

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Comunicação

Raíra Saloméa Nascimento

ATÉ A RAIZ
Tessitura identitária pelas mestras e guardiãs do Sertão Veredas

Belo Horizonte
2022

ATÉ A RAIZ

Tessitura identitária pelas mestras e guardiãs do Sertão Veredas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Orientadora: Profa. Dra. Vera Regina Veiga França

301.16 Nascimento, Raíra Saloméa.
N244a Até a raiz [manuscrito] : tessitura identitária pelas mestras e
2022 guardiãs do Sertão Veredas / Raíra Saloméa Nascimento. - 2022.
171 f. : il.
Orientadora: Vera Regina Veiga França.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1.Comunicação – Teses. 2. Identidade - Teses. 3. Cultura -
Teses. 4.Mulheres - Teses. I. França, Vera Veiga, 1951- .
II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas. III.Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO SOCIAL

Ata da Defesa de Dissertação de RAÍRA SALOMÉA NASCIMENTO

Número de Registro na UFMG: 2020654924

Às quatorze horas do dia dezessete de maio de 2022, reuniu-se a comissão examinadora, constituída pelas professoras doutoras Vera Regina Veiga França (orientadora - Universidade Federal de Minas Gerais) e Luciana de Oliveira (Universidade Federal de Minas Gerais) e pelos professores doutores Paulo Bernardo Ferreira Vaz (Universidade Federal de Minas Gerais) e Rennan Lanna Martins Mafra (Universidade Federal de Viçosa). A comissão reuniu-se via skype, para julgar o trabalho final da aluna do mestrado Raíra Saloméa Nascimento, intitulado "**Até a raiz: Tessitura identitária pelas mestras e guardiãs do Sertão Veredas**", requisito final para obtenção do Grau de Mestre em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais, área de concentração Comunicação e Sociabilidade Contemporânea, linha de pesquisa Processos Comunicativos e Práticas Sociais. Abrindo a sessão, a orientadora e presidente da comissão, professora Vera Regina Veiga França apresentou a banca, e em seguida passou a palavra à candidata para apresentação de seu trabalho final. Após a apresentação, seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa de Raíra Saloméa Nascimento. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença da candidata e do público, para julgamento e expedição do resultado final. A Comissão Examinadora julgou a candidata **apta a receber o grau de Mestre em Comunicação Social**. O resultado final foi comunicado publicamente à candidata pela Presidente da Comissão que encerrou a sessão, lavrando assim, o presente documento, que será assinado por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 17 de maio de 2022.

Profa. Dra. Vera Regina Veiga França
orientadora PPGCOM/FAFICH/UFMG

Profa. Dra. Luciana de Oliveira
PPGCOM/FAFICH/UFMG

Prof. Dr. Paulo Bernardo Ferreira Vaz
PPGCOM/FAFICH/UFMG

Prof. Dr. Rennan Lanna Martins Mafra
UFV



Documento assinado eletronicamente por **Rennan Lanna Martins Mafra, Usuário Externo**, em 17/05/2022, às 17:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Paulo Bernardo Ferreira Vaz, Usuário Externo**, em 17/05/2022, às 17:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luciana de Oliveira, Professora do Magistério Superior**, em 27/05/2022, às 15:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Vera Regina Veiga Franca, Professora Magistério Superior - Voluntária**, em 30/05/2022, às 10:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1448247** e o código CRC **A5BCDE9E**.

À Maria Saloméa, Eunice Saloméa e às
mulheres “astucieiras” do Sertão Veredas, que
constroem mundos e sustentam a vida com as
próprias mãos.

AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à equipe do 15º Prêmio Destaque na Iniciação Científica e Tecnológica, edição 2017, pela premiação com a bolsa de mestrado, que tornou possível a realização desta pesquisa e tantos outros feitos em minha jornada profissional e pessoal.

Ao Instituto Rosa e Sertão, por todo trabalho realizado nestes 15 anos pelo Mosaico Sertão Veredas-Peruaçu e por ter me permitido tantas experiências nesses dois anos. À Damiana Campos, por abrir estradas e portas e compartilhar sua experiência de pesquisadora com os pés no chão; por confiar no meu trabalho e por me conceder todo acesso a materiais de pesquisa e muito incentivo para seguir com o mestrado. À Diana Campos, pelo acolhimento afetivo na casa Diadorim, pelas refeições deliciosas e momentos de descontração e amizade; por me guiar pelas comunidades e pelas trilhas do território, por me apresentar às mulheres e às famílias e me fazer parte da sua própria família durante os dias que partilhamos pelo sertão. Ao Seo Manoel Ferreira por possibilitar nossas viagens com sua caminhonete e à Eduarda Klassmann pela companhia alto astral durante os dias em Chapada. À Antônia, pela empatia e coragem de mudar seus planos para ajudar uma desconhecida, seguindo comigo até bem tarde da noite numa aventura por estradas de chão. À Central Veredas, pelo trabalho que realizam com os artesãos e artesãs do Vale do Urucuia, de modo especial à Monique Barboza, pelas informações concedidas e pela recepção atenciosa na Central.

À Dona Lili; à Dona Nadir e Seo Zé; à Layane, Dona Socorro e Dona Nilda; à Dona Tina; à Ladyjane, Luzim e os meninos (também à Vani e Tião); e à Rose, por me receberem em suas casas e dividirem comigo algumas horas de conversas boas regadas a café, suco, biscoito, pães de queijo e muito afeto. Por dividirem seus saberes e histórias, por me mostrarem seus ofícios, seus lares, seus quintais, suas músicas, seus bordados, seus teares, seus versos, suas forças e seus silêncios. Pelas histórias que não foram registradas pelo gravador, mas confidenciadas na minha memória. Por me mostrarem o Cerrado de um jeito tão próprio de quem vive junto dele.

Aos colegas do GRIS, pela partilha da experiência e de saberes e por me fazerem me sentir parte da UFMG mesmo de longe. Aos colegas da turma de mestrado pela parceria nas disciplinas, nos artigos e nos dilemas do modelo remoto de pós-graduação. Aos professores do PPGCom/UFMG, pelas aulas inspiradoras, que transformaram os rumos dessa dissertação e a minha formação enquanto pesquisadora. Aos queridos professores Rennan Mafra e Luciana de

Oliveira, pela leitura cuidadosa deste trabalho e pelas orientações enriquecedoras e decisivas para o seu desenvolvimento. À minha orientadora, Vera França, que me acolheu em seu grupo afetoso de orientandas, me ensinando muito sobre Comunicação e o ofício de pesquisadora, mas muito também sobre o tempo, sobre a vida, sobre amizade, sobre humildade e sobre ser eu mesma. Meu eterno agradecimento à Vera, que vai muito além da pesquisadora que eu admirava desde a graduação, sendo minha mestra em língua portuguesa, sociologia, poesia, política e afetos nestes dois anos.

À minha companheira Gabriela Maria, pela parceria, amor e incentivo diários, por me fortalecer nos momentos difíceis dessa jornada e comemorar cada pequena conquista comigo. Minha eterna gratidão por me ensinar a valorizar o que eu faço e tudo que temos construído juntas. Aos meus pais, Eunice e Vilmar, por me ensinarem tudo que sei e serem as bases firmes de quem tenho me tornado. À minha irmã Martha e meu cunhado Aibson, por apoiarem todos os meus sonhos e por me presentear com o maior deles. À Aurora, por ter chegado em nossas vidas e ressignificado tudo com amor. Aos meus amigos, que mesmo espalhados por tantos cantos diferentes, ainda assim acompanharam e apoiaram meus passos no mestrado, torcendo sempre da primeira fileira por mim. Por fim, ao meu mentor espiritual e todos os guias de luz, que com o amor fraternal de Jesus, me guiam, inspiram e protegem a todo momento.

Meu agradecimento a todas as mulheres que vieram antes de mim, como minhas avós Maria Saloméa e Modesta Ferraz, que enfrentaram violências e adversidades nos sertões de Minas e da Bahia, para erguer suas famílias e construir suas histórias. Obrigada a todas as mestras de ontem e de hoje.

“Se eu vi mais longe, foi por estar sobre ombros de gigantes.”
(Isaac Newton, 1675)

“Se a primeira mulher que Deus fez foi forte o bastante para virar o mundo de cabeça para baixo por sua própria conta, todas estas mulheres juntas aqui devem ser capazes de consertá-lo, colocando-o do jeito certo novamente. E agora que elas estão exigindo fazer isso, é melhor que os homens as deixem fazer o que elas querem.”
(Sojourner Truth, 1851)

Resumo

Até a raiz é uma travessia em busca da força e dos saberes das mulheres sertanejas. Nos Gerais de Minas, o Mosaico Sertão Veredas-Peruaçu é território de povos e comunidades tradicionais que constroem outros modos de vida e formas de resistência utilizando os recursos do Cerrado com soberania e sustentabilidade. Em um percurso etnográfico pelo Sertão Veredas encontramos mulheres, líderes comunitárias, mestras e guardiãs de práticas culturais e artesanais, que partilham saberes ancestrais e sentidos de identidade construídos a partir da defesa do bioma. Com uma análise sócio-histórico, reconstituímos o tecido contextual da região. Do encontro com as mestras, suas narrativas orais bordaram interações e materialidades acerca da cultura, dos modos de vida e dos sentidos de pertencimento às comunidades onde vivem. Na Revista Manzuá, encontramos mulheres narradoras de si e de suas comunidades e o modo como essa comunicação é produzida e circula pelos povos. Com a análise de narrativas, destacamos desse tecido como os elementos identitários são continuamente construídos pelas mulheres em ofícios e práticas cotidianas. O olhar comunicacional nos guia à compreender como se constitui a tessitura identitária dos povos do Sertão Veredas Peruaçu a partir do protagonismo das mestras e guardiãs narradoras desta pesquisa. Encontramos elementos materiais e simbólicos que revelam as relações com o tempo, espaço, memória e ancestralidade e as táticas de apropriação e resistência operados pelas mulheres. (Re)existindo em identidades plurais, essas produtoras rurais, benzedeiras, fiandeiras, tecedeiras, bordadeiras, contadoras de versos, extrativistas, oleiras, entre muitos outros ofícios, representam um sertão feminino e guardam em suas práticas artesanais e culturais os sentidos de identidade e pertencimento que conectam povos geraizeiros, veredeiros, caatingueiros, vazanteiros, quilombolas, indígenas e muitos outros povos tradicionais do norte de Minas, do Cerrado e da América Latina.

Palavras-chave: identidades; povos tradicionais; práticas culturais; mulheres sertanejas.

Resumen

Hasta la raíz es un viaje en busca de la fuerza y el conocimiento de las mujeres sertanejas. En Gerais de Minas, el Mosaico Sertão Veredas-Peruaçu es el territorio de pueblos y comunidades tradicionales que construyen otras formas de vida y de resistencia utilizando los recursos del Cerrado con soberanía y sustentabilidad. En un viaje etnográfico por el Sertão Veredas conocemos a mujeres, líderes comunitarias, maestras y guardianas de prácticas culturales y artesanales, que comparten conocimientos ancestrales y sentidos de identidad contruidos a partir de la defensa del bioma. Con un análisis socio-histórico, reconstituimos el tejido contextual de la región. A partir del encuentro con las maestras, sus narraciones orales cosieron interacciones y materialidades sobre la cultura, las formas de vida y los sentidos de pertenencia a las comunidades donde viven. En la Revista Manzuá, encontramos mujeres narradoras de sí mismas y de sus comunidades y la forma en que esta comunicación se produce y circula entre el pueblo. A través del análisis de las narraciones, destacamos como los elementos de identidad son continuamente contruidos por las mujeres en sus oficios y prácticas cotidianas. La mirada comunicacional nos orienta a comprender como se constituyen la textura identitaria de los pueblos del Sertão Veredas Peruaçu a partir del protagonismo de las maestras y guardianas narradoras de esta investigación. Encontramos elementos materiales y simbólicos que revelan las relaciones con el tiempo, el espacio, la memoria y la ascendencia y las tácticas de apropiación y resistencia operadas por las mujeres. (Re)existentes en identidades plurales, estas productoras rurales, curanderas, hilanderas, tejedoras, bordadoras, cuentacuentos, extractivistas, alfareras, entre otros muchos oficios, representan un sertão femenino y mantienen en sus prácticas artesanales y culturales los sentidos de identidad y pertenencia que conectan a geraizeiros, veredeiros, caatingueiros, vazanteiros, quilombolas, indígenas y otros muchos pueblos tradicionales del norte de Minas, del Cerrado y de América Latina.

Palabras clave: identidades; pueblos tradicionales; prácticas culturales; mujeres sertanejas.

