolas, baseada no direito à propriedade definitiva². Porém, conforme afirma Almeida (2006, p.33), tais avanços jurídicos não se refletem em “ações governamentais sistemáticas capazes de reconhecer prontamente os fatores situacionais que influenciam uma consciência étnica”.

Nas últimas décadas, a discussão sobre o tema avançou no campo político-jurídico. Em 2003, o Decreto 4887 regulamentou o procedimento para titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Em 2004, foi instituída a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, que posteriormente estabeleceu uma Política Nacional específica para o tema, por meio do Decreto 6040 de 2007 (COSTA FILHO, 2011).

Porém, tais avanços ainda não foram suficientes para garantir a execução das políticas estabelecidas. Mais especificamente sobre a titulação das terras, um dos entraves ao processo em muitos casos está relacionado a conflitos ambientais. Há inúmeros conflitos atualmente entre comunidades e parques, nos quais os órgãos ambientais desconsideram modos de vida tradicionais e as relações com a natureza desenvolvidas por meio destes modos específicos. A situação à qual nos referimos nesta tese é um exemplo disto.

² A propriedade definitiva, ao contrário do que acontece no caso das terras indígenas, não é tutelada pelo Estado.

Em 1998, foi criado, por meio do Decreto 39.400, o Parque Estadual da Serra das Araras³. Parte da área do Parque é habitada há muitas décadas pela população da Comunidade Quilombola São José do Barro Vermelho⁴ e seus antepassados.

Desde a criação do Parque, há um conflito crescente entre a comunidade e o Instituto Estadual de Florestas. De acordo com a legislação ambiental, não é permitido ter moradores dentro da área dos parques. Nesta perspectiva, presença humana e preservação são consideradas inconciliáveis. Porém, para a comunidade, a natureza está ligada à vida, ao cotidiano. Preservação e produção, portanto, não são entendidas separadamente.

Nesta tese, argumento que este conflito reflete duas maneiras diferentes de produzir espaço: uma delas, promovida pela comunidade, outra, pelo Estado. Minha hipótese é que o Estado ainda atua, em grande medida, a partir dos pressupostos da colonialidade, que, de forma resumida, é um padrão de poder que emerge de uma relação político-econômica fundada na naturalização de certas relações de inferioridade e de subjugação entre pessoas, implicando a negação do outro e a desqualificação do que é diferente. No primeiro capítulo, apresento com mais detalhes esse conceito. As comunidades tradicionais, por sua vez, têm buscado encontrar novas formas de resistência, se afirmando no presente e colocando para si a possibilidade de pensar seu próprio futuro. Seguem, portanto, produzindo seu próprio espaço.

Considero que a produção do espaço no Barro Vermelho está relacionada à maneira como as pessoas percebem o espaço físico ao seu redor, e também às memórias que esse lugar traz, ao conhecimento acumulado a partir da relação com este lugar, aos atores (humanos e não humanos, orgânicos e inorgânicos, corporificados ou não) que habitam esse lugar e constroem esse mundo. Tudo isso se reflete também na esfera econômica. O que produzir, quando produzir, com quem trocar ou vender, em que condições, com que propósito. Como trocar também com a natureza, como se relacionar com ela e com suas ofertas.

³ Segundo descrição do website do IEF, “O Parque Estadual da Serra das Araras se destaca pelos seus paredões, seus diversos ecossistemas considerados como de preservação permanente (veredas, matas ciliares, nascentes e topos de morros) e seus sítios geomorfológicos que funcionam como habitat e criadouro natural de espécies de araras ameaçadas de extinção (arara-vermelha e arara-canindé), que dão nome a serra”. FONTE- <http://www.ief.mg.gov.br/areas-protetidas/209>

⁴ A Comunidade teve a Certidão de Autodefinição emitida pela Fundação Palmares em 2010.

No segundo e terceiro capítulos, apresento dados do meu trabalho de campo apresentados por meus interlocutores por meio de entrevistas e de conversas informais, conforme descrito na apresentação deste trabalho. Ao longo do texto, optei pela transcrição literal de trechos de entrevistas, porque considero que seja uma maneira de colocar o leitor em contato com meus interlocutores. Não só o conteúdo da fala das pessoas, mas também o modo como falam, a articulação entre os assuntos e os exemplos utilizados, contribuem para a compreensão das respostas encontradas durante minha estadia no lugar.

Esta pesquisa, portanto, é derivada de uma metodologia qualitativa, que agregou entrevistas abertas e semiestruturadas⁵ com os sujeitos, narrativas biográficas e observação participante, método que consiste na inserção de um pesquisador dentro do contexto do grupo estudado, buscando compartilhar as atividades com o objetivo de aprofundar as interações sociais e de qualificar o trabalho. Essa forma de condução do estudo – que denominamos, neste texto, trabalho de campo - tem como objetivo privilegiar o ponto de vista dos próprios sujeitos, também atores nas elaborações aqui presentes, a respeito de sua realidade. A ideia é evitar uma apropriação do discurso da alteridade e permitir a presença, no texto, da voz do Outro⁶ em vez de falar por ele.

Dessa forma, esta tese é o resultado de uma construção realizada a partir da rede de relações estabelecidas, marcadas pelas diferenças, com alguns moradores do Barro Vermelho. Essa rede possibilita determinadas informações, a partir das quais produzimos os dados de pesquisa:

Os dados etnográficos não estão dados, não são pedras brutas recolhidas no campo para posterior análise num laboratório geológico. Eles são construídos numa interação dialógica, na qual, durante o trabalho de campo, envolvem o pesquisador e seus interlocutores. (COELHO JÚNIOR, 2011, p. 33).

A escolha pela abordagem qualitativa via observação participante se deve ao fato de que há importantes fenômenos, essenciais aos objetivos desta investigação, que são

⁵ O roteiro de entrevista está em anexo.

⁶ Ao longo deste trabalho, é visível a alternância quanto ao uso do termo "outro": ora ele é grafado com letra minúscula, denotando a presença de um pronome indefinido, tal qual no sentido corrente da língua portuguesa, ora é grafado com letra maiúscula, denotando a referência a um conceito que dialoga com a noção de alteridade. Nesse sentido, o "Outro" evidencia o reconhecimento da alteridade como uma entidade; trata-se da demarcação de um lugar sociológico da diferença. Tal delimitação diz respeito ao fato de, entre os moradores do Barro Vermelho e eu, haver uma série de diferenças relacionadas a questões econômicas, étnicas, linguísticas, identitárias, enfim, que precisam ser demarcadas.

intangíveis quando restritos a entrevistas estruturadas ou a questionários qualitativos. Houve, entretanto, o reconhecimento de que meus pressupostos de pesquisadora poderiam ser substituídos e renovados a partir das observações em campo e das relações ali construídas. Como afirmou Clifford Geertz (2001, p.67), “se quiséssemos verdades caseiras, deveríamos ter ficado em casa”. Minha opção foi uma pesquisa que envolvesse, assim, deslocamentos físicos, epistemológicos e de pressupostos. Além disso, assumi o risco de que o trabalho também se desviasse para a subjetividade, tendo em vista meu envolvimento pessoal com a comunidade e com seus moradores.

Este trabalho somente utiliza dados relacionados à comunidade, ainda que se trate de um conflito entre ela e o Parque. A sede do IEF foi visitada, embora o funcionário entrevistado tenha se negado a ser gravado e agido com certa desconfiança. A dificuldade de diálogo com os responsáveis locais pelo órgão, porém, não foi o motivo principal para que se privilegiasse um dos lados do conflito. Este trabalho pretende compreender a produção do espaço a partir da comunidade e o conflito é um contexto, mas não o objeto principal.

No decorrer do texto e da pesquisa, buscamos deixar as transcrições das falas dos sujeitos com poucos cortes a fim de sermos coerentes com a metodologia e de darmos, de fato, visibilidade às vozes dos sujeitos, mesmo que isso implique mudança no formato tradicional dos textos acadêmicos. Estamos cientes de que a manutenção das transcrições na íntegra pode abrir lacunas de análise, entretanto, assumi esse risco ao adotar tal perspectiva. É importante, também, esclarecer que, em alguns momentos desta tese, utilizo a primeira pessoa do plural, reconhecendo a multiplicidade de perspectivas advindas do meu referencial teórico. Entretanto, nas descrições que se referem ao trabalho de campo, utilizo a primeira pessoa do singular, já que se trata da minha relação com os sujeitos de pesquisa.

Outra estratégia utilizada para a composição deste trabalho assenta-se na transcrição de depoimentos de moradores do Barro Vermelho. Em um primeiro momento, questioneimei-me quanto à manutenção dos desvios de norma-padrão, receosa de que essa atitude pudesse ser vista como preconceituosa. No entanto, me parece mais acertado manter a fala deles tal qual me foi apresentada.

Atribuir visibilidade a um traço da identidade dessas pessoas, como seus falares, não deve ser visto como manifestação de uma postura preconceituosa; antes, deve ser pensado como uma possibilidade de aceitação e respeito às diferenças. Todo idioma é composto por muitas variantes linguísticas e, apesar de algumas delas serem dotadas de mais prestígio social que outras, considero desonesto – do ponto de vista linguístico e também social – negar a existência daquelas que desviam da norma-padrão⁷.

Dentre os diálogos e narrativas que fizeram parte do meu trabalho de campo, foram destacados aqueles que julguei mais relevantes para a compreensão da maneira como se dá o processo de produção do espaço na comunidade. Assim, no segundo capítulo trato das memórias de meus interlocutores, que compõem uma história do lugar. No terceiro capítulo, descrevo o cotidiano na comunidade, com foco nos aspectos econômicos.

Ao analisar as formas de consumo, de produção e de circulação de objetos, é possível compreender também aspectos imateriais, como as relações entre as pessoas e a relação das pessoas com a terra, com a natureza, com os animais e com o lugar. Questões espirituais e de fé, valores comunitários e familiares, prioridades de vida e expectativas para o futuro. Pensar a economia como organizadora do cotidiano, capaz de conferir materialidade a aspectos essenciais da vida, é, no meu ponto de vista, uma ferramenta essencial para compreender o processo de produção do espaço na comunidade.

Tal processo envolve, sobretudo, uma expectativa e uma construção de futuro. Nesta tese, argumento que a autonomia (especialmente sobre a terra e sobre o trabalho) é um elemento fundamental do presente e me parece que meus interlocutores consideram este aspecto essencial em seus projetos para o futuro. Nesse sentido, fica evidente a necessidade de avançar na efetividade das políticas de titulação de territórios ocupados por comunidades tradicionais. Com este avanço, será possível tornar mais viável a produção do espaço a partir da diversidade (conforme discutiremos no último capítulo).

⁷ O linguista Marcos Bagno (1999) defende a necessidade de se desconstruir uma série de mitos relacionados ao preconceito linguístico que são disseminados pelo País. Para ele, não é possível separar o preconceito linguístico de outros preconceitos sociais. Este trabalho pretende ir na contramão do preconceito e da invisibilização de indivíduos e comunidades em grande medida já marcados pela exclusão, o que justifica, portanto, a manutenção de suas falas e de seus desvios linguísticos.

2. COLONIALIDADE E A PRODUÇÃO DO ESPAÇO

Ainda hoje, as comunidades tradicionais vêm sendo invisibilizadas, em diversas situações, em sua relação com o Estado brasileiro. Apesar dos avanços na garantia de direitos no campo jurídico, a execução dessas garantias segue comprometida. Nesta tese, considero que a forma como tais comunidades se relacionam com o Estado brasileiro pode ser melhor compreendida se considerarmos os pressupostos sobre os quais se deram as invasões europeias na Américas a partir do século XVI.

Na primeira seção deste capítulo, argumento que a base da relação colonial – a negação do outro – deve ser considerada para compreender o contexto ao qual nos referimos. A discussão será baseada no trabalho dos autores da linha decolonial⁸ (deste extenso grupo, contribuem para este capítulo Castro-Gómez (2000; 2005), Dussel (1994), Escobar (2003; 2007), Grosfoguel (2011) e Maldonado Torres (2007; 2008)). Esses autores discutem como as populações não-europeias foram subjugadas e negadas a partir da colonização e como essa relação se modifica e se perpetua.

Na segunda seção, faço uma breve revisão dos fatos históricos mais relevantes para a compreensão do contexto regional em que se encontra o Barro Vermelho. Essa revisão é feita a partir do ponto de vista tido como oficial da história, isto é, a versão que consta nos livros didáticos e documentos oficiais, que em muitos momentos privilegia eventos impostos por decisão dos governos como os principais eixos narrativos. A escolha dessa perspectiva está em consonância com a intenção de discutir a produção do espaço promovida pelo Estado.

Na última seção, há uma discussão teórica acerca do conceito de espaço, mais especificamente da produção do espaço, proposta por Lefebvre (2007), e como este

⁸ O projeto decolonial propõe que se abra espaço para um pensamento baseado em uma ciência localizada, ou seja, que não se proponha universal, uma vez que tal “universalidade” refere-se a um universo ocidentalizado e excludente, que remonta à Europa e seu projeto colonial-moderno. Insistem, portanto, na importância de olharmos novamente para as construções sociais forjadas no contexto colonial (especialmente da América Latina), buscando, por meio delas, compreender o cotidiano latino-americano. Dentre os seus vários aspectos de análise, três deles são fundamentais: as ideias de raça, ciência e desenvolvimento.

conceito pode ser útil para compreender a situação atual no Barro Vermelho, bem como nas demais comunidades tradicionais que se encontram em situações parecidas.

2.1 – Modernidade, colonialidade e o projeto decolonial

A ideia de hierarquização de lugares e povos operada desde o período colonial é permeada pelo paradigma da modernidade. Para os autores do projeto decolonial, as Américas coloniais são fundadas a partir do paradigma moderno, sendo não somente formadas por esse paradigma, mas também formadoras dele. O discurso da modernidade esteve e está muito presente na conformação do que hoje entendemos como América Latina. Mas, se a relação colonial produz e é produzida pela modernidade, outro aspecto dessa mesma relação não pode ser ignorado: a colonialidade.

Maldonado Torres (2007) destaca a diferença entre colonialidade e colonialismo. O colonialismo precede a colonialidade e refere-se ao contexto sócio-histórico de dominação colonial nas Américas, tendo as formas econômicas de dominação e de subjugação do capitalismo como um ponto essencial para justificar e manter o controle sobre os povos e as pessoas subjugadas. A colonialidade não se restringe a esse contexto, uma vez que não se refere a uma dada relação político-econômica, mas a um padrão de poder que emerge dessa relação.

A colonialidade se refere especialmente a dois eixos de poder definidores da matriz espaço-temporal que determinou o que já foi entendido como Terceiro Mundo⁹. São elas a ideia de raça e a naturalização de uma relação de inferioridade, e a constituição de uma estrutura de trabalho baseada na servidão e na escravidão a serviço do comércio internacional.

Para compreender de que se trata a colonialidade, é importante refletir também sobre o que seria sua outra face – a modernidade. Dois equívocos sobre a modernidade são apontados pelos autores decoloniais. Um deles é a ideia de que a modernidade seja fruto de um movimento intelectual europeu do século XVIII, inspirado pela Revolução Francesa.

⁹ Há uma hierarquização que sugere um Primeiro, Segundo e Terceiro Mundos. Com a queda dos regimes socialistas, o Segundo Mundo perde sua relevância teórica, e restam o Primeiro e o Terceiro (hoje compreendidos, respectivamente, como países desenvolvidos e em desenvolvimento).

Para Castro-Gómez (2005), a primeira grande narrativa da modernidade seria a conquista da América que se inicia no século XVI. Assim, o primeiro discurso universalista da modernidade não teria sido influenciado pela mentalidade burguesa liberal, mas pela mentalidade aristocrática cristã e seu imaginário sobre a hierarquização racial da humanidade em graus de brancura.

Dussel (1994) argumenta também que a ideia de modernidade se origina na Europa, mas só nasce de fato enquanto geradora de realidades, no encontro com a América colonial, em que o europeu se confronta com o Outro e busca violar, dominar e vencer esse Outro. Nesse sentido, modernidade está relacionada à origem de uma noção de violência operada pelo ego europeu, que se materializa em um processo de encobrimento deste Outro não-europeu.

O segundo equívoco diz respeito ao fato de que a modernidade é discutida nos termos europeus como um paradigma que surge em um período histórico, sem fazer referência ao espaço em que se dá esse surgimento. Essa perspectiva esconde a relação essencial entre modernidade e colonialidade, localizando-a em uma cronologia, mas não em uma espacialidade (MALDONADO TORRES, 2008). Ao excluir a geopolítica da reflexão, a outra face – a colonialidade – permanece invisibilizada. Tal invisibilidade não é aceitável, pois negar o papel da colonialidade (que não se reproduz na Europa, mas reflete o que é produzido nela) na conformação da modernidade é negar também seu aspecto opressor.

O projeto colonial tem impactos que vão muito além do contexto das Américas e da Europa, criando um modelo de poder sobre o qual se baseia a identidade moderna, a partir do racismo e do capitalismo. Esse padrão de poder extrapola as relações formais e institucionais entre colônia e metrópole e atinge “a forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si por meio do mercado capitalista mundial e da ideia de raça” (MALDONADO TORRES, 2007, p.131). A modernidade como um discurso e uma prática não seria possível sem a colonialidade

A manifestação da colonialidade se dá de maneiras distintas e complementares. Enquanto a colonialidade do poder se refere às formas modernas de exploração e dominação, a colonialidade do saber se refere à produção e à reprodução de regimes de pensamentos coloniais, e a colonialidade do ser se refere à experiência vivida pelos sujeitos

oprimidos na colonização. Todas elas contribuem para que o ser colonizado seja convertido em um não-ser, um ente invisível. O conceito de colonialidade do ser está, portanto, relacionado aos aspectos epistemológico e ontológico da diferença colonial.

A diferença subontológica ou diferença ontológica colonial permite uma diferenciação clara entre a subjetividade humana e a condição de sujeitos sem resistência ontológica. A diferença sub-ontológica se relaciona com o que Walter Mignolo chamou de “diferença colonial”. Porém, embora sua noção de diferença colonial seja fundamentalmente epistêmica, a diferença sub ontológica se refere mais centralmente ao ser. Então, podemos distinguir uma diferença epistêmica colonial que nos permite observar com distinção o funcionamento da colonialidade do conhecimento, e uma diferença ontológica colonial que revela a presença da colonialidade do ser. Ou, bem, pode-se dizer que existem dois aspectos da diferença colonial (epistêmico e ontológico) e que ambos estão relacionados com o poder (exportação, dominação e controle) (MALDONADO TORRES, 2007, p.147 - tradução livre).

A diferença sub-ontológica, que produz o “não-ser” (sujeito sem resistência ontológica), é legitimada e formalizada pela ideia de raça que, aliada à colonialidade do saber e do poder, constitui a colonialidade do ser. Se antes as pessoas eram definidas como bárbaras ou não (o que evidencia sua condição de Outro, que não é negado mas reconhecido em sua diferença), a partir da experiência colonial americana o Outro passa a ser caracterizado de acordo com ideia de raça¹⁰, que vai se consolidando gradativamente. A ontologia europeia aplicada a um mundo racializado implicará a definição de um centro e de um não-centro, cuja existência só é reconhecida a partir do centro e em relação a ele.

Nesse sentido, Maldonado Torres (2007) argumenta que há uma diversidade de formas de desumanização baseadas na ideia de raça (que permite substituir a noção de Outro pela noção de não-ser). Para além das ideias europeias de racismo biológico, há algo mais sutil que permanece fundado na hierarquização das pessoas em graus de humanidade. O autor explica que a classificação das pessoas entre negros, brancos e índios retira do sujeito sua dimensão horizontal, conferindo-lhe uma dimensão vertical, hierarquizada, na qual quanto mais branca a pele, mais próximo o sujeito estaria de representar uma humanidade completa.

¹⁰ É certo que classificar as pessoas de acordo com sua origem não é uma discussão que se inicia com a colonização das Américas. O dogma cristão da unidade fundamental da espécie humana, discutido, por exemplo, na obra de Santo Agostinho, já dividia a humanidade em três partes, relacionadas à passagem bíblica em que os três filhos de Noé se separam após o dilúvio, gerando três povos diferentes. Segundo a interpretação europeia, filhos de Sem povoaram a Ásia, os filhos de Cam (que deveria ser castigado por ter zombado de seu pai) povoaram a África e os filhos de Jafé povoaram a Europa (Castro-Gómez, 2005), divisão essa que também já sugere certa noção de hierarquização.

Para compreender melhor a questão dos graus de humanidade, Maldonado Torres (2007) revisita a teoria filosófica europeia acerca da constituição do eu, ou, em outros termos, sobre a ontologia do ser. O autor argumenta que a filosofia europeia moderna se baseia na premissa de Descartes, “penso, logo existo”, ao atribuir humanidade aos seres. Porém, a partir de uma perspectiva racializada, “penso, logo existo” significa também penso (outros não pensam), logo existo (outros não existem, ou sua existência é dispensável). Sendo os povos americanos inferiores em termos de racionalidade, incapazes de produzir ciência e refletir, não seriam, portanto, sujeitos adequados aos requisitos da filosofia moderna (da qual Descartes foi um dos expoentes). Quanto menos racionais, menos humanos serão esses povos.

Além de inferiores em termos de racionalidade, supõe-se também que tais povos partiriam de uma perspectiva inadequada ao saber científico, conforme afirma Castro-Gómez (2000), ao introduzir o conceito de ponto zero. O autor argumenta que o ponto de vista europeu nega a si mesmo como uma perspectiva particular e localizada, ou seja, considera a si mesmo como um sujeito livre da subjetividade da perspectiva. Transformado em sujeito universal, o europeu estaria autorizado a falar em nome de todos, e não haveria mais espaço nem necessidade para que outros sujeitos se pronunciassem. O pensamento europeu se converte no ponto de partida de todo o pensamento universal.

Todo o conhecimento legítimo deveria se filiar, portanto, a uma proposta de ciência deslocalizada e universal, capaz de separar mente e corpo, natureza e espírito. Com base na noção de ponto zero, o mundo europeu pode considerar todos as outras formas de conhecimento como visões particulares de mundo, não dotadas de universalidade e, por consequência, não-científicas e menos legítimas. Assim, ao tratar a ciência ocidental como deslocalizada (portanto, universal), o mundo europeu pode forjar uma hierarquia de saberes, que se renova na história assumindo diferentes premissas.

No encontro com as Américas, o europeu assume o papel de representante atemporal desse ponto zero, definindo quais são os verdadeiros mitos fundadores, os códigos de ética e o que é o pensamento racional. Castro-Gómez (2005) explica que os povos nativos são considerados, então, habitantes do passado, meros ocupantes de um lugar evolutivo anterior na linearidade do pensamento europeu.

Ao constatar que no pensamento europeu está implícita a negação do outro, descobre-se a base da colonialidade, que nega ao outro as capacidades de pensar, poder, ser e saber. Ao negar o outro, justifica-se não só a opressão colonial sobre as pessoas, mas também sobre a natureza, tida como um entre exterior a ser explorado passivamente, uma fonte de recursos e um objeto de dominação. Desconsideram-se, assim, outros discursos que representam a natureza como parte constituinte de um sentido amplo de existência do ser e como força criadora que tem poder próprio de agência.

Os três aspectos da colonialidade são permeados pela noção de raça, motor desse processo de criação-negação. E os Estados latino-americanos se organizam a partir da reprodução desta invenção do Outro, que precisa ser essencialmente diferente para que seja excluído. Para Goldberg (2011),

Classificação, valoração e ordenamento são processos centrais para a criação e construção racial. O ordenamento em questão não precisa ser hierárquico, mas deve ao menos identificar diferenças; e a valoração não precisa atribuir superioridade, para todos ela deve se sustentar minimamente como um critério de inclusão e exclusão. Segue que raça é irredutivelmente uma categoria política. (...) Nesse sentido, raça serve basicamente – algumas vezes explicitamente e assertivamente, em outras silenciosamente e subitamente – para definir capacidade de auto-propriedade e auto-direção (GOLDBERG, 2011, p.87 – tradução livre).

Não só na América Latina, mas em quase todo o mundo (ou a parcela dele organizada a partir do encontro colonial), o Estado funcionará a partir da perpetuação de uma hierarquia racializada, num contexto em que “raça” assume sentidos que vão muito além da cor da pele, abrangendo de alguma forma todos que estão alheios aos parâmetros do projeto modernizante. Assim, as políticas de cidadania desses Estados assumem um caráter civilizatório e têm como objetivo incluir a totalidade da população neste projeto, forjando nesse processo um discurso ficcional de identidades homogêneas.

Nesse sentido, Goldberg (2011) argumenta que a modernidade-liberalismo hierarquiza a diferença e depois as nega, naturalizando e universalizando tudo, descontextualizando e desconsiderando as condições históricas. E raça é, sobretudo, uma condição histórica. Ainda que sejam feitas tentativas de neutralizar o discurso racializado, na prática a hierarquização se renova e se reinventa. E o sentido da ideia de raça muda teórica e praticamente na medida em que a modernidade se renova e se redefine.

Então a ironia da modernidade, o paradoxo liberal resume-se a isto: como a modernidade se compromete progressivamente com princípios idealizados de liberdade, igualdade e fraternidade, à medida que ela

crescentemente insiste na irrelevância moral da raça, há uma multiplicação das identidades raciais e os conjuntos de exclusões que elas incitam, e racionalizam, habilitam e sustentam. Raça é irrelevante, mas tudo é raça. Quanto mais abstrata a identidade universal da modernidade, quanto mais se deve insistir quanto a ela, mais ela necessita ser imposta (GROSFOGUEL, 2011, p. 6 – tradução livre).

Raça, portanto, não é um conceito estático com um sentido sedimentado. Seu poder consiste na sua capacidade adaptativa de definir grupos populacionais e, por extensão, localizar os atores sociais na posição de “nós” e “outros”. Afirmar que a colonialidade presente atualmente no discurso e na prática do Estado ainda se relaciona à ideia de raça, portanto, não se refere mais somente a categorias como negro, indígena ou mestiço, mas a múltiplos conceitos, dentre eles pobres, subdesenvolvidos ou ainda comunidades tradicionais. Se, inicialmente, raça se referia a uma diferença fenotípica, pode com o tempo passar a se referir à posição social, à cultura, ao pertencimento étnico etc. O que essas definições têm em comum é que a cada momento elas foram usadas para definir o que é visível e o que não é visível (no mapa, no censo, no planejamento, na política pública e na garantia de direitos). Em outros termos, o que é relevante e o que não é (GROSFOGUEL, 2011).

Os argumentos que sustentam a colonialidade se renovam com o tempo. Aos poucos o racismo passa a ser negado e substituído, no discurso, pela noção de pobreza. Agora, em vez de salvar e de dominar as raças inferiores, é preciso salvar os pobres. O discurso da modernidade se volta então para um novo grande objetivo: o desenvolvimento.

Isso se evidencia a partir do discurso de posse do então presidente norte americano Harry Truman, que em 1949, afirmou que pela primeira vez na história a humanidade tinha conhecimento suficiente para livrar a população dos países pobres do sofrimento. Para ele, produzir mais seria a solução para a paz e a prosperidade, e essa melhoria seria conquistada por meio da aplicação de princípios econômicos científicos. Em 1951, esclarecendo ainda mais a ideia, a Organização das Nações Unidas - ONU lançou um documento afirmando que as filosofias ancestrais e velhas instituições sociais deveriam ser desintegradas, e as grandes massas de pessoas incapazes de seguir o ritmo do progresso deveriam ver frustradas suas expectativas de viver “uma vida cômoda” (ESCOBAR, 2007, p.20).

Classifica-se, então, o mundo a partir do discurso do desenvolvimento. Opera-se, assim, um ordenamento espacial baseado na diferenciação (entre pobres e desenvolvidos) proposta por um discurso que se torna hegemônico. Fica oficializada a ideia de que a

ciência (mais especificamente a ciência econômica) poderia prover soluções às populações do Terceiro Mundo, que são desconsideradas em sua heterogeneidade, privadas de identidade e qualquer sentido de autodeterminação. Mais que isso, qualquer modo de vida ou sistema econômico que não se adequasse à proposta deveria ser combatido, legitimando assim atitudes etnocêntricas, seja por parte dos organismos internacionais, seja por parte dos Estados Nacionais. Além disso, o capitalismo e sua estratégia de aumento de produtividade por meio da industrialização são destacados. Nos anos subsequentes, os governos da América Latina farão um esforço ainda maior em direção à modernização da economia, desconsiderando outras estratégias econômicas dissonantes desse objetivo nacional.

Além de etnocêntrico, o discurso do desenvolvimento é também tecnocrático. O combate à pobreza seria feito de forma científica, com ferramentas objetivas e cuidadosamente selecionadas. Criadas para não falhar, deveriam trazer aos degenerados toda a luz da ciência, da técnica e do progresso. A tecnologia é posta como uma força moral que contribui para a extensão planetária dos ideais modernizadores (ESCOBAR, 2007). O investimento em capital e a aplicação da ciência seriam as principais formas de combater o atraso.

Essa é a gênese do discurso desenvolvimentista, apresentado como uma salvação e um objetivo primordial dos Estados Latino Americanos. Para Escobar (2007), o desenvolvimento se tornou um objetivo inquestionável e um elemento forte no imaginário social. Ilustrando o fato, o discurso de posse do primeiro mandato do Presidente Lula, por exemplo, teve a palavra desenvolvimento mencionada não menos que 14 vezes (quase sempre relacionada a desenvolvimento econômico e social).

O espaço discursivo foi colonizado pela noção de desenvolvimento, que se torna o principal regime de representação da sociedade, a ideia que se forma da própria realidade. Nesse sentido, Escobar (2007) propõe que o desenvolvimento seja tratado como uma formação discursiva historicamente singular, baseada nas formas de conhecimento por meio das quais a ideia é formulada (objetos, conceitos e teorias), e no sistema de poder que regula sua prática e as formas de subjetividade fomentadas por esse discurso (a partir das quais as pessoas se reconhecem como desenvolvidas ou não).

Esta colonização do espaço discursivo (que compreende tanto o racismo velado quanto o desenvolvimentismo cego) pode ser entendida a partir da ideia de colonialidade proposta anteriormente. O desenvolvimento é mais uma faceta de um discurso dominante capaz de criar a partir de si mesmo uma nova realidade material. A criação desse discurso envolve também as dimensões da colonialidade do ser, do poder e do saber. A partir dele, é criada e legitimada uma linguagem e um sistema de objetos, conceitos e estratégias que determinam o que é possível pensar e dizer acerca da realidade material.

A dimensão do saber no discurso do desenvolvimento envolve a quase exclusão dos outros discursos dentro da teoria econômica latino-americana, além da imposição das técnicas industriais sobre as demais técnicas no mundo material. A dimensão do poder envolve a atuação dos Estados Nacionais, muitas vezes com apoio de organismos internacionais, e a imposição de seus planos econômicos sobre a totalidade da população.

A dimensão da colonialidade do ser neste momento está relacionada a um dos pontos fortes do discurso que é o combate à pobreza (racializada), associada à preguiça, à frugalidade, à promiscuidade, à ignorância. Em outros termos, correlaciona-se à indisposição em se adequar a uma lógica de expansão das “necessidades” (ESCOBAR, 2007). Há um retorno sutil à premissa moderna “penso, logo existo”, que novamente remete a “eles não pensam, logo não existem”. O pobre é tido como ignorante e é infantilizado, convertendo-se em um sujeito que clama por uma intervenção não apenas material, mas também moral. Não por acaso, a mesma ideia foi atribuída aos povos nativos no período colonial (estendendo-se para a atualidade), baseado numa mesma homogeneidade discursiva. Populações têm sua heterogeneidade e seus valores negados e são vistas como uma massa uniforme sedenta pela salvação de um colonizador (ou de um economista) com poderes quase messiânicos.

Se deduz que a aldeia genérica deve estar habitada por aldeões genéricos... Aqueles que planejam o desenvolvimento “sabem” que os aldeões possuem certos hábitos, crenças e motivações... A “ignorância” dos aldeões, não se deve à falta de conhecimento. Pelo contrário, se deve a presença de muitas crenças inculcadas localmente... O problema, direcionam os planejadores do desenvolvimento aos seus colegas e visitantes, é que os moradores “não entendem as coisas”. Falar sobre “pessoas que não entendem” é uma maneira de identificar as pessoas como “aldeões”. Na medida que o desenvolvimento busca transformar o pensamento das pessoas, o aldeão deve ser alguém que não entende (PIGG, 1992 apud ESCOBAR, 2007, p.92 – tradução livre).

O processo de dominação por meio da criação e negação das diferenças se perpetua pela mudança em seus termos. Ilustrando esse fato, Grosfoguel (2011) argumenta que, no início da colonização das Américas, os europeus usavam o argumento dos “povos sem escrita” para operar a subjugação do conhecimento. Depois, adotaram a classificação de “povos sem história”. No século vinte, a narrativa de “povos sem desenvolvimento” justificou toda sorte de exploração. E mais recentemente, a narrativa de “povos sem democracia” justifica as intervenções políticas e a desconsideração da soberania de povos em diversos lugares do mundo.

Nesse sentido, Escobar (2007) esclarece que um dos aspectos essenciais da modernidade é a necessidade de representar o mundo a partir de uma imagem ordenada. Tudo que não é legível para os teóricos do desenvolvimento é pasteurizado (tendo, nesses processos, importantes particularidades desconsideradas) para que depois seja decodificado pela teoria econômica. A diversidade é eliminada em prol da clareza acerca de um objeto de estudo e, como consequência, esse mesmo objeto é invisibilizado.

Tendo essas reflexões como guia, na próxima seção, apresentamos um histórico da atuação do Estado na região norte-mineira, onde se localiza o Barro Vermelho. Nesta história, fica clara a influência do ideal da modernidade (por meio da aplicação de pressupostos da colonialidade), descrita pelos autores decoloniais. Se, inicialmente, populações são invisibilizadas a partir de um discurso racial, que não se restringe a fenótipos, posteriormente o discurso será baseado nos argumentos da pobreza e do subdesenvolvimento.

2.2 – Breve histórico

A história da região norte de Minas é marcada por uma relação bastante específica entre os homens e deles com a terra. Tais relações misturam influências dos indígenas que sempre habitaram o local, dos bandeirantes que se aventuravam a sair do litoral para o interior, dos fazendeiros que posteriormente ocuparam lugar importante na organização social, de pessoas escravizadas e da grande quantidade de “homens livres pobres” que encontraram na região lugares onde poderiam construir suas vidas.

Apesar de já ser habitada por povos indígenas¹¹ há muito tempo, os registros históricos mais conhecidos sobre a ocupação das margens do médio São Francisco (região onde se encontra o Barro Vermelho) foram escritos a partir das primeiras expedições portuguesas do século XVI. O primeiro registro do Rio¹² data de 4 de outubro de 1501, quando André Gonçalves descreve a sua chegada à foz do São Francisco (COELHO, 2005). Segundo Oliveira *et al.* (2000), em 1533 já é organizada uma expedição para que os europeus conhecessem o Rio. Documentos dessa expedição relatam a presença dos Tapuias na margem direita do rio e dos Caiapós na margem esquerda.

Prado Junior (1972) explica que, antes do ciclo do ouro do século XVIII, além do litoral, apenas três regiões do País foram de fato ocupadas pelo colonizador europeu: a região onde hoje fica São Paulo, parcelas da bacia amazônica e o sertão nordestino pecuarista. As expedições para o interior da colônia eram motivadas especialmente pelo bandeirismo (que visava capturar indígenas que seriam submetidos ao trabalho forçado) e pela busca por metais preciosos, essencial para justificar investimentos maiores de Portugal na região. Com relação ao sertão nordestino (que na época se estendia ao atual norte mineiro), o historiador ressalta a importância da criação do gado, que avançava pouco a pouco tanto em termos geográficos quanto em relevância econômica.

Segundo Coelho (2005), no início do século XVI a bacia do São Francisco já estava distribuída entre os colonizadores por meio do sistema de sesmarias¹³. Conforme ressalta Costa Filho (2008), nas margens do São Francisco se destacavam as famílias de Garcia de Ávila e de Antônio Guedes de Brito, proprietárias, respectivamente, dos latifúndios conhecidos na época como Casa da Torre e Casa da Ponte. Segundo o autor, a área dominada pela Casa da Ponte chegava até o Rio Pardo (onde se localiza o Barro Vermelho). Porém, tais famílias proprietárias não tinham condições de ocupar um território

¹¹ Segundo Costa Filho (2008, p. 35) há registros dos povos Amipira, Tobajara e Maracá na região no século XVI e Akroá e Xacriabá no século XVIII. Mais especificamente nos arredores de onde hoje está a cidade de Januária, Oliveira *et al.* (2000, p.111) cita registros dos povos Cariri, Caiapó e Catolé. Coelho (2005) ressalta também a presença de indígenas do troco Jê, além de Gurguéias, Amaiós e Galachos.

¹² Segundo Coelho (2005), a área da bacia do Rio São Francisco é de cerca de 640 mil km², atravessando atualmente mais de 500 municípios em cinco diferentes Estados.

¹³ A partir do regime de sesmarias, a Coroa Portuguesa distribuiu terras aos colonos com a condição de que estes ocupassem a terra e produzissem nela. Esse regime foi juridicamente extinto somente em 1822.

tão vasto, por isso arrendavam parcela considerável para terceiros, que pouco a pouco compunham seus currais.

Prado Junior (1972) afirma que, ao final do século XVI, já havia registros de fazendas de gado nas proximidades do Rio, que gradativamente se deslocaram de onde está hoje o território baiano, espalhando-se também pela porção mineira do Rio. Além das capitanias de Pernambuco e Bahia, pessoas da capitania de São Vicente (atual São Paulo) também vinham tentar a sorte no São Francisco. Coelho (2005) afirma que, mesmo não encontrando as minas, alguns paulistas, na atuação temporária de bandeirantes, acabavam permanecendo e se tornando fazendeiros pecuaristas.

Segundo Mônica Nogueira (2009), no século XVII já havia um número considerável de fazendas¹⁴ no sertão nordestino, responsáveis pelo abastecimento das povoações e dos engenhos das regiões litorâneas da Bahia e Pernambuco. Esse movimento de homens e de riquezas aumenta ainda mais a partir do final do século, quando a intensificação da atividade mineradora cria gradativamente um mercado significativo para a produção proveniente do Cerrado.

Além de fornecerem os gêneros alimentícios e outros produtos que não eram encontrados nas regiões onde o foco da atividade econômica era a extração aurífera, as rotas comerciais que atravessavam o São Francisco passam a ser também um meio de desviar ouro, evitando o pagamento dos impostos exigidos pela coroa portuguesa. Como resposta, em 1702 são impostas restrições comerciais à região¹⁵. Para Oliveira *et al.* (2000, p.192), tais restrições demonstram que, se não era possível controlar a região, então a

¹⁴ Segundo Ellen Woortmann (1983), entre os séculos XVII e XVIII formou-se na região do Rio São Francisco uma camada camponesa que antecedeu a grande propriedade, ainda que o regime de sesmarias impedisse que o campesinato tivesse propriedade jurídica sobre a terra.

¹⁵ “Muitos foram também os motins do sertão, em grande medida insurreições dos próprios fazendeiros contra o controle fiscal da metrópole sobre a extração do ouro e produção e comércio de outras riquezas. Tanto a Guerra das Emboabas quanto a Sedição de 1736 ou Conjuração de São Francisco podem ser consideradas como levantes dos potentados do sertão contra as proibições e controle impostos. Mesmo com as interferências do Rei de Portugal e a criação da Capitania de Minas Gerais, o sertão continuou sendo dominado por grandes proprietários e o rio São Francisco ainda era a principal via de contrabando do metal precioso, onde a máquina fiscal da metrópole não alcançava” (COSTA FILHO, 2008, p.39).

solução encontrada foi isolá-la¹⁶. Com isso, o poder autônomo dos grandes proprietários de terras pôde ser exercido e consolidado sem grandes interferências.

A partir do declínio do ciclo do ouro¹⁷ em meados da segunda metade do século XVIII, a economia norte-mineira entrou em retração. Apesar disso, a pecuária, principal atividade da região, sustentava-se, uma vez que o capital empregado se repõe automaticamente com a reprodução do rebanho¹⁸. Tal retração, inclusive, pode ter contribuído para que as técnicas de produção pecuária se mantivessem, tornando-se “mais um modo de vida do que uma atividade econômica” (OLIVEIRA *et al.*, 2000, p.188).

Outra consequência do declínio da atividade aurífera para a região norte-mineira foi a ocorrência de uma segunda forte onda migratória para a região. Coelho (2005) observa que as consequências dessa transferência populacional foram desastrosas para as comunidades indígenas, que tiveram suas lavouras destruídas pelo avanço da pecuária. Mesmo os que contavam com o apoio dos missionários¹⁹ tiveram suas terras roubadas e ocupadas pelos chegantes. Segundo Costa Filho (2008), muitos indígenas perseguidos se refugiaram em terras de negros aquilombados, estabelecendo assim uma relação estreita entre os dois grupos.

Essa massa populacional de chegantes era bastante heterogênea e composta especialmente por homens pobres e pessoas escravizadas que eram alforriadas pelos

¹⁶ “Wilson Lins aponta dois fatos que, em sua opinião, teriam contribuído para a diminuição da importância do São Francisco a partir do século XVIII. O primeiro foi a decisão das autoridades portuguesas em determinar a abertura do “Caminho Novo” entre as minas de ouro e o Rio de Janeiro. O segundo fato foi a resolução da Coroa lusitana de transferir a sede do governo de Salvador para o Rio de Janeiro, em 1763” (COELHO, 2005, p.34).

¹⁷ Segundo Ribeiro (1997), em meados de 1860, a esperança de enriquecimento via exploração mineral (posta também por Caio Prado Júnior (1972) como uma das principais motivações das expedições ao interior neste período) já era citada com lembrança nos documentos da região onde hoje está a cidade de Diamantina. Porém, ao longo do Rio Pardo, até o final do século XIX a mineração, seja como realidade seja como expectativa, ainda fazia parte do cotidiano das populações locais que iam se formando.

¹⁸ Em 1711 o padre jesuíta João Antônio Andreoni estima 800 mil cabeças de gado na margem norte do São Francisco, e mais 500 mil na margem direita (COELHO, 2005).

¹⁹ Os jesuítas chegaram ao Brasil em meados de 1549. A partir daí, iniciaram um esforço de catequização de indígenas, aldeando comunidades, mas respeitando o uso de sua língua nativa e muitas vezes protegendo-os dos abusos dos colonizadores. Apesar de, segundo Costa Filho (2008), frequentemente colocarem à disposição das fazendas uma extensa mão-de-obra que posteriormente se convertia em escrava, os missionários jesuítas foram expulsos do Brasil em 1759. Na região do São Francisco, além de jesuítas estavam também missionários carmelitas, franciscanos e oratorianos (COELHO, 2005).

patrões falidos que, a partir do declínio do ciclo do ouro, não podiam mais sustentá-las. Mais especificamente sobre a população negra, Costa Filho (2008) afirma que a região norte-mineira sempre contou com uma grande população de ex-escravos, tanto fugidos quanto forros²⁰.

Os povoados iam se formando a partir do intenso fluxo de pessoas²¹ que vinha não só das minas, mas de outras regiões. Prado Junior (1972) ressalta que esta “população heterogênea” não era uma exceção no contexto colonial: durante o século XIX, esse grupo já representava cerca de metade da população total.

O sertão constituiu sempre, de fato, refúgio para negros e mestiços provindos do litoral: escapos da justiça, que sobre eles pesava mais do que sobre as outras categorias da população, ou recalçados pelo regime de vida desfavorável que lhes proporcionam os centros mais ativos e mais policiados da costa. O sertão oferece a liberdade, o afastamento de uma autoridade incômoda e pesada. Aí a lei é a do mais forte, do mais capaz, e não a de classes mais favorecidas. Representa por isso uma válvula de escapamento para todos os elementos inadaptáveis ou inadaptados que procuram fugir à vida organizada dos grandes centros de povoamento da colônia (PRADO JUNIOR, 1972 p.114).