Lista de ilustrações

Figura 1: Mapa do Mosaico Sertão Veredas Peruaçu.	14
Figura 2: Dona Lili, Diana, o cachorrinho, eu e o adesivo de Lula na parede.	60
Figura 3: Mapa para a casa de Dona Nadir.	69
Figura 4: Roda de fiar num lugar de destaque na entrada da casa de Dona Nadir.	72
Figura 5: "Escaroçador" e tear ao fundo..	74
Figura 6: Dona Nadir fiando algodão e em pé em frente ao tear.	75
Figura 7: O cochonil, antes usado apenas na sela dos cavalos, foi adaptado	78
Figura 8: Dona Nadir e Seo Zé estendem a colcha mais antiga feita por ela no tear.	79
Figura 9: Antônia e eu nos despedindo de Dona Nadir.	79
Figura 10: Restaurante de Dona Maristela com telhado de buriti.	81
Figura 11: Encontro com Rose na Casa de Cultura.	84
Figura 12: Cadernos bordados por Rose.	85
Figura 13: Releituras de trechos da obra Grande Sertão: Veredas bordados por Rose.	86
Figura 14: Anotações de Rose sobre a obra Grande Sertão: Veredas.	87
Figura 15: Grupo de bordadeiras na Casa de Cultura de Serra das Araras.	92
Figura 16: Encontro virtual de bordadeiras promovido pelo Instituto Rosa e Sertão.	92
Figura 17: Bordado em construção.	99
Figura 18: Bordado do mini estandarte e a mesa com café.	100
Figura 19: "Coloridas como o sertão", assim Lady, ao centro, descreve as bonecas	104
Figura 20: Rabecas e Caixa na casa de Bastião, irmão de Luzim.	105
Figura 21: Ônibus quebrado em Pandeiros.	109
Figura 22: Na sua cozinha, Dona Tina prepara a farofa de pequi.	113
Figura 23: Dona Nilda na torra da farinha e Dona Socorro na sua roça de abobrinha.	121
Figura 24: Oleiras carregando o barro.	122
Figura 25: Touá, pigmento natural de barro.	123
Figura 26: Revistas Manzuá nº1 e 2, panfletos e folders recolhidos	128
Figura 27: Bordados em bastidor.	145

Lista de siglas e abreviaturas

ASA	Articulação do Semiárido Brasileiro
CAA-NM	Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas
COPABASE Solidária	Cooperativa de Agricultura Familiar Sustentável com Base na Economia Solidária
Cresertão	Centro de Referência em Tecnologias Sociais do Sertão
EAD	Educação à Distância
Funatura	Fundação Pró-Natureza
GRIS	Grupo de Pesquisas em Imagem e Sociabilidade
IEB-USP	Instituto de Estudos Brasileiros – Universidade de São Paulo
ISPN	Instituto Sociedade, População e Natureza
MSVP	Mosaico Sertão Veredas Peruaçu
PADSA	Projeto de Assentamento Dirigido a Serra das Araras
RDS	Reserva de Desenvolvimento Sustentável
TPP	Tribunal Permanente dos Povos
WWF	World Wide Fund for Nature

Sumário

Primeiras linhas da trama	13
O Cerrado e a preservação da vida.....	145
1. O tecido: contexto sócio-histórico	21
1.1 Constituição histórica dos Gerais	23
1.2 Contranarrativa das margens	25
2. Identidades e pertencimento.....	35
2.1 Identidade no contexto latino-americano.....	39
2.2 Os sertanejos e as sertanejas dos gerais	43
3. O percurso e as mulheres.....	51
3.1 O caminho que se fez andando	53
3.2 A rede de mulheres.....	58
3.2.1 Chapada Gaúcha: dona Lili	60
3.2.2 Riachinho: dona Nadir.....	68
3.2.3 Serra das Araras: Rose.....	80
3.2.4 Ribeirão de areia: Ladyjane	94
3.2.5 Januária: dona Tina.....	108
3.2.6 Candeal, Cômego Marinho: dona Socorro e dona Nilda.....	115
4. Revista Manzuá: como as identidades circulam no território.....	126
4.1 Mulheres de linhas	128
4.2 Todo verso que eu recito	131
4.3 Ofício de cuidar.....	134
4.4 Com a palavra, Dona Tina.....	136
4.6 Tecendo História Xakriabá.....	140
4.7 Desafrouxando o/a manzuá	142
5. Bastidor analítico	145
5.1 Olhar comunicacional.....	146
5.2 A análise em bastidor	148
6. Arremate.....	163
Referências.....	167

Primeiras linhas da trama

A região Norte de Minas Gerais é composta por 89 municípios, bacias hidrográficas de grande importância, como a do São Francisco e do Jequitinhonha; extensas unidades de conservação ambiental e parques ecológicos; e múltiplos povos tradicionais, com identificações singulares que os diferem de outros cenários culturais do estado mineiro. São reconhecidos como povos tradicionais do Norte de Minas sete categorias identitárias: indígenas, veredeiros, vazanteiros, geraizeiros, caatingueiros, quilombolas e apanhadores de flores (CAA-NM, 2013; DAYRELL, 2019), que convivem com diferentes biomas do semiárido, compartilhando saberes e sentidos de pertencimento.

O Mosaico Sertão Veredas-Peruaçu, no Núcleo Territorial do São Francisco, reúne os povos veredeiros, geraizeiros, quilombolas e indígenas Xakriabá. Abrange cenários imortalizados na literatura de João Guimarães Rosa, mais expressivamente da obra *Grande Sertão: Veredas* (GSV) e *Sagarana*, como a comunidade de Serra das Araras e o Vão dos Buracos, localizados no município de Chapada Gaúcha. Suas comunidades tradicionais sertanejas, apesar de alteridades precárias num olhar colonizador, metropolitano e mercadológico, descobriram formas de resistência e construção de sentidos coletivos para viver no sertão, utilizando os recursos do cerrado com soberania e sustentabilidade e os saberes geracionais como patrimônios culturais a serem preservados e partilhados.

Estes povos resistem à invasão do agronegócio para manter seus modos de vida e o cerrado de pé; resistem à invasão de hidrelétricas e outros grandes conglomerados extrativistas para manter as veredas e bacias vivas e defender os territórios preservados do chamado “sertão de dentro”. Nesses espaços de luta e resistência despontam mulheres, líderes comunitárias, mestres e guardiãs dos saberes do sertão. Produtoras rurais, benzedeiras, fiandeiras, tecelãs, bordadeiras, contadoras de versos, cozinheiras, representam um sertão feminino muito diferente do que o imaginário social consolidou, masculino e árido.

Essas mulheres exercem, por meio de práticas artesanais e culturais, um papel fundamental neste cenário, e é essa atuação que nos interessa enquanto problema de

pesquisa. Buscamos compreender como se constituem, a partir das mulheres, as identidades dos povos tradicionais do Sertão Veredas-Peruaçu, quais elementos materiais e simbólicos são construídos e evocados por essas mulheres.

Os modos de ver e compreender o processo comunicacional que ali se instaura têm inspiração na perspectiva teórica do Grupo de Pesquisas em Imagem e Sociabilidade (GRIS) e na linha de pesquisa em Processos comunicativos e práticas sociais. O pensamento pragmatista na Comunicação nos orienta a observar as interações como o cruzamento entre dimensões práticas (da situação e contexto), relacionais (dupla afetação) e simbólicas (linguagens e sentidos); nos ajudam a compreender identidades numa abordagem relacional, constituída na e por meio da diferença, na relação com o outro e com seu exterior constitutivo, fundada na experiência, móvel e transformada continuamente pelos sistemas culturais.

Figura 1- Mapa do Mosaico Sertão Veredas Peruaçu.



Fonte: WWF, 2017

O Cerrado e a preservação da vida

Segundo maior bioma brasileiro, o cerrado abrange 24% do território nacional, 11 estados e o Distrito Federal, 27 milhões de pessoas e 81% das comunidades quilombolas de todo país. Savana mais rica em biodiversidade do mundo, é o berço das águas da América Latina, abrigando oito das doze regiões hidrográficas brasileiras. Do cerrado dependem seis das oito maiores bacias hidrográficas nacionais, incluindo as águas que alimentam o Pantanal. É o bioma “caixa d’água” do Brasil, principal paisagem de mais de 1.300 municípios onde vivem cerca de 25 milhões de pessoas.

A origem desse bioma é anterior ao amazônico e corresponde a 5% de toda a biodiversidade do mundo. No entanto, o cerrado é atualmente o ecossistema mais devastado do Brasil, com apenas 10% da vegetação e 5% das populações animais originárias. De acordo com dados do Ministério do Meio Ambiente, mais de 14 mil quilômetros quadrados do bioma foram desmatados entre 2016 e 2017, o equivalente a 1,4 milhão de campos de futebol¹. Apenas 20% das populações originárias e tradicionais do cerrado resistiram à destruição dos territórios.

Segundos dados da organização WWF, entre 2007 e 2014 mais de um milhão de pessoas foram intoxicadas por agrotóxicos no Brasil, a maioria no cerrado, ocorrendo no mesmo período 1268 mortes relacionadas diretamente ao uso de agrotóxicos. Por crimes como esse, que em 2020 a Campanha em Defesa do Cerrado, articulação de 50 movimentos e organizações sociais, denunciou ao Tribunal Permanente dos Povos (TPP), um tribunal internacional de opinião, o crime de ecocídio em curso contra o cerrado, reunindo 15 casos de crimes e conflitos em oito estados brasileiros cerratenses, incluindo Minas Gerais.

Não obstante a sua importância ambiental, social, política, econômica e vital para o país, a região semiárida brasileira viveu ao longo da história um apagamento econômico e discursivo irreparável. Conforme dados da Articulação do Semiárido Brasileiro, ASA Brasil², metade da população no semiárido não possui renda monetária ou tem como única fonte de rendimento os benefícios governamentais. A região apresenta um dos menores

¹ Disponível em: <https://exame.com/brasil/em-dois-anos-cerrado-perde-mais-de-1-milhao-de-campos-de-futebol/>

² Disponível em: <https://www.asabrasil.org.br/semiariado>

índices de desenvolvimento humano e, em contraste, uma expressiva concentração de renda.

Cenário antigo de lutas, representação do árido e rude, no imaginário brasileiro o sertão é sinônimo de pobreza e vulnerabilidade (VEIGA e VASCONCELOS, 2019). Da cena literária e cinematográfica ao jornalismo, suas personagens são arquétipos de miséria e seu contexto sociocultural é reduzido à conformidade e ao lamento, sem dimensionar a complexidade dos espaços, identidades e sociabilidades nos diferentes semiáridos. Claudia Vasconcelos (2006) analisa em grandes autores brasileiros a construção da imagem do nordestino/sertanejo e evidencia as assimetrias desse processo. Sobre a obra *Os Sertões* de Euclides da Cunha, publicada em 1902, ela afirma:

As imagens que constrói daquele lugar e do homem que o habita são totalmente ambíguas e por vezes contraditórias. Assim, a paisagem desoladora e desértica é a mesma paradisíaca, uma terra que vai “Da extrema aridez à exuberância extrema” (p.231), e o seu habitante, o sertanejo, apesar de ser “o homem permanentemente fatigado”, cambaleante e sem prumo, de um só assalto pode se transformar em um “titã acobreado e potente”, ágil e forte. (VASCONCELOS, 2006, p.5)

A imagem do sertão e do sertanejo em Minas Gerais não escapa às construções tecidas sobre o sertão nordestino. As regiões Norte e Noroeste de Minas abrangem grandes municípios que se desenvolveram³, mas também pequenas cidades que enfrentaram por décadas a ausência de recursos de fomento e o fenômeno da migração. “E quem define o quê e como eles - os pobres - serão falados, apresentados publicamente? Essa definição não é deles, não são eles que falam; eles são falados pelo "nós". Um ‘nós’ que não é a maioria, mas fala como se fosse...”, define Vera França (2001, p.5) sobre a condição de silenciamento, de apagamento simbólico e discursivo que essas populações vivenciam.

Numa hipótese inicial deste projeto, essa condição de subalternidade compunha as identidades de homens e mulheres e resultaria ainda numa histórica necessidade de representação para conferir legitimidade a seus próprios discursos (ROSA, *et al.*, 2012). No entanto, nos primeiros contatos de pesquisa exploratória, foi possível perceber que

³ Com a instalação de ferrovias na década de 1930 em Pirapora e Montes Claros; a atuação da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste – SUDENE em 1960; e a industrialização e urbanização de cidades.

essas identidades se constituem também de posicionamentos, de resistência e de redes de articulação coletiva com forte atuação feminina, como as associações.

As mulheres estão sujeitas a precariedades materiais e simbólicas, a forças patriarcais, distantes de espaços privilegiados de trabalho e sofrem, conforme Gayatri Spivak (1988) uma dupla colonização: patriarcal e colonial. Elas são fortemente afetadas pela crise econômica e social que atinge as pequenas cidades do interior do Brasil e, sobretudo, pelos espaços de tensão e subordinação que daí se fortalecem, em que se recriam condições sobre os modos de ser mulher. No entanto, a partir desse cenário, elas ressignificam vivências para reconstruir subjetividades, percepções de si, de outras e do mundo que as cercam. Apesar de terem ficado de fora da construção imagética e representativa do sertão, a presença e importância das mulheres neste cenário se constitui como uma forma de resistência.

Compreendendo as comunidades tradicionais do Norte de Minas muito além de uma identidade regionalista única, imbricadas nas relações de poder, faz-se necessário “buscarmos entender, mais que traduzir” (VEIGA; VASCONCELOS, 2019, p. 197) expressões de identidade e territorialidade dos diferentes povos tradicionais desta região. Faz-se necessário conhecer o sertão sob a ótica das mulheres; ouvir e compreender as vozes que narram, os corpos que dançam, as mãos que tecem, fiam, bordam e tingem o sertão, identificando a diversidade de existências e experiências, visibilizando histórias, trajetórias e memórias, processos identitários e suas dinâmicas, a partir do protagonismo das sertanejas.

As práticas artesanais e culturais despontaram desde as primeiras aproximações com os sujeitos de pesquisa como elemento mais presente e pulsante na atuação das mulheres no sertão norte-mineiro. Essas práticas estão diretamente ligadas à transferência de saberes matriarcais e compõem os elementos identitários dos povos tradicionais do sertão mineiro; por isto, foram escolhidas como forma de agrupar, organizar e selecionar as mulheres a comporem esta pesquisa.

Dessa forma, o *corpus* se constitui de três elementos: os registros do percurso etnográfico pelas comunidades do Mosaico; os depoimentos de mulheres mestras de práticas culturais dos povos tradicionais do Norte de Minas; e a edições nº1, 2 e 3 da Revista Manzuá (2016, 2018, 2020), uma produção comunitária sobre povos tradicionais

do Mosaico Sertão Veredas-Peruaçu realizada pelo Instituto Cultural e Ambiental Rosa e Sertão. Esse recorte empírico buscou evidenciar narrativas construídas pelas mulheres em suas dinâmicas interacionais, a fim de compreender as identidades dos povos tradicionais do Sertão Veredas-Peruaçu por meio dos saberes e práticas artesanais e culturais compartilhados.

A recuperação das narrativas dessas mulheres no relato oral e no veículo de comunicação Manzuá se justifica como um importante instrumento para identificação e preservação de significados coletivos, engajando sujeitos e sujeitas na construção de seus próprios discursos. Como afirma Trebilcot (1988 *apud* ALCOFF, 2008, p.10)

uma vez que nenhum falante incorporado pode produzir mais do que uma conta parcial, e uma vez que o processo de produzir significado é necessariamente coletivo, o relato de todos dentro de uma comunidade específica precisa ser encorajado.

Neste caminho, a pesquisa também almeja contribuir para o debate da questão de “falar pelos outros”, partindo dos pressupostos de Gayatri Spivak e Linda Alcoff, propondo “criar, sempre que possível, as condições para o diálogo e a prática de falar com e para, em vez de falar pelos outros” (ALCOFF, 2018, p.12), transformando o espaço privilegiado da academia para realização de encontros dialógicos.

O recorte do cerrado norte-mineiro pela porção denominada Mosaico Sertão Veredas-Peruaçu se consolidou ainda na pesquisa bibliográfica inicial, ao percebemos neste território um profícuo espaço de análise para a Comunicação. Ressalto dois aspectos particulares deste cenário: o primeiro é o forte traço cultural e identitário. No território do Mosaico encontram-se reunidos quatro povos tradicionais do Norte de Minas: veredeiros, geraizeiros, indígenas e quilombolas, reunidos num misto de identidades compartilhadas e reconstruídas, coexistindo no bioma das Veredas, num cenário tanto político e social como literário.

O segundo aspecto é a forte atuação turística, histórica e política das comunidades tradicionais. Há mais de uma década elas se articulam em uma rede de turismo de base comunitária, que compreende tanto o turismo ecológico, dada a biodiversidade dos parques e do cerrado em pé, como o turismo literário, percorrendo o universo de João Guimarães Rosa. As comunidades também se articulam para participação em editais de

fomento à cultura e em eventos nacionais e internacionais para defesa de políticas públicas e direitos civis.

Dada a singular presença desse território no percurso de personagens históricos, como Antônio Dó, Lampião e os jagunços da literatura roseana Diadorim e Riobaldo, muitas comunidades estão familiarizadas com a presença de jornalistas, cinegrafistas, fotógrafos e pesquisadores, e disponíveis para colaborar em suas produções. Os povos tradicionais do Sertão Veredas-Peruaçu desenvolveram de forma autônoma a experiência na interação com “o olhar de fora” e formas de sociabilidade em torno de consciências identitárias. Como visto, as comunidades demonstram uma abertura favorável para pesquisas de cunho etnográfico/cartográfico como a que propomos.

Há ainda um vínculo afetivo na escolha por este tema de pesquisa. Sou filha e neta de mulheres artesãs do sertão da Bahia e, por isso, a identidade sertaneja bem como a prática artesanal perpassaram toda minha vida e me interessam de forma emocional. Nasci e cresci no interior do Vale do Mucuri, região constantemente confundida com o Norte de Minas e fortemente imbricada com as práticas culturais do Vale do Jequitinhonha e da Bahia. É também daqui que vivencio o percurso do mestrado, devido às adaptações ao ensino remoto a partir da pandemia do corona vírus.

No Vale do Mucuri nos identificamos e somos identificados como “mineiranos” ou “baianeiros” (mistura dos vocábulos mineiro-baiano ou baiano-mineiro), chamamos nossos pais de “painho” e “mainha” e a presença da farinha, do coentro e do acarajé são mais fortes do que a do pão de queijo. Minha identidade carrega signos e materialidades tanto mineiras quanto baianas, e até mesmo sertanejas, por influência de minha família materna, embora eu não pertença geograficamente a este lugar.

Diferentes olhares comunicacionais lançados a esta região resultariam em muitas pesquisas diferentes e igualmente ricas em recursos empíricos e teóricos. Concentramo-nos em observar o protagonismo feminino na constituição de identidades, que nos parece ser uma contribuição importante para as pesquisas em Comunicação por dois principais motivos: primeiro, por ser inédita a abordagem comunicacional sobre identidades e práticas artesanais e culturais na região; segundo, por protagonizar narrativas de mulheres subalternizadas, num diálogo entre estudos culturais, latino-americanos e outras correntes teóricas, em um momento tão devastador para as comunidades tradicionais, quilombolas

e indígenas no Brasil. Por fim, a escolha pelo Sertão Veredas-Peruaçu e pelas mulheres deste lugar, a escolha por um olhar sobre as identidades deste sertão foram surgindo, como descreverei mais detalhadamente nos próximos capítulos, numa tentativa de observação, interação e escuta. O objeto de pesquisa falou, se transformou em sujeitos de pesquisa, que indicaram os caminhos para a travessia.

No primeiro capítulo desta dissertação, apresentamos o tecido sócio-histórico da região pesquisada, desde a constituição histórica dos Gerais e do Vale do Urucuia ao movimento contranarrativo dos povos e comunidades tradicionais do Norte de Minas. No segundo capítulo, o debate sobre identidade e pertencimento adensa para perspectivas latino-americanas e de gênero. No terceiro capítulo, apresentamos o percurso etnográfico realizado pelo MSVP e a formação da rede de mulheres narradoras; apresentamos os encontros com cada mestra em sua comunidade e suas respectivas narrativas. No quarto capítulo, analisamos como as identidades circulam no território do MSVP por meio da narrativa de mulheres na revista Manzuá. No capítulo quinto, descrevemos nosso método de recomposição e análise das narrativas a partir do olhar comunicacional e as implicações encontradas no que nomeamos de análise em bastidor.

1. O tecido: contexto sócio-histórico

O sertão impõe regras próprias de conduta àqueles que nele se propõem a viver, e os valores preservados nele, a constituição familiar, a distribuição geográfica das fazendas, a vegetação e o relevo, a economia pecuária bem como o mandonismo dos latifundiários, são elementos-chave na construção de Grande sertão: veredas. Guimarães Rosa apropria-se desses elementos e os recria construindo assim um sertão ficcional que possui um parentesco forte com o sertão real, o segundo como embrião do primeiro (NEITZEL, 2004, p.15).

Os elementos que tornaram única a obra de Guimarães Rosa fazem parte do universo imenso e complexo que compõe o sertão dos Gerais. Nele, os indivíduos e a geografia se penetram de tal forma que se torna quase impossível desassociá-los. Os rios são sujeitos do cotidiano; a vegetação, com sua dinâmica própria, dita os hábitos e modos de viver. Junte a isso as relações de poder, que definem as interações em todos os modelos de sociedade, e as disputas emergem num cenário tão literário quanto real.

Olhar para o contexto dessas paisagens, da biodiversidade às interações humanas (entendendo o homem como natureza tanto quanto fauna e flora) é, portanto, muito mais do que um gesto metodológico para descrever ou recuperar dados sobre o território e suas comunidades. “É uma ação interpretativa, de produção e articulação de informações que permitem caracterizar e problematizar as dinâmicas de poder que instituem uma realidade político-cultural” (LEAL, 2020, p.40-41). Como explica o autor no livro “Vulnerabilidades, narrativas, identidades”, o trabalho de contextualização é fundamental para evitar simplificações e aprisionamentos em um pano de fundo acrítico, indiferente aos fenômenos sociais, e para se atentar a dinâmicas heterogêneas que ocorrem por todos os lados.

Conforme Vera França (2001, p.1) “a cidadania, hoje, mais do que um conjunto de deveres e direitos (cívicos, socioeconômicos e políticos) tem sido pensada na acepção de luta, intervenção política, construção de sujeitos.”, problemas de grande interesse da comunicação, especialmente no que concerne à construção de novos lugares de fala. “Entendemos que a luta pela cidadania, que se inscreve num terreno marcado pelas racionalidades típicas das estruturas hegemônicas de poder...depende também das soluções a serem buscadas e construídas localmente” (Idem).

Nesse esforço de compreender o contexto de formação cidadã das populações no semiárido norte-mineiro, Carlos Alberto Dayrell, evidencia em seu trabalho uma região geograficamente à parte, nas bordas, mas sobretudo, desinteressante economicamente e desassociada de identificações predominantes do eixo sudeste onde se encontra:

Mais ao norte, essa mesma depressão encontra as encostas da Serra Geral e, adentrando-a, encontram-se as vastas chapadas associadas com montanhas e topos de morros, que são drenadas por centenas de nascentes que vão formar os ribeirões, córregos das bacias dos rios São Francisco, Pardo e Jequitinhonha. É possível reconhecer nesses vastos espaços, de terras arenosas e ácidas, onde por durante muito tempo foi de pouco interesse dos grandes proprietários, a existência de uma população tradicionalmente denominada, em alguns locais como geraizeiros, em outros como geralistas, veredeiros, campineiros e até mangabeiros. Populações que possuem formas singulares de apropriação da natureza regida por um sistema peculiar de representações, códigos e mitos (DAYRELL, 2012, p. 106).

Essas formas singulares de apropriação se referem a um vasto universo de práticas de interação com a natureza, como explica a vazanteira Leninha, do Quilombo da Lapinha, em Matias Cardoso, norte de Minas: “Essas comunidades não têm o território só como fonte de produção, o território é fonte de vida, de cultura para exercitar a vida em plenitude”. Esses grupos etnicamente diferenciados, desde a formação da América, vivenciam histórias de dominação, exclusão e descaso, mas também de luta por direitos, territórios e identidade. Conforme Haesbaert (2020, p. 144), “reconhece-se hoje um número expressivo de grupos subalternos cultural e territorialmente diferenciados” que desenvolvem outras concepções de território através de suas práticas, resistências e lutas. Reunidos em territórios diversos nas bordas do Brasil, foi preciso se “invisibilizar” para conseguir resistir e existir.

Desde o período colonial da história brasileira, foram construídas estratégias de apagamento da identidade, da cultura e do sentido de pertencimento a um território, para os povos indígenas, africanos escravizados e para a grande maioria do campesinato brasileiro, repercutindo de forma significativa em suas economias. A resistência histórica desses povos a esse apagamento, através da luta, da fuga e da invisibilização, possibilitou a demarcação de alguns territórios indígenas e a formação de comunidades camponesas com tradições culturais diversas, entre estas as comunidades negras que povoaram o Brasil com centenas ou, senão, milhares de quilombos (DAYRELL, 2012, p.112).

Esse contexto pode ser observado na própria formação do estado de Minas Gerais, composto a partir da união de duas realidades geoeconômicas: as minas e os gerais. As minas ricas em jazidas, do meio ao sul do estado, ganharam atenção e infraestrutura (SILVA, 2014), enquanto os campos gerais, com suas chapadas, vales, caatingas, paredões, cerrado e veredas, compunham a cultura interiorana e naturalmente brasileira (RIBEIRO, 2006).

Semanticamente, Minas Gerais é o resultado da interação entre o ser humano e os aspectos geográficos da região. Mas, como ressalta João Batista de Almeida Costa (2003), há também um fator identitário nesta divisão: o termo Gerais geograficamente corresponde a um espaço de transição e articulação entre cerrado, caatinga e mata atlântica, mas, historicamente, corresponde à região ocupada por negros, em que o fenótipo se distinguia dos mineiros das minas, e onde a cultura regional se estabeleceu apoiada nos costumes tradicionais negros.

1.1 Constituição histórica dos Gerais

Povoada originalmente pelas nações indígenas Tapuias e Caiapós (COSTA, 1997), as porções de terras dos Gerais foram apropriadas pela expansão do colonialismo, servindo como suporte para a pecuária extensiva. A partir do século XVII, a região passou a ser ocupada por duas frentes de exploração: uma, vinda de Pernambuco e da Bahia, que buscava pastagens para o gado ao longo do Rio São Francisco (PREFEITURA, 2012); a outra, liderada por bandeirantes paulistas, que devastaram a área em busca de pedras preciosas e de indígenas para escravização.

A própria palavra Gerais é um bioma. Muito conhecido. A gente fala cerrado, mas o pessoal tradicionalmente conhece como Gerais. Que é a área que tinha muita riqueza de água, muita caça, muito peixe, muita fruta nativa, então isso é Gerais. E uma terra também que não tinha limites, não tinha dono. Todo mundo era dono e a gente usava ela comum, era de uso comum. Todo mundo criava o gado na solta, coletava fruta, fazia roça onde queria, pescava ou caçava onde queria. Era muito recurso. [Cristovino, Assentamento Agroextrativista Americana, Grão Mogol/MG] (CAA-NM, 2021)

A região do Vale do Urucuia foi ponto estratégico, no mesmo período, para as picadas que ligavam Bahia a Goiás (SILVA, 2014). Essas estradas instituídas pela corte portuguesa movimentavam tropeiros, exploradores e bandeirantes paulistas como pontos de intercessão entre mercadores e exploradores. O Vale do Urucuia está localizado na margem esquerda do Alto Médio São Francisco, numa das porções menos habitadas do Gerais. A região estabeleceu-se em meio a conflitos entre nativos e exploradores, recebendo grande aporte de pessoas negras, pardas e de descendência indígenas oriundas da Bahia (SILVA, 2014). Seus povoados, comunidades e vilas se formaram à beira do rio Urucuia (atualmente os municípios de Buritis, Urucuia e Arinos) e do rio São Francisco (atualmente Januária, São Francisco, Pirapora e São Romão).