Na década de 1850, a publicação da Lei de Terras exigiu que todas as terras já ocupadas por moradias e atividades produtoras fossem legalmente registradas. Após o prazo para registro, as terras somente poderiam ser adquiridas por compra e venda ou doação do Estado. Do contrário, seriam consideradas terras devolutas, ou seja, terras não utilizadas por particulares e que seriam apropriadas pelo Estado. Com essa nova lei, não seria mais reconhecida a propriedade por meio da ocupação das terras.

Dessa maneira, ex-escravos e estrangeiros enfrentaram enormes dificuldades para chegar à condição de pequeno e médio proprietário. Além disso, a camada da sociedade que compreendia claramente a Lei de Terras, e tinha condições de realizar todo o processo

²⁰ Segundo Costa Filho (2008, p. 38), “muitos negros alforriados, livres e libertos aportaram nas margens do rio São Francisco, quer como mão-de-obra ocasional e flutuante, quer como posseiros, agregados ou mesmo reideiros em pequenos sítios no interior das imensas fazendas de gado da região, sobretudo nos momentos de decadência e esvaziamento da atividade mineradora”.

²¹ A disponibilidade de mão de obra liberada pelo declínio do ouro possibilitou que a região norte-mineira aproveitasse a alta dos preços do algodão para dedicar-se a esta nova atividade. O cultivo atraiu investidores, especialmente nos sertões baiano e mineiro, onde a natureza era propícia à atividade. Porém, logo que os preços voltaram ao seu normal, a atividade deixou de ser interessante, devido às grandes distâncias que separavam a região dos portos de embarque e das demais dificuldades de transporte. O declínio do cultivo algodoeiro não provocou uma crise expressiva na região. O norte-mineiro nunca havia sido dependente de atividades voltadas para o mercado externo.

necessário para o registro, não era o campesinato pobre. Assim, os grandes fazendeiros registraram uma enorme quantidade de terras, e o campesinato ficou vulnerável às ameaças legais que viriam depois, por não serem reconhecidos juridicamente como donos. A partir de então, uma série de documentos forjados começaram a aparecer para garantir e ampliar a posse de terras dos grandes fazendeiros²². A concentração fundiária foi, então, legalmente institucionalizada.

Se antes a terra quase não tinha valor mercantil, a não ser quando associada ao trabalho que a transforma em unidade produtiva, depois da Lei de Terras o preço começa a subir substancialmente. Essa valorização é um importante mecanismo para evitar que os pobres tenham acesso à terra. Os que residem na terra têm sua posse negada²³, quando contraposta à propriedade alcançada por meio do registro, e os migrantes têm seu retorno dificultado pelo processo de mercantilização do meio rural.

O Rio São Francisco era utilizado para escoar a produção para as aglomerações urbanas que se formavam ao longo de suas margens e para os engenhos do sertão nordestino. Segundo Coelho (2005), a navegação no São Francisco permitia um intercâmbio permanente de produtos, informações e pessoas entre os povoados ribeirinhos.

Durante 250 anos a navegação no Velho Chico desempenhou um papel de enorme significado no território nacional – de Minas Gerais até as regiões mais distantes do Nordeste Ocidental, como no Piauí e no Maranhão. Em 1871, com a introdução dos navios a vapor no São Francisco teve início a etapa gloriosa nesse meio de transportes. Fase áurea que durou cerca de oitenta anos, porque entrou em franco declínio na década de 1950 (COELHO, 2005, p.36).

Um dos sintomas iniciais mais marcantes do processo de modernização na região norte de Minas (onde está o Barro Vermelho) é o deslocamento do eixo econômico

²² “Grileiro é todo aquele que se atribui a um domínio indevido sobre a terra, desde os parentes que se apropriaram de um quinhão a mais nas partilhas sucessórias geralmente informais até o INCRA, que toma posse de áreas desapropriadas e não reverte os lotes, titulados, aos posseiros. Posseiro é quem detém um direito sobre a terra, justificado por sua utilização efetiva, ou por moradia ou por cultivo, não necessariamente conjugados, mas que podem não estar exercendo, o que, do ponto de vista dos agentes, não significa perda da posse enquanto direito” (PAOLIELLO, 1998, p.209).

²³ Apesar disso, a posse não deixa de ser reivindicada e utilizada como estratégia para acesso a direitos: “A permanência da prática da posse no intervalo entre a extinção do Regime de Sesmarias, em 1822, e a entrada em vigor da Lei de Terras de 1850, é um indicador da possibilidade do enraizamento social generalizado, no Brasil rural, da figura jurídico-legal da posse, incorporada como uma prática que se orienta por uma representação da posse como direito, recriada constantemente pelo reconhecimento apropriativo dos preceitos legais sucessivos que a legitimam, melhor dizendo, do princípio de direito que informa estes preceitos, e que conforma uma tradição legal, qual seja, o da posse por moradia e cultivo” (PAOLIELLO, 1998, p.214).

principal do entorno do Rio São Francisco para o da Ferrovia. A cidade de Januária, anteriormente centro produtor e distribuidor de alimentos para todo o vale do médio São Francisco, perde sua posição para Pirapora a partir da instalação da estação ferroviária nesta cidade. Segundo Oliveira *et al.* (2000), entre 1890 e 1910 (período em que a via férrea até Pirapora estava ativa), houve uma queda de cerca de 60% no movimento de comércio e lavouras em Januária²⁴.

Na prática, a modernização das regras fundiárias feita pela Lei de Terras de 1850 se dá gradativamente e depende muito do local, das relações pessoais e comunitárias estabelecidas entre as pessoas e entre a elas e a terra²⁵. Na região do médio São Francisco, a Lei não surte um grande efeito imediato e generalizado. Muitas décadas se passaram até que a mercantilização das terras modificasse a distribuição delas naquele contexto.

Na realidade, as maiores mudanças não são atribuídas à Lei de Terras, mas à execução de políticas de infraestrutura e colonização iniciadas pelo Estado²⁶ em meados de 1960, que culminam em um expressivo processo de (re)urbanização dos centros regionais. Ampliam-se as vias de acesso favorecendo a abertura de novos mercados, a agricultura de maior escala é estimulada a partir da instalação de fábricas de alimentos e bebidas, e o cultivo do algodão é novamente estimulado com a instalação da indústria têxtil.

Para Oliveira *et al.* (2000), apesar dos esforços governamentais, a industrialização da região norte-mineira tinha como obstáculo a precária infraestrutura da região. Havia poucas vias pavimentadas, e os sistemas de transporte fluvial e ferroviário apresentavam condições precárias de funcionamento. Apesar das dificuldades, entre 1960 e 1973 foram

²⁴ Com a posterior paralisação das obras da via férrea que ligaria Pirapora a Belém do Pará, e com a expansão da linha que ia de Corinto a Montes Claros, esta última cidade consolida seu protagonismo como centro da dinâmica econômica regional. Soma-se a isso a utilização do entorno de Montes Claros como área de internada (utilizada para engorda do gado) atividade que, segundo Oliveira *et al.* (2000), chega a se constituir como a principal porta de entrada para o capital extra-regional.

²⁵ Depois da Lei de Terras, os movimentos sociais do campo começam gradativamente a se organizar melhor e fazer reivindicações. Temendo que uma revolução eclodisse no campo, os militares colocam uma nova regulamentação em vigor a partir de 1964. O Estatuto da Terra tinha como objetivos a reforma agrária e o desenvolvimento da agricultura. Obviamente, o foco na realidade foi dado ao segundo. Porém, o Estatuto traz algumas mudanças positivas, ao reconhecer direitos àqueles que residem e produzem na terra, garantindo, ao menos judicialmente, direitos como à indenização em caso de desapropriação.

²⁶ A participação do Estado foi decisiva na consolidação do capitalismo no norte de Minas. Dentre os órgãos encarregados da tarefa, estão a SUDENE (Superintendência para o Desenvolvimento do Nordeste, criada em 1959) CODEVASF (Companhia para o Desenvolvimento do Vale do Rio São Francisco, criada em 1974), e o Sistema Nacional de Crédito Rural, criado em 1965.

implementados pela SUDENE quatro planos diretores para a região, focados não só na modernização e no fomento da produção local, mas também em melhorias nos setores de serviços e infraestrutura. Os incentivos estatais foram voltados para plantio de eucalipto, grandes projetos agropecuários, indústrias em alguns municípios e perímetros de agricultura irrigada. Nesse processo,

a população camponesa foi particularmente vulnerabilizada, em face desse novo impulso desenvolvimentista. Baseado na ideologia do atraso do sertão, contraposto ao caráter salvacionista da modernidade, os investimentos públicos em infraestrutura e os financiamentos subsidiados para a produção (industrial ou agrossilvipastoril) deram sustentação à implantação de um capitalismo autoritário que, como sugeriu Velho (1976), incorpora fontes anteriores de desigualdades sociais, atualizando, em lugar de transformar, relações estruturais de poder. Se a ideologia da modernização acusa a miséria como um mal a ser superado por meio do aumento exponencial na escala da produção, sua realização prática na região norte-mineira aprofundou a concentração de terras, a exclusão social de segmentos camponeses e a degradação ambiental (NOGUEIRA, 2009, p. 63).

A partir de meados de 1970, a fazenda²⁷, que desempenhava um papel importante na organização do território, também entra em declínio. A população que vivia nas fazendas até então estava, com frequência, sob um acordo de agregação²⁸ feito com o fazendeiro. Geralmente, o agregado podia fazer sua casa e sua roça na propriedade, além de criar gado caso tivesse. Em troca, poderia prestar serviços esporádicos ao fazendeiro ou lhe entregar parte da sua produção. Cada acordo podia ser feito de uma forma diferente, dependendo da relação entre agregado e fazendeiro (se são parentes, compadres antigos ou se são “chegantes” desconhecidos), das necessidades de consumo e capacidade de produção da cada um naquele momento.

Nas palavras de Mônica Nogueira (2009, p. 60), “vigorava até então o princípio da ocupação, pelo trabalho, das terras livres”. O valor da terra não era inerente a ela. Ele era atribuído em um momento posterior, em que a terra já havia sido submetida ao trabalho.

²⁷ Para Ribeiro (1997), fazenda não pode ser compreendida como fato unicamente histórico e temporal. Em sua complexidade, a fazenda era principalmente uma relação social travada entre homens e entre eles a natureza. Ribeiro (1997) mostrou em seu trabalho que a fazenda não se explica por meio apenas de sua materialidade complexa nem da também complexa rede de relações que a sustentam. A fazenda é um espaço, uma síntese do encontro dessas duas dimensões.

²⁸ O agregado é descrito por Prado Junior (1972) como um trabalhador rural que recebe do fazendeiro o direito de morar e trabalhar em uma parte não utilizada da fazenda, oferecendo, em troca, uma espécie de “vassalagem” e a prestação de pequenos serviços. Para o autor, a aglomeração de famílias em torno das fazendas se explicaria por ser essa a única fonte efetiva de poder e riqueza naquele contexto, uma vez que a autoridade pública encontra-se fraca, distante e praticamente nula.

Assim, no caso das fazendas, era a combinação entre a terra e o trabalho do agregado que resultava em geração de valor. A terra, portanto, tinha valor porque havia muitos que trabalhavam nela, fosse no cultivo e extrativismo, fosse na criação do gado solto.

Na terra da fazenda – que não era livre – havia um leque enorme de usos, acordos e explorações diferentes. Pastagens costumavam não conhecer limites, e lavouras de agregados não recebiam restrições (...) não eram submetidos ao uso e vontade de uma pessoa apenas, e sim a múltiplos personagens e usos que não se chocavam porque os espaços eram tão amplos quanto os recursos disponíveis (RIBEIRO, 1997, p.97).

O termo Gerais, por vezes identificado como uma espécie de sinônimo de Cerrado, refere-se a um modo de uso comum das terras, os chamados “campos gerais”, uma configuração territorial em que o controle é exercido por meio de determinadas normas sociais. Tal configuração foi se enfraquecendo na medida em que o domínio das fazendas esmorecia ao longo do século XX, especialmente em meados da década de 1970, quando o Estado promove um movimento de regularização de terras.

(...) terra foi alterada em preços relativos e como reserva de valor, pela multiplicação dos potenciais compradores, pela morte dos regimes de apropriação de uso, pela generalização do mercado fundiário. (...) converteram, suavemente, um controle pessoal num controle econômico. Ao mesmo tempo, silenciou os outros direitos não-escritos, não-mercantis, não modernos, e retirou deles a sua expressão extrativista e mutualista para transformá-los em não-direitos e, raramente, em dinheiro (RIBEIRO, 1997, p.97).

A regularização fundiária altera a lógica da fazenda, ao mudar a perspectiva do fazendeiro sobre a terra: dar agregação significava, nesse novo regime, estar sujeito à obrigação de ceder a posse legal da terra para o agregado dentro de alguns anos, caso este recorresse à justiça, o que raramente acontecia. Mas a mudança mais importante é a fonte de valor da terra. Se antes a terra tinha seu valor vinculado ao trabalho empreendido sobre ela, com a regularização a terra passa a ter um valor inerente significativo.

O declínio da fazenda pode ter significado, para os agregados, o enfraquecimento de elementos fundamentais de suas vidas: acesso à terra, autonomia, subordinação e liberdade (RIBEIRO, 1997)²⁹. Essa ruptura acontece por uma soma de acontecimentos simultâneos: esgotamento ambiental, mudanças internas à fazenda, novos sentidos da terra, o contato com um mundo urbano-industrial, políticas públicas regionais. Com o

²⁹ Apesar de escrever sobre o Vale do Jequitinhonha, o trabalho de Ribeiro (1997) sobre as fazendas em muitos aspectos se assemelha ao que aconteceu também na região Norte de Minas Gerais.

esgotamento dos recursos e as mudanças próprias do processo histórico mais amplo da região, a relação entre fazendeiro e agregado sofre um desgaste insustentável.

Quando o sistema caminhou para o seu fim, as interdições cresceram: volume de gado foi limitado, acabou agrego para os filhos, houve proibição de derrubada. (...) limites foram ficando os mais convenientes para o estabelecimento do pleno domínio capitalista, transformando rito em controle, reciprocidade em mando, terra de uso em propriedade privada. (...) agregados também reagiam (...) fugas, roubos, desrespeito às ordens, indiferença aos ritos (RIBEIRO, 1997, p. 222).

Assim como a construção da relação entre agregado e fazendeiro era única para cada caso, dependendo de muitos fatores, também diversas foram as formas de dissolução. Em alguns casos, a relação se mantinha até que a fazenda fosse vendida. Em outros, os fazendeiros separaram as terras dos agregados antes da venda, garantindo-lhes a posse. De modo geral, as relações mais antigas foram respeitadas até o final da vida de uma das partes.

Porém, a geração mais jovem das fazendas já não mantinha com o fazendeiro laços suficientemente sólidos. Além disso, essa geração já estava em contato com o mundo urbano-industrial, que neste primeiro momento trazia possibilidades de salários melhores e mais estáveis e novos padrões de consumo. Assim, muitos migraram em busca de emprego fixo, às vezes para capitais distantes, às vezes para cidades vizinhas onde a agricultura já havia se tornado um negócio empresarial.

A região, que antes era exportadora de produtos e receptora de fluxos migratórios, passa a perder contingente populacional e importar produtos (especialmente a partir da mudança de hábitos de consumo locais). Além da expulsão da população rural que já habitava o local, Oliveira *et al.* (2000) destaca, como resultados principais desse processo, a já mencionada manutenção de uma forte concentração fundiária e de uma mesma base produtiva, além do crescimento da população dos centros urbanos que ainda não contavam com infraestrutura adequada.

Além da regularização e da valorização de terras impulsionada pelo Estado, há também a imposição de uma nova lógica produtiva no campo. Segundo Oliveira *et al.* (2000) a SUDENE atuava por meio de incentivos fiscais cujos beneficiários deveriam demonstrar produtividade e rentabilidade, geralmente obtidas por ganhos de escala, possibilitados pela exploração de grandes extensões de terras. A absorção de pequenas e médias propriedades era então estimulada, e os conflitos possessórios se agravavam.

Assim, essas regras, ao tentarem adequar a produção regional aos ideais de modernização da época, reforçavam a desigualdade já vigente.

Oliveira *et al.* (2000) mostra que nas décadas de 1950 e 1960 houve uma expressiva expansão agrícola na região, havendo no período aumento de 42% da população ligada à agropecuária e de 61% da área cultivada, impulsionado pela incorporação de novas terras à atividade. Porém, esse processo

não motivou profundas modificações nos rendimentos provenientes de terra e trabalho na região, pois suas estruturas tradicionais se mostraram mais solidas que os fatores modernizantes emergentes. De qualquer forma, pode-se dizer que, com maior ou menor intensidade, no decorrer deste processo de expansão verificaram-se, pelo menos, algumas transformações expressivas na estrutura produtiva regional. No que se refere à estrutura produtiva rural da Região, pode-se dizer que a expansão agrícola vivenciada contribuiu sensivelmente para a expropriação de grande contingente da população do campo (OLIVEIRA *et al.*, 2000, p.236)

Apesar do expressivo avanço da atividade agrícola, a pecuária seguiu em posição de destaque, expandindo-se ainda mais até a década de 1970 (OLIVEIRA *et al.*, 2000). O recrudescimento da pecuária agravou o processo de expulsão da população rural pobre e de destruição de florestas nativas para formação de pasto.

Inicialmente, o processo de declínio das fazendas e modernização econômica parecia ter contribuído para melhorar a qualidade de vida da população, pelo menos no que se refere aos indicadores de renda. Porém, esse resultado não é duradouro. Algumas políticas públicas foram direcionadas a apoiar os pequenos produtores do norte-mineiro, mas seus resultados não foram suficientes para compensar a intensificação das disparidades sociais provocadas pelo novo contexto.

a década de setenta teve como característica a redução dos níveis de pobreza. No Norte de Minas, em 1970, 91% da população vivia abaixo da linha de pobreza, isto é, recebia menos de $\frac{1}{4}$ do salário mínimo por pessoa. Houve uma melhora significativa a ponto desse percentual cair para 65%, em 1980. O decorrer da década de oitenta se destacou pelo aumento de proporção de pessoas vivendo abaixo da linha de pobreza, no Estado de Minas Gerais e no Norte de Minas (OLIVEIRA *et al.*, 2000, p.139).

Entre 1985 e 1995, o Produto Interno Bruto - PIB do Norte de Minas cresceu a taxas superiores à da economia brasileira e do estado de Minas Gerais. Segundo Oliveira *et al.* (2000), a partir da década de 1980 o Norte de Minas já tinha agroindústrias operando com grande volume de capital e produzindo para mercados nacionais, contribuindo para

integrar a economia regional aos mercados modernos. Porém, essa nova estrutura veio acompanhada de grande exploração de uma massa de trabalhadores que não dispunha de condições de reivindicar direitos e melhores condições de trabalho, implicando decréscimo de renda para os mesmos.

O norte de Minas, região historicamente de relativa autonomia, passa então a se transformar rápida e profundamente a partir de uma integração política e econômica com o resto do País, aproximação em grande medida promovida pelo Estado. O processo de industrialização parcial da região reflete em grande medida as especificidades do processo de industrialização no Brasil e dos demais países latino-americanos.

Ainda que o desenvolvimento colonial da região seja distinto do que ocorreu nas Minas e nos grandes centros (em que a economia estava sempre voltada ao exterior), o mercado interno segue sendo insuficiente para os padrões industriais, tanto sob o ponto de vista da demanda quanto da oferta. Os trabalhadores, que se tornam assalariados tardiamente, não constituem uma massa com poder de compra. E os produtores não têm como objetivo suprir as demandas internas, que são satisfeitas a partir de um comércio local de produção muitas vezes familiar e que não reúne todas as características clássicas de uma produção capitalista, isto é, que teria por objetivo a reprodução do capital (FURTADO, 1974).

Quando a região começa a se industrializar, esse processo se dá mantendo as lacunas anteriores. Não há criação de mercado interno, e a relação essencial entre oferta e demanda que se encontra nos países de capitalismo avançado não se consolida. Cria-se um sistema dual, em que os setores de subsistência contribuem para as indústrias, garantindo uma reserva barata de força de trabalho. A pobreza serve à riqueza, e a acumulação de capital raramente transborda dos muros das elites para gerar alguma endogenia no processo de desenvolvimento econômico a que pretendia a industrialização acelerada capitaneada pelo Estado.

A industrialização que resulta desse processo é repleta de lacunas espaciais, temporais, tecnológicas, estruturais, relacionais. O resultado não é apenas econômico. Disso resulta uma modernização incompleta e descontínua. Esses processos afetam claramente o entorno do Barro Vermelho, a comunidade sobre a qual tratamos neste trabalho. Encontram-se na redondeza lugares em que o cerrado foi substituído por enormes

plantios de eucalipto pelas empresas de reflorestamento³⁰, grandes lavouras de agronegócio e o crescimento de pequenas cidades. A comunidade se coloca como uma lacuna em meio a esses processos, mas não por isso é menos afetada por eles.

Na próxima seção, vamos utilizar o referencial teórico de Lefebvre (2007; 2008; 2014) para descrever o espaço produzido pelo Estado na região norte-mineira. A descrição histórica feita nesta seção será essencial para essa tarefa.

2.3 – Estado e a produção do espaço

Conforme discutido anteriormente, há uma atualização da colonialidade por meio das imposições desenvolvimentistas. Para compreender esse processo, é importante incluir o espaço na análise. Franco (2013) explica que

A “colonialidade do espaço” pode ser entendida, primeiramente, como a “inscrição” e “materialização” das relações “modernas/coloniais” na espacialidade. (...) A noção de “colonialidade do espaço” também abrange a espacialização das divisões e classificações raciais modernas, assim como a decorrente conformação de padrões de segregação que não são somente socioespaciais, senão que sócio-racial-espaciais. (...) As dinâmicas coloniais vão se “inscrevendo” e se “sedimentando” no espaço, de tal forma que a colonialidade está, por assim dizer, “encrustada” no espaço (FRANCO, 2013, p.4).

Ao “espacializar” discussões metafóricas acerca da ordem social, estruturas abstratas (como a colonialidade) podem se tornar mais concretas. Espacializar a discussão é uma forma de trazer à tona aquilo que não estava visível. Para tanto, a reflexão de Lefebvre (2007), que propõe uma teoria de como se dá o processo de produção do espaço, é de grande utilidade.

A análise de Lefebvre (2007) é sobre a espacialidade da ação política e social. Para o autor, não apenas os espaços estão inter-relacionados entre si em uma série histórica de modos de produção do espaço, mas estão também inter-relacionados com processos políticos e econômicos do presente por meio dos quais cada espaço conforma sua

³⁰ O reflorestamento (que consiste, neste caso, em formação de florestas de eucalipto) também foi atividade incentivada pelo Estado. Dentre os fatores que contribuíram para atrair essas empresas estão a proximidade das grandes siderúrgicas do centro de Minas Gerais, a ligação ferroviária e rodoviária com centros consumidores, a topografia favorável à implantação de florestas homogêneas, o baixo preço das terras e a abundância da mão de obra a baixo custo (OLIVEIRA *et al.*, 2000).

identidade a partir da definição daquilo que é e daquilo que não é. Mais que discutir uma teoria social do espaço, o autor examina a disputa pela determinação do sentido de cada espaço, e examina como as relações entre espaços produzem sentidos sociais e culturais para os mesmos.

O espaço não existe em si mesmo; ele é simultaneamente produzido e produtor. Ele organiza a prática social e é organizado por ela. É produzido por uma sequência de fatos históricos passados, sedimentados no presente, mas também é produtor de um futuro potencial, formulador de utopias que podem desestabilizar o tempo presente; é como um desenho sobre o qual seguimos rabiscando. O espaço reproduz e recria continuamente as relações sociais de produção econômico-sociais. Tem a propriedade de ser materializado por um processo e simultaneamente operar na materialização desse mesmo processo. É, portanto, simultaneamente material, objeto e produto (SHIELDS, 1999). O espaço articula o ideal e o real, social e mental, teórico e prático.

Para Lefebvre (2007), três aspectos básicos do espaço devem ser considerados para que este seja compreendido simultaneamente como produto e produtor: a prática espacial, a representação do espaço e o espaço de representação. Nas palavras do autor,

a) A prática espacial, que engloba produção e reprodução, lugares especificados e conjuntos espaciais próprios a cada formação social, que assegura a continuidade numa relativa coesão. Essa coesão implica, no que concerne ao espaço social e à relação de cada membro de determinada sociedade ao seu espaço, ao mesmo tempo uma competência certa e uma certa performance; b) As representações do espaço, ligadas às relações de produção, à “ordem” que elas impõem e, desse modo, ligadas aos conhecimentos, aos signos, aos códigos, às relações “frontais”; c) Os espaços de representação, apresentam (com ou sem código) simbolismos complexos, ligados ao lado clandestino e subterrâneo da vida social, mas também à arte, que eventualmente poder-se-ia definir não como código do espaço, mas como código dos espaços de representação (LEFEBVRE, 2007, p. 67)

De forma complementar, Schmid (2012) apresenta esses mesmos aspectos como três momentos da produção do espaço: a produção material, a produção de conhecimento e a produção de significados.

Na primeira, o espaço social aparece na dimensão da prática espacial como uma cadeia ou rede de atividades ou interações interligadas, as quais por sua parte residem sobre uma base material determinada (morfologia, ambiente construído). Na segunda, esta prática espacial pode ser linguisticamente definida e demarcada como espaço e, neste caso, constitui uma representação do espaço. Esta representação serve como um esquema organizador ou um quadro de referência para a comunicação, que permite uma orientação (espacial) e, assim, ao mesmo tempo, co-

determina a atividade. Na terceira, a “ordem” material que aflora na superfície pode tornar-se ela mesma um veículo transmitindo significados. Dessa maneira, um simbolismo (espacial) se desenvolve expressando e invocando normas, valores e experiências sociais (SCHMID, 2012, p.12).

Os três aspectos devem ser entendidos em conjunto, ou seja, inter-relacionados. Para Schmid (2012), Lefebvre propõe um método fundamental para compreender o processo de produção do espaço, ao considerar que os três aspectos, apesar de inter-relacionados, são independentes. Sua relação não se dá a partir de uma síntese capaz de conciliá-los, mas de sua interação, em que eles podem se reforçar ou se contradizer mutuamente a qualquer momento.

O método dialético permeia a forma como os aspectos se relacionam. Lefebvre propõe que a realidade seja compreendida por meio de suas contradições, uma vez que, ao longo da história, os elementos da realidade social são supassumidos (isto é, simultaneamente destruídos e preservados), ou seja, modificam-se e se desenvolvem sem que sejam completamente aniquilados (SCHMID, 2012). A transformação não consiste, portanto, apenas na negação-preservação da contradição, mas também de seu desenvolvimento, de seu aprimoramento, de sua transcendência. Assim, Lefebvre (2007) acrescenta ao método dialético a possibilidade de um devir. A contradição entre pensamento e ação social é suplementada por um terceiro fator que está aberto, relacionado à possibilidade da criação do novo.

Em vez disso, uma forma particular de espaço, ou espacialização, é criada a partir do material, os pedaços e as peças dos arranjos e territórios que são nosso patrimônio histórico. Ele é nosso legado para criar nossa própria espacialidade, e a habilidade e liberdade de fazê-lo é principal índice de qualidade da vida social. Esse indicador é consideravelmente separado e mais confiável que medidas estilizadas, que são específicas culturalmente e histórico-geograficamente. Esse aspecto do “espaço” ajuda a garantir continuidade social de uma forma relativamente coesa e a reprodução das relações sociais de produção (SHIELDS, 1999, p.162 – tradução livre).

O espaço também é vivido por meio de imagens e símbolos. Esse é o espaço da imaginação, passível de apropriação e mudança. Ele extrapola o espaço físico. É um terreno essencial de luta no caminho para nos percebermos como "pessoas totais" (SHIELDS, 1999). A consideração desse terceiro elemento da dialética proposto por Lefebvre (2007) é essencial nesse sentido.

Para descrever o espaço produzido pelo Estado na região norte-mineira, vamos utilizar o referencial teórico de Lefebvre (2007; 2008; 2014) e aplicar as categorias propostas ao contexto em questão. A partir da descrição histórica feita na seção anterior, pode-se inferir que, em termos de prática social, o Estado propõe uma homogeneização das relações do campesinato com o trabalho e a terra, que são fundamentos da vida rural, forçando (não com absoluto sucesso) uma mudança de paradigmas.

Sobre o domínio da terra, desde o período colonial as famílias para as quais o Estado concede a propriedade não são capazes de efetivamente ocupá-la, ainda assim, as famílias (tais como nos exemplos das Casas da Torre e da Ponte) tinham a posse daquela área. Na mesma lógica, muitos anos depois a Lei de Terras também não prioriza a ocupação e utilização da terra, mas seu registro legal.

Quando a mercantilização das terras efetivamente alcança a região norte-mineira (em um processo gradual), reflete-se na vida cotidiana pela perda de autonomia sobre a terra e seus usos. O gado, por exemplo, que era (e em alguns lugares ainda é) criado solto, transitando em uma terra de posse individual e uso comum, passa a ser confinado nos pastos privados, mesmo que estes fossem antes residências de famílias agora expulsas.

Sobre relações de trabalho o maior destaque é a CLT (parcialmente implementada) que, embora tenha pontos positivos, também reorganiza o cotidiano de acordo com uma nova lógica. Essa lógica garante direitos, mas também suprime outras formas de relação, que, conforme discutiremos nos próximos capítulos, têm suas nuances positivas e negativas.

A proposta de modernização da região inclui a importação de novos padrões de consumo, especialmente de gêneros industrializados. Propõe a substituição dos padrões anteriores, mas não fornece meios para que eles se perpetuem nem meios de geração de renda que sustente o novo padrão. As vias de acesso a novos mercados são ampliadas, porém com a instalação de atividades que não geram a quantidade necessária de empregos e renda. Isso faz com que a modernização seja concentradora, e seus frutos, inalcançáveis para a maioria da população. As políticas públicas de apoio à produção desconsideram as características locais, adotando critérios de produtividade e rentabilidade e se tornando também inacessíveis para a maioria dos produtores já estabelecidos.

As políticas públicas deslegitimam e dificultam a produção local já estabelecida em prol de uma proposta que não leva em consideração sua efetividade enquanto principal elemento de sustento para a família. Como resultado, há a inversão do padrão migratório da região. Até mesmo a lógica de modernização dos transportes, que opta não pela revitalização do Rio São Francisco em seu potencial navegável, mas pela construção de rodovias, demonstra uma desconsideração em relação ao cotidiano da população, desorganizando bruscamente a prática social vigente.

Desde os tempos coloniais, a população que habita a região é invisibilizada, apesar de representar um contingente populacional significativo para a época. Um exemplo claro da perpetuação dessa ocorrência no tempo é o discurso de inauguração de Brasília (principal destino dos migrantes do Barro Vermelho) que, embora não esteja localizada no norte mineiro, ilustra os fundamentos da representação do espaço operada pelo Estado naquele momento. O então presidente Juscelino Kubitschek (1960) diz:

(...) para que o meu Governo concretizasse a vontade do povo, expressa através de sucessivas constituições, de transferir a Capital para este planalto interior, centro geográfico do País, deserto ainda há poucas dezenas de meses. Não nos voltemos para o passado, que se ofusca ante esta profusa radiação de luz que outra aurora derrama sobre a nossa Pátria. Quando aqui chegamos, havia na grande extensão deserta apenas o silêncio e o mistério da natureza inviolada. (...) Somente me abalancei a construí-la quando de mim se apoderou a convicção de sua exequibilidade por um povo amadurecido para ocupar e valorizar plenamente no território que a Providência Divina lhe reservara. (...) Ela foi fundada, esta cidade, porque sabíamos estar forjada em nós a resolução de não mais conter o Brasil civilizado numa fimbria ao longo do oceano, de não mais vivermos esquecidos da existência de todo um mundo deserto, a reclamar posse e conquista. (KUBITSCHKEK, 1960. grifo nosso) fonte - <http://www.cronologiadourbanismo.ufba.br/apresentacao.php?idVerbete=1257>

Décadas depois, um discurso do então presidente Lula em visita a Zâmbia apresenta uma ideia similar de que as terras do cerrado são terras disponíveis, desconsiderando a população local (especialmente as comunidades tradicionais) e seus anseios para o futuro.

Olhando o mapa do mundo, onde a gente percebe que tem terra? É no continente africano e no continente latino-americano onde tem terra, onde tem sol e onde tem água e, portanto, nós temos que fazer disso uma vantagem comparativa na nova forma de investimento e de produção no século XXI. (...). E a tecnologia e o manejo do solo transformaram o cerrado brasileiro no maior produtor de grãos do mundo por hectare, em um grande produtor de cana-de-açúcar, em um grande produtor de milho, em um grande produtor de soja, em um grande produtor de qualquer coisa que a gente queira produzir no cerrado brasileiro. E isso acontecerá com a savana africana, inexoravelmente. (SILVA, 2010).

Os discursos trazem o desejo da criação de algo novo, de um devir. E esse devir é a modernidade. Nesse devir, nesse espaço do que é imaginado (e não imaginário) pelo Estado, está também a colonialidade, expressa na desconsideração de tudo o que não se encaixa nesse ideal, e da intenção de sua dominação e supressão, relegando tudo o mais ao passado, como algo finito e condenado ao lugar do não-ser.

Observando com mais cuidado, percebe-se que esse terceiro elemento da produção do espaço, que se refere à possibilidade da criação ininterrupta de um novo projeto, impede que dois processos essencialmente distintos sejam conciliáveis. O que é imaginado pelo Estado (e, posteriormente, executado) suprime a possibilidade de que um outro devir se manifeste. O que é imaginado pela população, por outro lado, é relegado ao espaço do imaginário, tendo negado seu potencial de realização. Negando ao ser a possibilidade de refletir sobre si mesmo e se redefinir a partir dos seus próprios termos, interrompe-se um processo inerente ao tempo, de transcendência e transformação, diminuindo a possibilidade do ser de se constituir como um ser completo.

Se a prática social é suprimida do espaço em seu processo produtivo-produtor, essa privação é feita nos termos da colonialidade do poder, em que toda produção possível é potencialmente negada em prol de uma nova prática cuja implementação depende de um processo de disciplinamento, domínio e, muitas vezes, exploração. E, sobre a representação do espaço, pode operar a colonialidade do saber, ao negar todo o conhecimento, o discurso (inclusive as versões da história) e a representação produzidos por uma parcela específica da população, que é suprimido pelo discurso desenvolvimentista e tecnicista.

Essa população é, então, mantida no lugar de não-ser, que se atualiza por meio da negação velada de sua condição de cidadão perante o Estado. Nesse sentido, Castro-Gómez (2000) argumenta que a cidadania, na América Latina, busca se adequar à modernidade europeia, só estando disponível para aqueles que cumprem os requisitos definidos por esta tradição: homem, branco, alfabetizado e com posses. O Estado dissimula essa distribuição de privilégios, criando uma ficção de igualdade.

Sob o argumento da modernização e do desenvolvimento, o Estado produz um espaço homogêneo, negando as diferenças que ele mesmo cria. Isso está relacionado ao que Lefebvre (2014) classifica como espaço abstrato. Na obra de Lefebvre (2014), o espaço abstrato remete ao espaço resultante da expansão do capitalismo na Europa.

Predomina a partir de então uma visão sobre o espaço baseada em sua utilidade e eficiência para o incremento da produção industrial, seja a produção material seja simbólica (afirmação de valores da modernidade industrial). O espaço é esvaziado e considerado uma espécie de folha em branco (em que toda a diversidade é desconsiderada) e que pode ser preenchida daquilo que for mais conveniente.

O espaço deixa de ser predominantemente heterogêneo (característica atribuída ao espaço absoluto, relacionado ao período anterior às revoluções burguesas) e passa a ser predominantemente homogêneo. Torna-se uma *commodity*, que tem seu valor de uso negado, substituído por um valor de troca, que deve ter qualquer traço de diversidade suprimido para possibilitar que se forje sua equivalência com o que quer que seja.

Para Lefebvre (2014), a história europeia é marcada por uma sucessão de etapas: o agrário (relacionado ao espaço absoluto), o industrial (relacionado ao espaço abstrato), e este presente-virtual (o devir, ou em outras palavras, o urbano). Um ponto crucial para compreender o argumento é observar as ressalvas que o autor faz para sua aplicação ao contexto subdesenvolvido, ou latino-americano. Uma delas é que diferentes processos de industrialização geram diferentes resultados, conforme argumenta a teoria do subdesenvolvimento.

Outra ressalva é que enquanto pensamos a história europeia a partir de continuidades, o caso latino-americano pode ser tratado partindo da noção de simultaneidade. A lógica industrial se sobrepõe e se combina à lógica do agrário, pecuário, extrativista, das relações pessoais, das autonomias, dos poderes local-centrais. Dessa sobreposição de camadas surgiria, então, a sociedade urbana (que não é o industrial, mas o resultado de um encontro, ou, o pós-industrial).

Três camadas. Três épocas. Três “campos”, não apenas de “fenômenos sociais”, mas de sensações e de percepções, de espaços e de tempos, de imagens e de conceitos, de linguagem e de racionalidade, de teorias e de práticas sociais: o rural (camponês), o industrial, o urbano, com emergências, interferências, desencontros, avanços e atrasos, desigualdades de desenvolvimento, e, sobretudo, transições dolorosas, fases críticas (LEFEBVRE, 2014, p.37).

A nova estrutura seria então o urbano –resultado deste encontro de distintas lógicas, descrito acima por Lefebvre (2014). Mas como é essa nova estrutura? Para Lefebvre (2014), a sociedade urbana não é um resultado observável, mas a possibilidade que surge a

partir do encontro com a lógica urbano-industrial. Ela nasce com a industrialização, na possibilidade do que poderá ser sua superação: o pós-industrial.

O urbano (abreviação de “sociedade urbana”) define-se portanto não como realidade acabada, situada, em relação à realidade atual, de maneira recuada no tempo, mas, ao contrário, como horizonte, como virtualidade iluminadora. O urbano é o possível, definido por uma direção, no fim do percurso que vai em direção a ele (LEFEBVRE, 2014, p.28).

Esta virtualidade - a sociedade urbana – estaria sendo disseminada enquanto possibilidade com a explosão do tecido urbano. Monte-Mór (2015) descreve o processo por meio do qual a lógica industrial extrapola os limites dos centros urbanos, atingindo quase todo o território. Esse processo ocorre a partir de meados de 1960, intensificando-se nas décadas de 1970 e 1980, e é sintetizado pelo autor pela noção de urbanização extensiva. A explosão que leva o tecido urbano a todo o território ocorre de forma ainda mais intensa no contexto dos países subdesenvolvidos.

Nos países “incompletamente organizados”, as possibilidades de comoditização (mercadificação) do espaço social, da vida humana e da natureza e sua transformação em novos ativos econômicos no mundo financeiro globalizado, são imensas. Condicionam e transformam a vida no espaço urbano, esse imenso território integrado e integrador do tecido urbano-industrial emanado das grandes metrópoles industriais e multiplicado nos vários mercados comandados pelos polos regionais e nas múltiplas sub-centralidades do capital (MONTE-MÓR, 2015, p.57).

Assim, espalham-se pelo território (por meio do tecido urbano) as condições gerais de produção e reprodução próprias do capitalismo industrial, além de estruturas e serviços urbanos, direitos de cidadania, leis, transportes, sistemas de comunicação. Mas, além da explosão da lógica industrial, ou nas palavras do autor, do urbano-industrial, esse processo de urbanização extensiva gerador de múltiplas centralidades movimenta também um outro elemento, o urbano-utopia. Tal elemento remete a uma noção desenvolvida por Lefebvre (2014), a sociedade urbana: a possibilidade resultante desse encontro de lógicas distintas que se expressa como uma tendência, um devir, uma virtualidade.

Monte-Mor (2015) vê na politização do espaço uma força, que poderia ser eixo de concretização dessa sociedade urbana. A politização do espaço viria como consequência da urbanização extensiva, que para ele não dissemina só o urbano-industrial, mas também o urbano-utopia.

Podemos então certamente falar também de uma rede de informações voltada para a participação, para a politização do espaço de vida e para a construção da cidadania, com suas implicações e limitações concretas e

como algo que se materializa no espaço social necessariamente urbanizado, a partir das múltiplas centralidades desse tecido que se estende por todo o território. Aí está o embrião da contradição dialética urbano-industrial versus urbano-utopia implícita na revolução urbana descrita por Lefebvre. (MONTE-MÓR, 2015, p.56).

A força transformadora da politização do espaço, ou sua capacidade em viabilizar a sociedade urbana, é ainda imprevisível. Entre o encontro das duas lógicas – agrária e industrial – e seu resultado – o urbano – há o que Lefebvre (2014) denomina de fase crítica. A fase crítica seria como uma caixa-preta: “sabe-se o que nela entra; às vezes percebe-se o que dela sai” (LEFEBVRE, 2014, p.29). O autor formula, então, uma hipótese sobre o que se passa nessa fase:

Uma segunda inflexão, uma segunda inversão de sentido e de situação. A industrialização, potência dominante e coativa, converte-se em realidade dominada no curso de uma crise profunda, às custas de uma enorme confusão, na qual o passado e o possível, o melhor e o pior se misturam (LEFEBVRE, 2014, p.27).

Mas o que nos impede de ver o que se passa na fase crítica, de sugerir para qual direção se encaminha este urbano-virtual? Para Lefebvre (2014), há na fase crítica um campo cego:

Entre os campos, que não são aprazíveis, mas campos de forças e conflitos, existem campos cegos. Não somente obscuros, incertos, mal explorados, mas cegos no sentido em que há, na retina, um ponto cego, centro da visão e, contudo, sua negação. Paradoxos. O olho não se vê. Ele necessita de um espelho. O ponto central da visão não se vê, nem sabe que é cego. Esses paradoxos não se estendem ao pensamento, à consciência, ao conhecimento? Assim ontem entre o rural e o industrial; hoje, entre o industrial e o urbano, não existe campo que não se vê? (LEFEBVRE, 2014, p.38).

O que ofusca a visão é, portanto, a perspectiva determinada pela lógica industrial, pelo cotidiano imposto por essa lógica e no qual estaríamos imersos. A cegueira seria composta não só pelo desconhecido (o urbano como virtualidade), mas pelos conhecimentos e ideologias adotados dogmaticamente pelo observador, que não permitem que se capte o que se apresenta, por enquanto, como “insignificante”.

Assim, a produção do espaço comprometida com o ideal de modernidade-desenvolvimento cria e nega singularidades simultaneamente. Ainda que tal discurso tenha dominado, em alguma medida, a produção de sentido, inclusive do sentido do ser, as pessoas não se submetem a esse processo passivamente. Tal criação (e negação) de sentidos é continuamente questionada e desestabilizada, principalmente fora dos cânones

das ciências sociais. Para Escobar (2007), isso mostra que a hegemonia é instável e vulnerável.

Neste capítulo, buscamos discutir como o Estado produz espaço a partir dos pressupostos da colonialidade. Com sua prática espacial, comprometida com o ideal desenvolvimentista, com seus discursos e planificações que desconsideram a presença das comunidades tradicionais e, finalmente, com a imposição de um devir modernizante que pode sufocar o espaço imaginado pelas comunidades. Esse processo coloca, novamente, as comunidades tradicionais no lugar do não-ser já reservado a elas desde o período colonial.

Porém, o espaço abstrato produzido pelo estado desenvolvimentista não é suficiente para anular a existência da comunidade e sua forma própria de produzir espaço. O próprio processo de urbanização extensiva, que traz consigo a modernização, também carrega consigo novas possibilidades de atuação política e de reivindicação. As comunidades tradicionais podem, assim, encontrar novas formas de resistência e de negação do lugar de não-ser, afirmando-se no presente e colocando para si a possibilidade de pensar seu próprio futuro.

No próximo capítulo, revisamos como o campesinato, categoria social utilizada por muito tempo para descrever populações como a do Barro Vermelho, atualiza-se no conceito de comunidade tradicional, que carrega consigo um sentido de resistência e estratégia política. Depois, apresentamos uma outra versão da história, que não abrange toda a região do norte de Minas, mas a própria comunidade, a partir de seus próprios elementos narrativos. Introduzimos, assim, elementos importantes para compreender como o espaço é produzido pela comunidade, e como esse processo se opõe ao que consideramos neste capítulo como a produção do espaço operada pelo Estado.