Após a década de 1970, políticas públicas favoráveis ao agronegócio, em especial à doação de terras do Estado a agricultores do sul do Brasil, obrigaram centenas de famílias locais a deixarem suas terras de origem pela força da ocupação dos latifundiários. Grandes áreas de cerrado foram cercadas e desmatadas para o plantio de monocultura, estradas foram abertas para a mecanização da produção e os espaços preservados de manejo da agricultura tradicional foram drasticamente sendo reduzidos. A implantação de monoculturas de espécies exóticas à região, entre outras ações de degradação do cerrado foram, inclusive, incentivadas pela Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste – Sudene (PREFEITURA, 2012).

O município de Chapada Gaúcha, um dos 11 que compõe o Vale do Urucuia, é um importante exemplo do modelo de ocupação do Norte de Minas implementado pelo Estado. Sede do Parque Nacional Grande Sertão Veredas, a região foi municipalizada apenas em 1995, em meio a muitos conflitos entre os moradores nativos e agricultores gaúchos que ocuparam a região a partir da década de 1970. Antes localizada na zona rural de Serra das Araras, distrito do município de São Francisco, a região era chamada de Carrasco, conforme relatam moradores mais velhos das comunidades tradicionais. A partir de 1976, sob comando do Governo Federal Militar, áreas devolutas da região são loteadas e vendidas a preços acessíveis a produtores rurais migrados do sul do Brasil, dando início ao Projeto de Assentamento Dirigido a Serra das Araras, PADSA. A região se torna Vila dos Gaúchos, “um projeto de colonização” pelos migrantes sulistas (idem).

O povoado é elevado a distrito em 1994, ano em que o nome Chapada Gaúcha é escolhido para a antiga vila. Isso se deu por um plebiscito extremamente questionado até

os dias de hoje pela população local, no qual teria havido compra de votos, ameaças e baixíssima participação popular.

O nome do novo município fora levado a pleito dois anos antes da emancipação e, embora tenha ficado em terceiro lugar na votação, acabou sendo o escolhido. O norte de Minas Gerais ganhou assim a marca cartográfica do domínio político do agronegócio. Displícitamente, contudo, a gente dos Buracos até hoje se refere à sede municipal pelo nome de “Vila”. (CERQUEIRA, 2010, p.)

Em 1996, ainda em um processo conturbado, Chapada Gaúcha é elevada a município, passando na frente de Serra das Araras, distrito com mais de um século de história. A manobra política, liderada pelos agricultores gaúchos, acirrou as relações com o distrito vizinho, que foi desligado do município de São Francisco e passou a pertencer a Chapada Gaúcha.

A nova cidade elege um gaúcho, Eloé Baron, como prefeito (padrão que se mantém até os dias de hoje), institui símbolos gaúchos em seu brasão e bandeira, como o chimarrão, a lavoura de monocultura e o simbólico aperto de mãos branca e negra que, segundo a Prefeitura de Chapada Gaúcha (2012), corresponde a “união entre gaúchos e mineiros”, iniciando um significativo processo de apagamento de símbolos do cerrado e da cultura sertaneja e a implantação de uma identidade gaúcha ou “mineirucha”, branca e agrícola.

1.2 Contranarrativa das margens

Esse projeto de homogeneização cultural, no entanto, não pode ser visto de forma desassociada de um outro movimento discursivo, atrelado “a marcas identitárias que a periferia constrói para si num processo permanente, transformando uma provável identidade estável e seu caráter essencialista numa identidade em processo” (GOMES, 2011, p.15). Esse movimento, fundamentado na cultura popular, é construído sobre um vasto recurso simbólico, mas com escassos recursos financeiros, criando seus próprios ritmos de transformação local, organizados em torno da auto gestão e auto sustentabilidade comunitárias e tendo a oralidade como meio predominante de expressão e transmissão de saberes. As culturas populares podem ser definidas como

um conjunto heteróclito de formas culturais – música, dança, autos dramáticos, poesia, artesanato, ciência sobre a saúde, formas rituais, tradições de espiritualidade – criadas, desenvolvidas e preservadas pelos milhares de comunidades do país em momentos históricos distintos. Elas se apresentam independentes umas das outras, ainda que em simultaneidade, todas com relativa autonomia em relação às instituições oficiais do Estado (CARVALHO, 2010, p.44)

Para Carvalho (2010), a resistência à homogeneização cultural, pressionada pelas elites e pela indústria, tem sido característica comum ao movimento das culturas populares em toda a América Latina. Surge então uma forma de contranarrativa das margens, que se vê não só no município de Chapada Gaúcha, mas em todo território do Gerais onde há comunidades com modos de vida tradicionais. Eles resistem às agressões à biodiversidade cerratense, ao mesmo tempo e com a mesma intensidade que resistem a outras formas de cultura, que sobrepujam seus sentidos coletivos de pertencimento e de valores construídos em meio à herança colonial e às especificidade das relações que desdobram com seus respectivos espaços.

Nessa construção, eles sempre tentam valorizar uma visão integrada que não secciona as dimensões econômica, cultural, política e natural do espaço geográfico, mas buscam restabelecer certa unidade ou articulação pela consideração das próprias bases ecológicas, fundamentais na reprodução dos grupos e, de modo mais amplo, da própria vida humana como um todo. No Brasil reconhecem-se diversos grupos denominados povos tradicionais. Cada um deles é (auto) definido com base, entre outros elementos, numa relação própria com a terra, com o meio natural ou, mais amplamente, com seu território. Territórios que são definidos e construídos ao longo de processos específicos de organização e resistência. (HAESBAERT, 2020, p.144)

1.2.1 Povos e comunidades tradicionais

São consideradas tradicionais as comunidades ou povos que detêm, entre outras características (DIEGUES, 2000): dependência da relação com a natureza; saberes e fazeres aprofundados sobre a natureza, passados entre gerações através da oralidade; noção de território ou espaço onde este grupo vive por várias gerações; auto identificação e sentimento de pertencimento a uma cultura distinta; unidade familiar e colaboração para

as atividades econômicas, sociais e culturais; importância da simbologia, mitos e rituais ligados a atividades extrativistas.

Existem no Brasil cerca de 26 povos tradicionais que abrigam mais de 10 milhões de brasileiros e brasileiras. Há ainda mais de 325 etnias indígenas, o país mais indígena das Américas. Sobre a definição do que é “tradicional” em uma comunidade, o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida faz uma importante colaboração acerca do tema, sob o qual dedica anos de pesquisa e diversas obras publicadas:

Embora a noção de tradição apareça em textos clássicos associada ao postulado de ‘continuidade’ [...] importa sublinhar que o termo ‘tradicional’ da expressão ‘povos tradicionais’ [...] não pode mais ser lido segundo uma linearidade histórica ou sob a ótica do passado, ou ainda, como uma ‘reminiscência’ das chamadas ‘comunidades primitivas’ e ‘comunidades domésticas’ [...]. O chamado ‘tradicional’, antes de aparecer como referência histórica remota, aparece como reivindicação contemporânea e como direito involucrado em formas de autodefinição coletiva [...]. Deste ponto de vista, além de ser do tempo presente, o ‘tradicional’ é, portanto, social e politicamente construído (ALMEIDA, 2006, p. 9-11).

No presente, as comunidades tradicionais têm buscado definir a sua própria compreensão de “tradicional”, num esforço de conferir a si mesmos uma identidade como sujeitos conscientes de sua autonomia e de alcançar reconhecimento social. Mas essa recriação da tradição ocorre em meio a tensões e conflitos sociais, uma vez que as mudanças culturais só são aceitas quando acompanham as correntes ocidentais de civilização (DIEGUES, 2000). Se as comunidades permanecem “autênticas”, são vistas como “selvagens”, sem habilidades de autodeterminação no tempo. Por outro lado, se incorporam elementos da modernidade em sua constelação cultural, perdem legitimidade e passam a ter seus direitos contestados.

A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), promulgada pelo decreto nº 6.040, no governo Luiz Inácio Lula da Silva em 2007, na gestão da então ministra Marina Silva, surgiu como resultado de esforços da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, instituída um ano antes, para proteção desses povos e territórios. O objetivo da PNPCT é reconhecer, fortalecer e garantir os direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais dos povos, respeitando e valorizando suas

identidades, suas formas de organização e suas instituições. O texto do documento traz as seguintes definições:

I - 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;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária (...);

III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras. (BRASIL, 2007, p.1)

Um aspecto relevante na definição das comunidades tradicionais diz respeito ao modo como utilizam os recursos naturais de seu entorno. Marcados pelo respeito aos ciclos naturais e à capacidade de recuperação das espécies,

esses sistemas tradicionais de manejo não são somente formas de exploração econômica dos recursos naturais, mas revelam a existência de um complexo de conhecimentos adquiridos pela tradição herdada dos mais velhos, por intermédio de mitos e símbolos que levam à manutenção e ao uso sustentado dos ecossistemas naturais (DIEGUES, 2000, p.20).

A partir do etnoconhecimento, os povos e comunidades tradicionais são referência em saberes e práticas tradicionais de manejo sustentável dos recursos naturais, tendo como principal mediadora desse relacionamento homem - natureza a cultura (ALMEIDA, 2006). Em habitats diversos, os povos desenvolvem um conhecimento aprofundado dos recursos naturais, das épocas de reprodução das espécies, de um calendário complexo (DIEGUES, 2000) dentro do qual ajustam suas próprias práticas cotidianas - de lazer, de trabalho, de religiosidade - às dinâmicas do ecossistemas.

Além de espaço de reprodução econômica e das relações sociais, o território é, portanto, *locus* das representações e do imaginário dessas sociedades. A íntima relação

das comunidades tradicionais com a natureza faz com que os ciclos da natureza sejam associados a explicações míticas ou religiosas (DIEGUES, 2020), construídas a partir das representações que essas populações fazem dos diversos habitats em que vivem.

O lugar onde as pessoas exercem sua territorialidade pode estar intrinsecamente ligado à construção de sua subjetividade. No entanto, a noção de espaço é abstrata, uma vez que esta relação permanece ainda que as pessoas se desloquem desse determinado espaço físico para outros. O lugar traz consigo a imaterialidade sob forma de sentimentos (a que Haesbaert se refere como laços topofílicos), que estabelecem vínculos de pertencimento, revelando significados imersos na construção e na percepção do indivíduo.

É preciso reconhecer que nas sociedades tradicionais existem outras formas, igualmente racionais, de se perceber a biodiversidade, além daquelas oferecidas pela ciência moderna. Unir o conhecimento científico e o tradicional pode criar uma nova ciência da conservação (DIEGUES, 2020). O que se tem apresentado no contexto latino-americano é o pioneirismo desses povos em se opor ao projeto de capitalização e degradação dos recursos naturais, enfrentando conglomerados industriais (mineradoras, hidrelétricas, madeireiras, latifundiários e grileiros, entre outros) e tentando acelerar o processo ainda lento de desenvolvimento sustentável nos países do eixo sul.

Os saberes e modos de vida tradicionais podem contribuir para a manutenção da biodiversidade dos ecossistemas. Eles são resultado de uma “co-evolução entre as sociedades e seus ambientes naturais, o que permitiu a conservação de um equilíbrio entre ambos” (*ibidem*, p.15). Os povos tradicionais convivem há muito tempo com a natureza, não de forma intocável, mas construindo paisagens, implementando sistemas de produção, domesticando espécies de forma sustentável e harmoniosa, acumulando por gerações saberes e modos de fazer que só hoje começamos a reconhecer o valor intrínseco.

Um forte exemplo disso pode ser visto na região norte de Minas. Por ser uma área de transição climática, de tropical semiúmido para semiárido, os Gerais são marcados por duas estações bem definidas: uma úmida e uma seca, com cerca de seis meses de duração cada, o que impõe limitações às atividades econômicas, especialmente no sistema aplicado pelo modelo desenvolvimentista de monocultura. Em contrapartida, os povos tradicionais desenvolvem há séculos, nesse mesmo cenário, uma rica diversidade

agrícola. Influenciados pela agricultura indígena e africana, estes pequenos produtores encontravam e encontram alternativas para a produção nos ambientes diversos do cerrado – encostas, matas secas, brejos, vazantes e chapadas – forjando suas próprias condições de autossustentabilidade.

Organizados em torno de seus modos de produção, o manejo da terra se configura como muito mais do que uma prática de subsistência, mas como forma de proteção de seus territórios e comunidades, bem como de resistência à invasão de grandes concentradores de terra. O modo como esses povos se relacionam com o cerrado e sobrevivem em suas respectivas condições topográficas e de ecossistema – veredas, vazantes, campos gerais – passa a constituir a sua forma de identificação e os valores com os quais constroem sua tessitura social. Os diversos povos e comunidades tradicionais espalhados pelo Norte de Minas se identificam em torno de sete categorias identitárias automeadas:

Geraizeiros, ou cacunda de librina, como são chamados, são homens e mulheres que vivem nos cerrados e em faixas de transição para a caatinga em todo sertão do Norte de Minas Gerais e oeste da Bahia. O nome advém do termo Gerais, utilizado pelas populações como sinônimo de cerrado. São aqueles conscientes do manejo dos recursos desse bioma e que constituem ali sua cultura. “A luta pelo cerrado em pé constitui a fonte da identidade desse povo” (CAA-NM, 2021). Como descreve a iniciativa Cerratinga, do Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN) os geraizeiros são os agricultores dos planaltos, encostas e vales do Cerrado.

Segundo seus moradores históricos, antes não havia referência ao Cerrado, apenas aos Gerais, daí o nome geraizeiros. O espaço é solidariamente ocupado, com uma diversidade de culturas produtivas, e as tradições locais selam laços de um comunitarismo único. Bons conhecedores do Cerrado e das suas espécies, os geraizeiros são populações tradicionais que se adaptaram com sabedoria às características do bioma e às suas possibilidades de produção. A criação de animais “na solta” também minimiza os custos e obedece a uma lógica secular que reconhece a capacidade da natureza de alimentar os seus rebanhos. Com tal filosofia de vida e de produção, as “comunidades dos gerais” resistem à cultura das cercas, à prática da propriedade privada e da monocultura. Estes agricultores e agricultoras, em geral, vivem sobre a mesma terra que seus pais e avós. (CERRATINGA, on-line)

São **veredeiros** os moradores de áreas próximas a veredas e cursos d'água das chapadas na região do semiárido na junção entre os estados de Minas Gerais, Bahia e Goiás. Caracterizam-se por um sistema de produção agroextrativista, na coleta de frutos típicos como buriti, pequi, cocos e sementes; com plantio rotativo no campo úmido e soltío de gado. As comunidades se organizam em agrupamentos vizinhos “ligados pelo sentimento de localidade, por laços de parentesco, pelo trabalho e manejo da terra, por trocas e relações recíprocas. Geralmente, os nomes das localidades veredeiras são os mesmos dos rios que passam pelas comunidades.” (PORTALYPADÊ, 2016, n.p)

São **vazanteiros** aqueles que vivem nas vazantes do rio São Francisco e seus afluentes, se dedicando à tradição ancestral da pesca nas cheias e da agricultura e criação de animais na seca. O modo de vida definido pelo ciclo natural do rio – seca, enchente, cheia e vazante – possibilita a esses povos, “que têm forte influência indígena, quilombola e ribeirinha, o acesso a terras periodicamente fertilizadas pela matéria orgânica depositada em longas extensões das margens e ilhas, os lameiros.” (REDE CERRADO, on-line) Nas vazantes e brejos, os buritizais e babaçuais garantem a prática do extrativistas.

Caatingueiros são os povos que vivem na caatinga, bioma exclusivamente brasileiro e que, apesar do estigma da seca, tem por característica ressurgir verdejante e muito produtivo após as chuvas. Conforme descreve a Rede Cerrado, os caatingueiros tem como característica o conhecimento de plantas e raízes medicinais e de processos produtivos ajustados a condições ambientais muito diversas. Produzem diversidade de gêneros agrícolas, além da criação de gado e produção de leite e seus derivados. Além das fortes estiagens, os caatingueiros também enfrentam conflitos ligados ao acesso à água, desviadas para o uso prioritário do agronegócio, e os impactos das obras de transposição de rios e bacias.

Apanhadores de flores são comunidades extrativistas que vivem nas serras e campinas do Norte de Minas, especialmente na Serra do Espinhaço, e se dedicam à coleta de flores sempre-viva, de plantas medicinais e frutos nativos. Praticam também a agricultura, a criação de gado rústico nos campos sobre a serra e de animais de carga e de pequeno porte para uso doméstico. Estão ao longo de mais de 50 municípios e lutam pelo reconhecimento da coleta de flores como prática tradicional.

São **indígenas** do Norte de Minas os povos originários Xakriabás, maior nação indígena do estado, e os Tuxás, que lutam por seus territórios contra grandes hidrelétricas do rio São Francisco. Estão em áreas de transição entre cerrado e caatinga, onde estabeleceram atividades produtivas de agricultura, criação de animais e coleta extrativista, além do artesanato.

Quilombolas são aqueles que vivem em comunidades remanescentes de quilombo presentes em todos os territórios do Norte de Minas. É a população tradicional de maior incidência no território norte mineiro, se estendendo em povoações nas margens da bacia do rio Verde Grande e do rio São Francisco. Segundo a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), o termo quilombo tem origem em um dos idiomas banto, o quimbunco, e quer dizer: “sociedade formada por jovens guerreiros que pertenciam a grupos étnicos desenraizados de suas comunidades”.

Apesar da aparente complexidade em diferentes identidades e partições territoriais, elas podem se sobrepor e se completar e, como um conjunto, ajudam a compreender um território com características culturais e ambientais diversas. Por isso mesmo, é necessário recorrer a outras divisões territoriais que ultrapassam aquelas oficiais adotadas pelo Governo do Estado de Minas ou as regiões geográficas imediatas do IBGE.

Essas outras divisões foram estabelecidas pela experiência de instituições e comunidades locais a partir da identificação sociocultural de seus habitantes e da biodiversidade dos territórios. Elas possibilitam observar em nível mais local como são apropriados e caracterizados os territórios norte mineiros e nos ajudam a identificar de forma mais específica a ocupação dessa vasta região onde confluem ecossistemas e categorias identitárias tão diversos. Vamos descrevê-las abaixo.

Os **Núcleos Territoriais** foram definidos em 2013 pelo Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas (CAA-NM) em parceria com a Articulação Rosalino Gomes de Povos e Comunidades Tradicionais⁴, criada em 2010 a partir da união dos sete

⁴ Rosalino Gomes de Oliveira foi uma das três lideranças Xakriabás assassinadas em 1987 no episódio que ficou conhecido como Massacre Xakriabá, quando quinze homens fortemente armados invadiram a aldeia Sapé e atacaram a casa do líder Rosalino, que foi assassinado junto com outras duas lideranças, José Pereira Santana e Manoel Fiúza da Silva. A esposa de Rosalino, Anizia Nunes de Oliveira foi gravemente ferida. O crime teve grande repercussão nacional e internacional e foi caracterizado como genocídio. Os envolvidos na chacina, entre eles o mandante, o grileiro Francisco de Assis Amaro, foram presos e condenados. (ASA MINAS, 2019).

povos tradicionais do Norte de Minas. São considerados para esta divisão em núcleos a presença definidora de três características: bacia hidrográfica, bioma e povos tradicionais. Desta forma, são cinco os núcleos territoriais do Norte de Minas: Alto Rio Pardo, Gerais da Serra, Planalto São Franciscano, **São Francisco** e Serra Geral.

No **Núcleo Territorial do São Francisco** são encontrados os povos tradicionais vazanteiros, quilombolas, veredeiros e os indígenas Xakriabá. Conforme o CAA-NM (2013, s/p), os povos “veredeiros estão localizados à margem esquerda do rio São Francisco em uma ampla faixa no município de Januária, Bonito de Minas, Chapada Gaúcha e Cônego Marinho”.

Na referida margem esquerda do São Francisco, inserida no Núcleo do São Francisco, está outra divisão territorial central para esta pesquisa: o **Mosaico Sertão Veredas-Peruaçu**. Os Mosaicos de Áreas Protegidas, instituídos no ano 2000 pela Lei Federal nº9.985, são um conjunto de unidades de conservação e outras áreas protegidas públicas ou privadas que estão próximas, justapostas ou sobrepostas, constituindo um mosaico de biodiversidades que deve ser gerido de forma integrada e participativa para o desenvolvimento sustentável no contexto regional.

O Mosaico Sertão Veredas-Peruaçu foi idealizado pela Funatura – Fundação Pró-Natureza em parceria com o IBAMA, o IEF-MG e entidades locais com base no extrativismo vegetal sustentável e no turismo ecocultural de base comunitária. O território foi oficialmente reconhecido em 2009, abrangendo as regiões norte e noroeste de Minas Gerais e parte do sudoeste da Bahia. É composto por 12 municípios: Formoso, Arinos, Chapada Gaúcha, Urucuaia, Cônego Marinho, Januária, Itacarambi, Bonito de Minas, São João das Missões, Miravânia e Manga, em Minas Gerais, e Cocos, na Bahia.

Por sua grande extensão (1.783.799 hectares), o Mosaico foi dividido em três núcleos geográficos: Sertão Veredas, Pandeiros e Peruaçu. O núcleo **Sertão Veredas** abrange os municípios de Formoso, Arinos, Urucuaia, Chapada Gaúcha (sede), em Minas, e Cocos, na Bahia. Pertencem a esta área o Parque Nacional Grande Sertão Veredas e o Parque Estadual Serra das Araras, além de corredores ecológicos e reservas do Patrimônio Nacional.

O núcleo **Pandeiros** envolve os municípios de Bonito de Minas, Cônego Marinho e parte do município de Januária, além da maior unidade de conservação de uso sustentável do estado de Minas Gerais, a Área de Proteção Ambiental (APA) da Bacia do

Rio Pandeiros. O núcleo **Peruaçu** abrange os municípios de Itacarambi, São João das Missões, Miravânia, Manga, a outra parte de Januária, além de dois territórios Xakriabá e o Parque Nacional Cavernas do Peruaçu.

O Mosaico Sertão Veredas-Peruaçu foi um importante passo para o reconhecimento institucional do trabalho de conservação desempenhado há décadas pelos povos tradicionais, que lutavam isoladamente pela preservação de áreas naturais e resistiam à expansão agrícola pelo cerrado, colocando em risco a segurança de suas comunidades. É também um instrumento importante para o desenvolvimento de uma ampla rede de conservação territorial, que permite a entrada de recursos federais para projetos de base comunitária e conservacionista, como a implantação da Estrada-Parque Guimarães Rosa, que corta todo o Mosaico e funciona como importante corredor de ecoturismo. Pelas ações desenvolvidas no Mosaico ele foi reconhecido internacionalmente em 2013 como Bosque Modelo, que corresponde a um complexo de áreas naturais geridos por alianças voluntárias com o objetivo de reduzir a pobreza rural.

Neste capítulo inicial, buscamos situar a complexidade das existências, relações e territórios dessa porção do Brasil, considerando, a partir da abordagem relacional, que o contexto social, em suas dinâmicas de tempo e espaço, é elemento importante para compreender os processos de identidade. É a partir desse tecido sócio histórico que nos orientamos para compreender os sujeitos pesquisados e para selecionar referenciais teórico-metodológicos que correspondessem ao que a empiria nos mostrava; é por isso também que é por ele que iniciamos a construção desta dissertação.

Como afirma Denis Cuche, “a construção da identidade se faz no interior de contextos dos agentes sociais” (1999, p. 182) e, por isto mesmo, o panorama contextual aqui apresentado seguirá presente nos próximos capítulos, servindo, como afirmamos no início, não como pano de fundo, mas como ação interpretativa dos fenômenos sociais e comunicacionais apreendidos.

2. Identidades e pertencimento

Mire e veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam.
(ROSA, 2019, p.24)

Ao buscarmos compreender um conceito tão amplamente estudado e debatido como identidade, sobre o qual se debruçaram diferentes autores e escolas das Ciências Sociais e Filosofia, o primeiro receio é o de escapar dos autores mais clássicos e abordagens mais usuais no campo acadêmico. Diante de tantos títulos, obras e definições que abarcam o tema, o segundo receio é o de nos perder em meio ao emaranhado de construções teóricas que se apresentam e não alcançar o hercúleo trabalho de articular todas as referências que forem possíveis para tornar a discussão ampla e consolidada.

Dessa forma, não nos resta escolha mais viável do que a de confiar no percurso teórico-empírico que construímos ao longo de nossas pesquisas – nunca sozinhos – e confiar nos autores e autoras que nos chegam por diferentes caminhos, nas escolhas teóricas que fazemos e realizar uma boa e forte costura com as linhas que cabem em nossas mãos. Por isso, neste capítulo, apresentaremos algumas e importantes construções teóricas acerca do conceito de identidade. Longe de ser uma exaustiva retomada de um estado da arte, nosso interesse é mais simples e objetivo: construir uma discussão teórica condizente com o percurso acadêmico que temos realizado, apresentando os autores e conceitos que nos orientam a olhar para a realidade e os fenômenos sociais que nos cercam.

Como ponto de partida, entendemos que identidade – sentimento de si e de pertencimento - é uma construção, uma produção fragmentada, marcada por sistemas simbólicos e pela alteridade. Cultura, representação, alteridade e resistência são alguns dos conceitos-chave que elucidam nosso entendimento sobre o tema e nos posicionam enquanto pesquisadores. Pretendemos, ainda neste capítulo, abordar a construção de uma identidade sertaneja no Brasil, uma identidade sertaneja em Minas Gerais e as relações entre identidade, territorialidade e práticas culturais.

A definição do sociólogo espanhol Manuel Castells Oliván pode ser um bom meio de iniciar a discussão: “toda e qualquer identidade é construída. A principal questão, na

verdade, diz respeito a como, a partir de que, por quem e para que isso acontece.” (CASTELLS, 2018, p. 55). O autor define identidade como processo de construção de significado e fonte de experiência de um povo. Para que esse processo aconteça, um povo ou grupo social utiliza como matéria-prima todos os atributos culturais a que tem acesso, fornecidos pela história, pela geografia, por aparatos de poder, pela memória coletiva e até por fantasias interpessoais. Inter-relacionado, todo esse aparato é processado pelos grupos, “que reorganizam significados em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espaço” (Idem).