3. MUDAR PARA PERMANECER

A tradição, então, não é o passado que sobrevive no presente, mas o passado que, no presente, constrói as possibilidades do futuro (WOORTMANN, 1990, p.17).

As versões da história das disputas agrárias mais divulgadas no Brasil são construídas a partir do colonizador, do fazendeiro latifundiário e do Estado. Porém, há outras versões que privilegiam o campesinato como centro da análise, ou dito de outra forma, agregados, sitiantes, posseiros, donos: nas palavras de Seo Domingão, os que se dizem “fracos” em relação aos “fortes”.

Neste capítulo, trataremos de como a história descrita no capítulo anterior (ratificada pelos livros didáticos e que goza de um status de “oficial”), pode ser retratada a partir de outra narrativa: do campesinato, da comunidade tradicional, do quilombo. É importante acionar e compreender essas categorias sociais antes de partir para o caso particular do Barro Vermelho, uma vez que elas são parte explicativa importante do contexto no qual a comunidade se insere atualmente.

Para essa tentativa, de apresentar tal narrativa, não basta organizar os fatos em ordem cronológica. Os fatos – tentativas de subordinação, lutas por autonomia – se repetem sucessivamente, ainda que com novas roupagens. É, portanto, uma temporalidade que tende mais ao cíclico do que ao linear – os conflitos se renovam e as ameaças mudam de forma. Mudam, também, as formas de resistência. Portanto, apresentar essa história é buscar entender o conflito, descrever os personagens, seus objetivos, interesses e estratégias, mais do que organizar os fatos.

3.1 – Campesinidade, terra e autonomia

A compreensão do campesinato como categoria teórica pode ser dificultada por se tratar de um termo generalista. Almeida (2007) nota que a categoria reúne as mais diversas comunidades, regiões, pessoas, contextos, lugares e histórias. Velho (2009) e Woortmann (1990) problematizam, de diferentes formas, essa questão. A proposta de Velho (2009) é

encarar a questão não em termos de oposição pura e simples entre camponeses e proletários, mas como um continuum com dois casos-limite entre os quais teriam de ser colocadas todas as situações em que parceiros, meeiros, arrendatários, etc., pudessem ser encontrados em nosso interior em graus diversos de autonomia e trabalho (...) fazendo com que o indivíduo ora esteja mais próximo de uma economia de mercado, ora recue para uma economia de subsistência, o que traria modificações na configuração geral do sistema e, conseqüentemente, em sua posição em face do continuum camponês-proletário (VELHO, 2009, p.95).

Woortmann (1990) discorda de Velho (2009) ao observar que, por exemplo, é possível encontrar numa moderna *plantation* formações sociais de característica fortemente campesinas. Woortmann (1990) propõe que, em vez de pensar em uma categoria social – campesinato –, pensemos a campesinidade. A campesinidade seria uma qualidade, comum em diferentes lugares e tempos, presente em diferentes contextos em maior ou menor grau. A partir dos trabalhos que descrevem o campesinato, buscaremos, então, entender o que é a campesinidade.

Um dos trabalhos clássicos sobre a caracterização do campesinato foi desenvolvido pelo autor russo Chayanov (1966), que descreve a economia camponesa baseada na pequena propriedade, produção para subsistência, trabalho familiar, baixa interação com o mercado e relações comunitárias de reciprocidade. No Brasil, muitos trabalhos também pensaram o campesinato como um modo de produção, que corresponderia, seguindo uma lógica marxista, a um período historicamente ultrapassado pelas condições capitalistas. Baseados nesse pressuposto, alguns historiadores e economistas construíram seu argumento a partir da relação entre campesinato e as narrativas de desenvolvimento e de modernização. Conforme ressalta Almeida (2007):

Para Caio Prado Jr., a ideia de campesinato embutia um modelo de mudança histórica que seria válido para a transição do feudalismo para o capitalismo, mas era anacrônico no caso brasileiro – em que seria necessário pensar a transição do capitalismo para o socialismo. Para Celso Furtado (1986), seria necessário fazer uma reforma agrária para articular o campesinato ao processo de acumulação, enquanto mercado interno para a indústria nacional: a solução do problema camponês seria a condição para o próprio desenvolvimento capitalista (ALMEIDA, 2007, p.162).

Woortmann (1990) sugere, novamente, outra forma de lidar com a questão, ao apresentar o campesinato não como ordem econômica, mas como ordem moral. Para ele, o camponês transita entre as duas esferas.

Mas, na realidade, é a mesma pessoa que se move em dois universos. O que temos, e o que parece ambíguo, é um uso da história, sua apropriação

individual em duas temporalidades internalizadas, onde os tempos modernos são usados para restabelecer o tempo tradicional. Transita-se pela ordem econômica para realizar, como fim, a ordem moral e, com ela, a campesinidade (WOORTMANN, 1990, p.19).

A ordem econômica seria, assim, uma forma de realizar a ordem moral na qual se insere o campesinato. Não se trata de negar que o campesinato se relacione e se integre parcialmente ao sistema circundante, que incluem o trabalho assalariado, as transações no mercado e a modernização agrícola. Trata-se, porém, de notar que não o faz conforme supunham os economistas brasileiros citados por Almeida (2007). É possível participar sem se integrar, ou, em alguns casos, sem se subordinar.

Polanyi (1980) nos ajuda a compreender como o campesinato poderia, então, realizar sua ordem moral a partir da ordem econômica. Ao explicitar a diferença entre os possíveis sentidos do mercado, o autor ressalta que uma economia dirigida pelos preços de mercado é algo inteiramente sem precedentes históricos. O mercado pode ser (e sempre havia sido antes de nos convertermos em uma sociedade de mercado) um espaço de circulação regulado por meio do costume, da lei ou da religião, que limitavam o papel do mercado e as possibilidades de trocas. Assim, as questões econômicas podem obedecer a outras lógicas (tal como a moralidade campesina) que não visam (ou não visam somente) à maximização do lucro individual.

Porém, quando o mercado passa a respeitar somente as leis de oferta e demanda (sendo regulado pelos preços), quase tudo se torna mercadoria. Se antes a economia estava embutida nas relações sociais, a lógica se inverte, e as relações sociais é que passam a ser governadas pela economia. O mercado autorregulado cria a sociedade de mercado. Porém, Polanyi (1980) explica que a transição não é completa. Para o autor, o princípio da permuta, que é organizado pelo mercado, pode estar presente na sociedade sem que seja o padrão mais relevante, ou seja, convivendo com outros sistemas, como a reciprocidade, a redistribuição e a domesticidade³¹. No caso do campesinato nota-se que a penetração da lógica do mercado autorregulado não faz desaparecer outras lógicas.

³¹ O princípio da reciprocidade é observado quando os bens circulam na sociedade como uma troca de presentes ou favores. A cada oferta, corresponde uma obrigação de retribuí-la futuramente. A redistribuição ocorre quando toda a riqueza produzida se concentra sob o poder de uma liderança cujo dever é redistribuí-la. A domesticidade é a produção para uso próprio.

Polanyi (1980) afirma ainda que não é a venda de excedentes que induz à subordinação dos objetivos da sociedade às regras do mercado. Tal subordinação só ocorre se o mecanismo institucional que regula as atividades de compra e venda o permitirem. O autor aponta as mudanças institucionais que seriam decisivas nesse sentido: se trabalho e terra se converterem em mercadoria, as regras de circulação serão subvertidas sob o argumento da autorregulação dos preços.

Para Woortmann (1990), a relação do campesinato com o mercado é um exemplo de como a lógica econômica é usada para fortalecer a moral camponesa. Ao vender e comprar na feira, o camponês não estaria, portanto, subordinando-se ao mercado, mas utilizando esse espaço para transformar seu trabalho em renda e com isso confirmar sua capacidade de cumprir com o papel de provedor da família. E, ainda, negociar na feira significa não estar subordinado a um patrão, pois mostra que o lavrador é livre para vender para quem quiser.

Ao transformar o produto do trabalho em renda, a articulação com o mercado evita a mercantilização do essencial: terra e trabalho. E essa autonomia é pressuposto de liberdade. Compreender a moralidade camponesa implica reconhecer sentidos que a terra, a família e trabalho ganham nesse universo simbólico e, por consequência, reconhecer também como se constroem a liberdade e a autonomia dentro dessa lógica.

Woortmann (1990) aponta o sentido da terra como ponto central da expressão da moralidade camponesa, e a manutenção da terra um dos principais objetivos perseguidos pelas estratégias econômicas adotadas. O autor observa que a terra, nesse contexto, não é objeto de trabalho ou fator de produção, mas um patrimônio da família, sobre o qual o trabalho constrói a família enquanto valor. A terra é, portanto, antes de produtora de coisas, uma produtora de pessoas e de relações, e reprodutora de valor ético a partir do trabalho. Para o autor, a terra é tida pelo campesinato como propriedade de Deus. Pelo trabalho, o homem se torna seu dono legítimo. A terra pode ser, portanto, detentora de dádivas (natureza que não é produzida a partir de trabalho humano). Pode ser terra de liberdade, onde o homem tem autonomia sobre seu tempo e seu trabalho. E pode, enfim, ser terra de cativo, onde a terra encontra-se mercantilizada e os homens subordinados à ordem do capital.

Além da terra, o trabalho é elemento-chave para compreender a campesinidade descrita por Woortmann (1990), uma vez que é fator fundamental de conquista da terra e manutenção do direito de posse. Nesse sentido, Renata Paoliello (1998) nota que o dono da terra é aquele que “desbravou” a terra, ou seja, o primeiro a trabalhar nela, transformando mato em cultura. Há, portanto, um direito que se adquire ao domesticar a natureza, ou, em outros termos, humanizar a terra. Aquele que primeiro deposita trabalho humano, modificando a natureza, iniciando uma relação de troca permanente com a terra, será seu dono mais legítimo, e tal legitimidade será transmitida a seus descendentes.

O direito possessório se origina no “desbravamento”, na abertura de terras ao apossamento simples, e assim ainda se atualiza no presente, quando, diante de pressões de interesses especulativos, e da intervenção estatal para a ordenação fundiária, os agentes expressam expectativas de repor a posse itinerante, e, em vários casos, tentam fazê-lo. No mesmo sentido, este direito se recria pela compra de títulos de direitos hereditários e possessórios, constituídos no “desbravamento”, ou a partir de experiências de agregação, como “parceiros” ou “foreiros”, quando os agentes alegam que a terra onde estão foi aberta por eles ou por seu ascendente (PAOLIELLO, 1998, p.215).

A condição de dono da terra, porém, não está garantida para a descendência do “desbravador”. Conforme ressalta Flávia Galizoni (2000) em seu estudo sobre lavradores no Jequitinhonha, quem detém a posse é dono da terra por meio de seu trabalho. A posse se apresenta, assim, como um processo contínuo, uma condição que deve ser mantida diariamente. Se uma família deixa de trabalhar a terra, ela pode ser eventualmente reincorporada ao estoque de terras da comunidade ou somada a outros segmentos pertencentes ao grupo familiar extenso.

É neste sentido que as terras vazias de trabalho – os campos – revelam regimes de apropriação distintos das terras de trabalho – as culturas e caatingas. O trabalho humano modificando a natureza, estabelecendo espaços de controle e produção sobre o ambiente, constrói formas distintas de uso, apropriação e posse. O trabalho e a técnica incorporam o espaço natural à sociedade e à cultura (GALIZONI, 2000, p.38).

Ao receber uma terra, o herdeiro recebe também todo o trabalho contido nela, executado por todas as gerações anteriores a ele. Herda-se não o solo, mas uma terra minuciosamente trabalhada a partir da seleção de técnicas, espécies para plantio, melhores períodos para uso. Herda-se todo o conhecimento depositado na terra e se espera do herdeiro que este domine as técnicas adequadas para seguir trabalhando a terra, dando o que ela pede, nutrindo-a e atualizando a relação de troca que vem sendo construída entre a família e a terra desde seu primeiro contato. Nas palavras de Woortmann (1990, p.43), “a

transmissão da terra sem o saber não transformaria essa terra em terra de trabalho, nem em patrimônio familiar”.

A terra é o lugar onde está enterrado mais do que os corpos, mas o trabalho dos antepassados. Terra é o lugar que foi por eles transformado em cultura: quando a natureza se funde ao trabalho e gera cultura. Herdar a terra é herdar a materialização da cultura criada pelos antepassados. Trabalhar junto com os filhos é, portanto, transmitir gradativamente a propriedade da terra: a propriedade é um processo em constante construção. Produzir pessoas (cultural e moralmente) é algo se faz ao mesmo tempo em que se produz território (MARTINELLO, 2010). Poder trabalhar a terra é, portanto, condição para a reprodução da família, tanto em termos físicos como em termos morais: o trabalhador deve ser, por questão de honra, um lavrador autônomo, dominando o tempo e a técnica³² do trabalho (WOORTMANN, 1983).

Nem sempre o trabalho assalariado é relacionado ao trabalho cativo. A condição essencial do trabalho cativo não é o assalariamento, mas subordinação do trabalhador. Assalariar-se permanentemente, perdendo o controle do próprio tempo e a possibilidade de trabalhar a própria terra, renunciando assim à autonomia no processo do trabalho, é negar a condição de dono e aceitar a de cativo. Porém, Woortmann (1990) destaca que quando um sitiante assalaria o outro, aceitar o trabalho é visto como troca de ajuda, e não subordinação, porque é uma relação entre iguais.

Embora o trabalho permanente do sítio seja familiar, nos momentos em que é preciso urgência no plantio ou na colheita pode-se contar com ajuda seja por intermédio da reciprocidade (troca de dias de trabalho), seja pelo assalariamento. Essa ajuda não se confunde de forma alguma com subordinação. Se, por um lado, não é comum negar ajuda, por outro nota-se que ninguém é obrigado a aceitar nenhuma oferta. A troca de tempo constrói relações e, assim, constrói a comunidade. O trabalho é também um demarcador de relações de parentesco: não se paga em dinheiro pelo trabalho de afilhados e genros em potencial.

³² Woortmann (1990) nota que, para os camponeses, submeter-se a orientação técnica imposta pelo Estado fere o processo de ser dono da terra, porque a posse é construída dia a dia pela manutenção do saber trabalhar a terra. Cita como exemplo projetos inovadores do Piauí que são percebidos como lugar de cativo, porque limitam as condições de realização do pai, negando-o enquanto detentor do saber.

Demarcar relações de parentesco é importante, uma vez que a unidade familiar é condição essencial da manutenção da terra. Conforme percebemos nos relatos colhidos por Flávia Galizoni (2000, p.2), “a terra está no bolo, no comum da família”; “a terra está separada na família, não no documento”. Assim, privilegiar casamentos entre membros da família extensa ou da comunidade é uma das estratégias para não fracionar a terra. Outra estratégia importante é fazer a partilha da terra entre os núcleos familiares, sem oficializá-la judicialmente.

O parentesco funciona não para transmitir cada parcela apropriada por uma família conjugal, mas, como Almeida o indica, na reprodução das áreas de posse: são de preferência os parentes que tradicionalmente são convidados a ingressarem nas áreas, sendo-lhes conferidas parcelas, em geral por venda, para reforçar a ocupação, consolidar o direito e, complementarmente, para compor a organização do trabalho, na forma tradicional do mutirão e mais recentemente na troca de dias. E estas parcelas adquiridas por parentes, pelo mesmo critério da partilha igualitária, transmitem-se aos descendentes destes. Tenha-se em vista que também operam as alianças: casamentos preferenciais entre primos bilaterais, ou no grupo de parentesco mais alargado, tendem a repor a terra ao grupo local. Portanto, pode-se dizer que a descendência transmite diretamente a terra enquanto o parentesco o faz indiretamente (PAOLIELLO, 1998, p.220).

Submeter a terra a uma ordem moral, que impede que seja vendida para fora da comunidade, é, nesse contexto, condição da liberdade das pessoas. Porém, atualmente é necessário que o domínio da terra seja atualizado não só em uma ordem moral (por meio de descendência, parentesco, trabalho e moradia), mas também na ordem jurídica, por meio da posse. Segundo Renata Paoliello (1998), a posse é praticada nesse contexto como estratégia de apropriação, sendo uma regra jurídica internalizada em permanente interface com as normas locais. Para a autora, a posse viabiliza a recriação das regras locais e incorpora as mudanças impostas pela lei, além de evidenciar uma continuidade processual entre a vida rural e o mundo envolvente.

O espaço da comunidade camponesa está, portanto, organizado (ainda que não exclusivamente) pela posse (reconhecida legalmente ou não). Ainda que a terra não esteja dividida judicialmente, cada família tem seu espaço privado de trabalho. Nesse sentido, Flávia Galizoni (2000) nota em seu estudo que algumas áreas são de uso privado da família (casa, terreiro, quintal, horta, beira d'água) ou de uso comum (campos de extração, terras em pousio, soltas de gado), mas acrescenta na análise também as áreas comuns de uso temporariamente privado, como as roças abertas pela família em um determinado ciclo

produtivo. O tipo de uso depende das potencialidades naturais de cada área. No caso do Jequitinhonha, por exemplo,

As terras foram sendo apropriadas de acordo com a utilização: privadas e rotativas, nas manchas mais férteis de cultura – nas grotas – comunitárias e extrativistas nas glebas de campo e carrasco, nas chapadas. Na negociação estabelecida entre homens e natureza, os limites colocados por esta fizeram com que fossem construídas formas específicas de apropriação dos terrenos que se intercalam e misturam para compor o regime plural de terras da região (...) usos diferentes combinaram-se com formas também distintas de posse, domínio e usufruto (GALIZONI, 2000, p.28).

Sobre os campos comuns, Flávia Galizoni (2000) nota, nas comunidades observadas por ela, que os recursos dispostos pela natureza (que não dependem de trabalho humano) nos campos comuns não podem ser concentrados e privatizados em uma única família. A terra onde se localiza o campo pode ter dono, mas as ofertas da natureza, tais como a água, a madeira e os frutos do mato, não. Os campos comuns utilizados para a criação de gado podem, também, estar em terras que pertencem a uma família, mas o direito de uso dos campos é comunitário. Em outros casos, a terra de uso comum pode não pertencer a ninguém, sendo uma junção de vários terrenos familiares.

Ainda que organizado juridicamente pela posse, no espaço da comunidade coexistem diferentes formas de usos e ambientes diversos. Para Flávia Galizoni (2000), mesmo a área de uso de uma família é fluida, variando no tempo e no espaço, mas sempre ancorada em consenso comunitário. Esses acordos comunitários também se transformam com o tempo (especialmente em função da pressão populacional sobre os recursos da natureza). Para a autora, uso, apropriação e propriedade são esferas sociais e ambientais que significam campos distintos na relação de famílias e comunidades com a terra. Essas categorias podem, também, coexistir em uma mesma família e sobre a mesma terra. Assim,

É extremamente difícil separar os vários direitos sobre a terra, porque dependendo do período do ano, da atividade e uso do terreno, pode-se encontrar um direito específico em questão. Desta forma, em uma terra pode haver vários direitos que convivem e se sobrepõem. (...) Da mesma forma que há camadas de direitos que se sobrepõem, há também camadas de normas que se combinam para regular as diferentes formas de domínio sobre a terra e a natureza. Ocorre que, sobre o mesmo solo, famílias diferentes tenham direitos também diferentes de uso dos recursos, de posse e de apropriação da terra. (GALIZONI, 2000, p.31).

É interessante notar que a fazenda, organização social importante para compreender o contexto histórico norte-mineiro, não atuava necessariamente em oposição a esse complexo modo de organização de direitos. Ao descrever a fazenda típica do Vale do

Jequitinhonha, por exemplo, Ribeiro (1997) conta que o fazendeiro determinava como e por quem³³ poderia ser utilizado o espaço da fazenda e seus recursos. Alguns recursos poderiam ser extraídos livremente, sem aviso prévio, a exemplo das frutas, e outros deveriam contar com autorização específica, a exemplo de madeiras nobres. A utilização de lotes para plantio e morada também deveria ser combinada com o fazendeiro. Esses acordos variavam muito de fazenda para fazenda, mas, de modo geral, eram bem mais flexíveis no médio São Francisco (se comparado ao Jequitinhonha).

A fazenda tradicional também pode ser um território camponês e o lugar da liberdade, na medida em que aí se dá um tempo e um espaço da família. Essa fazenda se opõe, neste plano, a plantation modernizada, lugar da sujeição no Nordeste brasileiro e da humillación na Colômbia. Contudo, a fazenda podia conter dimensões de cativeiro. (...) nem sempre o fazendeiro era um homem do povo. Sendo assim, o trabalho não é mais ajuda, mas sujeição, porque não é possível recusar ao chamado. O fazendeiro tem que respeitar o trabalho do agregado, não soltar gado na roça dele, dar a liberdade de comercio (WOORTMANN, 1990, p.45).

A existência da fazenda como modo de organização não significou o desaparecimento das outras formas de posse, que também podiam gerar emprego e produção. O posseiro se diferencia do agregado especialmente por não se submeter às regras estabelecidas pelos fazendeiros. Porém, enquanto o agregado podia usufruir do vasto território da fazenda, o posseiro se via restrito a um espaço que poderia não ser suficiente para criar o gado e fazer roçados num longo prazo, a menos que suas fronteiras fossem periodicamente expandidas. Tais fronteiras poderiam ser expandidas tanto no caso das fazendas quanto no caso das pequenas propriedades, quando não houvesse divisa com terras já com dono.

Para Ribeiro (1997) uma das diferenças mais marcantes entre o agregado e o posseiro é que o posseiro tinha que buscar permanentemente uma extensão de terra maior para trabalhar (ao contrário do agregado, que dispunha dos amplos limites da fazenda). A

³³ Ribeiro (1997) destaca que o acordo de agregação poderia derivar de situações diferentes. Em alguns casos, havia a morte do proprietário e o herdeiro da terra seria um único filho, de modo que os demais parentes permaneciam como agregados. Nesse caso, seriam agregados de certo modo privilegiados, não sendo chamados a prestar serviços esporádicos com os demais e recebendo as melhores áreas de plantio, por exemplo. Outros fatores poderiam gerar privilégios na relação com os fazendeiros, como a vitaliciedade do agregado. Famílias que permaneciam ali por sucessivas gerações eram pouco a pouco incorporadas à família, tornando-se, ao fim, parentes. Outras possibilidades são a acolhida de migrantes que chegavam em busca de condições de sustento; a incorporação de indígenas expulsos de suas terras originais, e a seleção de jovens para serviços específicos da fazenda. Ocorria também a incorporação, algumas vezes forçada, de posseiros que se encontravam no entorno das fazendas, expandindo assim seus domínios.

expansão era essencial para atividades de extração e lavoura familiar, uma vez que o esgotamento da terra exige que o roçado mude periodicamente de lugar. Importante também porque o gado era criado solto, alimentando-se das pastagens que cresciam a partir de queimadas e desmates prévios. Não havia por enquanto o plantio do capim. A criação precisava de amplo espaço sob pena de se esgotarem os recursos necessários para sua sobrevivência. De modo similar, o plantio não podia ser feito por tempo indeterminado no mesmo local. Era necessário dar um tempo de descanso à terra, para que sua força produtora se recompusesse.

O plantio das roças podia ser feito “na meia”, ou seja, metade da produção ficava com o trabalhador agregado e outra metade com o fazendeiro. Outras vezes, os produtos eram vendidos aos próprios fazendeiros a preços baixos na época da safra, trocados ou distribuídos entre vizinhos, parentes e amigos ou levados a mercados locais, dependendo da facilidade de acesso aos mesmos. Os agregados levavam sua produção ao mercado local sem precisar da mediação da fazenda, comprando e vendendo sem interferências. Os produtos da lavoura (milho, feijão, verduras) eram abundantes na região e cada qual produzia o seu, ou ganhava de alguém. Eram, portanto, raramente comercializáveis. Mas havia possibilidades de negócios de pequenos animais (porcos, galinhas, etc), produtos artesanais (cestos, utensílios domésticos) e outros produtos como farinha, rapadura, garrafadas medicinais.

Dentre os agregados, destacam-se os vaqueiros, cuja função era lidar cotidianamente com o gado. Oliveira *et al.* (2000) ressalta a remuneração especial dos vaqueiros, que tinham a possibilidade de constituir uma acumulação inicial por meio da “quarta” (recebiam um bezerro a cada quatro que nasciam). Esse sistema representava uma grande vantagem para o vaqueiro, em um contexto que raramente admitia remuneração sistemática em bens ou dinheiro para os serviços prestados. Além disso, ele e sua família podiam produzir e vender queijos e demais laticínios, pois os vaqueiros muitas vezes ficavam com todo o leite produzido, ou com o que restava dele depois que os demais agregados buscavam o necessário para sua subsistência.

Essas formas complexas de ordenar direitos, privilégios e obrigações, porém, desorganizam-se quando a terra é subordinada à lógica da regularização fundiária e mercantilizada. Soma-se a isso o esgotamento ambiental que ocorre quando o esquema de cultivo baseado na sequência de derrubada, queimada, plantio e pousio começa a ser

prejudicado. A grande abundância de terras férteis que garantia a expansão contínua das fronteiras das pequenas lavouras pouco a pouco se reduz, impondo limites temporais cada vez menores para o período do pousio. Sem essa etapa, o cultivo se dá sucessivamente na mesma terra, fazendo com que a produtividade se reduza gradativamente.

Apesar de todo o resguardo acumulado a partir da extensa rede de alianças criada entre o fazendeiro e o agregado, o sistema que se organizava a partir das fazendas entra gradativamente em declínio. O processo de desmonte da hegemonia fazendeira já dá seus primeiros sinais em meados de 1870 (RIBEIRO, 1997), quando funcionários públicos começam a criticar o poderio local e suas relações personalistas, caracterizando as técnicas agrícolas como arcaicas e predatórias e ressaltando a baixa rentabilidade dos negócios empreendidos. As críticas eram baseadas em opiniões tecnicistas e desconsideravam a racionalidade que justificava o funcionamento das fazendas.

Sua crítica não é racional e estritamente econômica no sentido de perdas e renda. Esta questão não existiu para eles. Mas havia outra, um atraso técnico manifesto no uso de práticas predatórias, rústicas, vergonhosas, antiprogressistas. Era, portanto, uma crítica cultural e ética à agricultura. (...) No fundo da crítica reformista não havia apenas um sistema de produção: estava toda uma ordem, assentada em relações de apropriação e mando, extração e autonomia. (...) Educar os agricultores ou reprimir queimadas eram os pingos do reformismo no mar estável dos sistemas rurais. O governo não o fazia principalmente porque não havia o que fazer; ele também era parte dessa ordem das coisas (RIBEIRO, 1997, p. 79-80).

Assim, o sistema entra em declínio e tendo a regularização de terras iniciada em meados de 1960 como um marco. Para Ellen Woortmann (1983), um dos principais fatores que motiva a reorganização do sítio camponês é a expansão da propriedade pecuarista (resultado da metamorfose da fazenda), que pressiona o campesinato, reduzindo a área do sítio e acabando com as áreas de uso comum. Esse processo implica mudanças na forma de utilizar a terra, que se refletem em mudanças ambientais, alterando a paisagem e as condições físicas do espaço, e também as formas de organização social correlatas.

Nesse novo sistema, com o sítio reduzido, as terras disponíveis para plantio se tornam escassas e a técnica de rotação de culturas e pousio da terra é inviabilizada. Sem as terras de uso comum, o camponês transforma seu espaço de plantio em pasto e arrenda terras das grandes fazendas (agora, propriedades mercantilizadas) para realizar o plantio. O mato, que antes funcionava como reserva de terras para plantio, reserva de alimento para o gado na seca, e fonte de produtos da natureza, como frutos, remédios e madeira, agora

também está privatizado a partir da tomada dos campos comuns pela propriedade. A partir de sua experiência no interior sergipano, a autora explica que

Numa perspectiva diacrônica o mato é, como já dissemos, o ponto de partida de qualquer dos espaços do sítio; após “amansado” toma-se roça, o que se toma capoeira fina, que evolui para a capoeira grossa, que novamente se toma roça, até que, inviabilizado o rodízio de terras, o solo excessivamente “esmorecido” é coberto de pastagens ou de palma. São esses dois últimos componentes que marcam a passagem do modelo de sítio antigo para o atual, à medida em que desaparece, primeiro o mato e depois a capoeira grossa. Temos, então, ao longo do tempo, uma articulação entre vegetação natural e lavoura, que é ao mesmo tempo uma articulação entre lavoura e criação (WOORTMANN, 1983, p.185).

O acesso ao mato, tão importante para a reprodução da sociedade camponesa, fica então condicionado ao trabalho na propriedade. É preciso subordinar-se como trabalhador “alugado” para acessar essa terra não domesticada pelo trabalho humano, provedora de dádivas que, em teoria, na ontologia camponesa, não pertencem a ninguém (ou pertencem a Deus) e podem ser usadas por todos.

Os aspectos sobre trabalho, terra e família compõem a camponesidade, ou a moral camponesa, que tem a reinterpretação dos processos econômicos, sociais e políticos como uma das ferramentas de sua manutenção. O campesinato brasileiro está passando por processos que colocam em risco sua moralidade desde os tempos coloniais. É possível situar vários marcos jurídicos, como a Lei de Terras, mas cada história pessoal terá seu próprio marco. Muitas vezes, a grande mudança se dá a partir de ameaças à permanência da família na terra, nos conflitos com fazendeiros, empresas e Estado.

Mas nem sempre o campesinato irá se subordinar, podendo recriar estratégias para resguardar sua autonomia sobre a terra, o tempo e o trabalho. Lidar teoricamente com o novo contexto em que o campesinato está inserido, e com as novas formas de lidar com este contexto, exige algumas adaptações. Nesse sentido, Almeida (2007, p.159) nota que o campesinato como categoria sociológica parece estar caindo em desuso: “as noções de “cultura camponesa” ou de “civilização agrária” perderam a força do uso”. No mesmo sentido, Maria Nazareth Wanderley (2003, p.43) relata que “quanto ao campesinato, a muitos ele parecia excluído desse futuro e se anunciava a sua “decomposição” ou os processos da sua subordinação às novas formas de capital no campo”.

Se o termo está teoricamente enfraquecido, na prática, o campesinato continua existindo, resistindo e se modificando, e se afirmando como importante campo de estudos.

Para Almeida (2007), é importante diferenciar o fim do paradigma camponês do fim das pessoas às quais o paradigma se refere. O desgaste do paradigma está relacionado a uma mudança no contexto e nas circunstâncias que envolvem estas pessoas.

3.2 – Comunidades tradicionais

O termo comunidade tradicional consegue lidar com o problema da generalização excessiva do termo campesinato. Para Almeida (2007), a ideia de campesinato acompanha a tendência das ideias modernas, de serem grandes narrativas que reúnem uma diversidade de objetos em uma só linguagem teórica. Porém, essas narrativas universais estariam em crise por não conseguirem abranger algumas realidades específicas³⁴.

A morte do campesinato é assim a morte de um sistema de pensamento; é o fim de um código. As peças que esse código organizava no passado, contudo, estão ainda em circulação. (...) O fim do campesinato se dá ao mesmo tempo em que se ativam como nunca discursos e práticas de democratização rural, de autogoverno ambiental, de políticas de gênero contra-hegemônica cujos atores são atingidos por barragens, de indígenas que passaram por movimentos de revivalismo étnico, caboclos que se redescobriram índios, seringueiros que se transfiguraram em povos da floresta, caiçaras que se tornaram povos dos mares, marginais que viraram quilombolas, mulheres-ecólogas, velhos; sem-terra, sem-teto. Se abstraímos a categoria totalizante do campesinato, vemos que os traços culturais, econômicos e ecológicos que eram associados a ela, embora desconjuntados entre si e destacados na grande narrativa teórica da qual faziam parte, continuam na ordem do dia (ALMEIDA, 2007, p.170).

A noção de comunidade tradicional não pretende, portanto, substituir a noção de campesinato como uma nova grande narrativa. Conforme Almeida (2007), ela é antes uma categoria política, formada a partir de inúmeras tentativas de recontar a história a partir de perspectivas locais, e que contraria tendências homogeneizantes ou hegemônicas.

Costa Filho (2015) reitera que a categoria comunidade tradicional não antecipa a existência das mesmas e suas lutas, nem anula sua relação com a campesinidade. Segundo o autor, a categoria se consolida a partir da definição de Unidades de Conservação, que são

³⁴ “Caboclos, sertanejos independentes, caipiras, caiçaras, quilombolas, seringueiros, microminorias indígenas e, mais especificamente ainda, ribeirinhos, regatões, ilhéus, seringueiros, pescadores artesanais, caçadores, coletores das matas, coletores do mangue, agricultores de pés-de-serra e de veredas e chapadas, além de garimpeiros – essas microcategorias não contavam como atores dinâmicos nas teorias estruturais, para não falar das dezenas de minorias indígenas da floresta amazônica sobre as quais as teorias estruturais mostravam certa indecisão conceitual, sem que ficasse claro se deveriam contar como campesinatos ou como sociedades à parte, ou ainda como nacionalidades” (ALMEIDA, 2007, p.164).

áreas ocupadas por povos diversos (indígenas, quilombolas, pescadores, seringueiros, pomeranos, pantaneiros, ribeirinhos, ciganos, extrativistas etc) que deveriam ser protegidas, inicialmente, pelo Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais - IBAMA. Em virtude da necessidade de estabelecer uma política nacional para a questão, em 2006 é estabelecida a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - CNPCT. Em termos legais, considera-se a definição do que são povos e comunidades tradicionais dada pelo Decreto 6040 de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (BRASIL, 2007)

Segundo Costa Filho (2015), as comunidades tradicionais têm se definido no Brasil a partir dos seguintes critérios: étnico-racial; ligação com um bioma ou ecossistema específico; atividade laboral predominante; tipo de ocupação e uso tradicional do território; e motivos culturais. Esses seriam os principais elementos que compõem a autoidentificação dos povos. O Estado deve levar em conta especialmente a autoidentificação para decidir se o grupo está ou não sobre a proteção de leis específicas. Essa decisão não depende, portanto, das observações de um agente externo. Nas palavras de Eliane O'Dwyer (2002),

O problema da contrastividade cultural passa a não depender mais de um observador externo que contabilize as diferenças ditas objetivas, mas unicamente dos “sinais diacríticos”, isto é, as diferenças que os próprios atores sociais consideram significativas. Por conseguinte, as diferenças podem mudar, ainda que permaneça a dicotomia entre “eles” e “nós”, marcada pelos seus critérios de pertença (O'DWYER, 2002, p.15).

Costa Filho (2015) argumenta ainda que a legitimação destas identidades resulta também da inter-relação entre o Estado e os grupos em questão. Isso significa que, para estarem protegidas, as comunidades devem ter consciência de sua identidade e, além disso, considerar que essa identidade seja compatível com o ordenamento jurídico proposto pela legislação. Resulta disso um conceito de comunidade tradicional que tem tanto uma dimensão empírica quanto política.

A dimensão política é muito relevante, uma vez que grande parte das comunidades enfrenta algum tipo de conflito territorial, como a invasão de seus territórios tradicionais feita por antigos fazendeiros, ou por investidores chegantes, ou até mesmo pelo próprio

Estado (muitas vezes sob o argumento da preservação ambiental). Conflitos trazem consigo a necessidade de desenvolver estratégias políticas para resistir, e os conceitos se adequam a tais mudanças.

Nesse sentido, Manoela Carneiro da Cunha (2009) discute a formação de novas estratégias políticas para lidar com ameaças territoriais. Para a autora, tudo mudou quando as comunidades perceberam o poder argumentativo da identidade e da preservação ambiental. Assim, uma das estratégias políticas passa a ser “provar” que se tem cultura, e sobretudo, uma cultura capaz de contribuir para a preservação ambiental. Assim, a autora propõe uma outra forma de definir as comunidades tradicionais:

(...) grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar (prática e simbolicamente) uma identidade pública conservacionista que inclui algumas das seguintes características: uso de técnicas ambientais de baixo impacto, formas equitativas de organização social, presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis, liderança local e, por fim, traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.300).

Assim como os demais grupos representados pela categoria comunidade tradicional, os quilombos também são conformados não só por seu passado histórico (que não necessariamente é comum a todos eles), mas especialmente por sua autoidentificação no presente e sua luta pela conquista de direitos. É fundamental desvincular os quilombos da imagem de grupos marginalizados formada ao longo da história, para que estes possam, assim como as demais comunidades tradicionais, mobilizar sua identidade a favor de um projeto político que favoreça, sobretudo, sua luta pelo território.

Para Almeida (2002) a ideia de quilombo não deve mais remeter a um passado colonial, permeado pelo tráfico de pessoas nos porões dos navios vindos da África, pela escravização do povo negro, das suas fugas e da conformação de novos territórios a partir delas. Ou seja, quilombo não se refere apenas às comunidades compostas por pessoas que fugiram do cativeiro e se reuniram em um lugar isolado para garantir sua sobrevivência e liberdade. Essa história pode ser coerente com a memória de muitas comunidades hoje denominadas quilombo, mas pode também, por diversos motivos, ser uma narrativa estranha a esses atores sociais. Nos termos de Eliane O’Dwyer (2002), supor que tais comunidades tenham mantido, de modo contínuo e homogêneo, as propriedades sociais e culturais herdadas, produz uma pretensão de revelar aos quilombolas identidades por eles próprios “desconhecidas”.

As definições históricas não podem, nas palavras de Almeida (2002), frigorificar a noção do que é um quilombo, mas ao contrário, devem estimular a sua ressemantização. Esse esforço se reflete no texto do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT, que trata da titulação definitiva dos territórios dos remanescentes de quilombos. O foco do texto não está na “identidade histórica”, mas nas formas atuais de existência dos referidos grupos.

Parte do processo de titulação de terras é a elaboração de laudos antropológicos, no presente, sobre o grupo demandante. Nesse sentido, constituiu-se em 1994 um Grupo de Trabalho da Associação Brasileira de Antropologia - ABA - sobre Terra de Quilombo, para discutir questões referentes à elaboração desses laudos. O documento elaborado nesta ocasião é um resultado da “ressemantização” da categoria quilombo:

Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. (...) No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece à sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade (O'DWYER, 2002, p. 18).

Isso não significa, contudo, que o passado das comunidades quilombolas deva ser descartado na consideração de suas identidades. Conforme ressalta O'Dwyer (2002), esse passado deve ser tomado não em referência a uma história comum a todos os quilombos, mas ao que a memória coletiva de cada grupo tem a dizer sobre sua história.

Mas, em que consiste tal memória coletiva? Seria ela uma somatória de memórias individuais, que podem estar ou não em acordo? Portelli (2002) argumenta que a memória é sempre individual, mas pode se tornar social quando é compartilhada, debatida e abstraída do indivíduo, sendo coletivizada a partir de mitos, histórias e instituições. A memória coletiva seria, assim, uma formalização mediada por ideologias, linguagens e senso comum. Rouso (2002) ressalta ainda que mesmo sendo individual, a memória é uma representação seletiva do passado, que reflete o contexto familiar e social no qual a pessoa se insere, tendo, neste sentido, uma característica inerentemente coletiva.

Vale ressaltar que considerar a “produção” de relatos orais incentivada pela pesquisa acadêmica como ferramenta de reconstituição da identidade comunitária não significa dizer que tais identidades não existissem previamente. Os relatos orais que coletamos estão nas conversas cotidianas desde sempre, e nestas conversas, memórias individuais são comparadas e debatidas, as diversas versões são colocadas em disputa, e a memória coletiva e a identidade são continuamente reafirmadas e refeitas.

A forma como essa memória é refeita é reflexo do passado, mas também do presente e das expectativas de futuro. Para Portelli (2002, p.109), “a memória não é um núcleo compacto e impenetrável para o pensamento e a linguagem, mas um processo (“elaborado”) moldado no tempo histórico”. A pessoa que lembra fala a partir do presente, a partir da análise que faz hoje de um evento que já passou. Nesse sentido, é possível

resgatar lembranças involuntariamente equivocadas, lembranças transformadas em função dos acontecimentos posteriores, lembranças sobrepostas, lembranças transformadas deliberadamente para “coincidir” com o que é pensado muitos anos mais tarde, lembranças transformadas simplesmente para justificar posições e atitudes posteriores (BECKER, 2002, p.28).

Assim, a memória subverte a história (uma vez que é possível selecionar o que lembrar, o que esquecer e como lembrar), e a história também subverte a memória (pois a memória é influenciada pelo contexto e suas construções culturais). Isso não invalida ou falsifica a história contada a partir de relatos orais, uma vez que a história escrita (“oficial”) também é periodicamente revisada. E, se o tempo torna a história instável, é a instabilidade que permite que as identidades sejam recriadas por meio da possibilidade de “atualizar” a memória coletiva. Assim conhecer o passado não requer apenas memória (herdada ou lembrada), mas “inteligência crítica e utilização ativa do conhecimento” (CRUIKSHANK, 2002, p.159).

A memória coletiva, constantemente disputada e revisada, tem um sentido altamente ligado ao contexto a que se refere. Para Julie Cruikshank, (2002, p.153), “as pessoas refletem sobre suas tradições orais para dar sentido à ordem social vigente”. Os significados criados nessa disputa não são fixos, eles emergem do modo pelo qual são usados, sendo constantemente mediados pelo contexto, que é, por natureza, mutável. Assim, para um mesmo fato, há uma grande possibilidade de representações.

Representações e “fatos” não existem em esferas isoladas. As representações se utilizam dos fatos e alegam que são fatos; os fatos são

reconhecidos e organizados de acordo com as representações; tanto fatos quanto representações convergem na subjetividade dos seres humanos e são envoltos em sua linguagem. Talvez essa interação seja o campo específico da história oral, que é contabilizada como história com fatos reconstruídos, mas também aprende, em sua prática de trabalho de campo dialógico, e na confrontação crítica com a alteridade dos narradores, a entender representações (PORTELLI, 2002, p.111).

A busca pelo passado comum é um processo baseado nas representações que emergem da memória coletiva. Este é também um exercício de refletir sobre a própria identidade (estimulado muitas vezes por questões político-jurídicas), e pode ser facilmente permeado por uma memória mítica, além da consideração das práticas cotidianas de resistência e de reprodução de modos de vida característicos e da consolidação do território. Assim, a reconstituição da identidade é realizada pela própria comunidade, que se atribui a si mesma, além de um passado comum (mítico e/ou histórico), características presentes e expectativas de futuro também comuns.

A memória, seja individual seja coletiva, é, portanto, elemento constitutivo da história e da identidade das comunidades. Na próxima seção, apresento os relatos de meus interlocutores sobre as histórias de sua comunidade, o Barro Vermelho. Durante minha imersão no campo, meus dados foram recolhidos a partir de questionários e conversas informais, ricas em histórias dos moradores, possibilitadas pela experiência etnográfica. Barro Vermelho, portanto, foi-me apresentada por meio de inúmeras narrativas, enriquecidas pelo modo peculiar de narrar de meus interlocutores, e que compõem o conjunto de histórias que formam a comunidade. Evidentemente, é impossível trazer, dentro dos limites acadêmicos preestabelecidos, a riqueza possibilitada pela oralidade – minha via de acesso ao quilombo. Entretanto, mesmo sabendo que a análise pode ficar sujeita à redutibilidade, não posso me furtar de trazer, de forma mais integral possível, as histórias que foram responsáveis pela leitura que faço nesta tese da comunidade.

3.3 – O Barro Vermelho

Início este tópico, cujo objetivo é trazer as histórias que me permitiram entender aquele contexto, com um relato de um dia de campo corriqueiro.