Para o teórico cultural jamaicano Stuart Hall, a dimensão de tempo e espaço na sociedade atual tem sofrido grandes alterações, que afetam tanto as identidades pessoais quanto as “paisagens culturais”⁵ coletivas sob as quais nos ancorávamos. Em *A identidade cultural na pós-modernidade* (2006), Hall explica como as identidades têm se tornado cada vez mais descentradas, deslocadas e fragmentadas. Continuamente transformada e confrontada pelas representações, significações e interpelações nos sistemas culturais que nos inserimos, esta identidade, móvel, é definida histórica e não biologicamente.

Hall argumenta que após o deslocamento da globalização, as sociedades tem se caracterizado pela diferença: “elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes ‘posições de sujeito’ – isto é, identidades – para os indivíduos” (HALL, 2006, p.17). Nesse novo fluxo, em que as identidades não são mais estáveis, as sociedades também não seguem unificadas. A velocidade das mudanças na sociedade globalizada põe constantemente em cheque, à luz de novas informações e referências, as práticas sociais. Estando abertas, as estruturas identitárias permitem novas elaborações, novas identificações que vem e vão “de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado” (HALL, 2006, p.21).

O que permite um sentido coletivo nesse processo complexo e móvel, segundo estes autores, é a possibilidade de articular conjuntamente as diferenças. Para que exista uma identidade é necessário que haja alteridade, um outro com o qual eu me relaciono e

⁵ Essas paisagens podem ser entendidas como contexto, quadro, cenário “de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais” (HALL, 2006, p.9)

me reconheço, como igual ou como desigual. “A diferença importa”, afirma Hall (1996, p.71), pois a diferença posiciona, ela se inscreve em nossas identidades culturais.

É através da palavra, da construção de projetos e lugares de fala que os grupos sociais acedem ao universo das representações - e constroem sua identidade. Nós nos damos a conhecer, dizemos quem somos - e nos construímos e reconhecemos enquanto tais - através dos discursos que proferimos. As identidades se constroem discursivamente, isto é: identidades são falas, discursos que dão visibilidade (projetam) traços de caracterização e de unificação, provocam compartilhamento – e por aí também estabelecem tanto os pares quanto os não iguais. Processos identitários estabelecem tanto as semelhanças e os semelhantes quanto à diferença e os diferentes - o outro. (FRANÇA, 2001, p.4)

O que a autora evidencia é como o processo identitário está fortemente ligado à narrativização, tanto no âmbito individual como no âmbito coletivo. Um processo de construção e apropriação de narrativas na qual os indivíduos constroem sua própria história do vivido. Para Hall (1996), a identidade reúne essas duas tensões: a representação advinda do outro (uma imagem social que me posiciona) e a representação que eu faço de mim mesmo. Ela se dá nesse terreno de embate, de apropriações, de tornar próprio, na nossa relação com o mundo.

Para Manuel Castells, são os outros que nos lembram cotidianamente que também somos outros. Essa alteridade, definida por cor, gênero, língua, classe ou qualquer outra diferença, caracterizam os conflitos e relações de poder em um mundo multicultural e demarcam a etnicidade como um atributo básico de autoidentificação.

É precisamente por pessoas de diferentes culturas viverem lado a lado que elas se diferenciam umas das outras em termos de etnicidade; assim, buscam encontrar solidariedade no grupo interno como refúgio e defesa contra as forças incontroláveis do mercado e o preconceito dos grupos étnicos dominantes em cada contexto. Quando opressão e repressão levam a rebeliões, a etnicidade frequentemente fornece a base material que constitui a comuna da resistência. (CASTELLS, 2018, p.19).

As identidades são construídas na diferença e por meio dela. É apenas por meio da relação com o outro, a relação com seu exterior constitutivo, que a identidade emerge. Produzidas em locais históricos e institucionais específicos, por estratégias específicas, no interior de formações práticas discursivas, emergem no interior de jogos de poder e

são mais produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente construída.

Entendendo “que a construção social da identidade sempre ocorre em um contexto marcado por relações de poder” (*ibidem*, p. 55), o autor propõe três origens de construção das identidades: as introduzidas pelas instituições dominantes, dando origem a sociedades civis e atores sociais estruturados e organizados, denominada identidade legitimadora; as que surgem diante de um problema social ou necessidade de redefinir posições na sociedade, a fim de modificar a estrutura social, denominada identidade de projeto; e as assumidas por atores desvalorizados ou estigmatizados para reivindicar direitos, resistir e sobreviver, denominada identidade de resistência.

A identidade de resistência leva à formação de comunidade, ou comunas, e para o autor, “é provável que seja esse o tipo mais importante de construção de identidade em nossa sociedade. Ele dá origem a formas de resistência coletiva diante de uma opressão” (*ibidem*, p.57), como afirma Lourdes Francisco, moradora de um acampamento em Minas Gerais, no documentário *Cerrado: Rostos, Vidas e Identidades*⁶: “A forma da gente resistir é tentando resgatar a cultura, nossas rezas, nossas festas, nossa folia, nosso modo de plantar sem agrotóxico, nosso modo de preservar nossa água sem queimar nascentes, sem destruir nascentes.” O processo de construção das identidades de Castells interage com a ideia de posicionamento abordada por Hall, que veremos mais detalhadamente a seguir.

Num primeiro momento, os estudos sobre identidade a conceituavam como uma unidade compartilhada, definida pela experiência histórica e pelos códigos culturais que nos são fornecidos, formando quadros de valores e significados estáveis que os indivíduos devem encontrar em sua essência. Hall, no entanto, vai elaborando em sua produção teórica as lacunas desta compreensão e demonstra como as nossas experiências identitárias são constituídas por “rupturas e discontinuidades”. Há uma origem histórica nessa experiência, mas entre os pontos similares há também pontos de diferença no que nós vamos nos tornando.

Segundo Hall (1996, p.70), “o passado continua a nos falar... e as histórias, por sua vez, têm seus efeitos reais, materiais e simbólicos” sobre as nossas experiências. No

⁶ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=OuWA_dfHdHs

entanto, este passado não nos surge como uma linha reta, uma origem fixa a nos desvelar nossa essência, mas

é construído sempre por intermédio de memória, fantasia, narrativa e mito. As identidades culturais são os pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história. Não uma essência, mas um *posicionamento* [grifo do autor] (HALL, 1996, p. 70).

Identities se posicionam e reposicionam, num jogo em que os sentidos nunca se completam, mas seguem em movimento. São construídas por meio das representações⁷, são o lugar que ocupamos no mundo, de onde somos vistos e de onde falamos. Entre as questões propostas por Castells que apresentamos no início deste capítulo, *quem* constrói a identidade e *para que* essa identidade é construída seriam as investigações mais importantes para determinar o conteúdo simbólico dessa identidade e seus sentidos para quem a ela adere. Se para Hall, “as identidades resultam de formações históricas e repertórios culturais específicos” (2003, p. 433), então, numa perspectiva comunicacional, podemos adicionar às questões de Castells outros questionamentos: como as identidades estão sendo representadas, e por quem? Onde estão sendo vistos e de onde falam os grupos identitários do Norte de Minas? As especificidades culturais e históricas estão em evidência quando se fala de um povo? Para começar a compreender os diversos aspectos que respondem esse emaranhado de questões, abordamos na sequência algumas dessas especificidades.

2.1 Identidade no contexto latino-americano

Em Abya Yala [América], onde a hegemonização se impõe através do conflito, do sufocamento das diferenças, não se pode falar de interação cultural a partir da conformidade. É antes uma dança e uma luta, em que as diferenças se influenciam, se transformam, se aproximam e se afastam, se chocam e também permanecem. (TORINELLI, 2018, n.p)

⁷ É importante destacar que para Hall (1996, 1997) representações são entendidas como construções simbólicas coletivas, como a produção de um conjunto de significados que constitui as coisas por meio da linguagem. Pessoas, eventos, objetos só adquirem significado quando lhe são atribuídos, em nossa mente, um determinado sentido sociocultural, quando são representados. Representar é traduzir, significar, retratar o mundo a outro, é produzir significados através da linguagem.

Nos países latino-americanos há complexos processos de territorialização, desde a constituição das periferias nos grandes centros aos povos da floresta. Nas distintas realidades de suas populações são construídas outras abordagens epistêmicas, outros sentidos que transformam os espaços em territórios de vida, condição da própria existência dos grupos. “O território se torna, antes de tudo, território de vida para grupos cuja existência se deve a essa relação indissociável com seus espaços vividos, rompendo com a visão dicotômica entre materialidade e espiritualidade, natureza e sociedade” (HAESBAERT, 2020, p.145).

Entre os povos tradicionais e originários latinos há em comum uma visão integrada e integral de território e a necessidade de se autorreconhecerem a partir da ameaça a seus modos de vida e territórios. Para ilustrar a perspectiva latino-americana sobre os territórios, o pesquisador Rogério Haesbaert utiliza como exemplo as comunidades apanhadores de flores, uma das categorias identitárias do Norte de Minas. Enquanto esse modo/espaço de vida não estava ameaçado, o grupo não tinha necessidade de definir o seu território nem de se autorreconhecer.

Uma perspectiva latino-americana sobre o território tem como marca a pluralidade, envolvendo uma multiplicidade de sujeitos sociais, em contraponto à tradicional leitura eurocêntrica exclusivista e universalizante do território como território estatal. (...) Num continente marcado por profunda exploração econômica, insegurança política, racismo e desigualdade social – com destaque para a concentração da terra – grupos subalternos, Estado e capitalistas desenham o tempo inteiro um complexo emaranhado de lutas no e pelo território (HAESBAERT, 2020 p.147).

Em uma perspectiva relacional, as lutas socioterritoriais têm implicações diretas na reprodução social dos grupos, que carregam em suas identidades a produção de referenciais simbólicos ligadas ao seu entorno. Distanciando de uma concepção positivista e ocidental, as lutas territoriais destes povos podem “nos ensinar sobre os modos de coabitar com os outros e com nosso ambiente de forma respeitosa, não dominante e não abusiva” (COULTHARD, 2018, *apud* HAESBAERT, 2020, p.146).

A pesquisadora brasileira Maria Nazareh Ferreira aborda no livro *Globalização e identidade cultural na América Latina* (2008) a construção da identidade a partir da relação entre resistência e dependência cultural. Para a autora, quanto mais forte a

identidade cultural, menor dependência um povo terá; por outro lado, quanto mais frágil a construção histórica de um povo, menor a resistência.

Pode-se afirmar que o grau de resistência de um sujeito individual ou coletivo é tão forte quanto maior for seu suporte histórico, fortalecido nas suas práticas cotidianas; da mesma forma, sua fragilidade estará baseada na ausência destes elementos. Do exposto decorre que identidade, resistência e dependência cultural são termos interrelacionados, o que implica tratá-los em sua inter-relação e reciprocidade (FERREIRA, 2008, p. 61).

Por esta perspectiva, a forte identidade cultural dos povos e comunidades tradicionais no contexto latino pode ser entendida a partir de uma construção histórica fortalecida em práticas culturais cotidianas. Elas atuam como instrumentos de transmissão, valorização e consumo de tradições, compondo a identidade regional. Como afirma a pesquisadora Luciana de Moraes (2011), as práticas culturais recorrem ao passado, sobrepõem tempos e fazem conviver a necessidade de raízes com o passado e de inserção em um mundo cada vez mais globalizado.

Cultura não é apenas o teatro iluminado do centro da cidade no sábado à noite. É também o que faz – ou aspira fazer – o morador do Xaxim ou Boqueirão no sábado à noite. E em todos os outros dias e horas da sua vida. [...] é o que a população come e pensa, veste e imagina, como arruma a casa e como faz política, como fala e se casa, pinta e dança, canta e escreve, sonha e sofre. (FUNDAÇÃO CULTURAL DE CURITIBA, 1984, s.p. *apud* MORAIS, 2011, p.230)

A definição apresentada em 1984 pela Fundação e resgatada pela autora, enfatiza como as práticas cotidianas mais simples dizem de nossa cultura e, portanto, de nossa identidade; além de apontar como até as instituições já se atentam e, claro, fazem uso disso. No entanto, não se pode negar o papel ativo dos indivíduos e grupos sociais, que se apropriam dessas informações das mais diversas maneiras. Ainda que, por vezes, passem despercebidas pelos sujeitos, as práticas culturais são fundamentais para as identidades de um grupo, pois são como sistemas de valores que estruturam a percepção e a postura dos indivíduos no cotidiano.

Para o escritor e jornalista uruguaio, Raul Zibechi, cujo trabalho gira em torno das lutas sociais na América Latina, a reprodução da vida é o centro da resistência – porque quando resistimos, estamos lutando para reproduzir a vida –, e a comunidade é a sua forma política. Citado pela também jornalista Michele Torinelli (2018, n.p), “a cultura ocidental já não consegue lidar com os problemas que ela mesma cria’, e são essas outras (re)existências que podem indicar como superar a crise – que não é uma crise econômica ou ambiental, mas uma crise civilizacional, humanitária.”