Figura 5 – Moradia característica do barro vermelho



Fonte: Autoria própria

Sentada na beira da porta da cozinha proseando com Seo Domingão. Passam os netos meninos indo banhar no Rio Pardo, de férias. Uns sete. Pedem a bença. Deus abençoa. Segue a prosa. Os meninos ficam por ali pela cozinha da vó Deuzita. Seo Domingão me conta que no tempo de primeiro não tinha isso. Se os mais velhos estavam conversando, os mais novos só pediam a bença e iam embora, não incomodavam, tinham respeito. Me conta histórias do de primeiro, as que os mais novos, diz ele, não querem ouvir. Ele gosta de contar como eram os casamentos, de seu casamento, de como foi buscar a mulher. Se tratam com carinho, apelidos e sorrisos. Bonito de se ver. Me conta da revolta do cangaço, das fazendas, de seu tempo de vaqueiro quando juntava seu próprio gado. Das idas à Januária de tropa, levando a carruagem com mercadoria. Diz que “naquele tempo tinha chuva: seis meses. Tinha fartura, tanta que até desperdiçava. Hoje não tem mais. Tudo mudou. Ficou mais fácil: tem as leis, a aposentadoria, tem o mercado e o carro de motor. Hoje a vida só é dura “pra quem é mole”, diz ele. Os novos não trabalham como os velhos. Os novos estudam, não aprendem a lida da roça. Estudam e aprendem de tudo: a questionar e até a roubar. Assim trabalhar nem precisa mais.

De primeiro a fartura era um tanto, e a dificuldade era muita. Da comunidade, eles iam buscar a feira em Januária, dava 20 a 25 dias pra ir e voltar, em carro de boi de roda dura, roda de pau. Iam dez carros de bois. De primeiro não existia máquina de arroz. Era pilão. Eles têm um lá. Os mais antigos da família beneficiavam era tonelada de arroz pisado no pilão. 30 quartas de arroz pisado no pilão, sopradinho na coisa. Ia também feijão catador, milho. O milho era melhor porque o povo fazia um girau de quebrar ele e aí dibulhava tudo e ensacava. O feijão também não tinha máquina colhedeira. A colhedeira era a pessoa mesma, se tivesse chovendo, de qualquer jeito. O feijão batia na vara e ensacava. Farinha fazia era na oficina. O toucinho de porco enrolava assim no pano e levava também. Matava uns 20, 30, 40 porcos. Levava uns dois a três carros de toucinho. Enrolava ele no tecido, botava a banha dentro e enrolava ele. Feijão e farinha era mais pouco. Feijão catador. O arroz é que dava mais dinheiro em Januária. E levava côco, que as mulheres iam partindo lá no mato pra levar. Mamona também, muitos sacos de mamona, para tirar óleo, muitos sacos, e algodão, muito. Verdura não mandava não. Abobora às vezes até jogava fora. Que também não tinha como né, transportar. Que ele alcançou foi até mil novecentos e... 1950 ele acha. 1960, 70. Casou em 1966, aí ainda foi umas duas vezes, mas depois foi parando. Depois foi parando porque foi melhorando as facilidades, o transporte, os mercados estavam mais perto, não precisava ir em Januária e nem usar carro de boi. Primeiro carro que viu chamava jardineira. Quando passava ele escondia com medo, porque não sabia o que era, né?

Depois ele vendia em São Joaquim, na Serra das Araras, lá por perto mesmo. Aí fazia carrada e já mandava pra São Joaquim. Aí mandavam pra São Joaquim, levava uns dois dias. Ainda levava muita coisa, do mesmo jeito. E aí lá já tinha comprador né, que panhava e levava pra Januária. Hoje não vende assim mais não. Hoje vende no caminhão, assim: eu tô com dez sacos de farinha, você tem dez, o outro mais dez. Aí amontoa aí a mercadoria e todo mundo vende junto no caminhão. Tem uma tapera véia aqui perto, e o caminhão vem até ali. Aí levava a mercadoria daqui até esse povo, aí passava da carroça pro caminhão. Antes fazia mais coisa, aquele povo mais velho é que trabalhava. Hoje a cada ano que passa isso vai diminuído. Porque a modernagem, a mocidade, hoje não toca, hoje passou a ser estudo. Quem tá estudando não vai querer ficar puxando pesado, trabalhar braçal é pesado. 1970, 80, 90, já tem diminuído muito. Aqueles trabalhador véio vai acabando, vai morrendo, né? Hoje em dia não tem um jovem que trabalha aqui. Igual eu trabalhava, não, quem é? Depois que aposentei diminuiu muito, que aí já dava pra

manter né? Mas mesmo depois ainda vendeu muito. Farinha... Muitos aqui ainda vendem. Tem gente aí que ainda produz e vende muita mercadoria.

Das histórias dos avós não sabe. Nem era gente ainda. Então se foram escravos ou não, não sabe. Sabe da história do lugar do tempo que viveu nele. Êvem Vilma do rio, tava lavando roupa mais os meninos. Se as coisas da casa sujaram o Rio? Suja não, moça. Foi sempre limpo, pra banhar e beber água, toda vida. Diz que agora tem os venenos que vem das lavouras lá de cima da chapada. Mas eles são os grandes né, nós pequenim não podemos com nada disso não. Na nossa roça só bate mesmo o remédio de secar, que ninguém aguenta limpar com enxada mais. No tempo de primeiro limpava. Fazia tudo, trabalhava demais. Hoje tá tudo diferente.

No tempo de primeiro não comprava cereal no mercado. Plantava arroz, milho, feijão. Tudo aqui. Verdura, maxixe, quiabo, abóbora. Tinha um gadinho, de vez em quando matava. Igual hoje né. Às vezes mata um e tira um quarto pra secar. Matar galinha ele mesmo só mata quando já tá gorda. No tempo antigo fazia sabão de gordura de pequi e toicinho. Era mais difícil né? Não tinha igual hoje, mercado perto, carro de motor.

A mãe chegou a pegar o benefício, aposentadoria. O pai não alcançou não. Mas também aqui tinha de tudo. Muita chuva. Outubro, novembro, dezembro, janeiro e fevereiro. Esse ano já deu janeiro e ainda não choveu. Meus avós falavam que ia chegar um tempo que as águas iam secar. O rio, tudo. O padre esses dias falou também. Que até 2020 aqui ia ficar difícil, pra nós preparar. Mas os mais novo não escuta, não quer saber das histórias dos antigo...

- x -

Localizada a cerca de 40 km em estrada de terra do distrito de Serra das Araras, e nos limites do Parque Estadual Serra das Araras, encontra-se a comunidade quilombola Barro Vermelho. A região é marcada pela exuberância da paisagem, descrita nas passagens de Guimarães Rosa em sua obra *Grande Sertão: veredas*³⁵.

³⁵ O Barro Vermelho está em uma região visitada por Guimarães Rosa no contexto de escrita da obra *Grande Sertão: veredas*.

A comunidade é composta atualmente por cerca de 55 núcleos familiares e foi reconhecida como quilombola em 2010 pela Fundação Cultural Palmares. Além dos laços de parentesco e compadrio que unem os membros da comunidade, os relatos dos moradores mais antigos revelam que a presença de seus antepassados ali já alcança mais de duzentos anos de história. Apesar de ter reconhecida sua condição quilombola, seu território ainda não foi nem delimitado nem titulado, dificultando o acesso aos direitos territoriais que a comunidade possui como comunidade tradicional.

Alguns moradores têm documentos que comprovam sua posse sobre as terras que ocupam. Esses documentos foram conquistados quando o antigo proprietário das terras (que estavam reunidas em uma grande fazenda) realizou a venda ao Instituto Estadual de Florestas – IEF - para que fosse criado ali o Parque Estadual Serra das Araras. Segundo relatos dos moradores, no ato da venda, o fazendeiro colocou como condição o reconhecimento dos posseiros que ali residiam, descontando do montante de terras negociadas as áreas ocupadas por essas pessoas. Nesse momento, muitos moradores buscaram emitir seus documentos de posses, outros não imaginavam que seria necessário documentar seu direito de permanecer em suas terras.

A partir dos relatos dos moradores, percebe-se que a economia local passou por profundas modificações desde meados da década de 1950. De forma resumida, pode-se mencionar a chegada da agroindústria na região, modificando a paisagem e oferecendo um novo regime de trabalho (assalariado) muito diferente das formas vigentes até então, com pagamento fixo em dinheiro. Programas sociais, tais como o Programa Bolsa Família e a aposentadoria rural, também alteram a capacidade de compra e a circulação monetária no local. A abertura de estradas, a chegada da televisão, da energia elétrica e do sinal de celular também são elementos marcantes que modificaram as relações ali estabelecidas.

Anos se passaram após a venda das terras até que o IEF iniciasse as ações de fiscalização da área decretada como Parque, caracterizado como Unidade de Proteção Integral. Nesse momento, os moradores ficaram surpresos ao descobrir que, a partir de então, estariam sujeitos a cumprir legislação ambiental específica (que inviabiliza muitas das atividades relacionadas à reprodução socioeconômica da comunidade) e que seriam privados de algumas políticas públicas oferecidas às comunidades vizinhas, além das ameaças de terem que desocupar o território.

Em resposta às ameaças feitas pelo IEF baseadas na pretensa razoabilidade da proposta de realocar a comunidade em outra área, o Barro Vermelho reafirmou seu pertencimento a esse espaço, por meio de narrativas de resistência – histórias de vida atreladas ao lugar. Como relata Seo Domingão,

Foi 2008, é que foi criado esse parque. Eu que sou dos mais novo que mora aqui no lugar, sou do lugar, eu nasci em 1942, quantos anos não tem, pra trás? Num tem jeito não. E meus pais? Que já era daqui? Eu tenho história pra contar dos antigos, é história veia, que eu conheci dos anticoro. Eu conheci meu avô, eu conheci minha avó, daqui mesmo da comunidade, nascido aqui mesmo no território, na comunidade. Eu conheci meu avô e minha avó, pelos anos que eles morreram e que eu conheci eles já tem mais de cem anos. Eu não nasci nessa casa não, eu nasci na comunidade, em volta, só que eu nunca mudei pra fora, nunca mudei. As outras casas que eu morei aqui só tem a certidão: umas plantas que existiam de pouco mais tempo pra cá. Eu conheço o lugar. Tem até um pé de pequi, ainda existe esse pé de pequi lá, a casa do meu avô era junto desse pé de pequi, eu nasci lá. Chama Inhuma. De lá pra cá, morei uns tempo lá, descí mais pra ali, morei, fui pra acolá, morei, voltei mais pra ali, morei, vim praqui. Nunca mudei pra lugar nenhum não. Tudo na comunidade. Nunca mudei pra fora. Meus pais também nunca mudou. Tem cemitério. De meus avô, de meus pais. Então tá provado, pra que prova melhor? Só aqui ao redor que eu sei tem uns três ou quatro cemitérios. Então, uma procedência dessa... nós somos raiz do lugar (Domingos).

O objetivo deste segundo capítulo é apresentar as narrativas relacionadas às histórias e memórias das pessoas do lugar às quais tive acesso em meu trabalho de campo, com destaque para as conversas com os idosos. Sempre que havia oportunidade, eu perguntava sobre as histórias dos tempos antigos. Assim como os mais jovens, eles dizem não saber ao certo de onde vieram seus antepassados, apenas que eram todos dali mesmo, da região.

Eu nasci na (fazenda) Inhuma. O sogro do meu pai trabalhava lá. Tem um lugarzinho que chama.... cada lugar, você sabe, tem um nome né? Os parentes da minha vó tinham um terreno aí, mas o primo dela morava em São Paulo, foi embora com família, não precisou do terreno e deu pra minha vó, sendo que a terra não era da minha vó. Aí falou: ó, minha prima, vem criar seus filhos aqui. Ela não comprou não. Aí com os tempo

chegou o tempo de posse e ficou pros filhos dela. Como minha mãe desceu aqui pro Barro Vermelho ela não teve nada né? Porque o direito é de quem mora (Benizia).

Questionados sobre a origem de suas famílias, a maioria dos entrevistados conta que os pais e avós vieram das fazendas que havia no entorno do local onde hoje é a comunidade. Ainda hoje, é comum que os casamentos se deem entre pessoas de comunidades vizinhas, que, muitas vezes, possuem algum grau de parentesco. Nas narrativas, está clara a noção de pertencimento àquela terra, por exemplo, quando se referem aos parentes falecidos – todos enterrados ali. Também ouvi, inúmeras vezes, a declaração de que os moradores querem morrer em sua comunidade – mais uma vez, reiterando a forte relação daquele povo com seu lugar:

Quem tá enterrado aqui é o meu povo da minha família. Lá embaixo é meu pai e minha mãe e meu avô. E minha avó tá enterrada aqui e meus tios tão enterrados aqui. Tudo ali assim. É pertinho. Eu quero morrer aqui na minha comunidade. Se morrer longe e é pra trazer pra enterrar aqui, nas minhas terras, tanto faz daqui como de lá. Eu também só preciso de um pedacinho de terra, né?(Domingos)

As gerações anteriores são mobilizadas nas narrativas e na construção de um espaço social – concebido também nas articulações e formações familiares, embrenhadas no espaço físico. As histórias das famílias se unem, simbólica e fisicamente, às histórias daquele ambiente: dos rios, das árvores, das chapadas e areões, tornando indubitável o pertencimento daquele povo ao Barro Vermelho, à revelia das imposições vindas do Estado. É possível perceber tal constatação no seguinte relato:

Olha lá a madeira lá, fincada... era casa de morada. A construção de primeiro era madeira, madeira apurada. Aqui tinha um goiabal ó, aqui era de meu pai. Quando eu casei eu morava aqui, primeira casa aqui. Tinha uma casa pra banda ali, ó, a daqui estragou, ficou muito velha. Aí eu fiz uma outra casa ali pra mim. Olha lá aquele pé de coco, palmeira, palmeirão, quem plantou aqui foi os proprietários, e acha que tem poucos anos? Esses coco aqui tem mais de cem anos!... Aqui tem uns anjos (filhos que morreram ainda bebês) meus aqui sepultado na porteira do curral. Aqui era o curral, olha os cantos do curral ó. Quando eu casei morava aí ó. A casa aqui, curral ali, uma oficina de farinha ali, depois a casa aí foi ficando velha, a madeira foi apodrecendo aí eu fiz uma casa ali pra dentro ó. Olha esse jatobá, esse pau velho, tem quantos anos? Um pau desse tem

muito mais de cem anos... ali morou um irmão meu, depois morou um cunhado, detrás dessa gameleirona ali tinha tapera aí que eles morou aí, muitos anos. Morava mais eu, eu trouxe eles pra aí. (Domingos)

Tentando retomar a memória de onde vieram esses antepassados e de como eles chegaram até essas fazendas, o único que mencionou um movimento migratório mais distante foi Seo Domingão, especulando sobre bisavós que teriam vindo da Bahia, o que indica uma presença realmente antiga desse grupo.

Ele conta também que havia famílias que se escondiam nas fazendas, que eram grandes extensões de terra, sobre as quais os proprietários não tinham total controle. Esse contexto favorece a possibilidade da chegada de famílias fugindo de situações opressoras, sejam elas o trabalho forçado e a pobreza, seja a falta de terras. Era comum também receber agregados vindos de outros lugares, que encontravam ali uma relativa liberdade para viver e para trabalhar. Além disso, em mais três entrevistas mencionou-se a presença de indígenas na região, ou, na linguagem corrente, os “tapuios”. Mas apenas em uma delas considerou-se a possibilidade de ter indígenas entre os antepassados.

Foi tudo gerado aqui. Do bisavô meu, eu não sei. Tinha uns índio, aqui mesmo tinha muito índio aqui. A minha bisavó tinha sangue de índio. A finada Bernardina. O pai era preto e a mãe era branca. Acho que minha vó ainda foi na época da escravidão, mas não sei se ela morava aqui ou em outro lugar. Se aqui teve escravo eu num lembro não, se foi era pra trás. Eles não contavam muito não, eu nem sei em que época que foi a escravidão. Tinha muito caso de escravo e índio que escondia aqui na [fazenda]Inhuma (Domingos).

Muitas vezes, eu trouxe para as conversas e para as entrevistas o tema da escravização. Entretanto, este era um assunto que parecia estar fora da zona de memória de meus interlocutores. Algumas pessoas ficavam indecisas e confusas sobre o que seria o trabalho escravo, outras diziam que nunca houve escravidão nas redondezas. Muitos, também, respondem que “ainda não eram gente nessa época” e que os avós nunca contaram história disso.

O objetivo desta tese não é adotar uma perspectiva historiográfica acerca da escravização do povo negro da região – maioria étnica no quilombo Barro Vermelho. Entretanto, essa é uma discussão cara aos estudos quilombolas, e me parece necessário

refletir sobre a forma como o assunto (não) aparece nas entrevistas. Considero duas possibilidades: a primeira é que, de fato, pelas características históricas da região, a escravidão não tenha sido tão frequente e uniformemente distribuída no espaço. A segunda é que a memória não é apenas aquilo que uma pessoa pode lembrar, mas também uma forma estratégica de construir o presente e o futuro, vinculados ou não a uma experiência do passado. Assim, não lembrar ou não trazer tal lembrança ao discurso pode ser também uma escolha política de resistência. Poucas pessoas, a partir de meus questionamentos sobre esse assunto, trouxeram referências em seus relatos:

Tem negro e branco. Os escravos era negro né. Mas se fosse na classe da pobreza, que de primeiro tinha pobreza né, viver de esmola, de catar mamona, panhar algodão, aquele era o povinho fraco né. O negro era comprado, comprava uma família de negro, um pacote de negro e então, se fugia um, eles pegavam o pé dele (Antonia).

De primeiro tinha a escravidão, e eram vendidos, os negros né. Os escravos não tinham direito, eles trabalhavam pelo patrão né, tinha o comandante. Ia fazer cerca de pau a pique, as mulheres catavam mamona, mas isso era nossos pais e avós que contavam, eu mesmo não alcancei. Diz que comprava e os negros ficavam naquela área. Hoje não é comprado, já é diferente. Se eu arrumar uma turma e eu tiver o dinheiro, pra trabalhar para mim, eu vou pagar eles todos né, mas ele não é comprado, eu não comprei ele, eles trabalham hoje, amanhã e depois se quiser ir embora pode ir embora. E a escravidão não é assim. Eles não tinham direito não. Se tinha direito era só da família, e se por acaso. Mas pelo que eles contavam parece que nem direito não tinha de um homem com uma mulher. Só tinha direito de fazer o que eles mandavam. Se teve aqui na região eu não sei porque já tem muito tempo né. (...) mas caso de escravidão eu ouvi falar isso muito, e vi até as valeta que nós viaja daqui em Januária, nesses lugar aí você vê. Aí meu pai falava ó meu filho, aqui, foi no tempo da escravidão, foi os escravos que fez. Fazia cerca de valo, fazia de pedra. Quando teve a alforria, nego pulava, negro gritava né. Parece que foi a presidenta que fez, a Santa Isabel, que deu a alforria, né. Aí acabou a escravidão (Domingos).

Eu viajava mais meu pai com o cargueiro e passava ali pelas mata, ali por Borrachudo, Macaúba, tinha aquelas grotona. Aí meu pai falava que lá os escravos fazia os serviço tudo. As mulher dos escravos ia descascar mamona. Os homens eram os negros,

escravos. Tinha branco mas era tudo era escravo. Botava só negro, mas tinha branco também, meu pai falava, tinha branco também (Zé Santana).

O que os interlocutores afirmam com mais segurança é que os seus antepassados eram da região e faziam roça ali, trabalhando ora para fazendeiros ora para si mesmos. Mas todos afirmam que, quando os agregados queriam ir embora, eram livres para partir. Os poucos relatos que ouvi sobre escravidão não estavam diretamente relacionados aos antepassados da pessoa. Muitos eram descendentes tanto de negros quanto de brancos, ambos descritos como “fraquinhos”, ou, em outras palavras, pobres (ao menos em relação aos fazendeiros, que eram “fortes”).

Além dos fatos cotidianos que marcaram as narrativas pessoais dos entrevistados, que serão tratados mais a frente, há um evento recorrente, que parece extremamente marcante para os moradores, sobretudo para os mais velhos, nos relatos: a “revolta” de 1925. Essa revolta refere-se aos bandos de homens que circulavam na região saqueando casas, matando gado e gente. Os personagens mais conhecidos são os líderes Felão e Antônio Dó³⁶. Sobre esse episódio, os moradores de Barro Vermelho acumulam histórias de assaltos na região e relembram a ocasião em que eles passaram pela comunidade.

A revolta era no tempo de Lampião, andava no mundo matando, quando chegava num lugar eles acampavam, não podia ir ninguém lá não. Às vezes quando ia eles botavam na turma, mas se entrasse num podia sair não. Às vezes eles atacavam, botavam fogo na casa. Eles chegaram a passar aqui mas não chegou a entrar aqui não. O pessoal foi esconder na serra, quem tinha mais coragem vinha olhar a criação, porque eles atiravam no gado, tiravam os quartos pra comer. Eles chegaram a preparar, mas não chegou a acontecer não. Eles não chegaram a subir aqui. Fizeram fogo em Várzia Bonita, pegava criança, matava, tudo. Mulher grávida, pegava e passava a navalha na barriga. Amarrava os homens e tomava conta da mulher. Era problema do governo, não sei o que é que era,

³⁶ Antônio Dó foi chefe de um bando de jagunços que andou pela região da Serra das Araras. Teria entrado para o cangaço já mais velho, após uma disputa por acesso à água com seu vizinho que, tendo conhecidos na polícia, teria denunciado-o, fazendo com que ele fosse humilhado na delegacia de São Francisco. Depois disso, Antônio Dó teria reunido seu bando e, vingando-se das elites locais que o humilharam, resolvia conflitos de terra locais utilizando sua força paramilitar. Conhecido por alguns populares como um homem bom e justiceiro e sendo temido por outros, as opiniões sobre a figura são controversas. Morreu em 1929, aos 79 anos, assassinado por um dos homens de seu bando, que traiu sua confiança. Virou personagem da literatura na obra de Guimarães Rosa.

era mandando do governo. Não sei não, eles falavam que era do Estado, sei lá. Eles não tinham casa, eles pousavam no mato, tomava conta de uma casa, corriam com o dono da casa e ficavam uns dias, bagunçava, quebravam as panelas. Quando acabava ficava a desordem do mundo, muitos perdiam a vida, perdia a família, perdia o que tinha. Não tinha a polícia, num tinha nada, a polícia era eles mesmo. Eu não alcancei o tempo da revolta, meus pais que contavam, foi em 1925 (Domingos).

Eles chegavam, pegavam as comida, comia, na casa, matava os gado, as pessoas. Chamava revolta, mas era tipo uma guerra. Tinha os cabeça, não sei se foi do tempo de Lampião, esses trem. Antônio Dó eu acho que não tava no meio não. Antônio Dó também era cangaceiro. Era o pessoal da região mesmo. Mas agora acabou tudo, que agora tem as forças armadas aí acabou esse pessoal que passava matando. Eles não eram capangas do fazendeiro não. Eles atacavam os fazendeiros também. Diz que eles andaram muito, andaram o mundo inteiro. Era um tormento na vida. Se eles chegavam numa casa eles levavam a pessoa, obrigava ele a entrar na turma, às vezes fazia tipo um escravo (Zé Santana).

A revolta é aqueles povo revoltoso, que andava fazendo só atrocidade, saía o grupo, andava aquele tulhão de gente, eles pegava gente, andando, que o povo tudo escondia. Mas se eles pegavam um, botava na turma, e na hora que entrava na turma não saía não. A revolta andava no mundo. Como tem aquele bando de gado ali, se fosse a revolta ali matava qualquer novilha daquela, tirava a carne, e não é pro dono, nem tem essa. O dono, se achava, matava tudo. Quando passava a revolta, chegava numa casa, caçava o que comer, botava fogo nas casa, queimava tudo, panhava tudo, pegava gente, se pegasse um bestaiado lá amarrava num pau, botava fogo na casa, largava ele lá amarrado no esteio. O povo tinha medo. Meu avô topou a revolta, ele encontrou com a revolta. Aí era um veinho baixo, mas um veio corajoso, tava com uma carabina, 38, eles tomou a carabina do veio mas num mexeu com o veio. E o povo do veio tava tudo escondido. Eu conheço até os morro onde eles tavam escondido. Tinha uma veia quase aleijada subia de quatro pra esconder da revolta. E o velho Mateus encontrou com eles. Mas nem mataram, nem ele matou. A pessoa não pode atirar não. Que o revoltoso é um rebanho de gente. É tudo armado e mata pra achar bonito, acaba com uma família. A revolta era desse jeito. Aqui pra dentro acho que não chegou vim não, mas até aqui perto na cabeceira do retiro, veio. Que o finado Salustiano, era um fazendeiro muito grande, eles mataram gado demais

desse veio. Eles ficavam acampado aí. Eles matam e num olha pra trás. Quem é que vai lá? Nem tem quem vai lá, acaba com tudo. Matava criança, matava tudo. Eu não alcancei a revolta mas meu povo alcançou. Minha mãe era menina, eles levaram as pessoas tudo pra cabeceira, tem uma grota acolá pra cima do Buraquinho, o povo escondeu tudo lá. Largava as casas e ia tudo pro mato e aonde eles passavam queimava as casas, queimava panela, queimava feira, queimava tudo. Eu conto só uma semelhança assim, só o alto (Domingos).

Felão foi um desordeiro né, tinha até a cantiga, que o povo tinha medo dele. Ele chegava numa festa, a festa podia estar boa, aí ele esbagaçava com a festa, quebrava tudo, derramava as comida. Felão, Antônio Dó e João Baixinho. Esses era os matador de primeiro. Isso aí era gente tudo do giro já da revolta. Eles faziam as mesmas coisas. Foi Felão que fez um tiroteio na Vargem Bonita que correu um rego, um rio de sangue. Ou foi Antonio Dó ou foi Felão. Fez uma derrota, matou gente que fez uma enxurrada de sangue. Isso aí tudo é meus pais que contavam não foi nem meus avô, já foi meus pais (Domingos).

Dentre os eventos históricos pontuais que afetaram a coletividade, esse foi o único que apareceu de forma marcante nas entrevistas e nas conversas informais no meu dia a dia no Barro Vermelho. Em geral, as narrativas do passado são construídas sobre a história pessoal de cada entrevistado. Nelas, há temas bastante presentes, como as regras de agregação e o trabalho com a roça e com o gado, além da produção farta, da chuva abundante e do comércio intenso, que são surpreendentemente acompanhados de relatos sobre a fome.

Além dos episódios relativos à “revolta” de 1925, outras lembranças que aparecem recorrentemente nos relatos são relacionadas às idas ao mercado de Januária. De tempos em tempos, alguns homens se juntavam e enchiam os carros de boi com suas mercadorias, rumo ao mercado. Essas ocasiões são lembradas pelos homens mais velhos com muito entusiasmo.

Segundo os relatos, havia muita fartura e tudo era minuciosamente preparado. Os cereais iam em sacos, o toucinho (gordura do porco) ia enrolada num grande tecido. Alguns também levavam outros produtos, como farinha, fumo, mamona e coquinho. Verduras e legumes não eram vendidos – assim como nos dias de hoje, circulavam internamente na comunidade. A viagem à Januária durava cerca de um mês, ida e volta.

Chegando ao mercado, as mercadorias eram vendidas ou trocadas, e não era comum trazer dinheiro de volta para casa. O melhor era aproveitar a ocasião da viagem para trazer o que não era produzido na comunidade: sal, café, tecido, cachaça. Era comum também passar nos engenhos do caminho para comprar a rapadura.

Era 25 dias de viagem daqui em Januária. Passava por aqui ó, saía aqui, Santo Antonio, Pindebal, Pandeiro, Amesca, Catulé, Burrachudo, Macaúba, até chegar em Januária. Quando a gente chegava também lá em Januária tava parecendo um grude da poeira, assim. Banhava, mas num tinha jeito, todo dia tocando os carros, aquele pueirão. Chegava lá levando toucinho, saco de coco, arroz pilado, mas era só isso, milho e farinha não levava não. Arroz pilado que dava mais dinheiro, pilado no pilão. De primeiro, pisava arroz, não tinha máquina de beneficiar, era no pilão. Eu tenho um ali ó. Teve um Bié, ele era desse povo nosso aí, ele era irmão da mulher do meu tio, a mãe Jovina. Então esse Bié pegava 30 quarta de arroz pra pisar, no pilão, limpar tudo. Ô meu pai do céu. Era mês! Ia ensacando, ensacando. Aí ele fazia as viagens né, levando. Nós chegava lá em Januária, tem um lugar do Antônio Nicolau, tem uma manga lá perto da cidade mesmo, botava os bois e agora ia vender as mercadoria e comprar as outras coisas, comprar café, sal, rapadura... rapadura não era muito não. Quando quebrava um carro na estrada, demorava arrumar, era 30 dias de viagem. Quando chegava tudo tava véio já. Uma vez fazendo essas viagem que nós levemos dez carros de boi, cada carro tinha dez bois, eu lembro que nos chegemo ou foi no Burrachudo, ou foi na Macaúba, não tinha pasto, aí nós passemos numa casa lá, não sei se era de João Gasparino ou era Mané Pimenta, era um homem muito rico, que mexia com engenho, fazia muita cachaça e tudo, aí nos falemos pra arranjar um bagaceiro pra dar pro boi, o bagaço da cana né? Aí esse povo que mói assim já tinha necessidade de consumir também. Aí tinha uma manguinha assim, aí o carreiro falou que se ele arranjasse essa manguinha eles pagavam uma quantia lá. Lembro como hoje, aí o homem falou olha, eu não arranjo não é ruindade não. Eu num arranjo porque essa manguinha que eu tenho aí, se eu botar esses bois, amanhã amanhece a terra limpinha igual o terreiro. Quantos boi que é? Cem bois, que era dez carros, cada carro tinha dez bois. Aí teve que amarrar os bois tudo, mas num pôde arranjar a manga. Curreal não tinha, era amarrado tudo nos paus. Era um sofrimento. E tudo isso eu passei, até cresci. Eu ia dentro do carro, depois passei a ser guieiro, de guieiro passei a ser carreiro e aí até terminou essa lida. Hoje só quem conta essa história é esse povo velho. Povo novo não sabe o que é isso não. Se falar que é pra contar que ele trabalhou muito sendo

pastorador de boi, boi de pastoreiro, cavalo de pieiro, eles não sabem o que é isso não. Pastoreiro é o seguinte, amanheceu, deu cinco horas, soltava o boi, mas a pessoa tem que ficar olhando ó, porque num tinha cerca não, pastorar pra não deixar escapulir pra ir embora. O cavalo do pieiro era piado, chegava num lugar desse, pousava, naquelas casas de pouso, nas fazendas, pegava os cavalos e rompia assim pra ali, piava tudo, amarrava as cordas no pé, quando amanhecia no outro dia ia caçar. Tinha animal que fugia, mesmo caminhando de pé, quebrava a peia, hum, viajava era légua para alcançar pra pegar, isso levava tempo (Domingos).

Do lado da Carinhanha, Formoso, ia uma tropa, vinte e tantas tropas. Tropeiro. Tropeiro é os cargueiro tudo. Levava muita mercadoria. Daqui era mais era carro, roda dura né, carro de boi, e pra lá era mais era tropa, não tinha carro não, carro era pouco. Cada cavalo botava uma cangaia, botava as bruaca, e botava as mercadorias dentro das bruaca, 10, 15, 20, 30 cavalo. As pessoas, a maior parte era de a pé tocando os cargueiros. Moça, de primeiro o trem era difícil viu... saía de Formoso, saía daqui de Carinhanha pra Januária, comprar as coisas. Hoje tá a maior facilidade, ainda tem gente que reclama. Ai, num sei que sofrimento. Que sofrimento moça? Sai daqui na madrugada pra Januária, uma hora dessa assim já tá aqui. Pra quê uma coisa dessa?(Domingos)

A partir que saía daqui era difícil encontrar as tropas de outros lugares, quando encontrava era muito longe que já ia cruzar em outros lugares, ou acertava que saía tudo num dia assim, numa pousada só né. Mas sempre num é, aqui como funciona o termo aqui da Inhuma, os cara daqui é daqui. Passava por outros, aí já topava outros de volta, já indo pra outro canto. Daqui ia e voltava por aqui, já os do Rio Preto, da Carinhanha era por lá. Era bom porque era o jeito, mas era um sofrimento. Até cabar de amarrar boi, pra poder acender fogo, pra fazer janta, fazer coisa... ô minha Irmã. Era viajando mesmo, não tinha dança não, a dança era mexendo com boi, amarrando boi, fazendo janta, fazendo café, fazia tudo. É diferente. Só a pessoa ver como que foi assim pra explicar como que era. Hoje não, hoje tá bom, porque não tem mais nada disso né. Porque de primeiro, levava os cereais daqui pra vender na cidade, buscar e comprar outras coisas, o sal, o café, essas coisas, comprar o tecido né. Comprar o pano né, no metro. Vixi, de primeiro levava era carros e carros de mercadoria, tô falando que levava carrada de arroz, pilado no pilão, quem que já viu hoje? Hoje nem pra comer se caçar uma arrozinho nem tem. Mas eu pisei aqui em casa, até poucos anos nós tinha arroz aqui pilado no pilão. É

gostoso demais. Nós ia pra roça trabalhar, voltava antes de meio dia um pouco, socava o arroz no pilão, soprava tudo pra poder cozinhar (Antonio).

Arroz, toucinho e coco, levava pra Januária. Hoje cabou moça, ô gente, nem pra fazer paçoca algum dia. Parou, ninguém mexeu com isso mais não, era aquele povo velho. O povo também tecia muito, fazia roupa de algodão né. Minha vó, minha bisavó. Eu ainda alcancei o povo velho, plantava algodão e tinha roda de fiar. Aí botava a roda assim e ia enrolando no carretel assim, aí tecia, fazia o pano, fazia calça, roupa de algodão. Pesada. Mas ela atura demais. O fumo vendia mesmo na comunidade que de primeiro quase todo mundo fumava. E fazia o fumo aqui, tinha roça de fumo. Quebrava as folha, e botava tudo pra murchar, cabava de instalar a vela e fazia os rolo de fumo assim. Curava, mas era um fumo gostoso, bom dum tanto. O povo gostava. Aquelas bolona de fumo, 6, 10, 20 metro de fumo. Ficava pretinho. E um cheiro... tá doido (Domingos).

Em um destes relatos, Seu Domingão contou sobre uma viagem em que iam dez carros de boi, cada um sendo levado por dez bois. Os moradores se preparavam com antecedência, arrumando as mercadorias nos carros, e combinavam a partida para a madrugada seguinte. Desde criança, Seo Domingão acompanhava o pai nas viagens, e a cada viagem aprendia uma nova função no grupo, que envolvia a condução do gado pela estrada, o conhecimento das rotas, as formas de negociar no mercado. Contava das dificuldades de lidar com o gado que, à noite, precisava descansar e se alimentar. O ideal era buscar pouso em alguma fazenda do caminho, mas nem sempre as mangas (currais) estavam disponíveis. O gado era muito e em uma noite poderia acabar com toda uma pastagem. Assim, era preciso habilidade para amarrar os animais um a um nas árvores ao entardecer, e buscar os fugitivos durante a madrugada, antes da partida.

Durante o percurso, a tropa passava pelas casas de parentes, amigos e conhecidos, e encontrava outras tropas indo e voltando nas estradas. Assim, as informações podiam circular, as relações sociais podiam se estabelecer e se confirmar. Exemplo disso é o casamento de Seo Domingão e Dona Deuzita. O casal se conheceu em uma dessas viagens, quando ele passou pela casa do futuro sogro e se interessou pela moça. Ao retornar, pediu ao seu padrinho que fosse conversar com o pai de Dona Deuzita para arranjar o casamento. Poucos meses depois, casaram-se em uma cerimônia coletiva com os demais casais formados naquele ano, na Igreja da cidade, durante a Festa de Santo Antônio, conforme era costume na região.

Quando gravei as entrevistas, as dificuldades enfrentadas por meus interlocutores prevaleceram nas histórias das idas à Januária. Mas, em outros momentos, essas viagens eram lembradas com saudosismo. Um dia, Seo Domingão chegou a dizer que “não tinha mais graça ir até Januária”, pois de carro você vai e volta no mesmo dia. A passagem pelos lugares no caminho é repleta de histórias, de encontro, de trocas de coisas e de informações, como o próprio casamento de Seu Domingão e Dona Deuzita na festa de Santo Antônio:

Primeiro a missa. Celebra a missa e depois que termina a missa, assistiu lá dentro da igreja, aí já tá pronto lá pra casar. Aí o padre termina a missa, e vai fazer os casamentos. Tinha rodada que era 10, 12 casamentos assim aí. Aí vai pras barracas, cada um tem sua barraca, né, sua casa. Aí agora o dia que vim embora, por exemplo, a festa terminou hoje, aí agora vai os noivos vão pra casa do sogro. Casou lá, tudo bem, casou no dia 12, como nós casamos no dia 12, falhou 13, 14 fomos embora (Deuzita).

Eu morava aqui, eu já morava aqui, porque de primeiro tinha arrumação né, os casais iam pra casa do sogro e tinham que esperar lá arrumar as coisas pra poder ir embora. Tem gente que casa e vai morar na casa do sogro. Eu quando eu fui casar eu tinha minha casa, tinha minha despensa, tinha minhas coisas tudo. Tem gente que casa e fica na casa do sogro, não sai nem a pau! O rapaz que casa tem vez que se gostar fica lá também né? Eu? Casou vem embora, cada um caça seu de comer... Mas se os pais tiverem já velhinho né, é obrigado aquela filha ficar pra manter... Velho assim, que já a família já saiu tudo, a caçula, como aconteceu com a nossa cumadre. E eles morreram novo, não foi velhinho não, todos dois. Mas ela casou e a casa que era dela mais da mãe ficou pra ela. Ela era caçula né? Aí tem que ficar, que nessa época os velhos já tava tudo abatido né, ela era a derradeira. Mas eu, quando casei, os velho ainda tava fortão, o sogro e a sogra tava tudo forte, ainda tava trabalhando (Domingos).

Além da festa de Santo Antônio, outros Santos e Santas também são celebrados. São José, São João, Santa Luiza. Mas a festa mais lembrada é a de Santos Reis. Na época em que as entrevistas foram feitas, a Folia tinha acabado de acontecer. Alguns tinham gravadas, no celular dos netos, as músicas que haviam tocado recentemente, e me mostravam orgulhosos.

Contavam que a festa de Reis era tradição antiga, mas que no tempo “de primeiro” já tinha também a Festa de São João, com fogueira e forró. Lembram de um companheiro que mora do outro lado do Rio Pardo que trazia a sanfona. Na Semana Santa o povo fazia “espetáculo”: embrulhava no lençol e ia fazer medo na casa dos outros. Além disso, havia as festas espontâneas, sem motivo prévio, em que se tocavam ritmos como lundu, guaiana, iguatu e batuque.

Meus avô era assim. A casa deles parecia um buteco. Era um povo tudo humilde. Mas tudo unido. Era assim: vinha um. Aí chegava lá, um começa a tocar viola. Era tudo tocador. Tinha um bule, não tinha garrafa não. Aí botava o bule no chão e todo mundo ia bebendo a cachaça. Aí vinha juntando gente. Aí tinha a rabeca e a viola. As mulher vinha também, os homens, tudo. Aí pegava uma leitoa, sangrava, amanhecia o dia fazendo uma festa. Cantando, dançando. Lundu, batuque, roda. Antigamente tinha muita festa aqui, tocava viola, pandeiro, caixa (Antonia).

Sobre a vida “no tempo de primeiro”, muitos contam que chovia muito (ao contrário de hoje), começava em setembro e ia até fevereiro. Todos trabalhavam com roçado. Assim, a produção era farta: arroz, feijão, milho, muitas frutas, verduras e legumes, fumo, animais. Esses produtos eram transformados e consumidos no local (como é feito até hoje). Da mandioca, era feita a farinha, a tapioca, o beiju. Do porco, a gordura e o sabão. Do pequi, o óleo. O arroz preparado no pilão, o feijão secava ao sol. Das plantas do mato, chás, garrafadas e xaropes para os doentes. Além desses, outros produtos eram obtidos por meio das técnicas locais.

Os relatos marcados pela ideia da abundância, entretanto, também eram marcados por narrativas de dificuldade e de privação. Afinal, a vida no campo é incerta: no tempo antigo, em alguns anos chovia demais e a colheita era ruim (hoje ocorre o contrário: a falta de chuva é que afeta a colheita). Mesmo nos anos de boa safra, nos meses de chuva não há colheita: é tempo de esperar. Nesse período, algumas famílias passavam fome, ou se sustentavam principalmente com base na mandioca e seus derivados. Alguns conseguiam trabalhar para um fazendeiro por alguns dias. Um dos entrevistados diz que ganhava nove cruzeiros por dia, o que daria menos de cinco centavos de Real atualmente³⁷. Os vizinhos

³⁷ Segundo conversão feita através do site http://pt.coinmill.com/BRC_BRL.html em 07/06/2016.

que ainda tinham algum estoque, porque na colheita tinham tido mais sorte, ajudavam uns aos outros.

Sofria, minha filha, lá na roça era meu pai e meus irmãos, tinha roda de farinha, fazia farinha no braço. Agora tem motor. Nós era criança, só tinha beiju pra comer. Eu tinha uns doze anos. Minha mãe passou muita necessidade com nós. Nós fazia pirão de água com pimenta. Na internada, chuva, chuva, chuva. Nem roupa nós não tinha. Andava com uns pedaço de pano assim no corpo. Comia feijão catador, uma farofa. Eu lembro que tinha vez que minha mãe até chorava: 'meus filho hoje vai dormir com fome'. Meu pai ia na roça tirava uma mandioca e minha mãe ralava no ralo, e botava na panela, fazia um bejuzão, não tinha tempero, comia com pimenta verde. Mas quando no ano que a roça não dava aí não tinha né. Meus filhos hoje tão vivendo a vida boa (Ivanilde).

Aqui meu pai criou nós, nós relava mandioca numa roda, não gosto nem de lembrar. Era uma tal roda que rodava assim, na mão né. Pai ainda tem ela ali, a rodinha. Vai deixar ela, depois que ele morrer, pra neto, bisneto, vai deixar a rodinha lá. Mas nós rancava mandioca e levava na cabeça, era cada sacão de mandioca na cabeça, chegava lá nós ia rapar, relar a mandioca. Era uma trança, que minha mãe fazia. Nós relava, mãe ia espremendo essa massa pra cabar de secar e torrar, e era sacos de farinha, minha filha. Agora pra vender, meu pai botava nos cavalo e saia nessa laderona aí subindo, ia lá na serra vender pra comprar as coisinhas de comer. E naquele tempo as coisas eram mais baratas. Hoje as coisas tá mais fácil, e as coisas tá mais cara. Depois que Deus ajudou que nós comprou motor né, aí deu pra fazer farinha mais melhor. Tinha vez que não tinha farinha, mãe relava mandioca, secava numa trança, fazia os beju, nós comia com feijãozinho minha filha, desse jeito. Nos já passamos dificuldade, graças a Deus que hoje tá mais melhor as coisas, mas nós já passou, não chegou a passar assim fome não, mas... agora melhorou mais né, que agora tem o motorzinho, pra fazer farinha, tem a corrocinha pra pegar suas coisas... antes, faltava açúcar, essas coisas, nós ia moer cana no escoraçador, meu primo ali embaixo tem dele lá, até hoje. Nós sentava essa cana lá e moía dois, três litros de garapa pra fazer café, era desse jeito. Eu de primeiro, eu vou falar a verdade, eu vim calçar uma sandália depois que eu tava de 15 anos pra cá. Eu cresci com os pezinho no chão, eu não sabia nem o que era uma sandália. Tinha aquelas roupinha, minha mãe comprava uns pedacinho de pano, fazia umas roupinha, que nos usava né.

Depois que inteirou de 15 anos pra cá foi que deus abençoou que a gente já consegue uma roupa, um sapato, uma sandália. Desse jeito (Salviana).

Todos tinham roça, que às vezes dava fartura e outras vezes, não. Algumas pessoas tinham um animal para puxar os carros, mas geralmente não chegava a ser um pequeno rebanho. Assim como hoje, o mais comum era ter alguns animais que auxiliam no trabalho doméstico (transporte, leite, etc) e servem como uma pequena poupança em caso de urgência. Normalmente, possuir maior quantidade de gado ocorria apenas quando o homem era vaqueiro da fazenda.