A pesquisadora Regina Helena da Silva *et. al.* (2008) explica que essas práticas culturais resultam da articulação das experiências vivenciadas no passado e atualizadas no tempo presente. Assim como o passado, as identidades vão sendo remanejadas, reconfiguradas, reconstruídas pelos indivíduos e grupos sociais. Conforme são narrados, incorporam novos elementos da experiência de quem conta, do imaginário individual e coletivo. Tais práticas e saberes, naquele contexto partilhados, contribuem na construção da identidade da comunidade. Mesmo sendo uma construção cultural, fluida, que permite apropriações diversas, a identidade

cria raízes, influencia a percepção de mundo e os comportamentos cotidianos e, portanto, não pode ser vista ou tratada como virtual simplesmente. É preciso, pois, entender sua dinâmica, seus movimentos intrínsecos, que não se limitam a moldar as atitudes, mas também sofrem influência da vivência do homem comum. (MORAIS, 2011, p 234)

Ainda que moventes, identidades também podem fornecer raízes aos indivíduos de uma localidade, “ao inseri-los em um quadro de dinâmica cultural em que necessitam continuar tendo uma percepção de grupo definido e, ao mesmo tempo, tomar parte no mundo globalizado” (*ibidem*, p.241). E as formas como os sujeitos comuns assumem as identidades e se percebem no mundo são sempre variadas e podem propor escapes aos modelos homogeneizantes que tentam apagar diferenças de classe, raça e gênero e fundar um sentimento arquitetado de conjunto.

A construção da identidade, portanto, passa necessariamente pela apropriação e reorganização das especificidades históricas de cada povo ou comunidade. As materialidades das identidades e a forma pela qual elas comunicam o pertencimento a uma cultura concretizam o discurso acerca desta cultura, da identidade do grupo. “Essas

práticas culturais situam os grupos sociais, as comunidades simbólicas, entre o passado e o futuro: a raiz estabelecida no passado é um anseio do presente para perpetuar a identidade” (MORAIS, 2011, p.251). Elas marcam territorialidades, definem o que é tradicional e o que compõe as identidades.

Quanto mais o mundo se torna global, mais as pessoas se sentem locais... As pessoas se identificam primeiramente com sua localidade. A identidade territorial é uma âncora fundamental de pertencimento que não é perdida nem mesmo no rápido processo de urbanização e generalização que estamos vivenciando (CASTELLS, 2018, p.17).

Para a pensadora aymará boliviana Silvia Cusicanqui, essa descolonização do olhar se dá no campo e nas florestas por meio do enfrentamento à monocultura e na defesa da existência de seus povos e comunidades, mas também se faz na cidade, contra um modelo urbano insustentável que replica opressões cotidianas e mercantiliza experiências, na tentativa de isolar os indivíduos de seus laços sociais e ciclos naturais. (TORINELLI, 2018b).

A partir da concepção latino-americana de território como categoria prática, que propõe dialogar “com o uso do território como termo cotidiano e também como ferramenta política pelos diversos grupos sociais, em especial os grupos subalternos” (HAESBAERT, 2020, p.142), partimos agora para a compreensão de uma identidade sertaneja mineira e as especificidades desta construção identitária no território dos Gerais.

2.2 Os sertanejos e as sertanejas dos gerais

Retomando os conceitos de posicionamento de Hall e de identidade de resistência de Castells podemos começar a compreender as identidades dos povos tradicionais do Norte de Minas. Observemos inicialmente a categoria identitária dos geraizeiros. Ser geraizeiro não é apenas viver nos Gerais, mas se posicionar política, ambiental e socialmente quanto aos modos de vida e a preservação do cerrado. É uma identidade destinada à resistência daqueles que vivem em ameaça pelo agronegócio e resistem como em trincheiras à devastação ambiental dos Gerais.

Geraizeiros são pessoas que tem consciência dos valores dos Gerais e que sempre sobreviveram tradicional do Gerais. Os valores dos Gerais são medicinais, são os frutos, são as nascentes de água preservadas. (...) E os Gerais não é só pra Rubelita, não é só pra Montes Claros, não é só pra Belo Horizonte e também não é só para o Brasil, ele é pro planeta inteiro, ele tem a ver no planeta inteiro (Adão, geraizeiros em vídeo publicado pelo CAA-NM, 2021).

A concepção de identidade de resistência configura as questões enfrentadas pelas comunidades no Brasil, desde os povos indígenas, aos quilombolas, ribeirinhos, seringueiros entre outros, que convivem com a ameaça constante a seus modos de vida, territórios e autonomia (ALANO *et. al* 2019). Os povos e comunidades tradicionais, que se reconhecem enquanto partilham uma identidade, resistem de muitas formas às imposições sociais e de instituições dominantes que buscam, por meio do discurso da inclusão, a negação das diferenças e a homogeneização dessas populações, desconsiderando suas dinâmicas outras de relação com a natureza.

Antonio Carlos Moraes discute no texto *O sertão, um “outro” geográfico* (2012) a caracterização do semiárido, esclarecendo que não são os aspectos geográficos ou naturais que o definem, nem mesmo as ações humanas. Na verdade, “a invisibilidade da presença humana é muitas vezes levantada como um traço característico desses espaços” (p.1). Segundo o pesquisador, a noção de sertão está para além do território ou região:

[...]o sertão não é um lugar, mas uma condição... não é uma materialidade da superfície terrestre, mas uma realidade simbólica: uma ideologia geográfica. Trata-se de um discurso valorativo referente ao espaço, que qualifica os lugares segundo a mentalidade reinante e os interesses vigentes neste processo. O objeto empírico desta qualificação varia espacialmente, assim como variam as áreas sobre as quais incide tal denominação. Em todos os casos, trata-se da construção de uma imagem, à qual se associam valores culturais geralmente – mas não necessariamente – negativos (MORAES, 2012, p.2).

A respeito dessa construção de uma imagem, a partir dos anos 1920, as elites regionais do Norte e Nordeste do Brasil, especialmente de Pernambuco, configuraram em seus discursos um tipo regional para representar o nordestino/sertanejo, não por acaso, concentrado na figura masculina. A figura se consolida nos anos 1930, estampando cordéis e xilogravuras sobre esse sujeito.

Sentindo-se abandonado no *porão da Casa Grande*, como insistente lugar do atraso, em contraponto a um Brasil moderno, do café e da indústria que nascia no Sul, seria necessária à emergência de um Homem com H maiúsculo, forte, capaz de recuperar a potência e o poderio deste saudoso lugar. Desta forma, o homem que melhor representaria o Nordeste, segundo o movimento regionalista, seria o sertanejo, aquele homem rude, embrutecido pela natureza, descrito tão bem por Euclides da Cunha como um herói, guerreiro, e resistente, capaz de enfrentar todo tipo de dificuldade e de sobreviver a elas. (VASCONCELOS, 2006, p.7-8)

Esse discurso ambivalente das elites rejeitadas construiu a sua própria imagem de sertanejo, viril e forte, capaz de resistir tanto à seca quanto às “destruidoras influências modernizantes/estrangeiras, a que o Sudeste estava sujeito” (*idem*, p.8). O sertanejo representava, então, identificações com valores, um *ethos* e até uma ideia de nação coletiva, a que Muniz Sodré vai atribuir ao conceito de vínculo. “É pelo vínculo que surgem as instituições capazes de funcionar como operadores da identidade humana” (SODRÉ, 2018, p.14). O que gera esse vínculo são “os discursos, as ficções e os mitos de fundação da comunidade histórica”.

Em Minas Gerais, um aspecto fundamental sobre a construção de uma suposta “mineiridade” diz respeito à divisão entre as Minas e os Gerais. Sem as montanhas, sotaques, minérios e outros símbolos característicos do imaginário sobre Minas Gerais, a porção semiárida do estado estaria de fora de sua “própria identidade”.

Tal separação evidenciaria tanto a diversidade do estado quanto os conflitos de interesse entre o centro e a periferia. Forjar um mito único de identidade mineira significou aparar arestas e homogeneizar uma cultura diversa e com elementos por vezes conflituosos (MORAIS, 2011, p.238).

Os Gerais têm uma contribuição significativa para todo o estado. Não só pela produção cultural internacionalmente reconhecida – no artesanato de barro e no coral de mulheres lavadeiras, por exemplo – mas pela “posição geratriz dessa região dos Gerais. É uma outra história, uma outra cultura, uma outra economia no passado e no presente e, nessa mesma dinâmica, será no futuro” (COSTA, 2009, p.126). Em um trabalho teórico de décadas, o pesquisador João Batista de Almeida Costa evidencia o lugar do Norte de Minas em Minas Gerais

[...]em termos político-administrativos o Norte de Minas pertence a Minas Gerais, mas em termos simbólicos ele não existe para Minas Gerais. Em termos de identidade, não há reconhecimento de que o norte-mineiro seja mineiro, pois ele é chamado de baiano, baiano cansado ou baiano. Ao ser assim classificado, é enfatizado para o norte-mineiro que ele não é parte de Minas Gerais, que não compartilha da mesma identidade mineira e é colocado para fora de Minas Gerais. Esse estar fora pode ser lido na história, na simbologia e na identidade, embora o Norte de Minas faça parte do estado. Essa ambiguidade de se estar dentro e se estar fora é muito incômoda para quem a vive, principalmente quando também se é discriminado. (COSTA, 2009, p.126)

Essas identidades tradicionais podem ser entendidas, não como categorias essencialistas ou advindas de disputas e demarcações territoriais, mas como construção coletiva de uma subjetividade partilhada (HALL, 2006). Os processos de desconstrução pelos quais todas as sociedades passaram e continuam passando revelam a dinâmica das identidades, que acompanham, mas também provocam transformações nas estruturas sociais, afinal, “a identidade é o que está em jogo nas lutas sociais” (CUCHE, 1999, p. 185). Identidades tradicionais têm experimentado tensões com outras formas de constituição das sociedades.

No debate sobre marginalidade e representação, a teoria pós-colonial e a teoria feminista se aproximam, conforme Deepika Bahri (2013), estando atentas ao contexto histórico e relações de poder que envolvem esses temas. Empregando perspectivas multidisciplinares

todos os debates centrais ao feminismo pós-colonial estão preocupados com os diferentes modos de ler o gênero: no mundo, na palavra e no texto. Como esperado, a crítica feminista enfatiza a importância das questões de gênero na história, na política e na cultura. Inerentemente interdisciplinar, o feminismo examina os relacionamentos entre homens e mulheres e as consequências dos diferenciais de poder para a situação econômica, social e cultural das mulheres (e dos homens) em diferentes lugares e períodos da história. (BAHRI, 2013, p.660)

As pesquisadoras Veiga e Vasconcelos (2019), que desenvolvem trabalhos sobre gênero e sertanidades em diferentes estados brasileiros, propõe superar as interpretações dos clássicos sobre os cabra-machos e coronéis e pensar sertanidades com perspectivas outras: “das práticas sociais invisíveis, dos sujeitos antes considerados impossíveis,

deslocados, seja nos termos de existências e vivências socialmente localizadas, mas, mais ainda, na visibilidade de suas histórias, trajetórias e memórias” (*Ibidem*, p.197).

As autoras apontam que pesquisar o sertão e as mulheres sertanejas implica em acionar conceitos interdisciplinares, que integrem classismo, sexismo e racismo, além da perspectiva decolonial, afinal “estamos lidando com uma situação de periferia, ao trabalharmos com (não)sujeitos históricos e suas experiências intersectadas por outros fatores de exclusão, como raça, etnia, situação econômica e localização” (Idem). Reconhecendo interações entre dominações, resistências e os meios empregados para expressar as experiências que configuram a vida das mulheres, podemos interpretar o contexto social e pensar alternativas contra os processos de exclusão, num compromisso de “mostrar a diversidade de existência dessas/es sujeitas/os historicamente invisibilizadas e/ou vistas a partir de olhares que lhes negaram o protagonismo, a invenção da subjetividade, a ‘tomada nas mãos’ da própria existência.” (*Ibidem*, p.200).

Num estudo sobre o protagonismo de mulheres sertanejas na produção identitária de Juazeiro (BA), Luzineide Carvalho e Mônica Torres identificaram uma forte relação entre os recursos naturais do semiárido e a produção identitária das comunidades rurais a partir do trabalho feminino.

Os recursos naturais do Semiárido, em especial, a água e a biodiversidade da Caatinga são redimensionados, seja para o sustento material seja como base imaterial da cultura e dos valores identitários associados aos territórios de vida e trabalho das populações rurais, tradicionais ou não. (CARVALHO e TORRES, 2012, p.2)

Há uma ressignificação de sentido da natureza semiárida e, nesse processo, as mulheres desempenham o papel mais importante. Para as autoras, o uso do geoambiente cria uma nova/outra dinâmica produtiva da agricultura familiar, cujas interações se inscrevem na vida cotidiana, nos discursos e nos lugares de liderança.