Nesse caso, a cada quatro bezerros que nasciam, um ficava para o vaqueiro. Apenas um dos entrevistados que disse ter sido vaqueiro contou que não recebia bezerros. Era pago em dinheiro, segundo ele, “uma mixaria”. Mas afirmou que o mais comum era mesmo o pagamento em bezerros. Se o vaqueiro precisava de dinheiro imediato, poderia vender seu bezerro para o patrão. Senão, poderia criar seu gado junto com o gado do patrão, construindo aos poucos seu próprio rebanho. Além disso, o vaqueiro muitas vezes ficava com o leite produzido, podendo fabricar queijos, vender na vizinhança e complementar sua renda. Quando o patrão mandava matar uma vaca, as carnes menos nobres ficavam para o vaqueiro.

A forma como as pessoas refletem sobre a terra nessa região é muito marcada pela atividade do vaqueiro. O gado era criado, em suas palavras, “na solta”, “na larga”, “no sertão”, ou “no cerrado”. As pessoas contam que no Barro Vermelho era assim até pouco tempo atrás, e que mudou com a chegada do IEF. Na realidade, ainda hoje algumas pessoas ainda criam gado na solta, mas em muito menor quantidade. Os vaqueiros contam, com satisfação, de sua rotina. Saíam de casa cedo para campear. Iam a cavalo verificar o gado, e na hora do almoço buscavam a casa mais próxima para comer se estivessem longe. Assim também, sempre que possível em suas casas havia almoço para oferecer para quem pudesse chegar.

Parte do seu trabalho era trazer as vacas paridas e seus bezerros para a manga (espécie de curral), onde podiam ter controle sobre a reprodução do gado, retirando os bezerros que lhe eram de direito pela combinação prévia com os patrões. Essas vacas eram mantidas ali para a retirada do leite. O restante do gado permanecia solto no mato, na “braquiara”. Os vaqueiros dizem que conheciam seu gado de longe, e chamavam cada vaca

pelo seu nome. Depois de mortos, os bois ainda são lembrados por seus nomes, suas histórias e características.

Pacote. Baim. Japão. Navegante. Viajante. Briante. Marchante. Juazeiro. Rendeiro. Tinha uns bois vermelhos que chamavam Formoso e Dengoso. Eu gostava. Era uns bichão truncadão. Oh, boião. Bonito. Eu tenho foto de uns aí (Domingos).

Os animais eram ferrados, então todas as pessoas podiam identificar os seus donos. Quando viam o gado de outro vaqueiro com algum problema, uns avisavam aos outros. Assim, muito raramente acontecia de uma vaca sumir. O vaqueiro acompanhava de perto o desenvolvimento do gado, sabia quais eram os animais mais frágeis, mais fortes, quais estavam doentes ou tristes, quais vacas estavam prenhas e quais estavam paridas. Compreendi melhor essa relação um dia em que fomos buscar buriti para comer e, chegando lá, o gado já havia comido tudo. Segue fala do dono do gado:

Não pode reclamar não, que eles falam assim: a terra é de meu dono, meu senhor, então a terra é minha... aí olha lá como eles tão lá... quem vai brigar mais eles? Eles é igual meus filhos: eles têm direito! - Ô seus comedor de buriti, vocês num deixam pra mim não? Que foi? É ele mesmo, aquele que quase todo dia olha vocês aqui, panhar os buritis - olha o boi de santo reis aí ó, aquele garrote lá... ano que vem quando for em janeiro se passar folia aí eu vou entregar ele. Essa aqui vai parir já ó, olha o ubre como já tá (Domingos).

Outro tema recorrente quando se fala do tempo antigo é a agregação. As pessoas relembram como era morar nas terras dos fazendeiros, mas não há um consenso quanto ao tema. Alguns pensam que era bom, outros acham que era ruim. Dizem que a lei³⁸ (usucapião) é boa e ruim: se por um lado abre possibilidade para que o agregado ganhe a terra, por outro desencadeou um processo em que hoje ninguém mais dá agregação. Assim, ponderam vantagens e desvantagens entre o passado e presente e vão constituindo seu raciocínio.

A agregação era boa, mas era tipo um cativo. Tinha que fazer o que o patrão quisesse. Agora não, cada um tem sua posse, ficou melhor, né. Às vezes o fazendeiro

³⁸ A Lei de Usucapião é o direito de propriedade adquirido por meio da ocupação prolongada.

falava: não pode cortar ali, não pode cortar aqui. Aí não podia né. Era complicado porque às vezes o gado do fazendeiro comia sua roça e ficava por isso mesmo, ninguém pagava nada. Ele falava: se sua cerca é ruim, o problema seu, se tiver achando ruim pode sair. Hoje acabou essa mudança. Se sair perde a terra, né? (Zé Santana)

Aqui era a fazenda anticória, de procedência velha, dos proprietários. Era Antônio Francisco Magalhães, que era o Antônio Baiano. Tinha Joãozinho, Caru Magalhães. A terra era deles, mas eles davam agregação. As pessoas moravam, tinha vez que morava um ano, dois anos, até dez, depois dava de sair. Também se o patrão não gostava podia mandar embora, sem direito. Se gostasse tinha vez que o casal mudava praquela lugar criava a família todinha e morria naquele lugar. Fazia algumas coisas, por exemplo, os agregados faziam viagem pro patrão, tinha vez que até pagavam a viagem. A relação era boa demais. Só quando o agregado era muito exigente que era expulso, porque tem gente que não é dono e que mandar. Mas era raro acontecer. Podia criar roça, criar gado. Mas se alguém um dia mudasse não tinha direito. Hoje mudou. Se eu botar um agregado comigo aqui, passou um ano, se eu mandar embora tem que indenizar (Domingos).

De um modo geral, as pessoas contam que os agregados prestavam serviços aos fazendeiros quando eram solicitados. As relações variavam. Alguns fazendeiros pagavam em dinheiro pelos serviços, outros pagavam esporadicamente, outros nunca pagavam. Alguns fazendeiros auxiliavam as famílias com doações, outros não. Como agregadas, as famílias podiam construir suas casas e cercar suas roças, além de criar seu gado no local. Às vezes, os fazendeiros cediam suas terras para aqueles que não eram agregados fazerem suas roças, nesse caso, normalmente a produção final era dividida entre o proprietário e o agricultor.

Se por um lado viver como agregado representava um cativo – uma vez que ao sair o trabalho acumulado pelos anos era deixado para trás –, por outro os relatos indicam que a mobilidade era facilitada, uma vez que era possível sair de uma fazenda para morar na outra sem grandes dificuldades. Essa “mudança” está presente em vários relatos. Além disso, percebe-se que a agregação não impediu a construção de uma relação de liberdade e de pertencimento em relação à terra, percebida como vasta e abundante.

De primeiro tinha muita fazenda, mas não tinha fazendeiro forte. O que tinha muito era terra, eles tinham muita terra, todo mundo era folgado em terra (José).

De primeiro que as terra era largada, não tinha ninguém, era mesmo que ser da gente tudo, até onde as vista enxergasse né, e a gente que era dono... mas hoje depois que montou esse parque aí agora mudou (João).

Quando o fazendeiro vendia as terras, em muitos casos, os agregados permaneciam. Nessas ocasiões, ou ganhavam o documento de posse ou se tornavam agregados do próximo proprietário. Entrevistados contam que houve sucessivas vendas entre fazendeiros, que sempre respeitaram a presença dos agregados. Quando conta a história de sua infância, Seo Domingão lembra que, muito jovem, com cerca de 6 anos de idade, o pai já mandava que ele passasse a semana na casa do fazendeiro do qual era agregado, para que ajudasse com pequenos serviços e aprendesse a trabalhar. O casal proprietário não tinha filhos, e sua relação com eles se tornou bastante estreita ao longo do tempo. Tornou-se vaqueiro, aprendeu a lida do gado, trouxe mais familiares para se agregarem à fazenda, onde já viviam seus pais e irmãos e outras famílias que, conforme dito anteriormente, iam transitando entre as fazendas vizinhas, ora chegando para se casar ora voltando para cuidar dos velhos.

Certa vez, explicando a situação, Seo Domingão me disse que “o fazendeiro era o dono, e ele, como vaqueiro, era o segundo dono da fazenda”. Ele era consultado antes que qualquer negócio fosse fechado. Se vendia parcela das terras, o vaqueiro ia junto e acompanhava a negociação, atento ao momento em que o comprador garantia permitir a permanência dos agregados após a venda.

Quando o casal proprietário da fazenda onde hoje está a comunidade se mudou para a cidade, Seo Domingão ocupou sua casa com a esposa e os filhos que tinham até então. E quando foi anunciada a venda definitiva da fazenda, um topógrafo veio para fazer a marcação das terras e garantir a posse para os que ali estavam. Sobre essa ocasião, entrevistados relatam que quem tinha mais dinheiro para comprar arame conseguiu cercar quantidades maiores de terra, e esse foi o critério decisivo para a determinação do tamanho das posses que existem hoje. Relataram a demora do processo e muitos dizem que já não acreditavam que a promessa iria se cumprir. Até que os proprietários retornaram, ainda que tardiamente, para fazer todos os registros no cartório.

Antônio Baiano era dono dessa terra que hoje é minha. No tempo que ele era dono eu era menino, eu pastorava boi pra ele, você já imaginou o quanto a pessoa é velha né?

Eu guiava boi pra ele, morava, ficava sempre mais ele, porque eu morava acolá, e de primeiro tinha os meninos pra fazer os mandado das pessoas velhas né, as pessoas que tem as coisas... aí agora, meu pai trabalhava muito pra ele, e trazia eu pra ajudar o velho Antônio Baiano pra mexer com carro de pau, pasturar boi, ficar mais ele. Eu ficava mais ele aqui de semana a semana... tinha uns 8 pra 10 anos, ou menos, eu era menino, pastoreiro assim de boi.... aí depois eu labutava com gado mais ele aqui, depois um velho comprou na mão dele e trouxe eu e botou no lugar, porque eu já era do lugar. E aí até hoje eu tô. Depois do Antônio Baiano quem comprou aqui foi o padrinho meu, o Juca, era meu patrão, eu olhei gado dele aí, trabalhei com ele toda vida. A confiança dele. Se ele quisesse fazer qualquer negócio ele comunicava comigo. Eu era o vaqueiro. Ele era o dono e eu era o segundo dono. Por isso é que eu falo, a gente não tem muito medo de quem vem contando uma história... (Domingos)

Antônio Claudio que passou a escritura pra mim. Primeiro tirou as posse, mediu tudo, mas aí deu, passou um tempo, passou um anos ainda pra poder vim passar, tirou as posses minha aqui, de fulano acolá, tirou de todo mundo e aí dividiu, os posseiros, os proprietários. Aí quando passou, mediu, quietou, a gente ficou até esmorecido. Aí quando menos espera chegou. Vamos receber os direitos de posse! Vamos! Juntou, encheu a frente do cartório, ali ele veio mais a família dele, deu a procuração pra todo mundo, aí cabou de fazer, ele ficou na porta do cartório, ali ele ribou a mão assim e falou assim... “Senhores todos proprietários de direito, de posse, tá recebido o que eu prometi. Mediu, demorou, mas cheguei, tô aqui pra entregar e entreguei pra vocês. Vocês fazem o documento, e registra, que vocês é dono!” Agora todo mundo é dono. Agora depois é que vem essas leis assim, mas ninguém sabe não. Pode ser que eles têm uma força maior, ninguém vai duvidar, mas eu acho que é difícil né. Ninguém tem susto disso não... (Domingos)

A venda da fazenda, a retirada das posses e posteriormente a chegada do Parque parecem representar uma ruptura gradativa na forma de perceber o lugar e a própria atividade pecuária. Como já foi dito, os moradores relatam que no momento da medição das posses, quem tinha mais dinheiro para comprar arame conseguiu cercar uma porção maior de terras, e assim foi sendo definido o terreno de cada um. Porém, muitos não se preocuparam em cercar uma área grande, uma vez que, tradicionalmente, a área cercada deve compreender somente a casa, o quintal, e, às vezes, áreas de roça. O gado seguia

sendo criado na solta, nos campos gerais, e as demais atividades, como coleta de frutos e acesso ao rio, também não dependiam de cercas.

Depois apareceu os arames, né, o povo teceu o mundo, fechou todas suas áreas, onde pertence cercou, onde ganhou, criou posse, cercou. Aí então deu então pro criatório de gado na prisão: preso. Mas de primeiro a pessoa criava era aí, os gados misturavam e a hora que ia panhar cada um tinha seu ferro, sabia qual era o seu separado. A terra não. Naquele tempo que criava solto as coisa era mais pouco, o gado era mais pouco. Hoje depois que cada um tirou o seu eu acho que o povo tem muito mais que tinha. Naquele tempo era comum, mas era menos. Mas só que a proteção da terra, do pasto da terra mesmo natural que deixou, eu vou dizer, era gado né, era gado pouco mas era bem aventurado. Você olhava assim dava prazer (Benizia).

Falar do gado até hoje é assunto que mobiliza extensas conversas no Barro Vermelho. Quando uma pessoa é questionada em relação aos seus animais, é capaz de reconhecê-los não apenas pelo nome, mas lembrar a filiação de cada um, os nomes de seus pais e avós. Assim, relembram as características da linhagem de cada animal, se eram bravos ou mansos, atentos ou distraídos. Certa vez, Seo Domingão me disse, sentado ao entardecer na porta de casa, que tudo o mais podia falhar, mas o gado não falhava: todos os dias antes de escurecer ele retornava ao curral para dormir em casa com o dono.

Nesta seção, privilegiei os relatos referentes às memórias e histórias do passado. A partir do trabalho de campo realizado, o próximo capítulo descreve com mais detalhes como é a vida da comunidade atualmente, com foco em aspectos econômicos. A partir dessa descrição, será possível avançar na compreensão de como se dá a produção do espaço no Barro Vermelho.

4. ECONOMIA NO BARRO VERMELHO

A partir da narração de cenas típicas vivenciadas por alguns dos moradores do Barro Vermelho e presenciadas por mim, busco, neste capítulo, descrever como é a vida atualmente na comunidade. O capítulo tem como foco aspectos econômicos como produção, vendas e trocas. Na primeira seção, farei uma descrição dos aspectos econômicos discutidos com meus interlocutores. Na segunda, utilizo essas informações para propor uma análise da economia na comunidade. Mais uma vez, recorro ao expediente de iniciar o texto com uma narrativa sobre o cotidiano que presenciei no Barro Vermelho, buscando compilar nela situações corriqueiras que auxiliam a compreender o universo da comunidade.

O dia começa no Barro Vermelho. Seo Domingão liga o rádio a pilha, antes das seis da manhã, e desperta todos que estão em casa. Primeiro, ouve as notícias locais, anúncios de missas de sétimo dia a serem celebradas na Igreja da cidade e propagandas de festas e shows de forró nas cidades vizinhas. Entre uma música e outra, o locutor faz preces católicas pedindo proteção ao dia dos ouvintes. Enquanto isso, Dona Deuzita já está na cozinha coando o café. Para quem quiser, a janta do dia anterior ainda está no fogão a lenha, e muitas vezes é a primeira refeição do dia de Seo Domingão: arroz, feijão, farinha e, às vezes, carne. Quando acaba o programa, o pen drive comprado na Chapada Gaúcha, que já vem com centenas de músicas gravadas, toma o rádio por mais meia hora. Então as atividades do dia começam.

Figura 6 – Seo Domingão na lida com o gado



Fonte: Autoria própria

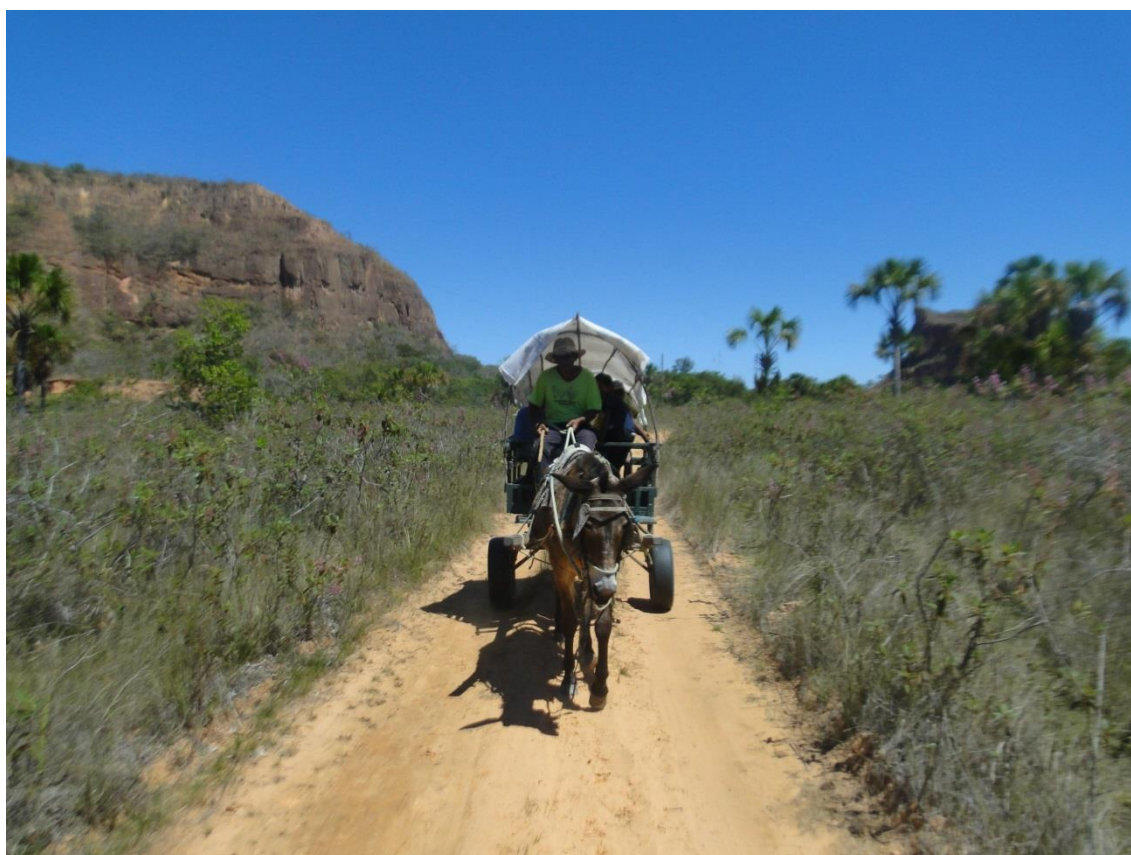
Seo Domingão vai para o curral tirar o leite das vacas paridas que passam a noite presas, alisar seu pelo e conversar com elas. Comenta como uma está doente, como outra está bonita. Depois libera os animais para que eles também iniciem o dia. Logo passa alguém de moto, a cavalo ou a pé para trazer alguma notícia: fulano vai matar um boi e quer saber se o senhor vai querer um quarto; fulano vai abrir roça e veio pedir se o senhor pode dar esterco; fulano vai treinar hoje à tarde para tocar a folia e mandou avisar o senhor; o neto do senhor mandou um recado da cidade dizendo que vem no fim de semana; e por aí vai. Logo, o dia vai se enchendo.

Vilma (filha solteira que vive com o casal) vai ao rio lavar roupas e vasilhas do dia anterior. Viviane, sua filha de 5 anos, acompanha a mãe e dá o seu primeiro mergulho do dia. Dona Deuzita atravessa o Rio para molhar sua horta, que fica na margem oposta à de sua casa. São canteiros grandes, com verduras, hortaliças e alguns legumes. Muito coentro, porque sempre passa alguém precisando, e ele também serve de remédio. As outras netas às vezes acompanham a avó, ajudam um pouco e logo correm para a beira do rio para buscar punhados de barro – tubatinga – para brincar de fazer esculturas com os primos mais tarde.

Figura 7 – Beira do Rio Pardo

Fonte: Autoria própria

Gilda, também filha do casal, mora em uma casa a alguns metros dos pais com o marido e os três filhos. Logo cedo os meninos já estão no quintal e ela prepara a charrete para percorrer a comunidade, pegando as crianças em suas casas para deixá-las na escola. Enquanto isso, seu marido vem com o carrinho de mão buscar o tanquinho de Dona Deuzita emprestado para lavar roupa. O neto pede para pegar o cavalo e a vó fala que não, porque o tempo está seco e o animal está fraco, não é “pra gastar o bicho bestando com ele por aí” (Dona Deuzita).

Figura 8 – Charrete levando crianças à escola

Fonte: Autoria própria

Seguimos a pé para a casa de Bia, outra filha do casal, que está nos dias de fazer farinha. Há uma montanha de mandioca para descascar, moer, espremer e torrar. A família se reúne sentada em círculo e vai descascando a mandioca, com as crianças ao redor, que usam os facões com grande habilidade, mas logo se cansam e vão brincar. É momento de trabalhar, mas também de atualizar as notícias. Quem esteve na cidade nos últimos dias conta dos parentes de lá. Quem foi ao médico, quem vai tirar férias, quem fez negócios. Comentam sobre o tempo e sobre o plantio deste ano. Trocam ideias sobre estratégias de venda da farinha e de outros produtos, seja nas barraquinhas de festas da região, para os caminhoneiros que passam eventualmente, seja para os comerciantes da cidade.

Figura 9 – Moradores do Barro Vermelho descascando mandiocas



Fonte: Autoria própria

Sempre há o convite para ficar e almoçar, mas tendo comida em casa, Seo Domingão retorna para acompanhar a esposa. Vamos antes do meio dia, porque com o sol alto a caminhada fica mais penosa. No caminho, acompanhados pelas crianças, paramos nas árvores e coletamos algumas frutas para levar, mas não mais do que o suficiente para o dia. Não tem problema se o pé está dentro da cerca de alguém. Não sendo no quintal da casa, é como se fosse mesmo para quem passar por ali.

Paramos na casa de um compadre que também está interessado em comprar um quarto do boi que será morto à tarde. Discutem diferenças de preço entre as partes traseiras e dianteiras, prazos de pagamento, pessoas mais habilitadas para matar o animal. Para quem a compra foi oferecida, porque fulano não quis, quem já tem carne em casa e de onde veio a carne.

De volta em casa, o de-comer já está pronto. Arroz, feijão, farinha. Às vezes Dona Deuzita prepara algum legume colhido na horta ou oferecido por algum vizinho ou parente. Às vezes, antes do almoço uma criança vem trazer aquilo que em sua casa está abundante.

Na geladeira, só mesmo a água gelada, e salsichas compradas na cidade para quando faltar a carne por muitos dias.

Durante a refeição, chega um vendedor de remédios para o gado. Aceita o convite para almoçar e depois Seo Domingão discute com ele questões de política e religião. Comparam as igrejas católicas e evangélicas, contam histórias de conhecidos que obtiveram milagres por meio da fé. Falam dos vereadores, relembram os nomes olhando os diversos adesivos colados nas paredes da sala. Criticam o Presidente, “aquele tal Michel, o homem mais ruim do mundo, que tirou Dilma antes da hora”. Mas Seo Domingão finaliza a prosa tranquilizando o rapaz: “mas e vem Lula véio, o povo segura ele... ele é igual cachorro no gato: pá-pum”.

De tarde, saímos para ver os lugares onde ele já morou. Foram quatro casas no total. A primeira fica longe demais, por isso se mudou para um lugar mais próximo, que hoje fica na beira de um barranco, onde antes passava o rio. Mostra como tudo mudou. O filete de água que se vê dali já foi causa de enchente, que inundou a casa e fez com a que família se mudasse novamente. Dos tempos que ficou ali, mostra uma grande pedra no meio da mata, onde antigamente ficava a casa de farinha. Segundo ele, essa é a certidão do lugar. Depois, mostra onde estão enterrados os três filhos que morreram ainda bebês – “os anjinhos, pois quem morre assim tão novo vai direto para céu e vira anjo”(Seo Domingão). Para cada árvore uma história: quem plantou, em que época, o que já estava lá, o que está crescendo agora. E vai contando também para que servem as coisas.

Depois caminhamos mais um pouco para ir ao lugar da terceira casa. No caminho, conta que havia mais onças no lugar antigamente, e que elas só chegam perto das casas quando estão famintas e, normalmente, prenhas. Conta com detalhes o caso de seu encontro com uma delas, sozinho, voltando da lida do gado de tardinha. E vai incrementando a história com tantos detalhes que me perco no que é real e no que é invenção para colocar medo nos netos, que ficam curiosos e zombeteiros.

Chegando ao local da terceira casa, Seo Domingão me conta a história de sua infância e como a casa do patrão se tornou sua depois da enchente. Conta quais foram os filhos que nasceram ali e quais já existiam. Fala das famílias que vivem no entorno, apontando de forma certa na direção das casas a que se refere, mesmo estando elas muito distantes. Depois, de todo o relato, pergunta-me: “se chegar alguém falando que é

dono daqui, a não ser eu, será que tem quem acredita?” (Seo Domingão) E prossegue refletindo sobre a presença do IEF e buscando no seu conhecimento sobre o lugar a prova de seu pertencimento mútuo.

Logo temos que voltar para casa, porque de manhã ele fez o compromisso de ajudar a separar os quartos do boi que o vizinho estava matando. Mas antes de sair, Seo Domingão vai apanhar palha seca dos buritis do quintal para levar para o vizinho que está reformando o telhado. Alguns minutos depois, saímos no carro puxado pelos bois – Baim e Pacote – porque a parte que ele comprou da carne estará pesada.

No caminho, passamos na casa de Jacinto, que sabe benzer animais. Um dos bois está com uma bicheira. Jacinto prepara os ramos e afasta o animal dos outros. Ele me explica que o boi deve estar afastado, porque se o benzimento pegar nos outros animais eles podem adoecer. Além disso, se o benzimento for forte demais, pode pegar mesmo nos animais dos vizinhos, por isso é preciso ser cauteloso. Feito o trabalho, Seo Domingão agradece e seguimos para buscar a carne.

Figura 10 – Preparação da carne bovina



Fonte: Autoria própria

Chegando lá, a minha impressão é de que há mais gente do que o necessário para a tarefa. Mesmo assim, ficamos ali e a conversa é sobre qual boi era aquele, porque

resolveram matar, como está o restante do gado. Comentam que o gado, na seca, sem pasto, está subindo para as cabeceiras e os vizinhos estão se juntando para buscar os animais perdidos. Muitas pessoas estão presentes, e mesmo os que não vão comprar nenhum pedaço acabam ganhando as partes menos nobres dispensadas pelos compradores. E a prosa rende até que tudo esteja distribuído.

No caminho de volta, encontramos uma mulher carregando lençóis e ela conta que o vendedor, que vem da Bahia vendendo todo tipo de mercadorias nas comunidades rurais, atolou o carro na estrada e está doando mercadorias para os que ajudam a desatolar. Ela passa, eu pergunto quem é, e Seo Domingão busca na memória um grau de parentesco entre eles para explicar. Não encontrando uma relação suficientemente próxima, conta que o cunhado dela ajudou a construir a casa onde ele mora hoje.

Paramos ainda na casa de Eudilene, outra filha do casal. Ela e a cunhada, Helena, estão preparando o almoço que será oferecido no dia seguinte, quando haverá uma festa de folia de reis fora de época, para pagar promessas que fizeram pela saúde de seus filhos. Estão reunidas ali algumas comadres, que discutem assuntos variados. Comparam quanto cada uma está recebendo pelo Bolsa Família e discutem as regras de funcionamento do programa. Elas se informam compartilhando casos de pessoas conhecidas, e comentam as mudanças e cortes realizados pelo governo atual do Presidente Interino Michel Temer.

Discutem também as opções de escolas do local: as municipais e a escola rural mantida pela Igreja. Nazaré explica porque optou pela escola rural. Fala com as amigas que apesar de pagar oitenta reais por mês, vale a pena, pois os meninos aprendem técnicas agrícolas melhores e com isso têm mais condições de viver da roça no futuro. Argumenta que não quer os filhos varrendo casa dos outros em Brasília, e que eles têm que voltar para ajudar a desenvolver a comunidade. As amigas escutam com atenção e seguem opinando sobre o assunto.

Voltamos para casa ao entardecer e na varanda já está o afilhado de fogueira (batizado no momento que pularam juntos a fogueira na festa de São João) de Seo Domingão à sua espera. Desde que voltou para o Barro Vermelho, ele vive na casa do primo que está morando fora. Explica que ele não paga aluguel, porque a casa já estava mesmo vazia. Aconselhando-se com o padrinho, conta do último negócio que fez: compra de cachaça consignada com um amigo produtor. Agora está juntando dinheiro para

comprar duas caixas de cerveja e abrir uma espécie de boteco no quintal de casa. O padrinho pondera que há uma razão para não haver uma venda na comunidade. Diz que sempre haverá alguém passando por necessidade que vai comprar fiado e o vendedor não terá coragem de cobrar de um conhecido depois.

O afilhado fica para jantar e o rumo da prosa muda, comentam do tempo seco e o padrinho conta que está vendendo parte do gado, ainda que a preços baixos, antes que os animais emagreçam ainda mais. Seo Domingão comenta que desde criança ouve as profecias do fim dos tempos e se pergunta se o fim está chegando, com a escassez de chuvas a cada ano pior. Pondera com a esposa se isso seria castigo de Deus pelos pecados dos homens, e finaliza a conversa com um olhar distante, dizendo com firmeza: “mas que seja feita a santa vontade de Deus”.

4.1 – Observações de campo

Vários fatores contribuíram para que as últimas décadas fossem de grandes mudanças na comunidade. Algumas delas são desejadas, são conquistas do povo. Dentre as mais citadas, estão a construção das duas escolas dentro da comunidade e as facilidades de comunicação (o sinal para uso de telefones celulares) e transporte.

A questão do transporte é muito destacada. Antes, para ir ao mercado mais próximo era preciso caminhar muitas horas no mato. Se alguém adoecia e precisava ir para a cidade, às vezes era levado em uma rede, carregada por parentes e amigos que iam a pé. A abertura da estrada, que ocorreu na década de 2000, sempre é lembrada como um grande marco na vida da comunidade.

Quem que falava de ir em São Paulo, nesse lugar, essas capital, quem que falava? Não ia nem só no sonho. Porque não tinha condição de ir. De primeiro o povo saía pra trabalhar em São Paulo, saía as pessoas com as malinha nas costas. Quantos dias num ia daqui em São Paulo? Chegava lá, trabalhava um pouco e voltava já tava velho. Agora hoje tá tudo as coisas mais fácil, as pessoas nova nunca sofreu. Eu falo assim meus filhos, nem a metade, nem a quarta, a terça do que eu passei num fazia, num vai. (Jacinto)

Ave Maria, aqui de primeiro minha filha, pra você sair pra cidade? Êta minha filha de Deus... tinha que jogar um menino desse na cacunda, e bolsa nas costas, subia essa

serrona aqui ó, chegava lá comprava uns 15 quilos de coisa, jogava na cacunda e vinha bater aqui. Já sofremos. Desse jeito (Salviana).

Hoje, além do acesso aos mercados, a estrada facilita o acesso a serviços médicos oferecidos nas cidades. Esse fato é evidenciado no relato das mulheres. Contam que atualmente, a maioria das crianças nasce nos hospitais das cidades vizinhas, como Arinos, São Francisco, e Chapada Gaúcha. Ao comparar o tempo “de primeiro” (o antigo, descrito no capítulo anterior) e o presente, muitas das mudanças apontadas são atribuídas à chegada do Parque, mas há também outros fatores importantes: a chuva, a estrada, a escola, o hospital, o Bolsa-Família...

Vai mudando de casa, de um lugarzinho pro outro, mas sempre aqui no mesmo lugar, na região. Antes não tinha rodagem. Os meninos estudavam a pé, ia no mato, a gente ficava em casa imaginando onça. Mas eu acostumei com o lugar, a independência, andando a pé. Eu ia com esses meninos descendo a serra. 13 filhos. Só tem um que mora fora, saiu pra trabalhar numa fazenda perto de Unaí. A outra mora ali no Boi, outra na Santa Rita, mora tudo aqui em roda. Teve dois que morreram de mal de sete dias. Eu gosto daqui até hoje, eu gosto daqui. Hoje as coisas melhorou muito. Quando eu era criança era mais difícil. Nem aprendi a ler, os pais da gente não tinha condição de colocar a gente na escola, o que eu aprendi foi só trabalhar na roça. Depois eu aprendi a assinar o nome na escola mobral. A gente passava até fome nessas épocas. Meu pai plantava mandioca, milho, arroz, feijão catador. Vivia mais é só da mandioca, fazia a farinha, vendia, era baratinho de primeiro. Aí com o dinheirinho fazia feira. No tempo de primeiro minha mãe vendia até mamona, aí vendia e comprava café. Antigamente dava mais fartura, mas hoje as coisas tão muito perseguido, o sol né, falta a chuva. De fruta dava pequi, buriti, coco, manga, caju, cabeça-de-nego. Mesmo com fartura antigamente passava dificuldade. Começou a melhorar de 2001 pra cá, foi tendo estrada, escola no lugar. Meus meninos nasceram tudo na roça. Meus avós eu não sei onde nasceram não (Antonia).

A melhora mencionada nas entrevistas se refere também aos programas de governo que geram renda e aumentam a circulação monetária na comunidade. A maioria dos entrevistados, por exemplo, já retirou empréstimos pelo Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar - PRONAF. Desses, grande parte prefere investir o dinheiro em gado – a atividade que gera maiores rendimentos e que envolve menores riscos em relação à incapacidade de pagar a dívida no futuro. Quando se deparam com

situações inesperadas (viajar para acompanhar um parente adoentado, por exemplo), muitas vezes a solução é retirar algum valor dessa “poupança”, ou seja, vender uma parte do gado.

Embora tenha valor econômico, social e cultural, a criação de gado não é mais tão abundante na comunidade. Uma das razões é a limitação imposta pelo IEF, que proíbe a criação dos animais soltos, “na larga”, “no gerais”, lugar amplo permeado por uma atmosfera de independência e liberdade. Além disso, a modernização da atividade pecuária modificou a forma de criar (e de comer) os animais.

Porque era um gado saudável, era uma carne gostosa porque não tinha vacina. O bezerro nascia e pegava o peito da mãe. Com aquilo ele criava no pasto brabo, brabo assim, no falar né, natural que Deus plantou, num é esse que o homem planta, o que o homem planta é dois anos, três, nem tem mais não. E não tem a vitamina que outro tinha. Mas já hoje se você deixar o gado só no pasto bravo ele até morre, ele seca até demais porque se não tiver ao menos um banho de pasto no correr do ano, ele ficar ali uns seis meses de pasto, pra soltar no agreste, o gado não aguenta, pra ter um gado de corte, ele fraqueia. Naquele tempo não. Era pouquinho vez, uns quinze gado né, você olha, olhava assim, você podia passar a mão, era um pelo outro, tudo bonito. E a carne era boa, porque não tinha vacina, não tinha remédio no sal, não tinha nada. Se um gado sentisse um problema, ah um gado tá meio triste, você corria lá no mato bruto, rapava uma mutamba, uma unha danta, fazia aquela garrafada, um crista de galo, um pau que trata com são gonçalinho, chamava dois homens ali, derrubava aquele gado, colocava na boca dele, ele bebia, no outro dia ele tava bom. Gadão viu? Não precisava da agulha, do veterinário e não sei o que, então era saudável o gado, você tinha prazer de comer um prato de carne. E hoje em dia não sei se sou eu, mas todo mundo queixa que a carne diferenciou depois de coisa, mas só que rendeu. O problema do gado vacinado, a doença entrou muito e esses remédios abate. Se não tivesse esses remédios não existia, porque o do mato já não combateu, então o problema é esse porque essas vacina chegou no gado e combateu a doença porque estava chegando umas doença que tinha vez que a pessoa ficava sem o gado (Benizia).

A pessoa que come carne de animal selvagem, da natureza, é muito mais forte que nós que come com droga e tudo. Porque animal selvagem é da natureza né. Não come sal, não toma vacina. Todo mundo que come carne de gado é prejudicado. Porque é vacinado

né. Hoje todo mundo tem que vacinar, é obrigatório. Não pode contaminar né, aftosa. A carne antes era muito melhor, da natureza. O remédio era coentro com alho, pisa com sal e dá pro gado, é saúde por gado. Quando ficava doente dava remédio do mato. Tem a tatarena, faz a garrafada pro bezerro que tá sofrendo. Mói o formigueiro com aquela água, dá o caldo da água pro bezerro, então é bom. Mas num sei, hoje já tem vacina né, aplica terramicina. Mas não é igual o remédio. Tem um tal cabelo de nego que tem na chapada, a rapa dele, tira o caldo, dá o bezerro. Eu uso remédio do mato, até hoje. É assim, ó, a vaca inchou o ubre, deu infecção, você pega essa malva branca, aqui tinha demais, e pisa, ela tem uma baba, aí põe um pouco de sal e uma aguinha morna aí lava o ubre da vaca assim, aí melhora, a infecção vai acabando, o leite vai voltando a cor natural. Quando eu entendi por gente meu pai já era vaqueiro, mexia com gado. E até hoje eu nunca saí da lida de gado. Eu operava as vacas. Não tem operação de mulher, pra ganhar o bebê? Eu operava a vaca, se enguiçava pra parir, começa, não dava certo, eu tirava o bezerro dela. Aí vivia os dois. Tinha vez que não, passava o prazo aí já tava morto dentro da barriga da mãe (Domingos).

A relação entre criação de animais e reserva de valor se aplica melhor ao caso do gado, uma vez que as galinhas são criadas com o intuito principal do consumo. Porém, alguns entrevistados contam que em momentos de aperto, vender galinhas pode ser uma alternativa. O mesmo raciocínio não pode ser aplicado ao cultivo do feijão, mandioca e arroz, uma vez que a colheita atualmente parece ser suficiente apenas para o consumo da casa e para a produção da farinha. A exceção é o milho, que pode ser vendido para os vizinhos que criam galinhas.

Enquanto a criação de animais pode ser comparada a uma reserva de valor para o futuro, ou seja, uma espécie de poupança, a coleta e o comércio dos frutos do cerrado e seus derivados, especialmente pequi, buriti e a favela, são uma fonte de renda extra para os moradores. Parece que a articulação dos moradores com os compradores é esporádica. Não há um comprador habitual. Alguns vendem para caminhoneiros, outros para as cooperativas³⁹. O comércio com as cooperativas não parece tão frequente a ponto de dar

³⁹ O comércio com as cooperativas não foi muito mencionado nas entrevistas. Segundo os relatos, é um comércio intermitente, e a cada ano com um volume diferente e não muito presente nos últimos anos. Dentre as cooperativas citadas, estão a Coop Sertão Veredas e a Coop Base.

aos moradores a segurança de que irão vender o produto. Alguns afirmam que se tivessem encomendas que garantissem mercado, iriam se empenhar mais na atividade.

A presença do IEF também parece inibir a atividade. Os moradores têm dúvidas sobre o que é permitido ou não. Alguns dizem que o IEF não deixa mais que os caminhoneiros entrem na comunidade para buscar a mercadoria. Outros dizem que o IEF não os impede de apanhar os frutos, com a condição de que a coleta seja feita sem danificar as árvores. Algo interessante é notar que assim como o gado hoje fica preso nas mangas, e as pessoas restritas às suas cercas, a área de apanhar pequi atualmente se restringe aos quintais e ao entorno das casas. Todos dizem que não é mais possível andar pelo mato à procura dos frutos, pois o IEF não permite a coleta no Parque. Sobre isso, refletem: “E sempre a gente panhou e nunca deixou de ter no pé...” Assim, hoje quando há uma encomenda e não há frutos suficientes em seu terreno, é preciso pedir autorização aos vizinhos para apanhar nos terrenos deles até obter a quantidade desejada. Mas nem sempre a coleta de frutos do cerrado é feita para venda. O consumo dessas frutas é diário e muito apreciado pelos moradores.

Quando dá caju aqui você pega é balde. A cagaita também eu gosto dela, faz doce, faz geleia. Buriti é a fruta que eu mais gosto também. Pequi, esse eu também gosto. O pequi é assim, nós come ele né, e tira o óleo. Tira o óleo pra fazer a gordura pra comer, a castanha nós tira também pra fazer paçoca, é tudo beleza. A gordura do pequi pra fazer um frango caipira, ele é gostoso. Eu gosto de tudo. Cabeça de nêgo, meu pai, uma fruta mais gostosa daquela? Quando dá no tempo aqui você só vê os meninos nos matos caçando cabeça de nêgo, desse jeito. É gostosa demais. E se for na cidade você tem que comprar. Então as coisas aqui é mais melhor pra mim (Salviana).

E tem a natureza, o buriti você come, vende, tira gordura, guarda dum ano pro outro, ele atura. Doce, geleia, o descascado com o café, com a farinha... quieta, ele faz tudo pra nós né, o buriti é bom demais (Ivanilde).

Agora que é quilombola nós já vai receber as carteirinha, agora eles não atenta mais não. Agora o IEF não pode barrar muitas coisas. Antes o caminhoneiro podia entrar pra comprar o pequi, agora tem a correntona (corrente instalada na entrada da comunidade). Se não tivesse o IEF podia vender muito pros caminhoneiros. Antes não tinha ninguém comandando, aí podia panhar pequi no mato. Favela ainda pode porque é

um projeto né. Não entendi projeto de quem. O pequi já não é de projeto aprovado né. Buriti também é aprovado, todo mundo rapa pra fazer produto, todo mundo aqui tem cadastro (na cooperativa). Diz que o melhor produto é o que vem daqui, o chefe da cooperativa de Montes Claros que falou (Geraldo).

A mudança notada no regime de chuvas nos últimos anos é um dos temas mais recorrentes. Em todos os relatos, as pessoas afirmam que antes chovia muito mais, que o tempo está tão seco recentemente que às vezes perde-se toda a roça.

De primeiro chovia muito e buruti fazia fartura. A gente engordava porco só no buriti. Agora custa a dar, nem dá nem um cacho, antes fazia fartura demais. De uns anos pra cá não. Ixi, o buriti é gostoso demais. Quando não dá eu fico com saudade, mas que jeito? O pequi de uns anos pra cá não tá dando mais, por causa de um besouro que deu. Tem gente buscando pequi aqui pra comer porque não tá dando em outros lugares mais (Zé Santana).

Em 2016, houve um ataque de besouros na região e a produção do pequi ficou muito comprometida. Um dos entrevistados se perguntava se havia relação entre o surgimento dos besouros e o estabelecimento do Parque. Para ele, antes, as queimadas não deixavam que os bichos saíssem da terra, eliminando seus filhotes antes disso.

Eu não sei o problema que foi. Porque eu não sei se foi por causa do fogo, eu não sei como que foi não, porque adoeceu assim, deu uns besouro, antes não tinha. A gente acha que não é nada, e é muita coisa. Porque no tempo que não tinha essa imposição, as coisas davam. Porque eles não quer que a gente panha a fruta né, então a fruta que dá num panha né, então a fruta nem dar não dá. Às vezes o fogo também, ninguém sabe, que mata aqueles inseto que sai do chão, brota da terra, aqueles besouro né, aí o fogo destrói eles. Ai não queimou mais, veio, esses besouros tão saindo é da terra aí, e vai dando nas frutas (José).

Os moradores relatam que nos anos anteriores já chegaram a vender 300 reais de pequi. A favela, que é o fruto mais fácil de vender segundo eles, pode dar até 250 reais em um ano. Além disso, muitos produzem os derivados para consumo e para a venda, como a rapa do buriti e o óleo do pequi.

Nós tira o óleo, nós vamo no mato, ele cai no chão, nós racha ele tudinho, põe nos tambor, cozinha ele, deixa ele esfriar, no outro dia nos soca ele, leva pro rio, chega lá amassa ele, põe água aí e riba a água, aí a coalhada sobe né, aí nós põe, frita e coa, aí dá a gordura amarela né. Pra poder ficar alvinha igual a gordura de porco, põe ele na outra panela e refina ele que fica mais alva que gordura de porco! (Irene)

Quanto às verduras e frutas cultivadas (os mais citados são quiabo, maxixe, abóbora, cebola, melancia e hortaliças), observa-se que elas nunca são vendidas, nem trocadas, mas sempre doadas. A circulação de verduras na comunidade é intensa. Segundo os moradores, quando uma verdura dá em abundância na roça, logo a notícia se espalha e quem quiser pode vir buscar.

Assim, nunca falta para ninguém, quando não dá na roça de uma, dá na roça do outro. Mas eu quero ficar aqui. Ave Maria, aqui é um sonho nosso aqui, é uma maravilha. Aqui é bom demais, tem os rios, roça, Você num passa necessidade de nada, você tem o pequi, o buriti, a mandioca, a farinha, o polvilho, a tapioca, planta todo ano, dá tudo, abóbora, quiabo, maxixe. Tudo você não compra, a farinha você não compra, a tapioca, o milho, o feijão você não compra, e aí você vai cortando aquele no ano, até chegar a outra época que nós planta a roça na seca, aí a despesa da roça acaba, aí nós vamos pro mercado, que ajuda nós também, né? Até que nós vamos botar a outra roça no tempo da época (Irene).

Ano retrasado mesmo, meu irmão plantou, deu tanta verdura que o povo panhava de carroça! Não vendia, que meu pai tinha esse ditado: que se gente colher na roça pra sair vendendo no outro ano não dava. Quiabo se fosse vender acho que mais de dois mil reais fazia, mas meu pai não quis vender não. Ele falava que se for pra vender, ajuda o próximo que tá necessitando, né, ajuda o próximo que amanhã você tem o dobro, e é verdade. Tem gente que vende caro e chega amanhã não tem, e a gente não pode ser assim não, tem que repartir o pão (Ivanilde).

Mas todo ano, graças a Deus, a gente colhe um feijãozinho catador, a mandioca, o milho, verdura, graças a Deus colhe. Se plantou, colhe. Esse ano tá difícil. Nem catador que é bom pra dar esse ano não deu, por causa da chuva. Mandioca a gente plantou três vezes. Às vezes Deus abençoa que agora no final da chuva no começo da boca das águas a chuva vai ser boa. A gente planta a mandioquinha né, faz a farinha, desse jeito. Meu irmão

mesmo tá torrando farinha agora. Aí nós ajuda, ajuda a rapar, todo mundo ajuda uns aos outros. (Gilda)

Trabalhava pros outros, mas agora cabou porque não dá não, vou trabalhar é pra mim mesmo. Nós planta mais aqui é só mandioca, e milho e feijão também planta. Agora mesmo nós plantamos num pedacinho prali, uma rocinha de feijão, mas não ficou bom não, um bucado não deu, porque secou muito né? A outra parte ainda deu pra dar uma cozinhada ainda. E vamo pra lá plantar outra vez de novo. O milho e o feijão a gente não vende não, é só pra despesa mesmo. O que eu vendo mais aqui é só mesmo a farinha. Tem verdura, tem fruta também. Tem maxixe, melancia, tem pepino, tudo que planta ali numa terrinha que tem ali (José).

A circulação de verduras estabelece vínculos entre as pessoas. O compartilhamento de comida tem um sentido forte, especialmente quanto é feito em períodos de escassez. E o fortalecimento das alianças pode ser visto como uma forma de se prevenir contra possíveis privações extremas.

Não só a circulação de verduras e legumes permeia as relações entre as pessoas, mas também sua produção. Muitos moradores relatam que há troca de serviços de roça entre eles. Um dia você ajuda o vizinho ou parente no período de plantio, no outro essa pessoa vem lhe ajudar. Outra prática comum é o pagamento por dia de serviço (cerca de R\$25,00), mais comum entre os aposentados, que têm mais dinheiro e menos disposição para trabalhar. Muitos afirmam que essa ajuda pode ser sempre combinada. Se a pessoa não tiver dinheiro, o pagamento pode ser feito em farinha, por exemplo. Este “dia de serviço” normalmente se refere mais à manutenção da casa, capina, etc. Se o trabalho for restrito à roça, não é usual cobrar, ainda que a pessoa não tenha condição de retribuir com troca de trabalho ao favor concedido.

Uma prática relatada por uma entrevistada foi o plantio “na meia”. Nesse caso, a pessoa cede suas terras para o plantio (não por escassez de terras de uma das partes, mas pela proximidade com o rio) e a outra se encarrega do serviço, e a produção é dividida entre eles, de forma similar ao acordo que era feito com os fazendeiros, porém entre moradores da comunidade. Um dos entrevistados relatou que não há prática de mutirão na comunidade. Quando muitas pessoas se reúnem para realizar uma atividade, normalmente

são os parentes mesmo, que, em suas palavras, “dá um bando”. Talvez por serem famílias extensas, dispensem a prática do mutirão convencional.

Outro aspecto importante que notei a partir dos relatos sobre o plantio da roça é que, apesar de ser essa uma atividade exercida por todos os moradores e passada por gerações, a condição climática aliada à legislação ambiental vem deixando o agricultor desanimado. Além da dificuldade de plantar, existe hoje mais facilidade de comprar, especialmente cereais, uma vez que há tanto estradas e motocicletas disponíveis, facilitando o acesso aos mercados, quanto auxílios do governo, que embora não sejam suficientes para o sustento da casa, melhoram consideravelmente o poder de compra das pessoas.

Hoje tem a facilidade de comprar. Não tem que plantar, olhar, colher. Nós aqui na zona rural nós ainda planta um alimentinho. Mas daqui um tempo ninguém vai plantar mais nada não. Porque é só comprar. Tem as firmas, com máquinas boas, beneficiadoras, que faz mil, dois mil sacos. Vai ser mais é uma hortaliça, uma mandioquinha pra fazer uma farinha (Deuzita).

Como alternativa para desacelerar esse processo e revertê-lo, os moradores apontam a disponibilização de adubo orgânico para que a roça volte a produzir com fartura. Eles explicam que antes era possível plantar em qualquer lugar. Além das chuvas, antes o esterco era muito utilizado como adubo, mas hoje muitas pessoas não criam muito gado mais, também devido às restrições do IEF. Além disso, não é mais permitido desmatar para abrir novos roçados, então a terra não descansa. Sem a rotação, a terra fica a cada ano menos fértil.

Durante as entrevistas, um morador se queixou também de não haver nenhum acompanhamento técnico para o pequeno agricultor. Segundo ele, atualmente, os agricultores passam por um dilema. De um lado, o IEF impede a abertura de novos espaços para plantio e proíbe o uso de fertilizantes químicos (que inclusive, segundo relatos, não são usados na comunidade). De outro, os moradores se encontram obrigados a plantar todos os anos nas mesmas terras, e ainda que façam rotação, a queda da produtividade continua perceptível. Eles não têm condição financeira para comprar adubos para reverter o enfraquecimento do solo e necessitam lidar com a escassez de chuvas e com a redução da

água do Rio Pardo, causada, segundo eles, pelo desmatamento das “cabeceiras” que ficam nos latifúndios das lavouras vizinhas.

Já passei necessidade antigamente. O que dava mais na roça era feijão catador e mandioca. De primeiro não, ainda colhia uma verdurinha, mas depois que veio o IEF ficou ruim porque a gente planta, mas a terra vai ficando fraca, e não tem adubo. No antigo a gente vivia só da rocinha, quando dava, quando não dava, passava necessidade, e quando dava, colhia, dava para comer uns seis meses. Os vizinhos às vezes ajudavam. Ou então meu marido saía, trabalhava um, dois dias, mas sempre passava necessidade. Mas depois, com o Bolsa Família não passou mais necessidade não, graças a Deus. Agora que o marido morreu eu recebo pensão, aí tirou o Bolsa Família. O dinheiro da pensão também é pouco porque eu tirei um empréstimo, tinha que comprar um motor de mandioca, um arame, aí meu dinheiro diminuiu. Eu já aposentei, mas ainda tá na mão do advogado. Os filhos é que ajudam, não tem esposo mais, a valença é os meninos (Francisca).

Sem a complementação da produção agrícola no consumo doméstico, seria muito difícil para essas pessoas se sustentarem sem receber um salário, por isso, o resultado desse processo, em longo prazo, de fato pode ser a evasão de moradores. Muitos relatos reiteram a importância do Programa Bolsa Família nesse contexto em que a queda do preço da farinha (principal produto vendido pelas famílias) agrava a situação gerada pela seca e pelas restrições ambientais do IEF. O benefício auxilia na compra de alimentos, de material escolar, de roupas e também de remédios.

Antes do Bolsa Família passava fome: não vou negar porque já passei mesmo. Tinha vez que rancava mandioca e relava no ralo, o dia que não dava pra torrar eu fazia um bejuzinho pra nós almoçar e jantar. A gente não tinha carroça, nem sempre conseguia ir trocar a farinha pelas coisas no mercado. Quando precisa os vizinhos ajudam, e se não pode pagar nós trabalha na troca (Salviana).

Queta moça... é uma bença pra nós, é a coisa mais maravilhosa que Deus mandou pra nós. Porque aqui de serviço é fraco, não tem serviço, quando aparece é um dia, dois. E agora que a farinha baixou...(Irene)

Se não fosse o Bolsa Família ia ter que viver da mandioca, mas agora não tá vendendo. Se não fosse o Bolsa Família a gente não sabia nem o que fazer. Outra

condição a gente não tem. A não ser que o esposo da gente sai e vê se arruma um serviço de um mês, dois, três. O Bolsa Família ajuda a manter o pessoal aqui, senão iam ter que sair. Antes era mais fácil vender farinha. Mas se fosse agora... (Gilda)

Mas só que é assim, melhorou as coisas e outras tá piorando né? Eu falo assim, dinheiro tá difícil né? Você quer emprego aqui, é difícil. Aqui é um lugar que você não ganha dinheiro. Se você tiver alguma mandioquinha, para fazer uma farinha, pra vender e ajudar a comprar as coisinha, porque aqui é um lugar que você não arranja um emprego pra ganhar ao menos uns 20 reais por dia. Por isso que eu falo, tá melhor e tá difícil também né? Graças a Deus que tem um bolsinha família. Se não fosse, meu pai do céu, Deus me perdoa, nós tinha que sair pra cidade mesmo, pra poder ver se conseguia algum emprego, ao menos varrer rua... (Dalva).

Hoje não, hoje tem o salário (Bolsa Família), um tiquinho né, tá mais melhor, então hoje pra gente sair de casa, pra morar na cidade, pagar aluguel, eu não vou não. Prefiro morar aqui, já morei na cidade, fiquei lá uns dois anos na Chapada Gaúcha, quando a outra menina minha tava mais pequena, pra poder ir na escola, mas tava sofrido demais. Depois eu falei, você quer saber de uma coisa? Eu vou voltar é pra roça, que já tá tendo aula lá, já tem escola lá e vai ser lá mesmo. (Salviana)

É possível perceber a partir dos relatos a importância que a venda da farinha tem para a economia local. Todos os moradores entrevistados afirmaram vender farinha. Hoje provavelmente todos têm acesso a uma oficina de farinha, seja de um vizinho, seja de um familiar, em que a produção é auxiliada pelo motor. Há alguns anos, os produtos eram adquiridos no mercado por meio da troca por farinha. Em tempos de crise neste mercado, em que os compradores chegam a recusar a mercadoria, auxílios como o Bolsa Família, a aposentadoria rural, as pensões e os benefícios por invalidez são essenciais para a circulação monetária no local.

Mas no tempo antigo o comer nosso que nós vivia era só de farinha. Era trocado, levava 6, 10, 12 sacos de farinha, levava lá no mercado trocava ele tudinho em coisa de comer. Trazia e era jogando naquela vida, nem precisava de dinheiro. Quando faltava coisa mandava uns 3 sacos lá e fazia aquela troca aí fazia aquela notinha e vinha aquela quantia. É tudo a troca né. Mas hoje ninguém quer farinha e aí é do dinheirinho do cartão

(Bolsa Família). Se Deus ajudasse eles tornar querer farinha a um bom preço pra nós vender né, porque mandioca tem um bando...(Irene)

Parei com farinha porque o preço caiu. Dizem que lá pros lados de Januária tem firma de farinha que faz uma farinha bonita, sem torrão, alvinha. Aí vem um monte de farinha de lá e os caminhoneiros não compra mais da roça (João).

Nós vamos começar a fazer farinha agora, depois que passar São João, já podemos começar. Aí faz até o mês de setembro, porque depois de setembro pra frente a mandioca enche d'água. Aí a gente tem que parar porque a farinha não presta mais não, sai amarela né. Aí a gente pára. Aí começa outra vez no mês de abril em diante. Mas aqui é assim, nós faz farinha (José).

Figura 11 – Preparo da farinha de mandioca



Fonte: Autoria própria

O Bolsa Família auxilia na compra de produtos que não são produzidos localmente, como café, açúcar, macarrão, óleo, sal, produtos de limpeza, material escolar, sabonete, roupas, calçados. Alguns desses produtos podem ser esporadicamente substituídos por

outros de fabricação caseira. O óleo e o sabão, por exemplo, podem ser produzidos em casa quando há gordura de porco (ainda que poucos entrevistados ainda criem porcos).

Arroz e feijão também são comprados, uma vez que hoje em dia poucos moradores plantam arroz em abundância, e o feijão que dá na região é do tipo catador, diferente do feijão de arranca (feijão vendido no mercado). Ambos são consumidos. O leite é distribuído pelo Programa Fome Zero para as famílias com crianças de até sete anos de idade, ou produzido pelas vacas criadas no local.

A carne pode ser comprada no mercado, mas a maioria das pessoas diz que é caro demais, e que só compram quando alguém mata um boi na comunidade. Nessas ocasiões, antes do abate, o dono “espalha a notícia” para que os interessados possam encomendar a quantidade e o corte desejado. O pagamento pode ser parcelado. Parte da carne comprada é posta para secar ao sol, outra parte é resfriada quando há geladeira nas casas.

Figura 12 – Carne secando ao sol



Fonte: Autoria própria

É preciso considerar também algumas contas a serem pagas. As mais comuns são parcelas do Pronaf⁴⁰, contas de luz (a energia chegou para parte da comunidade na década de 2000, outra parte ainda não tem acesso) e uso do telefone celular (que só tem sinal em alguns pontos da comunidade). Foram citados também prestações para óculos de grau e planos funerários. Além disso, também compram remédios, embora muitos sejam retirados gratuitamente no posto de saúde. Os entrevistados dizem utilizar tanto remédios “da loja” quanto “do mato”:

Remédio quando não tem eu faço mesmo do mato. Pego no mato e faço xarope pra eles. E funciona, graças a Deus. Febre, tudo. Eu prefiro o da roça. O da cidade é bom assim, a dipirona, pra baixar a febre, mas se tiver gripado o remédio da loja não vai sarar. Tem que ser chá (Salviana).

O remédio do mato é melhor que o do posto. Tenho uma menina com epilepsia. Precisa de um remédio do mato para ver se melhora porque os remédio de loja nunca deu certo. Aí tem gente aqui que ajuda a descobrir os remédios, as mulheres mais velhas... (do Carmo)

Para compras e pagamentos de contas, além das famílias que recebem Bolsa Família ou aposentadorias, alguns moradores conseguem obter renda a partir das estruturas que o Estado já instalou no local. Há quem trabalhe como merendeira na escola, por exemplo. Outras recebem para levar as crianças até a escola utilizando charretes e cavalos próprios, já que as casas são distantes umas das outras. O próprio IEF gera empregos, como os vigias e os brigadistas que trabalham na prevenção de incêndios. Além disso, ocorre também a prestação esporádica de alguns serviços: um dos entrevistados, por exemplo, relatou ser pedreiro, mas trabalha apenas na comunidade. Cita as muitas casas que já fez ali, mas não trabalha sempre nessa atividade, somente quando encontra serviço nas imediações. Explicação similar é dada por outros prestadores de serviço, como barbeiro.

⁴⁰ O Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar financia projetos que gerem renda aos agricultores familiares. As taxas de juros são menores do que aquelas oferecidas pelos financiamentos rurais convencionais.

Dentre as funções não remuneradas destaca-se a participação das mulheres na vida espiritual da comunidade, predominantemente católica, o que não impede a atividade das benzedadeiras:

Tiro quebranto, engasgo, bicheira, bicho ruim, cobreiro, zipa, azia, tirar sol (dor de cabeça), fogo selvagem (bolha), catapora. Aprendi com um Cumpade Otávio que morreu de pinga, e minha mãe que era benzedeira de quebranto. Mas eu não sei de coisa ruim não, só de coisa boa. Na base de Deus (Florença).

Nesta seção, busquei descrever e produção e a circulação de bens na comunidade, a partir do que me foi relatado. No segundo capítulo, discutimos alguns fundamentos da lógica econômica do campesinato, essencialmente diferentes da lógica econômica capitalista-moderna representada pelo Estado no Brasil. A partir desses pressupostos teóricos já apresentados e de alguns trabalhos selecionados do campo da antropologia, na próxima seção faço uma análise do que foi descrito até então sobre a comunidade do Barro Vermelho, com foco nas questões econômicas.

4.2 – Observações teóricas

A identificação imediata entre todo e qualquer sistema econômico e a economia de mercado é uma falácia. Nem todas as economias com mercado são necessariamente economias de mercado, que têm como objetivo geral a maximização da utilidade individual. Polanyi (1980) ressalta que uma economia dirigida pelos preços de mercado é algo inteiramente sem precedentes históricos. Antes dessas transformações, predominavam na sociedade fatores (costume, lei, religião, etc) que limitavam o papel do mercado, regulando as possibilidades de trocas. Agora,

Em vez de a economia estar embutida nas relações sociais, são as relações sociais que estão embutidas no sistema econômico. A importância vital do fator econômico para a existência da sociedade antecede qualquer outro resultado. Desta vez, o sistema econômico é organizado em instituições separadas, baseado em motivos específicos e concedendo um status especial. A sociedade tem que ser modelada de maneira tal a permitir que o sistema funcione de acordo com as suas próprias leis. Este é o significado da afirmação familiar de que uma economia de mercado só pode funcionar numa sociedade de mercado. Na verdade, foi crucial o passo que transformou mercados isolados numa economia de mercado, mercados reguláveis num mercado auto-regulável (POLANYI, 1980, p.77).

Porém, há um ponto do argumento de Polanyi (1980) bastante problemático. As “economias com mercado” a que se refere são postas no passado, como se não existissem mais. Além disso, são tratadas como economias primitivas: primeiro grau de uma escala evolutiva. Porém, como mostra a minha descrição do Barro Vermelho, economias cujos objetivos não são a maximização da utilidade individual estão vivas, presentes e em constante diálogo com as demais formas econômicas.

Não se trata de invalidar o pensamento de Polanyi (1980), mas de reconsiderá-lo. A proposta do autor de questionar a naturalização da economia de mercado como a única forma econômica possível e recolocá-la em seu lugar de produto histórico e contextualizado é essencial. Porém, é importante considerar que, sob a égide desse modelo hegemônico, outras formas econômicas seguem existindo.

Há um imaginário econômico sobre o que por muito tempo nomeou-se de “economia primitiva”. Porém, tal imaginário muitas vezes se baseia em equívocos. Um deles é a redução da capacidade de tais economias a um nível de subsistência. Ou seja, supõe-se que tais populações vivem com recursos escassos em virtude de sua baixa capacidade produtiva. Segundo o antropólogo Pierre Clastres (1978), tal equívoco é baseado nas seguintes suposições:

a economia primitiva é uma economia de subsistência porque mal consegue, com grande dificuldade, assegurar a subsistência da sociedade. (...) é uma economia de sobrevivência porque seu subdesenvolvimento técnico lhe impede irremediavelmente a produção de excedente e a constituição de estoques que garantiriam pelo menos o futuro imediato do grupo. (...) Em suma, a economia primitiva é uma economia de subsistência porque é uma economia da miséria (CLASTRES, 1978, p.177).

Sobre esse ponto, Clastres (1978) ressalta a possibilidade de que a “sociedade primitiva” não produza excedente porque não deseja fazê-lo, e que esta seja uma opção, e não uma imposição, posto que pode ter condições de produzir excedente caso deseje. O que ocorre é que a sua lógica econômica não gravita em torno da acumulação, portanto a produção de excedente não ocupa posição central no sistema produtivo. Para o autor,

A constatação, etnograficamente fundada, de que as economias primitivas são, por um lado, subprodutivas (trabalho de uma parte apenas da sociedade em tempos curtos e de baixa intensidade) e, por outro, satisfazem sempre as necessidades da sociedade (necessidades definidas pela própria sociedade e não por uma instância exterior), essa constatação impõe, portanto, em sua paradoxal verdade, a ideia de que a sociedade primitiva é de fato uma sociedade de abundância (a primeira, com certeza,

e talvez também a última), pois todas as necessidades são satisfeitas (CLASTRES, 1978, p.184).

Para vislumbrar uma sociedade de abundância, é preciso questionar, como fez Polanyi (1980), a universalidade dos pressupostos econômicos da economia de mercado. Nesse sentido, Sahlins (2004b) observa que a economia de mercado é regida por um objetivo primordial, que é a maximização dos lucros (na esfera produtiva) ou a maximização da utilidade (na esfera do consumo). Maximizar só faz sentido se os recursos disponíveis forem sempre considerados escassos em relação às necessidades das pessoas, que crescem infinitamente. As necessidades da população, nessa lógica, somente poderiam ser satisfeitas com aumento constante da produção e da produtividade.

Porém, tais objetivos não podem ser generalizados para todas as economias, e se restringem às economias de mercado, dado que há outra maneira de reduzir o hiato entre as vontades e os meios de satisfazê-las: desejando pouco em vez de produzir muito. Ou, ainda, desejando outras coisas, estabelecendo prioridades que não sejam a acumulação de bens. Segundo Sahlins (2004a), não devemos supor por isso que as pessoas tenham refreado seus impulsos materiais, mas que eles não foram instituídos⁴¹.

Conforme argumenta Polanyi (1980), a economia é um meio de realizar objetivos socialmente instituídos. É preciso buscar em cada caso qual prioridade foi instituída. Considerar a acumulação de riquezas e a maximização da utilidade como objetivos econômicos instituídos em todos os contextos é uma generalização temerária. Nesse sentido,

Herkovits (1965: 11) observa que surgem dificuldades quando tentamos aplicar os conceitos mais refinados da economia a sociedades não-letradas, não-máquina, devido à natureza dos mecanismos e instituições que demarcam suas economias. É tarefa gigantesca o esforço de tentar apreender um sistema de significado e ação, como o encontrado em economias indígenas, tão diferente do nosso próprio (TONKINSON, 1991: 16-17). Por exemplo, as categorias da economia, tal como propostas por Stanley Jevons e empregadas pelos economistas em geral, segundo Gregory (1982: 210), “não conseguem descrever mesmo as

⁴¹ Demonstrando que a economia pode funcionar de acordo com uma lógica essencialmente distinta da lógica capitalista, Sahlins (2004a) exemplifica seu argumento por meio da descrição da vida de caçadores nômades. Explica que a acumulação de riquezas seria, para essa população, um fardo, pois quanto menos posses tiverem, menos coisas terão para carregar consigo. O que importa para eles como valor central não é a posse material, mas sua liberdade de movimento. Assim como Clastres (1978), Sahlins (2004) considera tais economias como abundantes, uma vez que conseguem satisfazer os objetivos a que se propõem.

feições básicas de uma economia de dádiva ou mercadoria, quanto mais explicar sua interação” (CAVALCANTI, 2001, p.4).

Assim, mesmo quando os economistas tentam negar as generalizações em suas análises, na maioria das vezes o fazem em relação a elas mesmas, reafirmando sua força. Assim, discutem as “outras economias” colocando-as como alternativas ao desenvolvimento e ao capitalismo. Porém, essas formas econômicas não precisam ser colocadas em relação às hegemônicas para existir. Condicionar sua existência à possibilidade de se comparar com o sistema hegemônico é negar sua autonomia, sua forma ontológica, negar que elas tenham sentido em si mesmas (GIBSON-GRAHAM, 2006).

Nesta seção, pretendo analisar o funcionamento da economia do Barro Vermelho com base nas informações coletadas durante o trabalho de campo e descritas na seção anterior. Conforme argumentei até então, essa análise não deve ser feita a partir dos paradigmas econômicos utilizados para descrever as economias de mercado. Minha hipótese é a de que, por meio da economia, a comunidade busca produzir e reproduzir relações entre os indivíduos, dar sentido a novos elementos culturais, e garantir a autonomia sobre a terra e o trabalho. Todos esses objetivos contribuem para a produção do espaço, conforme discutiremos no próximo capítulo.

Como foi descrito na seção anterior, durante o trabalho de campo percebi que a abertura das estradas e o Programa Bolsa Família alteraram as formas de consumo na comunidade. Antes, era preciso andar até a cidade para comprar industrializados, e além da caminhada penosa a disponibilidade de dinheiro era pouca. O mais comum era trocar a farinha produzida por produtos do mercado. Agora, sempre é possível arrumar uma carona, seja no ônibus da escola seja em motos e carros particulares (ainda que apenas três moradores entrevistados tenham carro). As mulheres precisam ir até a cidade mensalmente para retirar o benefício, e aproveitam a oportunidade para fazer compras.

O Bolsa Família é uma garantia de segurança alimentar. Os tempos mudaram, e a farinha não vale mais o que valia antes. Além disso, a possibilidade de plantar cereais (prioridade nas compras do mercado) está cada vez mais comprometida tanto pelas restrições do IEF quanto pela escassez de chuvas. Mas além de garantir as refeições básicas da família, que é complementada pela produção local, acredito que o dinheiro do Bolsa Família também cumpre outras funções.

Para Sahlins (2004b) por meio do consumo, a economia se converte em um campo de ação pragmática, cujo resultado formal é a própria sociedade. Isso acontece porque o consumo é uma troca de significados a partir do qual as pessoas se comunicam. Todas as escolhas feitas sobre o consumo criam e confirmam sentidos culturais. O que é para trocar, o que é para doar, o que é para vender. O que é para comprar e para produzir. Quem pode consumir determinado produto e em que circunstância. Por meio do consumo, códigos simbólicos de uma determinada cultura são materializados, e se tornam visíveis. Nas palavras de Mary Douglas (2004) os bens são as marcas visíveis do universo inteligível construído coletivamente, ou ainda os marcadores mais ou menos transitórios de categorias racionais e fazem parte da constituição do referido universo de valores e conceitos.

O que se nota no Barro Vermelho é que os bens industrializados, que são comprados, não entram no esquema de troca e redistribuição, como o que é produzido (a menos que algum parente esteja passando por necessidade). Nem por isso cria-se internamente uma forma de circulação totalmente nova para eles. Como exemplo, o relato de Gerson, dono de um bar na Serra das Araras, que disse que tentou abrir um comércio na comunidade, mas foi inviável. As pessoas pagam pelos produtos, mas às vezes é preciso esperar meses para receber. Além disso, disse ser impossível para ele “ver alguém lá precisando de uma coisa e não dar só porque a pessoa não pode pagar”. Acabou transferindo o negócio para a Serra, onde a mercantilização generalizada de bens é possível, por já haver sido institucionalizada como prática comum.

As coisas na comunidade são para serem usadas, e não acumuladas. Eletrodomésticos, por exemplo, quando estragam, ficam por um tempo encostados, porque a vida pode funcionar sem eles, e há outras prioridades para o dinheiro. Uma vez perguntei a uma mulher porque ela havia comprado um aparelho de DVD antes de arrumar a TV estragada. Ela disse que poderia usar na casa dos vizinhos, colocar desenhos para as crianças e ouvir os artistas preferidos durante as reuniões de amigos. Incluir um produto novo na circulação de informação, e com isso ser capaz de dar a ele um sentido coletivo próprio para seu uso, parece mais importante do que garantir a longevidade do outro produto já conhecido. O mais importante é a expansão dos sentidos disponíveis.

O Bolsa Família coloca em circulação bens que antes não estavam disponíveis na comunidade. Na análise de Mary Douglas (2004), ao incluir industrializados na esfera da circulação, esses bens adquirem novos significados dentro de um dado esquema cultural.

Além disso, a autora argumenta que aumentar a escala de consumo é uma maneira de conhecer a linguagem do mundo circundante e de controlar um sistema de informações em expansão. Consumir é compartilhar conhecimento. Nesse sentido, os bens funcionam como comunicadores, fundamentais para dar visibilidade e estabilidade às categorias da cultura e para manter relações sociais. Eles estabelecem um consenso e estabilizam a inteligibilidade das coisas. Os bens são dotados de valor pela concordância de outros consumidores acerca dos sentidos de seu uso.

Os bens industrializados estão sob julgamento constante. As pessoas comem salsichas, por exemplo, mas refletem sobre isso e afirmam que o corpo fica fraco, que a carne não é sadia como a carne do gado local. As salsichas não substituem de forma alguma o consumo anterior, nem dissolvem o saudosismo do tempo em que havia caça de tatus e outros animais (porque era permitida e era mais fácil encontrar os bichos). As salsichas apenas incrementam o consumo, e adquirem novos significados.

Pelo consumo também são estabelecidos e atualizados alguns critérios de sociabilidade. O que se vende para um doa-se para outros. Isso define os níveis de compadrio e amizade entre as pessoas. Como observa Gordon (2006) em seu trabalho com os indígenas Xikrin, “ser avaro é o mesmo que não reconhecer os parentes”.

Além disso, relações de poder são estabelecidas por meio do consumo. Os que têm mais condições conseguem prover à comunidade produtos básicos como esterco para adubo e palha de buriti em abundância para confecção de telhados. Quanto mais relações, menores as chances de passar necessidades sem socorro dos aliados. Isso não significa dizer que as relações são estabelecidas estritamente com base em um cálculo econômico otimizador. Uma relação está mais para um empate do que para um ganho: é uma relação de troca constante.

No Barro Vermelho, observa-se que, de um modo geral, quanto menos trabalho humano envolvido na produção de um bem, mais próximo esse bem estará da esfera da reciprocidade. Quanto mais trabalho, mais inserido ele estará na esfera da domesticidade.

Retomando as categorias de Polanyi (1980) discutidas no segundo capítulo⁴², podemos compreender melhor a circulação de bens na comunidade e o que eles informam sobre o esquema cultural local.

Se os bens estão disponíveis na natureza e envolvem pouco trabalho humano, como as frutas que estão dentro das cercas, mas longe dos quintais, eles são compartilhados a partir de uma reciprocidade “frouxa” em que todos colhem nos terrenos de todos, o que não necessita de aviso prévio nem de equivalência entre as quantidades colhidas. Alguns bens estão disponíveis, porém com alguma escassez, como é o caso já citado da palha do buriti. Ou, ainda, estão disponíveis, mas envolvem algum trabalho indireto, como é o caso do esterco. Nesse caso, inserem-se ainda na reciprocidade, mas a troca deixa algum nível de obrigação implícita pendente da parte que recebe.

Produtos que envolvem trabalho doméstico em conjunção com as condições da natureza, como os legumes e remédios cultivados na horta, entram no esquema de uma reciprocidade mais definida. Não há problema se, neste ano, a colheita não for suficiente para presentear os vizinhos. Mas se for abundante, é necessário colocá-la à disposição. Nos anos de produtividade normal, a rede de vizinhos compartilha entre si a variedade de produtos, dado que as colheitas e as hortas nunca são idênticas e se complementam. Embora tenham valor de mercado quando colhidos em grande quantidade, a circulação desses bens como mercadoria é vetada.

É importante ressaltar que a rede de reciprocidade de bens funciona também como uma maneira de estabelecer e manter relações. A decisão de enviar uma sacola de maxixe para uma casa de determinada pessoa é tomada a partir de um mapeamento de relações que se deseja alimentar. Levar a sacola também envolve trazer de volta informações coletadas durante a prosa. Mais importante que a circulação de coisas, portanto, é a circulação de pessoas e informações que se dá durante as visitas.

Em sua tese sobre a comunidade de Buraquinhos, vizinha ao Barro Vermelho, Ana Cerqueira (2010) faz uma descrição bastante ilustrativa sobre este trânsito entre as casas.

⁴² O princípio da reciprocidade é observado quando os bens circulam na sociedade como uma troca de presentes ou favores. A cada oferta, corresponde uma obrigação de retribuí-la futuramente. A redistribuição ocorre quando toda a riqueza produzida se concentra sob poder de uma liderança cujo dever é redistribuí-la. A domesticidade é a produção para uso próprio.

Quando é entre “a gente moradora” é normal que os “assuntos” motivadores dos deslocamentos sejam de “interesse”, isto é, com objetivos “declarados” de se pedir algo. Mas eles não podem prescindir de uma sequência de “presenças” anteriores nas quais as chegadas tenham sido efetuadas sem quaisquer pretensões a não ser as do contato, do movimento, do “estar”. Da mesma forma, espera-se que uma visita, mesmo que movida por algum interesse explícito, esteja envolta por expressões de afeto. Este sentimento objetiva-se no “modo” ou “rumo” da conversa que se engata com os que chegam, e a apreciação de tal “sentido” é também o que influenciará as maneiras de recepção, podendo redefinir o estatuto daquela presença (CERQUEIRA, 2010, p.77).

No sentido oposto ao que descrevemos anteriormente, quanto mais trabalho envolvido na produção, mais a circulação se aproxima da esfera da domesticidade (seja pelo do consumo direto seja pela venda para obtenção de renda e compra de bens de consumo cuja produção não é viável), e se afasta da troca. A mandioca e o milho, que envolvem um cultivo mais criterioso e em maior escala, e as galinhas, as vacas e os carneiros, que exigem um investimento maior de tempo e de recursos, são consumidos ou vendidos na comunidade. O mesmo se aplica à farinha produzida ali, que ainda hoje é o produto mais vendido externamente e principal fonte de renda, se desconsiderados empregos e benefícios.

Os frutos do cerrado, como pequi, buriti e favela, antes eram colhidos em qualquer lugar, mas com as restrições do IEF a colheita fica limitada às áreas cercadas pelos moradores. Se, por algum motivo (estar viajando na época, por exemplo) um morador não for colher em sua área, é comum dar permissão para que os demais colham, sem cobrar nada por isso. Os derivados desses produtos, como óleos e doces, ao contrário do que ocorre com carne e cereais, quando não consumidos são vendidos fora da comunidade, nas feiras e festas da cidade. Dentro da comunidade são trocados por outras mercadorias, normalmente sem transações monetárias.

O princípio da redistribuição não é muito observado no Barro Vermelho. Não há uma liderança local que acumule uma quantidade expressiva de recursos que posteriormente se dividem coletivamente. Há lideranças locais, mas elas funcionam em um nível mais institucional, como representantes da associação, por exemplo. Se há redistribuição, ela é feita em um nível menor, que não atinge parcela significativa dos moradores, e ocorre quando uma pessoa tem muitos afilhados a quem atender. Não é, portanto, centralizada em uma única pessoa.

Porém, é possível observar uma concentração dos empregos públicos em uma mesma família. Os empregos públicos, como brigadista do parque, geram uma renda monetária bastante superior à renda média da comunidade (com exceção dos aposentados, que também recebem em média um salário mínimo). As entradas de renda monetária tornam as desigualdades internas mais visíveis, conforme observa também Gordon (2006) em seu trabalho. No Barro Vermelho esse diferencial de renda não entra na esfera da redistribuição.

Há, contudo, um momento em que está instituída a redistribuição de recursos. É quando ocorre a Folia de Reis, em janeiro. Às vezes alguém faz uma promessa de “rezar a folia” fora dessa época, como foi o caso que presenciei. Seo Domingão me contou que em janeiro o “giro” é muito maior. A folia dura dias e passa em várias casas. Os moradores oferecem aos foliões aquilo que tiverem. Se for só café e algumas moedas, não tem problema. Tem o mesmo valor da oferta de quem doa um boi para festa. O importante é “receber a reza de coração” em sua casa. Segundo ele, “quem pega com os Santos Reis por eles é válido!”.

Muitos fazem promessas e doam animais, dinheiro, oferecem bebidas, refeições, recebem os foliões para a pernoite. Essa oferta pode ser tida como um tipo de dádiva. E tudo o que é arrecadado é gasto na festa. Nesse sentido, Marilyn Strathern (1998) afirma que há dois tipos de dádivas: a oferecida para as pessoas, que reinsere os bens na circulação, e as que são oferecidas para Deus, que retiram bens de circulação. No caso do Barro Vermelho, há uma síntese das duas formas, uma vez que o pagamento da promessa é oferecido para os santos, mas é consumida pelas pessoas.

É interessante notar que, em todas as circunstâncias, nas regras de circulação de bens está implícito um cuidado de não abusar do trabalho de ninguém. Essa lógica se estende às regras para troca de serviços. Conforme destacado na seção anterior, o trabalho sempre é recompensado de alguma forma. Ou por meio de remuneração, seja em dinheiro, seja em farinha (produto percebido como o de maior liquidez), ou pela formação de uma espécie de dívida.

Essa dívida é diferente da reciprocidade de verduras, por exemplo, em que A pode doar para B, que doa para C, que doa para A. O dia de trabalho é algo que deve ser retribuído para a mesma pessoa, na mesma medida. E, assim como não se negam bens para

quem não pode pagar por eles, o trabalho também é algo que não se nega para quem precisa dele, como uma pessoa doente. Porém, atualmente, a incapacidade de pegar pelo trabalho alheio é uma situação temporária, mesmo para os doentes, dada a possibilidade de receber a aposentadoria por invalidez.

Tanto o tempo de trabalho como a forma de trabalhar são muito importantes para a comunidade. Trabalhar junto é também uma oportunidade para trocar ideias, discutir técnicas e compartilhar ferramentas. Os filhos envolvidos nesse processo não são considerados na combinação da troca, ainda que colaborem. Eles estão ali para aprender, observar e ouvir.

A forma de trabalhar a terra molda a produção. A escolha do que plantar, como, onde e com quais técnicas e insumos, influencia no produto obtido. Nesse sentido, Sahlins (2004b) argumenta que a produção não deve ser tida somente como uma questão de eficiência material. Ela é, também, uma intenção cultural, dotada de significados atribuídos pelas pessoas. É um momento funcional de uma estrutura cultural:

Ao dar forma ao produto, o homem não apenas aliena seu trabalho, congelado assim numa forma objetiva, como também, pelas modificações físicas que efetua, sedimenta um pensamento. O objeto representa um conceito humano exteriorizado, como um homem falando com outro por meio de coisas (SAHLINS, 2004b, p.192).

A produção é, assim como o consumo, a reprodução da cultura num sistema de objetos. Nesse sentido, ter autonomia sobre o trabalho significa poder reproduzir a cultura através da transmissão, para as novas gerações, de técnicas e conhecimentos específicos, além do funcionamento de um modo específico de tomar decisões. A reprodução cultural acontece também durante o trabalho, e é viabilizada pela autonomia sobre o saber e sobre sua aplicação.

Conforme destacado pelos teóricos que discutem o campesinato apresentados no capítulo anterior, a terra contém a história e a origem da comunidade. O momento em que os pioneiros da comunidade iniciam um relacionamento com a terra é quando ambos se fundem, produzindo cultura (PAOLIELLO, 1998). Fundidos na cultura, estão o território e as pessoas, em uma relação de pertencimento mútuo (MARTINELLO, 2010). O trabalho é um elemento essencial desta fusão.

Marilyn Strathern(2009) sugere, ainda, que a terra pode ser entendida não apenas como produtiva, mas como criativa. Para a autora, devemos pensar não somente em terra que pertence às pessoas (que interferem em suas características, ou no que ela é), mas também pessoas que pertencem à terra. A terra também exerce poder de criação sobre as pessoas vinculadas a ela.

A terra é percebida, assim, como uma fonte abrangente não apenas de meios de subsistência, mas de vida, e não apenas da vida dos indivíduos, mas da vida da sociedade. A autoidentificação de um povo é simultaneamente ligada à terra e aos que vivem ou viveram lá. Por outro lado, a terra também é recurso que seus proprietários podem explorar, que se torna uma fonte de riqueza e de sustento, que alimenta as pessoas e tudo o que cresce nela. Nos dois casos, a terra exerce sua criatividade.

Ao lidar com ambas as dimensões simultaneamente, então, poderíamos pensar na terra como um recurso intangível (a terra possui o povo) e tangível (as pessoas possuem a terra). A terra que permanece é a entidade duradoura do clã, o território, o ponto de referência intangível e indefinido para as atividades das pessoas e a continuidade das pessoas que se substituem. A terra que se move são as pessoas que viajam, cônjuges recebidos, o alimento que cresce, os porcos alimentados e todos os itens tangíveis que é possível possuir de alguma forma. Essas criações são, podemos dizer, formas tangíveis ou expressões de sua criatividade intangível. Em suma: há ao mesmo tempo uma distinção e uma conexão [uma relação] entre a terra e suas extensões; de outra forma, entre terra como criativa e suas extensões como criações. (...) As criações da terra são extensões de terra consumíveis ou transferíveis, e, ela própria, fonte de criatividade, não é consumível ou transferível. A garantia de ambas as possibilidades - conservando-a e explorando seus frutos - reside nas relações sociais que são evidências da maneira como a terra possui pessoas específicas. Dizer que as batatas doces ou porcos podem ser consideradas como uma extensão da terra, e não do cultivador que sua para plantar ou cuidar delas, é dizer que elas pertencem aos relacionamentos em que essa pessoa está enredada (STRATHERN, 2009 p. 14).

Garantir a autonomia sobre a terra e o trabalho são mais do que uma condição de liberdade para o povo do Barro Vermelho. É uma condição para continuarem existindo como tal. A negativa certa que todos meus interlocutores dão quando questionados sobre deixar o local está em consonância com o princípio que gere a economia local, que é viver com a terra, da terra e para a terra. Deixar não só a terra para que alimente os filhos, mas também gerar os filhos para que sigam alimentando a terra e perpetuando essa síntese entre eles, que ocorre tanto em suas dimensões tangíveis quanto intangíveis.

Controlar o futuro e proteger-se de possíveis dificuldades não é uma prioridade no comportamento econômico dessas pessoas. O futuro, segundo meus interlocutores, está nas

mãos de Deus, e o que for ofertado por Ele poderá se manifestar por meio da terra. Se as ofertas faltarem sistematicamente, e não for mais possível viver assim, será então o fim dos tempos. Fim esse que já havia sido há muito anunciado nas escrituras, e que virá no seu tempo. Não há sentido em evitar o inevitável, mas em viver enquanto o final não chegar.

O que sugerimos até então neste trabalho é que, para o Estado, o objetivo primordial é a consolidação de uma economia capitalista forte, com mercados bem estabelecidos e alta produtividade. O IEF é acionado para preservar o que restou da devastação provocada pelo avanço do capitalismo sobre a região (especialmente com o plantio de capim e eucalipto). Para a comunidade, o objetivo é manter sua autonomia sobre o trabalho e a terra, e mais que isso, assegurar a continuidade de sua existência como “o povo lá do Barro Vermelho”. As interações com a economia de mercado servem não somente para ampliar a gama de sentidos produzidos culturalmente, conforme argumenta Mary Douglas (2004), mas também de viabilizar esse objetivo mais amplo. O conflito entre o IEF e a comunidade é também uma disputa entre dois objetivos diferentes, produzidos por dois mundos diferentes. Trataremos desse tema no próximo capítulo.

5. COMUNIDADE TRADICIONAL E ESPAÇO DIFERENCIAL

No final do primeiro capítulo, argumentamos que, apesar do difícil histórico de desconsideração de seu modo de vida, as comunidades tradicionais se afirmam e resistem, de diversas maneiras, negando o lugar de não-ser conferido a elas por uma história marcada pela colonialidade, e colocando para si a possibilidade de pensar seu próprio futuro. Não são, portanto, vítimas passivas deste processo.

Tal resistência culminou na conquista de direitos e no reconhecimento de suas necessidades, ainda que tal reconhecimento não se dê por todos os setores políticos, e nem por todos os governos dos últimos anos. Nas últimas décadas, por exemplo, políticas públicas formuladas para atender ao pequeno agricultor contemplaram as comunidades tradicionais, às vezes até se adaptando às suas necessidades específicas⁴³.

Conforme mencionado na Introdução deste trabalho, a abertura jurídica para regimes de propriedade diversos e as garantias territoriais dadas às comunidades tradicionais pela Constituição de 1988 provavelmente são a conquista mais notável em termos de direitos.

O fulcro da polêmica, na qual se colocava este trabalho de mapeamento da diversidade de apropriações, era repensar a lógica de reestruturação formal do mercado de terras, que considera o fator étnico, os laços de parentesco, as redes de vizinhança e as identidades coletivas como formas de imobilização dos recursos básicos, que impedem que as terras sejam transacionadas livremente como mercadorias. (...) Nos fundamentos desta análise tem-se uma luta teórica contra a força dos esquemas interpretativos dos “positivistas no direito”, que sempre querem confundir etnias, minorias e/ou povos tradicionais dentro de uma noção genérica de “povo”, elidindo a diversidade cultural, e contra a ação sem sujeito de esquemas inspirados nos “estruturalismos”, que privilegiam e se circunscrevem às oposições simétricas entre “comum” e “individual”, entre “coletivo” e “privado”, entre “propriedade” e “uso”, entre recursos “abertos” e “fechados”, entre “tradicional” e “moderno”, menosprezando a dinâmica das situações concretas produzidas pelos povos e grupos tradicionais nas suas relações sociais com seus antagonistas históricos (ALMEIDA, 2008, p.18).

⁴³ Um exemplo é o programa de Assistência Técnica e Extensão Rural - ATER quilombola, que atente exclusivamente comunidades quilombolas. Destaca-se também o programa Minha Casa Minha Vida – Entidades, voltado especificamente para políticas de habitacionais específicas para as comunidades.

Mais especificamente para as comunidades quilombolas, foi estabelecida uma nova modalidade de apropriação formal de terras, baseada na propriedade definitiva. Tal modalidade difere, portanto do que foi definido para as terras indígenas, uma vez que a propriedade não está sob tutela do Estado. O procedimento para titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, porém, somente foi regulamentado por meio do Decreto Federal Nº 4.8878, em 2003.

O processo de titulação começa com a identificação dos limites das terras, realizada por meio de laudos antropológicos, baseados nas referências dadas pelas próprias comunidades. Conforme regulamenta o Decreto, a auto-atribuição é o único critério válido para identificação das comunidades quilombolas e de seus territórios. Depois, o INCRA se encarrega das fases de reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras⁴⁴.

Na prática, os processos de titulação enfrentam vários obstáculos. Recentemente, o mais notável deles ocorreu em abril de 2017, quando o então Presidente Interino Michel Temer suspendeu a titulação dos territórios quilombolas. Buscando dar respaldo jurídico a uma decisão política, enviou ao Supremo Tribunal Federal uma consulta sobre a legalidade do processo de titulação, que estará impedido até que o órgão publique uma resolução sobre o assunto.

Mesmo antes deste episódio, o encaminhamento dos processos vinha sendo arrastado devido a disputas entre comunidades e fazendeiros que precisavam ser desapropriados ou entre as comunidades e os interesses do Estado, como grandes obras de infraestrutura (hidrelétricas, rodovias, etc), atração de investimentos privados (mineração, monoculturas, turismo, etc), e conservação ambiental (parques e reservas), como no caso do Barro Vermelho.

⁴⁴ Segundo website da Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – CONAQ, estima-se que atualmente existem 2847 comunidades quilombolas certificadas no Brasil, 1533 processos abertos no INCRA e 154 terras quilombolas tituladas em todo o Brasil. Fonte: conaq.org.br

5.1 – O Parque em questão

A implementação de áreas protegidas é um importante campo de batalha que envolve as comunidades tradicionais e o Estado, com seus diversos aparatos e instituições, que não raro sustentam uma postura dúbia (em que Ministério Público e Secretarias podem estar em desacordo, por exemplo). Assim, ao mesmo tempo em que o Estado garante direitos às comunidades, sua atuação muitas vezes dificulta a execução destes mesmos direitos.

A presença do Estado, nos diferentes casos, mostra-se carregada de dubiedade: de um lado, surge como implementador das políticas conservacionistas autocráticas que acirram conflitos ambientais; de outro, surge como mediador que, por vezes, posta-se ao lado das populações atingidas. Essa dubiedade pode ser interpretada como expressão da incidência dos conflitos ambientais sobre o campo institucional das chamadas “políticas ambientais”, fato que evidencia a presença de brechas de contestação no interior da dominação exercida pelo paradigma do desenvolvimento (ZHOURI, LASCHEFSKI, 2010, p.16)

Desde 1934, quando foi criado o primeiro Código Florestal do Brasil, as áreas protegidas passaram a compor oficialmente a agenda política do País⁴⁵. A partir do começo da ditadura militar, o processo de implantação de parques e reservas biológicas se acelerou, uma vez que instituições financeiras internacionais exigiam contrapartidas ambientais para financiar os projetos dos governos desenvolvimentistas. Somente em 1981, após uma série de conflitos com os residentes das áreas protegidas, foram instituídas as Áreas de Proteção Ambiental⁴⁶, primeiro modelo que permitiu a permanência de moradores nas áreas protegidas (EUCLYDES, 2012).

Porém, o conflito entre a instituição de tais áreas e as comunidades residentes nelas tem motivações mais profundas do que a luta estritamente pela permanência no lugar. Conforme sugere Diegues (1996), o pressuposto que sustenta a implementação de parques e reservas foi inspirado pelo que o autor denomina “naturalismo reativo”.

⁴⁵ Segundo website do Instituto Socio Ambiental, há atualmente 328 Unidades de Conservação no Brasil, sendo 148 de proteção integral e 180 de uso sustentável. Fonte: www.socioambiental.org/pt-br

⁴⁶ Modelos de áreas ambientalmente protegidas mais flexíveis que os parques, tais como as reservas de desenvolvimento sustentável, poderiam ser uma alternativa para o caso do Barro vermelho. Porém, esta ideia teria que ser discutida com um nível de detalhamento que foge ao escopo deste trabalho.

Para o naturalismo da proteção da natureza do século passado, a única forma de proteger a natureza era afastá-la do homem, através de ilhas onde este pudesse refazer suas energias gastas na vida estressante das cidades e do trabalho monótono. Parece realizar-se a reprodução do mito do paraíso perdido, lugar desejado e procurado pelo homem depois de sua expulsão do Éden. (...) entretanto, a natureza em “estado puro” não existe, e as “regiões naturais” apontadas pelos biogeógrafos usualmente correspondem a áreas já extensivamente manipuladas pelos homens (DIEGUES, 1996, p.141).

A ideia de áreas protegidas se sustenta a partir de noções de natureza fundadas no paradigma da modernidade-colonialidade, como a separação radical entre o homem e a natureza, uma vez que somente o primeiro seria dotado de razão. A natureza não deveria ser, portanto corrompida pela ação humana, a menos que tal ação esteja purificada pela razão, ou seja, a menos que seja uma intervenção científica. Novamente, ao qualificar a ciência e desqualificar os conhecimentos tradicionais, a criação e a gestão dos parques e reservas revela seu comprometimento com a colonialidade.

O Estado se compromete então com uma determinada forma de representar a natureza. O espaço da natureza é homogeneizado por meio de projetos técnicos e normas jurídicas que determinam quais práticas são permitidas ou proibidas naqueles espaços, alterando o cotidiano de quem vive ali.

Os conflitos se materializam quando essas concepções de espaço são transferidas para o espaço vivido, pois, como lembra a crítica de Lefebvre, qualquer planejamento, concepção ou representação do espaço é uma redução da realidade conforme a percepção dos seus idealizadores. Quando há disputa entre sentidos atribuídos à natureza por determinados grupos com posições sociais desiguais, os impactos indesejáveis que comprometem a coexistência entre distintas práticas socioespaciais estimulam a organização de membros de grupos sociais atingidos contra a atividade que os gera (ZHOURI, LASCHEFSKI, 2010, p.15).

Neste capítulo, apresento os relatos de meus interlocutores do Barro Vermelho sobre sua relação com o parque e as mudanças que vem ocorrendo em suas vidas depois da criação do mesmo. Além das restrições ao uso dos recursos naturais, o acesso às políticas públicas também foi dificultado. Os moradores não apoiam a criação do parque e argumentam que o mesmo tem o intuito de proteger a natureza e, no entanto, o local onde eles vivem é um dos mais preservados da região. Concluem que a relação deles com o meio ambiente não é nociva e que não há motivos que justifiquem sua retirada do local.

Início o relato por uma capela recém-inaugurada, onde há missa semanalmente. O culto é comandado por duas filhas de Seo Domingão (Gilda e Eudilene) que são alfabetizadas e celebram missa com base nos folhetos distribuídos na igreja da cidade.

Eudilene trabalha também como catequista, junto com a vizinha Nazaré, e Gilda é líder da pastoral, visitando as famílias mensalmente, para pesagem das crianças e acompanhamento das gestantes.

A capela é uma pequena casa construída por Seo Domigão no terreno dele, onde antes havia um curral. Não foi preciso desmatar para realizar a obra. Ainda assim, o IEF tentou impedir a construção, enviando policiais ao local mais de uma vez. A primeira vez que a polícia foi não houve multa. Depois, o IEF pressionou e a multa acabou chegando. Os filhos dizem temer pela saúde do pai, assustados com a morte do vizinho, que teria ficado muito deprimido após ser multado pelo IEF.

O conflito em torno da capela não é o único lembrado pelos moradores. Outro caso citado em vários relatos foi a história da casa de Dona Ana e Seo Nô. O casal conta que a casa estava muito velha, as paredes já iam caindo, e o IEF se negava a autorizar a construção de uma nova casa. Então, o filho deles, que é pedreiro em Brasília, foi ao encontro da família e logo iniciou a construção de uma casa nova. O IEF mandou um fiscal para verificar a situação, e eles contam que o funcionário até chorou comovido com a história. Mesmo assim, acionaram a polícia para barrar a obra. “Isso sendo que a posse é minha!”, contam com indignação. Após a visita, a polícia atestou que a situação era crítica, e, contrariando a expectativa do IEF, orientou que a família fizesse uma requisição para construir a casa nova.

Figura 13 – Casa de dona Ana e Seo Nô

Fonte: Autoria própria

Os moradores ficam muito incomodados com a restrição à construção e reforma das casas. Além disso, reclamam que o Programa Minha Casa Minha Vida não pôde beneficiá-los porque o IEF teria impedido a implementação naquela área.

Diz que o Minha Casa Minha Vida já tava aprovado, mas o IEF travou. As construção aqui tá ruim é por causa deles. Eles não deixam o Minha Casa Minha Vida entrar porque eles acham que vai valorizar o lugar e depois pra tirar nos vai ser mais difícil. Que eles atentando assim às vezes nós dava pra sair. Mas é engano deles. Nós num sai não, nem a pau. Se meu telhado vencer eu faço tudo de novo. A palha [palha de buriti utilizada para fazer o teto das casas] aqui pra nós é oito anos, quando dá oito anos nos torna a rebuçar de novo. Aí nos fica embaixo dela. Minha Casa Minha Vida era o sonho nosso. Se não fosse o Parque, já tinha saído. Tá muito complicado, todo projeto que vem aqui não pode, porque eles não deixam (Irene).

Os moradores dizem que o IEF impede a implementação de vários “projetos” na comunidade. Sobre a construção dos banheiros pelo Programa Brasil Quilombola, por exemplo, uma moradora disse que “foi um rolo”:

Eles falaram de vim derrubar. Mas nós tudo tava com o cacete armado pra eles. Eu falei: vocês vem procês ver! Nós ia dar uma espantada neles. Mas todo mundo falou que eles podia vim que eles iam ganhar o que eles queriam!

Outro caso muito citado diz respeito a uma parcela dos moradores que ainda não tinha energia elétrica. Quando eu estava no Barro Vermelho em 2016, a Cemig já tinha autorizado a instalação, e depois de muita negociação e pressão da comunidade, iniciou-se a implementação da rede de fornecimento. Os moradores se organizaram e estavam abrindo as picadas com acompanhamento de funcionários do Parque, para que as obras fossem iniciadas.

Figura 14 – Moradores do Barro Vermelho na preparação para a instalação da rede elétrica



Fonte: Autoria própria

Um dos pontos marcantes que percebi nos relatos é que existe uma consciência ambiental que se reflete, por exemplo, nos comentários feitos acerca do Rio Pardo. Os moradores notam a drástica redução do nível de água no leito do Rio, atribuída por eles aos grandes fazendeiros do entorno que desmatam as nascentes. Além disso, mostram-se preocupados com as denúncias de contaminação feita pelos venenos que estes fazendeiros utilizam em suas lavouras.

Indagados sobre desmatamento nas margens do Rio, a grande maioria afirma que o manejo local nunca incluiu essa prática. Mesmo porque, antigamente, quando o Rio era mais caudaloso e o regime de chuvas mais farto, a construção das casas e plantio de roças nas margens era um trabalho perdido, pois as enchentes eram muito frequentes. Eles explicam que as árvores ajudavam a conter as cheias, protegendo as casas. Os “pés de morro” e “minas d’água” também são ambientes que, segundo a opinião corrente, não devem ser desmatados.

Arroz planta é só na beira do brejo. Nunca na beira do rio. A nascente é lá perto da Chapada, não é aqui. O Rio Pardo tinha muita água e peixe, agora baixou muita água e peixe e acabou, mas porque os gaúcho desmatou lá nas cabeceiras. Mas eles fez uma análise aí que daqui uns tempos ele vai secar. E a água tá contaminada. Por causa de quem? De nós aqui não. Se fosse daqui tava preservado, ainda tinha peixe e tudo (Eudilene).

A contaminação do Rio é um tema que preocupa a comunidade. Embora todas as casas que visitei tenham banheiro instalado pelo Programa Brasil Quilombola, muitos moradores, inclusive crianças, tomam banho no Rio, nadam, lavam louça e roupa e, especialmente bebem a sua água.

O rio aqui sempre foi preservado, sempre foi limpo, o esgoto de casa não suja o rio não, nós sempre toma banho. Hoje eles falam que por conta da cidade, joga muita coisa ruim no rio, remédio, vem de lá de cima, diz que não deve nem beber mais. Mas aí tá na força maior. Nós não têm nada, quieta, estragando a natureza... Pode beirar o rio aí (Domingos).

Eu não joga veneno, nada. Nós fez um curso de hortaliça, então tem as coisas boas né, pra matar os bichos. Joga fumo, tem os paus. O adubo é das galinhas, de curral, do carneiro do vizinho. Faz rotação, nem precisa derrubar. Deixa uns anos, depois volta (Eudilene).

Outra questão ambiental que preocupa o IEF é a caça e venda de animais silvestres. De fato, os moradores declaram que sempre houve o hábito de comer carne de caça, muito apreciada por todos: veado, tatu, catitu. Porém, dizem que hoje não há mais caçadas.

No antigo, caçava, mas hoje não caça mais não, caçada dá trabalho. Isso é pros grandes. Se eles me pegam com a caça eles me prendem. Mas os ricos que prendem nós caçam é caminhão de bicho. O povo aqui num tem nem arma. Eu mesmo deixei de criar carneiro porque a onça come tudo. E não matamos ela. Porque não tem nem jeito de matar (Domingos).

Sobre a venda de animais, o receio do IEF é especialmente relacionado às araras, abundantes da região. Porém, os moradores alegam que a venda nunca foi prática corrente na comunidade, embora muitas vezes apareçam caçadores e compradores. Todos afirmam que essa atividade nunca foi fonte de renda dos moradores. Um dos entrevistados relacionou o desaparecimento dos animais às atividades incentivadas pelo Estado na região, especialmente o plantio de eucalipto.

Diz que o pessoal vendia passarinho, mas com o IEF parou de vender. O povo vinha de fora e encomendava os cara pra pegar. Mas ninguém ganhava dinheiro com isso não, era pouco demais. O povo importa mais é de não poder fazer roça (Nô).

Vender passarinho não, Ave Maria, um lugar desse aqui, Deus que me livre você pegar um passarinho pra vender... é ate pecado também, deixa os bichinho no mato solto. O mato é deles. Tem a fruta deles no tempo deles comer né. Eles espalha a semente, eles comem num lugar, vai no outro, joga lá, já nasce num lugar que não tem... é bom, ninguém pode fazer isso não (Ivanilde).

Aqui quando dá nas águas que tá chovendo, que tem os buriti, chega a fazer gosto as araras, umas vermeiona bunita né? O que acabou com os bichos daqui foi a firma. Primeiro veio os carvoeiros né, que eles vai desmatar onde os bicho tá, os animais, aí eles vai descobrindo eles e vai pegando, que eles tem condição de pegar né, tem uns cachorro muito bom. Mas eles limpavam arredor de onde eles tavam trabalhando, matavam os bichinho, ai acabava com tudo como acabou né. Hoje em dia acabou esse negócio de carvoeiro né, mas acabou os bichos também. Os carvoeiros desmatam e agora plantam eucalipto. Parece que tinha um direito assim que eles tinham que plantar também, aí deu pra plantar eucalipto. Hoje já tá é queimando o eucalipto. (Nazaré)

Sobre a exploração de madeira, todos os entrevistados dizem que nunca houve venda de madeira na comunidade, nem carvoaria. A madeira retirada do cerrado é para a construção das casas e cercas, e para a lenha do fogão. A maioria relata que as queimadas

(para preparar a terra antes do plantio) sempre foram feitas de forma cuidadosa, com acero adequado.

Eu não mexo com fogo, pra destruir. E desmatamento assim, eu boto minha rocinha, porque eu não posso ficar sem roça. E queimada eu não mexo com queimada, e mexo com queimada assim quando tem as criação, tem que fazer um lugarzinho pra elas, uma manga. Eu não vou botar fogo na área dos outro. Só onde me pertence. Aqui no meu boqueirão mesmo, e só no de fundo (José).

As restrições impostas pelo IEF às atividades rotineiras é um tema muito presente nas conversas com os moradores. Embora seja possível encontrar entre os entrevistados uma considerável gama de interpretações para as regras ambientais que regem o Parque, de um modo geral todos compreendem que não é mais permitido caçar nem pescar, retirar madeira fora de seus respectivos terrenos, criar gado solto, coletar frutos fora de seu terreno, fazer queimadas sem aviso prévio, autorização e acompanhamento dos funcionários do Órgão, abrir novas áreas de plantio e reformar ou construir casas. Compreender as regras, no entanto, não significa que concordem com elas.

Esse IEF não manda nada não, eles mandam na área deles, na área da gente eles querem mandar, mas ninguém atende... não.... tem uns que fica com medo da multa. O IEF não pode proibir quem quer trabalhar. Mesmo que tivesse indústria, cada qual com seu cada qual. Se o cara quer trabalhar... já multou eu aqui, mas eu nunca paguei!(Domingos)

Eu acho que é errado né porque quando eu nasci num tinha isso. Podia fazer casa em qualquer lugar, podia pôr roça em qualquer lugar, hoje, como se diz, a gente veve é mandado né, por eles, porque não pode pisar na bola com eles, porque eles é a lei muito forte. Só deles pôr aquela corrente lá (na entrada do parque que também dá acesso à comunidade) pra mim já é tipo eles fez de nós, já tá é desaforando com nós porque pra passar um motoqueiro ali, um carro, tem que tá parando pra eles poder tá baixando a corrente pra passar. É tirando placa de moto, é de carro. A gente sente um pouco angustiado né (Cleonicia).

Alguns moradores já foram multados por desrespeitar as regras impostas pelo parque. As multas têm um valor muito alto se comparadas aos rendimentos das pessoas. Além disso, têm uma importância simbólica de restrição e privação de liberdade.

A horta é pouca, 10 canteiros. Essa o IEF deixa. Mas do outro lado já não deixa. Mas a que eu fui multada não tinha nem um hectare direito. Multou porque a gente desmatou pra plantar (Eudilene).

Ele já foi multada, mas tá errado, porque fez a roça de mandioca perto do córrego onde tinha pau grosso, mas era no terreno dela. A polícia chegou aí, teve que vender umas coisas pra pagar. 200 reais que foi o valor que ficou depois que recorreu. Tem que trabalhar agora só aqui dentro do cirquinho, a capoeira tá fraquinha pra trabalhar. Não pode saltar mais pra lá porque senão a gente vai multado (Francisca).

Qual foi que foi a melhora? Foi querer tomar as terras dos coitados, multar os coitados dos pais de família que tem que viver da roça e do trabalho, deixar o coitado sofrer, ter depressão, morrer sentindo por isso? Porque nasceu e criou no tradicional, que é esse de trabalhar, de viver do trabalho, ter sua rocinha, sua alimentação, criar seus filhos. E agora chega uma pessoa, põe um pedacinho de roça, aí ele vai e multa ele. Como que multa? Ele quer sobreviver! (Domingos)

O caso já citado do senhor que teria adoecido após a multa e morrido “de depressão” foi relatado por mais de um morador.

O vizinho foi multado, foi o dinheiro de dois garrotes que ele tinha. Desse dia pra cá ele foi de menos a menos... foi logo ele morreu também... vixe, ele ficou pensando demais... a roça não compensava nem 200 reais, ele multou dois bezerro que ele tinha muito bom... dava mais de dois mil reais (João).

Mais do que incomodados com a pressão que o IEF impõe ao seu cotidiano, os moradores, na maioria dos relatos, mostram-se indignados com a criação do Parque. Para eles, o IEF está invadindo um território que já tem dono e está ocupado. A criação do Parque é considerada uma ação sem nenhuma legitimidade.

E se fosse na terra deles, mas não é, porque quando esse IEF chegou, aqui já era antigo. Como que ele pegou o povo com a calça na mão? Pegou através de sabedoria, pegou o pobre, deu uma assinatura sem saber direito o que tava fazendo. Eles construíram aquela guarita lá, meterem um pessoal pra assinar uma coisa, mas era de melhorar o lugar. Mas não resolve, foi enganado o pessoal. (Domingos)

Eles são tipo invadidores né, porque quando eles chegaram aqui já existiam moradores. Meus avô, meus bisavô, meu pai, minha mãe, morava aqui. Eu acho que eles prejudicam muito o pessoal aqui. Eu tô fora do Parque mas eu sinto atingida do mesmo jeito. Porque aqui desse lado não é Parque, mas se eles tirarem o povo daqui vai ser ruim pra nós do mesmo jeito, porque aí acaba a escola, o transporte, os vizinhos, aí fica difícil pra nós também. Porque aí o movimento acaba né. Aí eu junto com o pessoal pra brigar. Quem tem que sair é eles não nós. Os invadidores são eles. Porque eles não vão correr atrás dos lavorante grande que tão desmatando, destruindo a natureza? Não vai, vai só em cima dos pobres né... (Nazaré)

Quando foi na época de fundar eles falaram que não tinha ninguém aqui dentro sendo que tem gente que mora aqui há muitos anos. Esse foi um erro que eles tiveram por isso que eles não têm força pra tirar a gente daqui. Mas mesmo assim ele não deixa as pessoas em paz. Não deixa trabalhar na roça. Tem coisa que a gente precisa fazer. (Eudilene)

Falando que aqui também é parque, eu não sei porque, ninguém entende. Mas é por conta disso, eles pegou uma sabedoria aí, e quando o pessoal não esperava nada disso, ninguém tem malícia com isso, né. Aí deixou tudo quieto, eles rodearam por fora e encaixou. Mas num vai, quero ver se vai. O povo não sai. Já demandou e o povo não sai. Sai não. Eles não pode despejar ninguém aqui, que eles não tem terra, que eles não é dono. Dono é os proprietários do lugar, é o povo que tá, os tradicionais do lugar né. Eu não tenho medo disso não, o meu é o meu o deles é deles, é um respeitar o direito de cada qual. Ninguém pode desrespeitar, se tem o parque aí tem que respeitar, da parte da gente a gente respeita o deles lá, pra dar o exemplo pra eles respeitarem a gente. Já foi explicado assim, que não foi vendido essas terras dos tradicionais do lugar, foi invadido, eles entraram sem autorização, entraram por esperteza, mas não vai. Eles nunca compraram e nem foi ninguém que deu. Ninguém nunca vendeu uma posse aqui pro IEF. (Domingos)

O parque tem que estar cercado. O parque não pode ser abertamente entrando na propriedade das comunidades não. Eu tenho minhas terras, eu posso ter um pedaço cercado e um pedaço solto. Não tem problema. Aí bate a criação minha, e a do amigo e a do vizinho. Eu não posso reclamar porque tá solto. O do fulano tem um pedaço lá que é solto, tem solta também, o meu pode ir no dele também lá, que tá aberto, tá solto. Agora o

parque tem que ser cercado, aí quando vem uma pessoa querer fazer isso aí é uma covardia, é a pessoa querendo exorbitar e fazer encrenca. (Domingos)

Esse parque que atingiu a gente é aberto, quando ele criou, já a natureza vivia dentro, todos os proprietários, todos os criador, criava comum. Vai, vem, vai em um, em outro, não tem nada. Cada um puxa o seu. Agora criou o parque é cercado. Cercou, cabou. Porque que eles não sabem onde que é o limite desse parque? Eles vêm querer rancar da minha terra, vem proibir eu de ter minha criação?(Domingos)

Através dos relatos, torna-se claro o conflito, porém, é preciso olhar para além de sua superfície. Conforme argumentamos anteriormente, a idealização de unidades de conservação integral, onde não são permitidos moradores, é baseada em uma noção de natureza totalmente separada do homem. Mas, sob o ponto de vista das comunidades tradicionais, esta é uma separação impossível, uma vez que ambos fazem parte do mesmo sistema, não só de produção de meios de sobrevivência, mas também da produção de sentidos para sua experiência de viver.

Se partirmos do pressuposto de que a interação entre natureza e pessoas não necessariamente resultará em devastação, podemos compreender o argumento da antropóloga Manoela Carneiro da Cunha (2009, p.299), de que “a biodiversidade é um subproduto de um modo de vida, é o equivalente ao que os economistas chamam de externalidade positiva”. A autora não está, com isso, argumentando que as comunidades tradicionais são intrinsecamente conservacionistas. Se refere, antes, à possibilidade de que pensemos em

(...) populações que, embora sem uma ideologia explicitamente conservacionista, seguem regras culturais para o uso dos recursos naturais que, dada a densidade populacional e o território em que se aplicam, são sustentáveis. Vale observar que, para conservar recursos, uma sociedade não necessita evitar completamente a predação, basta que a mantenha sob limites. (...) O que se pode perguntar é se os hábitos em questão são compatíveis com o uso sustentável, e não se eles são moralmente condenáveis (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.288).

Embora não tenha sido possível observar com mais detalhes o manejo ambiental promovido pelos comunitários em meu trabalho de campo, seus relatos negam sua contribuição para as principais ameaças à biodiversidade local, quais sejam, desmatamento, contaminação da água e do solo, caça de animais silvestres e a produção de

carvão vegetal. Ainda assim, a comunidade ainda é exposta a uma atitude de desconfiança por parte dos órgãos ambientais.

A política conservacionista restritiva não só desconsidera os serviços ambientais prestados pelas comunidades, ainda que de forma não-intencional, como também impõe restrições que afetam diretamente a vida das pessoas. No caso do Barro Vermelho, dificulta-se o acesso à energia elétrica, a construção da igreja e reforma das casas, para citar somente os exemplos que aparecem explicitamente nos relatos deste capítulo.

Apesar da importância do manejo ambiental-produtivo das comunidades tradicionais já ser amplamente considerado pelos cientistas do meio ambiente, não somente para a preservação da biodiversidade, mas também para sua produção, ela segue sendo, por vezes, ignorada na prática. Tal ignorância se funda na noção de natureza intocada, que conforme afirma Diegues (1996), é um mito, uma representação simbólica associada à modernidade-colonialidade já mencionada neste texto, e que se materializa na concepção das áreas de proteção integral.

Tal mito, porém, desconsidera dois pontos essenciais. Primeiro, que as paisagens das áreas de conservação são fruto de uma antiga história de convivência com os habitantes do lugar, que modificam a natureza através de suas técnicas de manejo (Baleé, 2008). Infelizmente, como mencionado, a pesquisa de campo não abrange este tema com mais detalhes, de modo que se torna impossível aprofundar este argumento aplicando-o ao Barro Vermelho neste trabalho.

O segundo ponto se refere ao fato de que o manejo das comunidades pode ser essencial para a manutenção não só das paisagens, mas também da biodiversidade de um modo geral. Nesse sentido, Bertha Becker (2005) argumenta que a proteção da biodiversidade é maior quando ela contribui para o sustento da população que com ela convive, observando que as unidades de conservação são melhor protegidas quando povoadas por populações que vivem dos recursos nelas contidos.

Ainda que as comunidades tradicionais possam contribuir para os objetivos ambientais definidos pelos órgãos ambientais, este não é o principal argumento que justifica sua permanência nas áreas protegidas. Considero que a questão de maior relevância se refere ao pertencimento mútuo entre a comunidade e seu território. Por isso,

na próxima seção, trato novamente da questão que é pano de fundo deste trabalho: a análise do processo de produção do espaço no Barro Vermelho.

5.2 – Produção do espaço e devir

No primeiro capítulo, argumentamos que, a partir da colonialidade, o espaço produzido pelas comunidades tradicionais é negado em todos os seus aspectos, quais sejam, a representação do espaço, por meio da colonialidade do saber; a prática social, por meio da colonialidade do poder; e o espaço de representação por meio da colonialidade do ser (estando todos estes aspectos interconectados e influenciando-se mutuamente). Porém conforme enunciamos anteriormente, as comunidades resistem a esta negação e afirmam sua presença, dando continuidade à produção do espaço em seus próprios termos.

O fato de que seus territórios ficaram fora do regime formal de propriedade da Colônia, do Império e, até recentemente, da República, não deslegitima suas reivindicações, simplesmente as situa dentro de uma razão histórica e não instrumental, ao mesmo tempo em que mostra sua força histórica e sua persistência cultural. A expressão dessa territorialidade, então, não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e indenitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território (LITTLE, 2002, p.11).

Ao construir uma narrativa da história do Barro Vermelho a partir da perspectiva dos moradores (seção 2.3), subverte-se a ordem da colonialidade do saber, passando ao largo da produção e reprodução de regimes de pensamento que desconsideram a validade das versões da história baseadas na memória. É preciso subverter essa ordem para alcançar a forma como meus interlocutores produzem conhecimento acerca do lugar onde vivem e a partir dele. Neste processo, desenvolvem-se representações do espaço produzido por eles, e a partir do qual estas mesmas pessoas e sua identidade são produzidas.

O espaço é representado através da história⁴⁷, cuja construção considera elementos como os nomes de cada lugar, e não só os lugares de morada, mas também os que compõem os caminhos utilizados no tempo antigo nas viagens à Januária para participação na feira. A lembrança inclui também a localização e história das árvores (em suas palavras,

⁴⁷ Além da história, outros elementos poderiam ser considerados, porém não pude contempla-los em meu trabalho de campo.

a “*certidão do lugar*”), que dialoga com as histórias de vida das pessoas, e o mapeamento de relações estabelecidas entre os conhecidos, suas negociações e demais episódios compartilhados.

A história é narrada a partir de fatos cotidianos, lembrados nos nomes dos bois preferidos naquela época, suas características e linhagens, na descrição de como eram as casas, quais eram as atividades diárias e suas técnicas de execução. Episódios de festas passadas, Folias de Reis rezadas ora na casa de uns, ora na casa de outros, e casamentos coletivos, também compõem esta memória. E os cemitérios são “*a prova*”, são a história incrustada na terra do lugar.

O espaço pode ser representado (e é, mas não pela comunidade) também por meio de fatos históricos impessoais (descritos na seção 1.2) e mapas produzidos através de imagens de satélite ou marcações topográficas. Tais formas estão comprometidas com uma expectativa de universalidade, ou seja, com um conhecimento descontextualizado e alinhado a uma noção moderna de ciência. Esta pretensa universalidade legitima tais formas de representar o espaço, e deslegitima outras.

Nesse sentido, Raffles (2002) argumenta que o saber local (assim como a história oral) pode ser, na realidade, menos local que a ciência, uma vez que, mesmo estando enraizado em um lugar (como também está a ciência), ele “se movimenta” com mais frequência, sendo constantemente reformulado ou reafirmado, uma vez que é mais debatido e viaja mais em seu próprio meio.

Assim também é a representação do espaço feita por meio da memória e a descrição de lugares no Barro Vermelho: constantemente questionada e reconsiderada, ainda que dentro de seu próprio contexto. O que busco argumentar, portanto, é que a representação do espaço promovida pela comunidade (nos limites do que pude apreender nesta pesquisa) somente se torna mais visível à medida em que nos conscientizamos da miopia causada pela colonialidade, neste caso, mais especificamente pela colonialidade do saber.

Com um olhar treinado pela modernidade-colonialidade, a percepção da prática espacial também se torna turva. Neste caso, a colonialidade do poder (relacionada às formas modernas de dominação e exploração variadas impostas durante todas as fases do capitalismo) dificulta o reconhecimento da maneira como o mundo é performado no Barro Vermelho.

Nesse sentido, a expectativa mais comum (especialmente entre os economistas) é que as comunidades tradicionais tenham um sistema de produção, circulação e consumo passível de análise a partir dos pressupostos da maximização da utilidade e do lucro, conforme mencionado no primeiro capítulo. Ou, alternativamente, pode haver a expectativa de que tais comunidades operem a partir de um esquema fictício e fantasioso, em que tudo seria coletivo e imperariam laços de solidariedade geral que não prescindem de regras de parentesco e reciprocidade.

É preciso superar, novamente, tais expectativas, através do questionamento da influência que a colonialidade exerce sobre nossos pressupostos. A descrição feita na seção 3.1 sobre os modos de produção e circulação de bens no Barro Vermelho (dentre outros aspectos) nos auxilia a compreender tal dimensão da produção do espaço, qual seja, a prática espacial (analisada neste trabalho privilegiando-se seus aspectos econômicos).

É possível que as mudanças ocorridas na comunidade nos últimos anos, como o incremento da circulação monetária através de programas de transferência de renda ou do assalariamento de membros da família, causem uma impressão de que a comunidade será “descaracterizada”, perdendo pouco a pouco componentes de sua identidade. Esta, porém, é uma visão essencializada da cultura, que, quando vista como elemento dinâmico, não justifica temores desta ordem.

Conforme argumenta Sahlins (1990), a cultura não deve ser tida como um conjunto estático de oposições e correspondências simbólicas. Para o autor, a estrutura dada pela cultura determina o presente (os eventos), mas é também determinada por ele, uma vez que no evento são produzidos termos novos a partir dos quais as categorias elementares se modificam.

Em sua representação mais poderosa e global a estrutura é processual, um desenvolvimento dinâmico das categorias e suas relações resultando em um sistema mundial de geração e regeneração. Enquanto programa do processo de vida cultural, o sistema tem uma diacronia interna, que é, por si mesma, temporal e mutante. A estrutura é a vida cultural das formas elementares. Exatamente porque esse diacronia é estrutural e repetitiva, é possível seu diálogo com o tempo histórico enquanto projeto cosmológico que abarca o evento contingente (SAHLINS, 1990, p.111).

Nesta perspectiva, a cultura é dada tanto pelo passado (por meio de um esquema cultural preexistente que fornece conceitos a partir dos quais a experiência é organizada), quanto pelo presente (por meio da singularidade de cada momento). O evento (presente) é,

assim, uma atualização única de um fenômeno geral: por um lado temos a contingência histórica e as particularidades da ação individual; e, por outro, aquelas dimensões recorrentes do evento, onde podemos reconhecer uma certa ordem cultural (SAHLINS, 1990, p.132).

Assim o autor formula a noção de “estrutura da conjuntura”, que é um conjunto de relações históricas que, enquanto reproduzem as categorias culturais, lhes dão novos valores retirados do contexto pragmático. Categorias culturais adquirem novos valores funcionais e as relações entre as categorias também mudam, de modo que a estrutura ao fim se transforma parcialmente. A transformação da cultura, para o autor, é também um modo de sua reprodução. Com isso, abre-se a possibilidade do presente transcender o passado e ao mesmo tempo lhe permanecer fiel.

Durante minha estadia no Barro Vermelho, quando questionava meus interlocutores sobre seus empregos fora da comunidade, por exemplo, não obtive nenhuma resposta que indicasse a intenção de sair para trabalhar sem a perspectiva de um breve retorno. O emprego formal era sempre tido como uma estratégia de curto prazo para atingir um objetivo relacionado ao seu cotidiano na comunidade. Assim, percebia que trabalhar *fichado* (termo local que se refere à assinatura da carteira de trabalho) era um sinônimo de cativo, seja nas pequenas cidades vizinhas, seja nas grandes capitais.

As pessoas contavam como era trabalhar *fichado*. Há um horário de entrada e saída e não é possível se retirar no meio do expediente para resolver assuntos pessoais. Há que se fazer tudo de acordo com uma técnica determinada e ter um relacionamento com os gerentes. Comparado com o modo de trabalhar para si mesmos, em qualquer atividade autônoma exercida no ambiente doméstico, o trabalho fichado é desagradável e nenhum dos meus interlocutores pretendia estar sob esta condição por muito tempo.

A maioria tinha já um plano estabelecido antes mesmo de sair em busca de emprego. Normalmente, há um cálculo de quantos meses de trabalho seriam necessários para comprar aquilo que necessitavam, seja uma moto, seja um motor de moer farinha, seja alguma reforma na casa. Ninguém relatou a pretensão de trabalhar por tempo indeterminado para constituir uma poupança como segurança para uma situação futura que pudesse vir a ocorrer.

Este exemplo apenas corrobora outros argumentos apresentados no terceiro capítulo, como por exemplo, sobre os usos do dinheiro recebido através do Programa Bolsa Família. O que pretendo argumentar é que, ainda que as relações econômicas com a economia de mercado tenham alterado alguns aspectos da prática espacial das pessoas, não transforma completamente a produção de sentidos. Nos termos de Sahlins (1990), os novos eventos que se colocam no presente dialogam com a estrutura, recolocam os sentidos das coisas em debate, mas um debate feito a partir de bases anteriores (ou, em palavras mais adequadas, a partir de bases não-modernas, conforme argumento mais a frente).

Insisto neste ponto dado que ao longo da minha trajetória acadêmica ouvi de muitos colegas economistas que “as comunidades não são mais tradicionais”. Embora este seja um debate já exaustivamente feito pelos antropólogos, ainda é uma discussão polêmica para a área da economia. Se compreendemos que o presente pode transcender o passado sem com isso subvertê-lo por completo, podemos acreditar então que a experiência vivida pelos sujeitos oprimidos (que consiste na colonialidade do ser) pode torna-los invisíveis aos olhos de alguns (tal como os pesquisadores) mas não faz com que desapareçam. As comunidades tradicionais dialogam com as economias de mercado, que representam em muitos aspectos a atualização do esquema opressor da modernidade-colonialidade, mas nem por isso tornam-se um não-ser.

Retirado o receio de que a cultura desapareça, partimos então para a reflexão sobre o último aspecto da produção do espaço: o espaço de representação, que se refere à produção de significados do ser e do espaço que se forma na interação com este ser. A colonialidade do ser ocorre quando tal produção é comprometida pela modernidade-colonialidade, culminando no “não-ser”. Porém, assim como o receio do desaparecimento das culturas, o receio de que, uma vez comprometida com as imposições da colonialidade, se inviabilize a produção (não-moderna) de sentido, também não se justifica por completo.

Nesse sentido, Grossberg (nd) argumenta que podem haver “modernidades alternativas” a esta “euro-modernidade”⁴⁸ a qual nos referimos até aqui. As comunidades

⁴⁸ Neste caso, esta definição depende de um arranjo específico de três elementos: uma forte distinção ontológica entre Natureza e Cultura, uma tendência dominante de conceber diferença (incluindo a diferença entre Natureza e Cultura) em termos hierárquicos, e uma concepção linear de tempo. (...) o que constitui a especificidade da Euro-modernidade é a forma particular com que esses elementos são narrados como sendo relacionados entre eles, e promulgação dessa estória em uma multiplicidade de práticas (BLASER, 2009, p.890-tradução livre).

tradicionais, por exemplo, poderiam ser modernas sem necessariamente se anularem diante das imposições simbólicas e materiais da modernidade-colonialidade. Mas, diante desta hipótese, vale questionar: porque todas as diferenças devem ser concebidas a partir de um mesmo “domínio ontológico”, qual seja, o da modernidade?

Essa é a pergunta que motiva Blaser (2009) a argumentar que um dos problemas das pesquisas contemporâneas é se desvincular da naturalização que as narrativas da modernidade atingiram, processo que torna desafiador o encontro com quaisquer outras narrativas. Tal naturalização, além de tornar difícil a compreensão de outras narrativas, faz também com que muitas vezes duvidemos de sua existência. A teorização do não-ser, feita pelos autores decoloniais, trata justamente da invisibilização de tudo que foge a esta narrativa naturalizada.

Com efeito, a suposição dominante de uma matriz ontológica única (aquela da modernidade) dentro da qual todas as formações sociais estão contidas – implícita em noções como a ‘construção social das realidades’, ‘exibição do simbolismo étnico’, e uma historicidade única – menospreza o grau com que a conjuntura atual é marcada por conflitos ontológicos (BLASER, 2009, p.897 – tradução livre).

Ao invés de ver a produção do espaço de representação das comunidades tradicionais por meio das lentes fatalistas da colonialidade, que preveem sua invisibilidade perante a hegemonia da modernidade, podemos assumir que tal espaço foi, é, e seguirá sendo preenchido de sentido de uma maneira específica (ainda que esta seja de difícil acesso para nossos olhos⁴⁹). Porém, para vencer a cegueira de um histórico marcado pela colonialidade, é preciso assumir que há um conflito ontológico⁵⁰ não só em disputas entre parques e comunidades, mas também em trabalhos acadêmicos como este, em que comunidade e pesquisadora tentam se comunicar.

Refletindo sobre este aspecto, Viveiros de Castro (2004) sugere a noção de “equivocação descontrolada”, que é uma espécie de disjunção comunicativa na qual os

⁴⁹ Vale reiterar que “nossos olhos” se refere à perspectiva limitada da comunidade acadêmica, que pode se transformar de maneira positiva nos próximos anos, inclusive através do aumento do percentual de pesquisadores provenientes de comunidades tradicionais, por exemplo.

⁵⁰ Não falamos aqui em um conflito cultural, uma vez que o conceito de cultura implica a existência de várias versões de uma única realidade, enquanto o conceito de ontologia supõe a existência de várias realidades diferentes.

interlocutores não estão falando sobre a mesma coisa, mas não tem ciência disso. Resulta disto supor erroneamente, por exemplo, que estaríamos todos falando sobre tipos diferentes de modernidade.

Para lidar com estas situações, Blaser (2009) sugere refletir sobre a ontologia política como uma ferramenta político-conceitual capaz de considerar que a solução para os conflitos que envolvem diferentes perspectivas não passa por uma disputa pela visão de natureza mais próxima da realidade (que seria um conflito epistemológico), mas que considere a possibilidade de duas realidades distintas que podem, inclusive, ser inconciliáveis.

O que parece estar em jogo quando diferentes ontologias se enfrentam é o valor ou a hegemonia que possuem suas distintas representações (culturas) da realidade (natureza) e o mais possível nestes casos é chegar ao estabelecimento de um marco de respeito (multiculturalismo) por essas outras representações da realidade (natureza), mas jamais se coloca em dúvida a própria realidade (natureza). Com isso, Blaser dá os pontos centrais do porquê do político na ontologia: os conflitos ontológicos referem fundamentalmente às disputas pela mesma definição de que é visível, legítimo e legível no mundo contemporâneo e que, de acordo com o curso universalista da modernidade ocidental, esconde ou oculta alternativas ontológicas que escapam ao dualismo moderno eurocêntrico (SERNA; DEL CAIRO, 2016, p.201 – tradução livre).

Refletir sobre o espaço de representação no Barro Vermelho resulta assim, em uma tarefa muito difícil. Mas acredito que o primeiro passo seja reconhecer, como sugerem os autores citados, que trata-se de um equívoco inevitável entre duas realidades. Exemplifico. Certa vez Seu Domingão me convidou para coletar os buritis que já deveriam estar caídos das árvores. Chegando lá, nos deparamos com o gado comendo os frutos. Ele então me disse que quem acorda mais cedo tem direito de coletar os frutos. E arrematou afirmando que a terra também é dos animais, e que eles tem esse *direito* (de estar nela circulando livremente e usufruindo de seus frutos). Como eu poderia assegurar que compreendi o que ele pretendia comunicar naquele momento?

Outro exemplo são as complicadas explicações que me foram dadas sobre as rotas feitas pelas Folias de Reis. Há muitas regras a seguir. Não se pode passar pelo mesmo caminho exceto em alguns casos. Dependendo dos objetivos das folias rezadas e das promessas feitas, o giro passa por determinados caminhos e não por outros. Nem todos estão autorizados a *remar* todos os tipos de folia, e há muitas regras sobre o assunto, as quais eu não consigo reproduzir, ao menos por enquanto, e nem tampouco compreender.

O que quero dizer com isso é que alcançar uma descrição do processo de produção do sentido feito no Barro Vermelho sobre e a partir do espaço é uma tarefa que não pode cumprir. Mas acredito que para este trabalho, esta falha não é tão comprometedora. Considero que o mais importante é compreender e assumir que há um conflito ontológico e que muitos relatos que me foram feitos estão comprometidos com uma outra realidade, não-moderna, e diferente da minha.

5.3 – Território e espaço diferencial

O comprometimento com outra realidade, portanto, se vê ameaçado tanto pelos tentáculos da colonialidade, que buscam sempre enquadrar tudo no espectro da modernidade em um conflito ontológico de forças desiguais, quanto pela materialização deste conflito, que se dá, por exemplo, em disputas entre ambientalistas e comunitários. Esta disputa não se refere apenas a duas realidades em choque, mas também a um jogo de poder que se estabelece entre elas. Mas como o poder se inscreve no espaço produzido a partir de tais realidades?

Para Haesbaert (2006), o território é definido essencialmente a partir das relações de poder mediadas pelo espaço. O território pode ser definido, segundo o autor, por seus atributos materiais (natureza, paisagem, construções), e por seus componentes sócio-históricos, simbólicos, culturais e identitários. Porém, “define-se antes de tudo com referencia às relações sociais (ou culturais, em sentido amplo) em que está mergulhado, relações estas que são sempre, também, relações de poder” (HAESBAERT, 2006, p.54).

De modo similar, Souza (2009) argumenta também que tanto a noção de território quanto de lugar envolvem a ideia de identidades e intersubjetividades. O que diferencia o primeiro conceito é que, nele, a dimensão do poder está em primeiro plano. Assim, o autor ressalta que territórios são relações sociais de poder projetadas no espaço. Ou em suas palavras, “um campo de força”.

comparei o território a um “campo de força”: ele é, obviamente, um aspecto, uma dimensão do espaço social, e ele depende, de várias maneiras, da dimensão material do espaço; mas ele é, em si mesmo, intangível, assim como também o poder é impalpável, como relação social que é. O poder é uma relação social (ou, antes, uma dimensão das relações sociais), e o território é a expressão espacial disso (SOUZA, 2009, p.66).

Se o território é o poder inscrito no espaço, podemos pensá-lo a partir da disputa de poder mobilizada entre distintas ontologias. Nesse sentido, o território da comunidade é marcado pela afirmação de uma ontologia própria, e pela resistência diante da invisibilidade desta proposta a partir da colonialidade. O território pode ser tido, então, como instrumento e resultado de uma afirmação da existência de uma realidade própria, que não precisa ser moderna, nem definida a partir da modernidade (como pré ou pós moderna, num raciocínio previsivelmente linear). No caso da conformação de territórios das comunidades tradicionais, Almeida (2008) ressalta que

O processo de territorialização é resultante de uma conjunção de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos face ao Estado. As relações comunitárias neste processo também se encontram em transformação, descrevendo a passagem de uma unidade afetiva para uma unidade política de mobilização ou de uma existência atomizada para uma existência coletiva. A chamada “comunidade tradicional” se constitui nesta passagem (ALMEIDA, 2008, p.118).

As relações de poder podem ser internas ou externas a um território. Internamente, o território pode se organizar a partir de relações de poder mais ou menos horizontais, feitas a partir de acordos entre seus membros sobre as regras de convivência, o uso dos recursos, e as estratégias de resistência frente a ameaças externas.

As relações de poder podem também, externamente, se estabelecer entre territórios que compartilhem do mesmo enfrentamento (quando duas ou mais comunidade tradicionais se associam de alguma maneira politicamente, por exemplo). Podem, finalmente, ser relações conflitantes, em que dois territórios estão sobrepostos no mesmo local, como no caso do parque e da comunidade.

A disputa de poder implícita no conflito entre parque e comunidade, conforme mencionado no primeiro capítulo, reflete a conformação do espaço abstrato (parque) e a negação do mesmo (comunidade). O espaço abstrato, homogeneizador, neste caso, se manifesta a partir de uma pretensa preservação da natureza alinhada com os ideais da modernidade e de uma de suas narrativas mais fortes, o desenvolvimento, que carece de um contraponto à devastação ambiental que produz.

Porém, conforme argumenta Monte-Mór (2015), o urbano-industrial, ainda que predominante, está em crise, tendo sua legitimidade constantemente questionada, não só por seus efeitos socioambientais negativos. Para o autor, é preciso rever e transformar este

modelo. Ele propõe que deixemos a já extensa reflexão sobre o desenvolvimento em suspenso, e façamos o exercício de pensar no re-envolvimento.

(...) pode-se apor ao des-envolvimento o sentido de re-envolvimento radical, isto é, da volta (dialética) às raízes locais, o que certamente implica voltar também à natureza. Dialética porque não se trata da simples volta de caráter estático ou nostálgico, mas sim a volta transformada e transformadora, revisitando e incorporando o futuro como referência, como no método regressivo-progressivo lefebvriano/marxiano. Voltar às determinações culturais e históricas com os olhos na virtualidade do futuro. Visto dessa forma, é mais importante pensar hoje em diversidades do que em desigualdades, como em tempos passados recentes. Desigualdades pressupõem igualdade, coisa que não mais nos interessa, remetem à homogeneidade do espaço abstrato, das formas e processos urbanos e socioespaciais próprios do urbano-industrial. As diversidades, ao contrário, abrem caminhos para alternativas, para espaços da diferença, para construções socioespaciais geradas no bojo das realidades culturais enraizadas no mundo concreto, na natureza humana e não humana (MONTE-MÓR, 2015, p. 67).

O futuro, assim, estaria em aberto, capaz de abarcar diversidades e desafiar a homogeneidade imposta pela mercantilização de todos os aspectos da vida característica do espaço abstrato. Neste trabalho, considero que a conformação e o fortalecimento de territórios de comunidades tradicionais são essenciais para atingir a possibilidade de pensarmos o futuro de forma menos comprometida com a homogeneização do espaço e da vida.

A resistência associada a estes territórios pode se dar de diversas maneiras. No caso das comunidades indígenas da Amazônia às quais se refere Manoela Carneiro da Cunha (2009), por exemplo, houve uma articulação organizada entre as comunidades e entre estas e atores políticos externos, nacionais e internacionais. Nesse sentido, Almeida (2008) argumenta que as comunidades tradicionais estão construindo formas políticas de representação diferenciadas.

Tal representação torna os movimentos sociais um lugar político potencialmente relevante, posto que as mobilizações dos agentes a eles referidos tem conduzido à coexistência de diferenças étnicas e de distintas ocupações e atividades econômicas. Isto rompe com as visões dicotômicas usuais. Ao contrário do que se poderia supor, não estaria ocorrendo uma convergência de interesses, resultando numa homogeneização jurídica, que freqüentemente é assinalada como uma característica positiva da “globalização”. Não estaria ocorrendo também uma fragmentação indefinida de identidades coletivas, debilitando os laços de solidariedade política e enfraquecendo as formas associativas, tal como teria ocorrido com os sindicatos de trabalhadores, consoante os efeitos das medidas de inspiração neo-liberal. Neste sentido, não se está diante do “tradicional” que resiste às políticas governamentais “modernas”, mas sim do “tradicional” que é construído a partir do fracasso destas políticas em assegurar, para além do discurso, o que dizem

ser um “desenvolvimento sustentável”. Aqueles agentes sociais que quinze anos atrás eram considerados como “residuais” ou “remanescentes” hoje se revestem de uma forma vívida e ativa, capaz de se contrapor a antagonistas que tentam usurpar seus territórios (ALMEIDA, 2008, p.123).

No caso do Barro Vermelho, percebi uma articulação com atores externos ainda, de certo modo, restrita a algumas ações pontuais. Há relações com vereadores e prefeitos locais, que já executaram ações na comunidade, como a abertura de estradas, por exemplo. Porém, se o apoio não vem, os moradores se organizam e resolvem suas questões práticas internamente. Em minha última visita, por exemplo, me surpreendi com uma nova estrada que permite ir de carro até a Chapada Gaúcha sem passar pela Serra das Araras, que foi aberta manualmente pelos moradores das comunidades de Barro Vermelho e Buracos.

Um fato marcante já mencionado foi a visita dos técnicos da Fundação Palmares, a partir da qual os moradores puderam discutir o potencial político de se autodenominarem quilombolas. Depois disso, representantes da associação de moradores passaram a frequentar encontros sobre direitos quilombolas nas cidades vizinhas e também em Belo Horizonte. Outra visita marcante para a comunidade foi da equipe do Ministério Público Estadual, com intuito de investigar a criação do Parque e sua adequação legal.

Porém, a forma de resistência mais potente que observo no local, especialmente no que se refere a uma resistência ontológica, de afirmação dos sentidos do lugar e, portanto, da conformação de um território (que articula um local com resistência ontológica e a intenção de ação política), são formas internas. Afinal, a construção de narrativas é também uma maneira poderosa de auto-afirmação.

Tanto narrativas do passado quanto narrativas do futuro constroem a identidade (e o território), que além de seu componente histórico, original, tem também um componente de autonomia sobre a definição de seu próprio futuro. E, quando menciono temas como futuro e resistência, o que vem com muita força nas falas é a intenção dos moradores de permanecer no local, utilizando toda sorte de ferramentas disponíveis para tanto.

Não, medo eu não sinto, que eu sei que eles não tira eu daqui não, não tira não, consegue não, já falei: pra eles tirarem eu daqui só se eles passarem o trator em riba de mim com casa com tudo. Num tira não. Eu saio daqui depois que morrer e for pra debaixo da terra. Antes disso eu não saio não. Eu fui nascida e criada aqui nesse lugar, eu amo

esse lugar aqui. Fui nascida e criada nesse lugar aqui, tem 36 anos que eu moro aqui. Ave Maria se eu sair daqui, acho que meus meninos ficam loucos! (Ivanilde)

Eu vejo a conversa de tirar a gente daqui, mas a gente confia em Deus que não chega pra forçar a gente de sair. Eu só sou entorno do parque. Mas dizem que se chegar a tirar os vizinhos o povo comenta que tira todos. Porque também é entorno. Mas sempre eu vejo que eles importunam o pessoal, impedido eles a fazer as coisas que é no lugar deles mesmo né? Eles nunca vieram na minha casa, mas eu acompanho as reuniões quando vem. E todo mundo é junto, é amigo, e então se chegar e perturbar um aí ofende a gente, porque perturbou nossos irmãos né? Porque minha irmã mora em cima do que é dela, não é do IEF. Se precisar a gente tá junto. Eu não tenho vontade de morar em outro lugar. Meus filhos moram aqui perto de mim, mas se eles forem embora eu sozinha não posso ficar. Eu quero ficar com eles. (Benizia)

Pra mim sair daqui, só mesmo o dia que eu morrer. Pra mim largar meu lugar, desistir do meu lugar por causa do IEF? Nunca, jamais, só se eles chegarem pra mim e falar que vai passar em cima de mim igual trator. Eu fico na frente. Você passa em cima de mim, mas sair eu não saio não. “Vamos ver se você pode mais do que eu”. Vou falar pra ele assim, porque quando eles veio pra cá nós já existia aqui. Eles não podem chegar e tomar um lugar que é dos outros. Porque aqui tem dono. Nós mora aqui, fui nascida e criada aqui, agora o IEF que veio de lá, não sei nem de onde saíram, pra tomar conta do que é nosso? Não, nunca, jamais (Ivanilde).

Eu não tenho medo não. Eu daqui eu não saio. Porque eu não tô morando no que é deles. E por acaso não foi eles que deu. E quando eles chegaram pra cá nos já tava morando aqui há muito tempo.(Francisca)

Já teve trevesia aí que Ave Maria, se fosse cara mole já tinha arribado, mas num sai porque o pai já deixou nós dentro da terra, aí né? Mas de vez em quando eles apertam a gente aí pra gente vazar mas é muito posseiro né, daqui até na cabeceira lá, tem gente demais. Cinquenta e tantos posseiros. Os posseiros já foi chamado pra retirar tudo, já veio com papel pra assinar... Oh, quem que é doido, se assinar já era ne? Tem uns fiscal aí, já veio com papel pra gente dar assinatura. Oh meu amigo, se assinar tem que arribar na hora. Não, não pode assinar não. Se assinou aí ele entrega lá pra fora e pronto, não fica não.(João)

Se o IEF não abusa de mim mas abusa dos outros eu acho muito ruim né. Eu não concordo dele prejudicar o povo não. Porque aqui quando não tinha eles era muito bom. Eu achava melhor ainda que agora né? As coisas eram mais fácies. As águas e as frutas davam mais. Depois que eles veio, diz que pra pessoa não destruir, a gente não tá destruindo não, mas a pessoa se ela deixar de trabalhar, fica mais ruim. Eles achou que ia melhorar pra render mais o fruto, fez foi piorar. Eu sou contra eles. Tem que deixar o povo livre, pra trabalhar, como já era de primeirão. Porque de primeiro não tinha isso. Plantava onde queria e não faltava nada aqui. (José)

Há poucos tempinho, esse IEF tava tão abusando que a pessoa tava até com nojo desse trem. Depois o povo foi revoltando tudo, algumas coisas que eles tavam teimando. Depois eles parou, manerou mais. Porque convinha parar, né, porque senão era ruim. Porque tem a justiça, mas tem a injustiça também, e tem a revolta. Tem lugar que não atende isso não. Agora aqui não, o povo é muito amigo, tem muita paciência, tem muito medo, e tudo vai levando. Mas, se revoltar, é ruim. (Domingos)

As pessoas dizem que não saem, sobretudo porque têm amor pelo lugar. Conversando com os moradores é fácil compreender que qualquer proposta de retirá-los de lá, mesmo que para realocar em outra região das redondezas, é desconsiderar sua história, seu direito e sobretudo seu desejo de manter-se em um lugar que faz sentido para eles. Um lugar que faz parte deles, e que não existiria se não fosse assim.

Eu tenho medo deles tirarem nós daqui. Mas quem tira nós daqui é só Deus. Ou senão de boa vontade, se um dia eu quiser vender o que é meu. Mas eu quero ficar aqui. Ave Maria, aqui é um sonho nosso aqui, é uma maravilha. Aqui é bom demais, tem os rios, roça, você num passa necessidade de nada, você tem o pequi, o buriti, a mandioca, a farinha, o polvilho, a tapioca, planta todo ano, dá tudo, abobora, quiabo, maxixe. Tudo você não compra, a farinha você não compra, a tapioca, o milho, o feijão você não compra, e aí você vai cortando aquele no ano, até chegar a outra época que nós planta a roça na seca, aí a despesa da roça acaba, aí nós vamos pro mercado, que ajuda nós também, né? Até que nós vamos botar a outra roça no tempo da época. e bom demais. E a agua forte né, boa, pra você banhar, você lavar roupa. E pra gente ir pra cidade é um sofrimento né, é ruim demais. Quando você alembra assim que não tem nada assim pra você ver, que tudo é no mercado, ah menina num sei não... acostuma, mas demora. (Irene)

A gente gosta dum lugar é um sozinho. Só muda de casa. Num muda de lugar não. Se eu mudar daqui acho que eu nem sei que é que eu viro. Já acostumei aqui. Saio daqui não. Aqui é bom, é um lugar mais sossegado, e não tem aquele negócio de estar apertando a gente, nem tem nada atentando a gente aqui... (Jacinto)

Tem vontade de sair não, fui nascido e criado nesse lugar, aí já fica sem força né? A gente pode até ter uma casinha, um localzinho bom, mas não é muito bom igual aqui na roça não. A gente já acostumou com a natureza da roça, né? É bom demais. Ixi. Ave Maria, quando eu vou ali pra Chapada fico doidinho pra voltar. Oh, menina, a saudade de ir embora que é doido, moça. Não pode não... a pessoa que é nascida e criada, um lugar pode ser ruim, né? Mas a gente acostumou com a natureza e é bom demais. Fica na cidade uns dois dias, mas num é bom não. Só se tiver doente no hospital e não puder sair né, mas se puder... a gente não fica de jeito nenhum. (João)

É um lugar que eu fui criado, e meus avó, essa terra é uma terra querida, eu sinto saudade por ela. Eu não tenho vontade de sair, nem de melhorar de vida, que tem lugar que é mais fácil. Mas eu quero morrer aqui. É sossegado, hoje tem estrada né. Meus menino nasceu tudo aqui. (José)

Não quero sair não. Ficar perto da criação, dos filhos. Não quero ver meus filhos sofrendo. Mas Deus não deixa. Eles falou de trocar, mas nós falou que não dá certo de trocar não. Mesmo se fosse pra outra roça. Acostumei aqui. A vizinhança é família...(Antonia)

Aqui é um lugar muito bom, sossegado. A gente nasceu e criou aqui. Se aqui fosse difícil como era antes, que era isolado, eu não podia viver aqui. Energia nem se fala, nem conhecia televisão. Nessa época que era tão difícil pra sair daqui, nós não saiu daqui! Agora que tem ônibus escolar, energia, tem televisão, tem tudo, a gente vai sair? Num vai.(Eudilene)

A condição essencial para que a comunidade seja capaz de pensar seu próprio futuro, e seguir na composição contínua de seu território, de maneira não comprometida com os ideais da modernidade (cujo movimento resulta na homogeneização do espaço), é sua permanência na terra, que garante, entre outras coisas, sua autonomia sobre as formas de viver. Nesse sentido, Almeida (2008) ressalta a necessidade de

(...) repensar a lógica de reestruturação formal do mercado de terras, que considera o fator étnico, os laços de parentesco, as redes de vizinhança e as identidades coletivas como formas de imobilização dos recursos básicos, que impedem que as terras sejam transacionadas livremente como mercadorias. Nos fundamentos desta análise uma luta contra os “economistas formalistas”, que imaginam as mesmas categorias econômicas para todo e qualquer povo ou sociedade e um “modelo de propriedade” homogêneo, coadunado com as vicissitudes do mercado de terras (ALMEIDA, 2008, p. 18).

O espaço homogêneo produzido pelo Estado (e pelo mercado), que atinge também as áreas de bioma mais preservado, está comprometida, de forma aparentemente contraditória, com a perpetuação da construção de diferenças (sociais, raciais, etc). Tal diferença não faria sentido se produzisse diversidade, pois neste caso seria horizontal e não produziria poder. O Estado, portanto, não reconhece a possibilidade de produzir espaço de outra maneira que não envolva a produção da diferença e que não alimente a hierarquia que garante seu poder (Goldberg, 1993). Já as comunidades, estão lutando para fazê-lo.

A negação de tal homogeneização e o comprometimento com possibilidades de futuro que dialoguem com a diversidade, em todos seus aspectos, resulta na produção de um espaço de outra natureza, qual seja, o espaço diferencial. O espaço diferencial não deve ser tomado como um projeto pronto, delimitado e acabado, mas sim como uma abertura para o surgimento e consolidação da diversidade natural-social, conformado através de uma prática cotidiana que não é normalizada a partir das práticas abstratas de um espaço mercantilizado.

O espaço diferencial teorizado por Lefebvre é o espaço engendrado pelas contradições do espaço abstrato, e, portanto, decorre da dissolução de relações sociais orientadas pela homogeneização, fragmentação e hierarquização de objetos e sujeitos abstratos, e que implica no nascimento de novas relações sociais, radicadas no uso dos espaços e nas suas qualidades múltiplas. O espaço diferencial significa também o fim da propriedade privada do espaço e da sua dominação política pelo Estado. Sua produção acontece a partir da completa imbricação entre uma vida cotidiana profundamente transformada e uma prática da diferença espacial. O espaço diferencial “[...] religará o que o espaço abstrato separa: as funções, os elementos e momentos da prática social” (LEFEBVRE, 2000, p. 64, tradução nossa). Esse espaço surge de um contraprojeto e visa a restituir os diferentes usos possíveis do espaço, isto é, a possibilitar a apropriação espacial contra a homogeneização patogênica de um espaço racionalizado, coercitivo, hierárquico, comandado pela lógica capitalista e estatal. Momento em que o corpo inteiro – restituído à condição de totalidade – assume o protagonismo das invenções (BASTOS et al., 2017, p. 255).

O espaço diferencial abrange uma dimensão de possibilidades, um futuro que está por vir, construído através da forma como se produz espaço no presente, em especial o

espaço vivido. Assim, um cotidiano comprometido com a formação de sentidos de forma autônoma constitui um diálogo entre presente e futuro, em que a afirmação de ontologias próprias de hoje alimentam as estruturas físicas e sociais sobre as quais estarão o amanhã. E, conforme ressaltamos ao longo do texto, para o Barro Vermelho há uma estreita relação entre a autonomia e permanência na terra.

Uma das maneiras de viabilizar juridicamente tal permanência é, no caso dos quilombos, a titulação das terras comuns. Dentre os obstáculos para que isto se realize está, além das disputas por interesses objetivos e contextuais, uma noção que perpassa a estrutura agrária brasileira de que o controle de recursos de uma determinada área deve ser feita individualmente, ou por meio de controle estatal.

Tal noção não está refletida apenas nos aparatos legais (ainda que flexibilizados nas últimas décadas), mas também de modo geral nas relações sociais. Uma das razões para que esta ideia se perpetue é a racionalidade econômica segundo a qual tudo deve ser mercantilizável. Nesse sentido, a titulação de terras comuns se converte em um obstáculo para o capitalismo, e simultaneamente, em uma fratura na homogeneidade do espaço abstrato.

Não autorizando formal de partilha ou mecanismos de fracionamento que permitam a indivíduos dispô-las às ações de compra e venda, aqueles sistemas de uso comum da terra são entendidos como imobilizando a terra, enquanto mercadoria no seu sentido pleno, e impedindo que se constitua num fator de produção livremente utilizado (ALMEIDA, 2008, p.136).

A titulação das terras, no caso das comunidades quilombolas, é condição essencial para que estes espaços sigam se perpetuando como territórios da diversidade e da proposição de novos futuros: o espaço diferencial, que ocorre, como previsto na teoria lefebvreana, em resposta à homogeneização do espaço (atrelado a uma estrutura institucional que exige a formalização dos modos de ocupação da terra). E, sendo exigido que se regulamente o status da ocupação por meio de documentos, esta passa a ser uma das lutas mais importantes das comunidades.

No caso do Barro Vermelho, alguns cursos sobre direitos de povos e comunidades tradicionais, que explicam todo o processo jurídico e político da titulação de terras, já foram ministrados para os moradores. Pude presenciar em 2016 um curso oferecido pelo Ministério Público Estadual, ministrado pelo Professor Aderval Costa Filho. Conversando

com as pessoas nos intervalos dos cursos, os que estavam presentes disseram estar de acordo com a ideia de vender suas posses privadas para o Estado se isso os autorizasse a viver em um território coletivo, longe de ameaças externas.

Eles falam que nós somos quilombolas, que nós têm direito. Eles dizem que a terra tem que ser um território. Que a terra não é igual nós mora aqui que cada um tem sua possinha não, que pra ser quilombolas tem que ser um território sozinho, se nós é Barro Vermelho quilombolas. Ela tem que ser no caso doada né. Eles falam assim que quilombolas têm direito, mas um direito assim que tem que ter o território, aí num tem esse negócio de divisão, aí trabalha todo mundo junto. Diz que o território igual nós somos, quilombola, nós têm direito de pegar a terra dos antepassados, dos avó, bisavó, diz que onde eles morou, onde eles tem capoeira, que nós têm direito. Se for assim o pessoal não briga não. (Cleonícia)

Pensar o mundo por meio de múltiplas realidades (e não múltiplos pontos de vista), conforme sugere a antropologia contemporânea, é essencial para que se viabilize, no presente, a continuidade de práticas transformadoras, não necessariamente revolucionárias, mas comprometidas com pequenos aspectos do cotidiano que tem grande potencial para a proposição de caminhos outros, para além da modernidade-colonialidade e seus resultados. Tomar consciência deste potencial é uma maneira de estar aliado a projetos de mundos e modos de viver e quem sabe torná-los mais acessíveis, visíveis, e fortes em suas batalhas na disputa pelos sentidos do espaço e da própria vida.

6. CONCLUSÃO

Nesta tese argumento que a produção do espaço comprometida com o ideal de modernidade-colonialidade cria singularidades (tais como o racismo e classificação em graus de desenvolvimento) e depois neutraliza as mesmas, negando-as. O espaço produzido a partir desta narrativa é homogêneo, mercantilizado, e desinteressado em absorver e aprender com a diversidade. O desenvolvimento é, no contexto do Brasil, uma das narrativas mais poderosas ligadas a esta homogeneização do espaço, comprometida com um devir modernizante, que pode sufocar o espaço imaginado (e vivido) pelas comunidades tradicionais e por outras experiências alternativas ao espaço abstrato.

Porém, conforme argumentamos no primeiro capítulo, o espaço abstrato produzido pelo estado desenvolvimentista não é suficiente para anular a existência das comunidades e sua forma própria de produzir espaço. O próprio processo de urbanização extensiva, que traz consigo a modernização, também carrega novas possibilidades de atuação política e de reivindicação de direitos. As comunidades tradicionais podem, assim, encontrar novas formas de resistência e de negação do lugar de não-ser, afirmando-se no presente e colocando para si a possibilidade de pensar seu próprio futuro.

Refletir sobre o processo de produção de espaço a partir das comunidades tradicionais, e sobre a politização do espaço a partir da urbanização extensiva, nos coloca diante de várias questões. Dentre elas, algumas foram levantadas por Monte-Mor (2015):

Algumas questões podem então ser colocadas: seria o urbano-utópico lefebvriano, definido aqui muito simplificada e como o espaço social (e diferencial) dos encontros, das possibilidades, das representações, das potencialidades, das invenções, das liberdades e das diversidades, uma alternativa ainda possível, em partes expressivas do Brasil, e por certo do mundo? É possível seu fortalecimento onde já existe, e sua germinação onde já se perdeu, através da promoção do encontro entre modos de integração econômica distintos, da diversidade de modos de vida complexos e mais expostos à percepção contemporânea? Seria possível produzir espaços e desenvolver relações sociais de produção diversas e compatíveis com a multiplicidade de possibilidades e potenciais, de encontros, de invenções e livres expressões que o anunciado urbano da utopia lefebvriana necessita? Reconstruir ou inventar democracias radicais, com (re)qualificações diversas, seria o caminho comum necessário? (MONTE-MÓR, 2015, p.59).

A partir deste trabalho, busquei refletir mais detidamente sobre tais questões. Acredito que a experiência com o Barro Vermelho demonstra que o urbano-utopia lefebvriano não só é possível como vem sendo performado diariamente em ações

aparentemente pequenas, como a manutenção de formas próprias de representação do espaço, de formas próprias de pensar a propriedade, a posse, as relações sociais, econômicas e religiosas, e, especialmente, por meio da formulação de um futuro comum, no qual a autonomia sobre o território é essencial.

O encontro com modos de integração econômica distintos (tais como práticas que operam em uma lógica exclusivamente capitalista) pode ameaçar a conformação deste espaço diferencial, mas pode também potencializá-lo, conforme argumentamos ao longo do texto. O receio de que o contato seja também um contágio pode ser minimizado se consideramos a dinâmica entre estrutura e mudança discutida também ao longo do texto, em que as algumas coisas mudam para que outras possam permanecer iguais.

A possibilidade de se produzir estes espaços diferenciais, portanto, existe. Apontar a invenção de democracias radicais como o único caminho é arriscado, dado que nosso processo democrático caminha em direção contrária, atualmente, assim como foi em outros períodos da história (o que não impediu que espaços diferenciais existissem). Certamente, na ausência de democracias radicais, os espaços diferenciais seguirão sendo frontalmente atacados pelos aparatos estatais de tempos em tempos.

Uma grande revolução democrática que abrace a diversidade e que não esteja comprometida com a produção de um espaço homogêneo é, portanto, uma utopia a ser perseguida continuamente. Mas nem por isso devemos desacreditar das pequenas revoluções cotidianas. Esta tese pretendeu ser uma forma de dar visibilidade a uma destas pequenas revoluções, e reacender esperanças e preocupações.

O campo da economia, na prática, é muito mais extenso do que o que teoria abrange. Aumentar o seu alcance teórico é uma maneira de fazer com que pequenas revoluções sejam vistas, e que os espaços diferenciais, a partir dos quais é possível conformar futuros fora da homogeneidade, possam se impulsionar. Para tanto, é preciso pensar novas linguagens. Assim como não há modernidades fora da narrativa moderna, também não há desenvolvimentos (sustentável, alternativo, endógeno, etc) que estejam essencialmente fora da grande narrativa do desenvolvimento e toda a carga teórica e simbólica que esta traz consigo. Libertar-se deste paradigma e pensar para além dele é também libertar o pensamento das amarras da narrativa da colonialidade.

Criar novas linguagens é tarefa difícil, assim como criar novas realidades. Mas, se o campo da antropologia logrou questionar o conceito de cultura exaustivamente, até que a disciplina encontrasse novos caminhos teóricos (que se refletiram em ganhos práticos,

inclusive inspirando inovações legais), o campo da economia também pode se engajar no esforço de questionar seus termos fundantes.

Nesse sentido, também no campo da economia há exemplos inspiradores. Podemos destacar, dentre os êxitos teóricos que se converteram em ganhos políticos, a discussão sobre a economia popular e solidária que já se encontrava ampla o suficiente para que, na oportunidade de um governo interessado, ganhasse uma secretaria de estado exclusivamente para tratar do assunto.

No caso da economia latino-americana, acredito que o eixo discursivo que deve ser mais urgentemente questionado é o de subdesenvolvimento, ideia na qual se baseiam muitas das nossas mais célebres referências. Não se trata de afirmar que o subdesenvolvimento não exista, mas antes de reconhecer que nem toda realidade pode ser alcançada a partir desta narrativa. Minha proposta neste trabalho, portanto, não foi pensar a comunidade tradicional por meio de de sua integração com um entorno (sub)desenvolvido, ou ainda a partir de alternativas de desenvolvimento para a mesma, mas colocá-la fora e além deste paradigma. A linguagem que encontrei para tanto foi a produção do espaço e seus termos correlatos.

Gostaria de encerrar este trabalho propondo uma reflexão. O que significa não termos uma linguagem adequada para descrever e trabalhar com economias que se desenvolvem nos espaços diferenciais? O que esta falta nos diz sobre essas economias-espaços? Acredito que esta lacuna invisibiliza este campo e torna a reflexão sobre ele mais árdua. Talvez ela reflita uma negação teórica de sua existência. Como resposta, não proponho que o campo da economia, se proponha a explicar outros mundos (ontologias, realidades), mas repensar, a partir deles, suas próprias ferramentas analíticas. Espero que este trabalho tenha contribuído para afirmar a necessidade de ampliar o que entendemos como possíveis temas de pesquisa no campo teórico no qual estou inserida.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. W. B. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas** – 2.^a ed, Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.
- ALMEIDA, A. W. B. **Terras de Quilombos, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.
- ALMEIDA, A. W. B. Os quilombos e as novas etnias. *In*: O’Dwyer, E. (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro, FGV, pp. 83-108, 2002.
- ALMEIDA, M. W. Narrativas agrárias e morte do campesinato. **RURIS**, v. 1, n.2, Campinas: Unicamp, setembro, pp 157-188, 2007.
- BAGNO, M. **Preconceito Linguístico: O que é, como se faz**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- BALEÉ, W. Sobre A Indigeneidade Das Paisagens. **Revista de Arqueologia**, Belém, v. 21, n.2, p. 09-23, 2008.
- BASTOS, C. D.; *et al.* Entre o espaço abstrato e o espaço diferencial: ocupações urbanas em Belo Horizonte - **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais (Online)**, Recife, v.19, n.2, p.251-266, maio-ago, 2017.
- BECKER, B. Geopolítica da Amazônia. **Revista de Estudos Avançados**. São Paulo. v.19, n.53, p. 71-86, abril, 2005.
- BECKER, J. O handicap do a posteriori. *In*: Ferreira, M.; Amado, J. (coord.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.
- BLASER, M. Political Ontology: Cultural Studies without ‘cultures’?, **Cultural Studies**, vol. 23, nº 5-6, p. 873-896, 2009.
- BRASIL. Decreto 6040 de 7 de fev. de 2007. **Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais**. Brasília, DF: 2007.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Nayf, 2009.
- CASTRO-GÓMEZ, S. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". *In*: **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina, 2000.
- CASTRO-GÓMEZ, S. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

- CAVALCANTI, C. **Pensamento econômico, saber ecológico tradicional e etnoeconomia: uma proposta introdutória de nova perspectiva disciplinar.** Recife: Instituto de Pesquisas Sociais, Ed. Fundação Joaquim Nabuco, 2001
- CERQUEIRA, A. C. **O “povo” parente dos Buracos:** mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro. 2010. 362 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- CHAYANOV, A. **The theory of peasant economy.** Homewood: Irwin, 1966.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado: pesquisa de antropologia política.** Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.
- COÊLHO JÚNIOR, P. J. de. **Executivos negros:** racismo e diversidade no mundo empresarial. Uma abordagem sócio-antropológica. 2011. 5553 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- COSTA FILHO, A. **Os Gurutubanos:** territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do centro norte-mineiro. 2008. 293 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- COSTA FILHO, A. **Quilombos e povos tradicionais.** Belo Horizonte: Gesta, Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.
- CRUIKSHANK, J. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. *In:* Ferreira, M.; Amado, J. (coord.). **Usos e abusos da história oral.** Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.
- DIEGUES, A. C. O mito do paraíso desabitado. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, MEC, n.24, p.141-51, 1996.
- DOUGLAS, M. ISHERWOOD, B. **O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.
- DUSSEL, E. **1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad.** La Paz: Plural Editores, 1994.
- ESCOBAR, A. **La invención del Tercer Mundo: Construcción y desconstrucción del desarrollo.** Caracas: Fundación Editorial El Perro y La Rana, 2007.
- ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de outro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latino-americano. **Revista Tabula Rasa**, Bogotá, n.1, p. 51-86, ene./dic, 2003.
- EUCLYDES, A. C. P. **Proteção da natureza e produção da natureza: política, ideologias e diversidade na criação de unidades de conservação na periferia sul da metropole belo-horizontina.** 2012. 238f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.
- FRANCO, S. H. Descolonizando a Teoria Espacial Crítica: primeiras aproximações à noção de “colonialidade do espaço”. **XXIX Congresso Latino-Americano de Sociologia – ALAS Chile.** 2013.

- FURTADO, C. **O Mito do Desenvolvimento Econômico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- GALIZONI, F. M. **A Terra Construída**: Família, trabalho, ambiente e migrações no Alto Jequitinhonha, Minas Gerais. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- GEERTZ, C. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001
- GIBSON-GRAHAM. **The end of capitalism (as we knew it): A feminist critique of political economy**. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2006.
- GOLDBERG, D. T. **Racist culture: philosophy and the politics of meaning**. Oxford, UK : Blackwell, 1993.
- GORDON, C. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre**. São Paulo/ Rio de Janeiro: Editora da Unesp, ISA e NUTI, 2006.
- GROSSBERG, L. (n.d.) Cultural Studies in Search of Modernities, unpublished paper.
- GROSGOUEL, R. Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality. **Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World**. Vol 1., 2011.
- HAESBAERT, R. Concepções de território para entender a desterritorialização *In*: SANTOS, Milton, *et al.* **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial** – 2.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HARAWAY, D. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, pp. 07-41, 1995.
- KUBITSCHKE, J. 1960. Discurso proferido na sessão solene de instalação do governo no Palácio do Planalto, no dia 21 de abril de 1960. Disponível em: <http://www.cronologiadourbanismo.ufba.br/apresentacao.php?idVerbete=1257>. Acesso em 01/08/2016.
- LEFEBVRE, H. **The Urban Revolution**. Minneapolis: University of Minnesota, 2014.
- LEFEBVRE, H. **A produção do espaço**. Tradução de Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins. [S.i.:s.n.], Inédito. Título original: *La production de l'espace*. 4ª ed. Paris: Éditions Anthropos, 2000), 2007.
- LEFEBVRE, H. **Critique of everyday life**. 3 Volumes. Nova York, NY: Verso. 2008.
- LITTLE, P. E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília: UnB, 2002.
- MALDONADO -TORRES, N. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 8, p. 71-114, 2008.

- MALDONADO -TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007
- MARTINELLO, A. S. **Cotidiano em mudança**: o rural brasileiro a partir da obra de Carlos Rodrigues Brandão. 2000. 251 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.
- MONTE-MÓR, R. L. Urbanização, Sustentabilidade, Desenvolvimento: complexidades e diversidades contemporâneas na produção urbano. *In*: Costa, G.; Costa, H.; Monte-Mór, R. (eds) **Teorias e Práticas Urbanas: condições para a sociedade urbana**. Belo Horizonte, C/Arte. pp.55-70, 2015.
- NOGUEIRA, M. C. R. **Gerais a dentro e a fora**: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do Norte de Minas Gerais. 2009. 233 f. Tese (Doutorado em Antropologia)-Universidade de Brasília, Brasília, 2009.
- O'DWYER, E. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos”. *In* E. O'Dwyer (dir.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- OLIVEIRA, M., R. L. (Org.). **Formação social e econômica do Norte de Minas**. Montes Claros: Editora Unimontes, 2000.
- PAOLIELLO, R. Estratégias possessorias e constituição de espaços sociais no mundo rural brasileiro: o contexto da Baixada da Ribeira. *In*: Niemeyer, A.; Godoi, E. (orgs.). **Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos**. Editora Mercado das Letras, 1998.
- POLANYI, K. **A grande transformação: as origens da nossa época**. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1980.
- PORTELLI, A. O massacre de Citivella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. *In*: Ferreira, M.; Amado, J. (coord.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.
- PRADO JUNIOR, C. **Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia**. São Paulo: Brasiliense, 1972.
- RAFFLES, H. Intimate knowledge. *International Social Science Journal*, vol. 54, nº 173, p. 325-335, 2002.
- RIBEIRO, A. E. M. **As estradas da vida**: terra, fazenda e trabalho no Jequitinhonha e Mucuri, Minas Gerais. 1997. 303 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 1997.
- ROUSSO, H. A memória não é mais o que era. *In*: **Ferreira, M.; Amado, J. (coord.). Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002.
- SAHLINS, M. **A sociedade afluyente original**. *In* Cultura na prática: Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004a.

- SAHLINS, M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.
- SAHLINS, M. La pensée bourgeoise: a sociedade ocidental como cultura. *In: Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004b.
- SCHMID, C. A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional. **GEOUSP : Espaço e Tempo (Online)**, São Paulo, n.32, p. 89-109, 2012.
- SERNA, D. R.; DEL CAIRO, C. Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. **Revista Estudios Sociales**. n. 55 - enero-marzo - p. 193-204, 2016.
- SHIELDS, R. **Lefebvre, love and struggle**. Spatial Dialectics. London: Routledge, 1999.
- SILVA, L. I. L. Discurso durante encerramento do Seminário Empresarial Brasil-Zâmbia. **Seminário Empresarial Brasil-Zâmbia**. 8 jul. 2010, Lusaca, Zâmbia. Brasília: Ministério das Relações Exteriores 2010. Disponível em: <http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/discursos-artigos-e-entrevistas/vice-presidente-da-republica-federativa-do-brasil-discursos/8345-discurso-do-vice-presidente-da-republica-michel-temer-por-ocasio-do-almoco-oferecido-ao-primeiro-ministro-de-timor-leste-xanana-gusmao-brasilia-3-de-marco-de-2011> . Acesso em 20/09/2017
- SOUZA, M. L. Território da divergência (e da confusão): em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental. *In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (Org.). Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- STRATHERN, M. **Contemporary moments: Land as intellectual property**. Conferência proferida na Faculdade de Ciências Humanas, UFMG. 2009.
- STRATHERN, M. Novas formas econômicas: um relato das terras altas da Papua-Nova Guiné. **Mana: Estudos em Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1998.
- VELHO, O. O conceito de campones e sua aplicação a análise do meio rural brasileiro. *In: Camponeses brasileiros, leituras e interpretações clássicas*. Brasília: Editora Unesp, 2009.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**: Vol. 2: Iss. 1, Article 1, 2004.
- WANDERLEY, M. N. B. Agricultura familiar e campesinato: rupturas e continuidade. **Estudos Sociedade e Agricultura**, n. 21, Rio de Janeiro: outubro, 2003.
- WOORTMANN, E. O sítio camponês. **Anuário Antropológico**, n. 81. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- WOORTMANN, K. Com parente não se negueia: o campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico**, n.87. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1990.

ANEXOS

Roteiro entrevista Barro Vermelho

Qual seu nome completo?

1 – Trabalho

- Quais são as suas principais atividades cotidianas? E de seus familiares? (cuidar da casa, lavar roupa, cuidar da horta, cuidar dos animais, fazer farinha)
- Estas atividades são feitas apenas em sua casa/roça? Se você trabalha na casa de outras pessoas da comunidade, de quem é? (filhos, irmãos, sogra, vizinho)
- Além das tarefas cotidianas, quais suas outras habilidades? (curar, rezar, fazer partos, costurar)
- Quando você presta serviço para alguém da comunidade, existe pagamento? Como? (recebo ajuda depois, recebo sempre em mercadoria, sempre em dinheiro, depende de que?)
- Alguém de sua família trabalha fora do Barro Vermelho? Em que atividade? (empregado doméstico, peão, funcionário público – parque, escola, prefeitura, etc)
- Se sim, este trabalho é permanente ou temporário? Em qual cidade? Quanto recebe?

2 – Produção e renda

- Sua família recebe algum dinheiro do governo? Quanto? (bolsa família, aposentadoria, etc)
- O que sua família planta?
- Quais destes produtos são normalmente vendidos ou consumidos/trocados/doados?
- Quais animais sua família cria? Para venda fora ou consumo doméstico/comunitário?

- Você trabalha com extrativismo? Quais são os principais produtos que colhe? Quando e onde colhe?
- Qual a renda média que estas atividades geram por ano?
- Quais as dificuldades dessa atividade (falta de comprador, impedimento de entrar em terrenos)
- Você beneficia algum produto para vender (óleo de pequi, farinha de mandioca)? Quais equipamentos você tem para isso?
- Como você ensina os seus filhos a realizarem essas atividades?

3 – Circulação

- Você vende os seus produtos? Para quem?
- Com quem você compartilha gratuitamente a comida que produz? De quem você recebe produtos?
- É possível pagar por serviços prestados em produtos? Eles podem “substituir” o dinheiro dentro da comunidade?

4 – Consumo

- Quais são os alimentos mais consumidos em sua casa?
- Quais deles são comprados?
- Quando um vizinho produz uma coisa que está faltando na sua casa, você compra dele, ganha de presente, troca por um produto seu ou prefere comprar na cidade?
- O que mais você compra no mercado?
- Quando você fica doente, em quais casos você compra remédios? Você sabe como se tratar usando os produtos naturais disponíveis no mato?

- Além de comprar comida e remédios, o que mais você precisa pagar em dinheiro?

5 – Parque

- O que você acha da presença do parque Serra das Araras aqui?

- Você já foi proibido ou impedido de executar alguma atividade pelos responsáveis pelo parque?

- Você se sente ameaçado a perder as suas terras?

- Você gostaria de morar em outro lugar? Porque?