São elas que estão à frente de movimentos articuladores em defesa e conquista dos direitos sociais e comunitários, como exemplo, a rede de mulheres. [...] De forma proativa, as mulheres estão à frente das iniciativas, executando e gerenciando os espaços produtivos, seja nas mini fábricas ou galpões de beneficiamento de frutos, mas também nas casas de mel, nas hortas comunitárias, nos quintais produtivos, coletando frutos, ervas e raízes medicinais. Ou seja, esses novos

espaços da cotidianidade sertaneja estão marcados pela presença feminina[...] (CARVALHO e TORRES, 2012, p.12)

Olhando para as comunidades geraizeiras e veredeiras do Norte de Minas, Carlos Alberto Dayrel (2012) destaca, por outro lado, a ausência de reconhecimento ao trabalho feminino nas comunidades em que pesquisou. Para um grupo expressivo de mulheres, as atividades do espaço doméstico lhes são destinadas sem que, no entanto, estejam ao seu alcance a gestão ou consumo da produção de seu trabalho.

as mulheres agricultoras, trabalhadoras rurais, quilombolas e extrativistas trabalham no conjunto de atividades que fazem parte do que consideramos ser a ‘agricultura familiar’: preparo do solo, plantio, colheita, criação de pequenos animais, entre outras atividades. Na maioria dos casos, elas são responsáveis pelo sustento alimentar das famílias, pela manutenção da biodiversidade, pela preservação das águas e das matas e, ainda assim, historicamente pouco se tornaram protagonistas de programas de apoio à agricultura. Ao mesmo tempo em que as mulheres assumem a carga de “cuidar” da segurança alimentar e nutricional da família, elas sofrem mais com a fome e a desnutrição, segundo dados das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação. (DAYREL, 2012, p.112)

Por isso mesmo, o desafio é não pensarmos as identidades sertanejas como um grupo coeso, unitário ou essencialista. Para Deepika Bahri, “O estudo de qualquer coletividade identitária deve enfrentar o problema do essencialismo” (2013, p. 669), de modo que toda categorização identitária exige a “aceitação da tipologia essencialista, mesmo que o próprio grupo lute contra ela.” (Idem). O conceito de essencialismo é a ideia de atribuir a comunidades, grupos étnicos ou categorias sociais uma característica constitutiva fundamental, básica, inerente e necessária; atribuir uma unidade orgânica ou uma distinção natural, sugerindo uma uniformidade interna e uma diferença externa ou alteridade.

Obviamente, não há nada de errado em descrever as mulheres do continente da África como “mulheres africanas” ou “mulheres da África”. Contudo, “é quando as ‘mulheres da África’ se tornam uma categoria sociológica homogênea, caracterizada por dependências ou impotências em comum (ou mesmo forças), que os problemas surgem. (BAHRI, 2013, p.674)

No entanto, em alguns casos, postular uma identidade de grupo com traços comuns pode ser utilizado como uma estratégia com objetivos direcionados que podem favorecer os interesses do grupo, sem contudo, deixar de debater e contestar a hegemonia da identidade essencial. Gayatri Spivak chama esse uso tático e intencional da tipologia essencialista de “essencialismo estratégico”

A estratégia do essencialismo pode ser usada para estereotipar e caracterizar indivíduos ou grupos com uma infinidade de motivações e consequências. Estereótipos essencialistas podem ser e têm sido usados para inferiorizar e privar de direitos, criar hierarquias raciais e explorar. Ao mesmo tempo, a tipologia essencialista é também usada para justificar agendas de melhoria e desenvolvimento, ou mesmo para compensar as injustiças históricas perpetradas a indivíduos ou grupos. Talvez seja útil lembrar que o essencialismo, de um tipo ou de outro, pode ser inevitável. (BAHRI, 2013, p.670)

A complexidade que caracteriza a vida das mulheres de diferentes classes, religiões, culturas e raças do eixo sul é comumente reduzida nas epistemologias ocidentais como sujeitas “monolíticas e singulares do terceiro mundo”, operando uma “colonização discursiva”, que apaga a heterogeneidade das vidas das mulheres (BAHRI, 2013, p.675). Como na obra de Haleh Ashfar, *As mulheres e a política no Terceiro Mundo*, que examina a variedade de estratégias de resistência usadas por mulheres na América Latina, no Sudeste Asiático, na China e no Oriente Médio, Bahri ressalta a importância de prestar atenção às diferentes maneiras pelas quais as mulheres do “Terceiro Mundo” resistem à opressão.

Neste capítulo, percorremos o conceito de identidade a partir de autores que se aproximam do contexto latino-americano e de grupos sociais marginalizados e seus processos culturais. Entendemos que o contexto de ocupação desse território é um importante componente para compreensão dos processos de formação identitária de seus habitantes. Submetidos à exploração, violência e domínio de coronéis outrora, e do agronegócio em tempos atuais, os habitantes dos Gerais têm se fragmentado em identidades culturais mais variáveis e, assim, fortalecido suas táticas de resistência e organização comunitária.

O exercício proposto foi o de pensar as especificidades territoriais que compõem as identidades tradicionais e perceber como diferentes contextos podem se sobrepor e

deixar marcas. Compreendeu-se que as identidades não existem em si mesmas. As comunidades estão reivindicando identidades devido às circunstâncias políticas de expulsão de terras, como estratégia para legitimarem o controle de seus territórios e a produção de suas vidas. À medida que o processo de devastação se expande, o que se vê brotar no cerrado é a riqueza de experiências de vida diversas, experiências culturais que vem se desenvolvendo apesar das distintas formas de violência e agressão.

As identidades tradicionais que ali se formaram são fruto da construção coletiva de uma subjetividade partilhada, de um saber ancestral e territorial e, sobretudo, de um posicionamento político quanto à defesa de seus modos de vida e de seus biomas. No entanto, apesar do avanço no reconhecimento de alguns locais como territórios tradicionais ou áreas protegidas, os biomas do cerrado e a autonomia de seus povos segue ameaçada.

Situamos, assim, o modo de compreender identidades que vai fundamentar a construção de toda a pesquisa. Consideramos estes dois primeiros capítulos substanciais para leitura da pesquisa, como lentes que guiarão o leitor sobre quais bases nossa interpretação e descrição dos eventos se sustenta.

3. O percurso e as mulheres

*A tradição desse meu fole velho, é conservada na alma do povo.
(Luiz Gonzaga).*

Como diz a canção do rei do baião, a tradição é conservada na alma do povo. Para conhecer os elementos de tradição dos povos do Sertão Veredas é preciso ouvir de mais perto. A obra *Grande Sertão: Veredas* é inspirada na experiência do autor em uma viagem ao sertão do rio São Francisco, iniciando na fazenda da Sirga, em Três Marias, às margens do Velho Chico, onde passa seis dias. Ali participa da festa de inauguração de uma capela no cemitério da Sirga, promovida pelo capataz Manuel Nardi, o Manuelzão, com quem parte em seguida na comitiva de uma boiada de 180 cabeças rumo à fazenda São Francisco, em Araçáí.

Na viagem de 220 km, percorrida em 10 dias, João Rosa “tomava nota, escrevia na caderneta [...]”. Outra-mão, ele desenhava, desenhava: de tudo tirava traço e figura leal” (ROSA, 2019). Da experiência “não de observação, mas de observância”, como ele define, escreveu um dos mais aclamados registros sobre o sertão mineiro, conseguindo, para os estudiosos da obra, ““apreender a alma, o gênio’ do povo do sertão, aquilo que faz com que aquele povo seja o que é” (SALES, 2012, p.8).

Rosa foi uma espécie de “ouvinte” e “coletor de memórias”, afirma o pesquisador Cristiano Sales (2012). Perguntava sobre tudo aos vaqueiros companheiros de jornada, recolhia impressões, ideias, descobertas; documentava o vocabulário e os diálogos travados em diários de viagem que hoje integram o acervo histórico do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEB-USP). Para Sales, Rosa percebeu que “o discurso oral, natural e espontâneo é muito mais detalhado e expressivo que o discurso escrito, formal, elaborado e estereotipado” (p.7) e transcreveu em palavras a fusão dos elementos da oralidade e da memória coletiva.

Para Benjamin (1987, p.201), “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes.” Rosa é como o grande narrador a que se referia Benjamin:

o grande narrador se enraizará sempre no povo, antes de mais nada, nas suas camadas artesanais. Mas como estas compreendem

as camadas rurais, marítimas e urbanas nos vários estágios do seu grau de desenvolvimento econômico e técnico, multiplicam-se os conceitos em que se sedimenta para nós o acervo de sua experiência (BENJAMIN, 1987, p.69).

Inspiradas nas leituras desses dois grandes narradores, buscamos traçar um percurso etnográfico para encontrar narrativas que nos permitissem apreender, dentro do alcance possível, o que faz o povo tradicional do Sertão Veredas “ser como é,” como nas palavras de Sales. Para compreender as dinâmicas das práticas culturais, seus sentidos para as mulheres e comunidades e a interação entre os sujeitos envolvidos era preciso ouvi-los mais de perto e cuidadosamente.

A narrativa e a discursividade são constituidoras da identidade, fundamentais para construção da subjetividade e resistência. Conforme Stuart Hall (2003), a resistência identitária está associada à construção de uma linguagem própria. Relatar a si é uma posicionalidade, uma elaboração reflexiva, uma resposta estratégica ao outro. Poder falar e dizer quem sou é a marca da minha autonomia. Elaborar o mundo numa linguagem específica e autônoma privilegia a ação do sujeito sobre sua própria existência.

No entanto, nem todas as linguagens são legíveis, consideráveis ou reconhecíveis no campo acadêmico, onde a ordem escrita predomina sobre as demais formas de expressão. “A narração foi oprimida juntamente com a história dos oprimidos. A modernização na exploração dos homens é simultânea às transformações científicas e ao declínio da arte de narrar.” (MATOS, 2001, p. 10). No caso de nosso estudo, a narrativa oral foi, portanto, uma escolha para buscar aproximar a experiência cotidiana das mulheres narradoras com a experiência da pesquisa, considerando as potências que a oralidade pode trazer ao discurso e reconhecendo este como o próprio método de transmissão dos saberes sobre os quais abordaríamos nas entrevistas⁸.

A História oral como metodologia busca produzir narrativas que sirvam como fontes documentais em que o fato real ou imaginário permite significar experiências vividas, que não retornam mais. Os registros servem como suportes das identidades coletivas e da própria individualidade humana. Abarcam dimensões sociais, simbólicas e imaginárias, que possibilitam a interpretação da memória dos

⁸ Com este objetivo, realizei no mês de fevereiro o curso de extensão universitária “Técnicas de uso da história oral para iniciativas coletivas de valorização de memória” ministrado pelo Centro de Preservação Cultural da Universidade de São Paulo - USP.

informantes, assim como dos grupos, comunidades e culturas às quais pertencem. (MENEZES, 2016, p.17)

Para nortear as interações com as narradoras, seguimos um roteiro temático flexível e não diretivo, sem questões fechadas. O objetivo era fomentar a conversa, explorando o tema de interesse da pesquisa a fim de compreender como a narradora experiencia o tema, o que ela sabe, o que pensa ou o que acompanhou sobre o assunto. A dimensão biográfica pode atravessar o tema narrado e ser abordada pelo narrador, com maior ou menor profundidade, a partir de sua experiência. (MEIHY, 2005; ALBERTI, 2005)

É importante destacar que quando as histórias orais são transcritas, transpõe-se oralidade em texto escrito e já aí se perdem grande parte das singularidades que o discurso oral abarca. Buscamos considerar aspectos como a linguagem e modos de leitura do mundo, na tentativa de mitigar minimamente os efeitos do processo de transcrição, que também buscou manter expressões e outras características da oralidade.

Apresentamos neste capítulo como transcorreu esse percurso, as pessoas e lugares encontrados, as narradoras e narrativas e os conceitos apreendidos do acervo dessa experiência.

3.1 O caminho que se fez andando

*Digo: o real não está na saída nem na chegada:
ele se dispõe para a gente é no meio da travessia
(Rosa, 2019, p.53)*

Esta pesquisa tem sido traçada para além de subáreas e objetos tradicionais do campo da comunicação (como os Estudos de Televisão, Jornalismo, Imagem etc.) e caminhado para o que Marialva Barbosa (2020) define como pesquisas que utilizam a comunicação como saber para perceber e interpretar fenômenos contemporâneos. Na análise da autora, entre essas pesquisas há aquelas que se interessam por compreender as vinculações nas relações estabelecidas nos espaços comunitários, que podem ser classificadas como pesquisas de comunicação comunitária. Nelas

procura-se perceber as trajetórias em múltiplos modos de fazer, nos quais essas vidas – normalmente excluídas e em grande parte invisíveis – constroem territórios (no sentido amplo e incluindo a dimensão

simbólica) que disputam o espaço público e, sobretudo, os bens comuns. [...] Objetiva-se mostrar o universo comunicacional e cultural cotidiano de diversos grupos como modo de construção de narrativas de existência/resistência. Uma resistência que se faz pelas brechas possíveis em cenários adversos. (BARBOSA, 2020, p.66)

A partir das lentes teóricas que nos orientam, desenvolvemos uma estratégia de pesquisa de natureza qualitativa, tipo exploratória e por meio de estudo de caso de fenômenos sociais. O percurso tem início por meio do encontro virtual com o Mosaico Sertão Veredas-Peruaçu (MSVP), delimitação geográfica do Norte de Minas Gerais, que traça o primeiro recorte empírico da pesquisa.

Pela internet, encontramos e acompanhamos eventos locais que, excepcionalmente durante a pandemia de covid-19 em 2020 e 2021, foram realizados remotamente, como o Encontro dos Povos do Sertão Veredas⁹, realizado desde 2002 na cidade de Chapada Gaúcha; a jornada O Caminho do Sertão¹⁰, caminhada a pé realizada desde 2014, de Arinos até Chapada Gaúcha; o festival CineBaru – Mostra Sagarana de Cinema¹¹, realizado desde 2017 em Vila Sagarana, distrito de Arinos; as festas tradicionais de Folia, entre outros eventos tradicionais de cultura popular que foram transmitidos ou adaptados para internet durante o período pandêmico. Ao conhecer as comunidades, seus eventos e personagens virtualmente, um forte sentido identitário emergiu para a pesquisa.

O traço cultural demarcado pela literatura roseana pode ser percebido em todos esses fenômenos culturais e identitários. E as mulheres, que já eram o principal interesse desta pesquisadora, se destacavam como protagonistas, desde os espaços de trabalho aos eventos culturais, tão igualmente importantes na construção e manutenção dos sentidos de identidade que até se confundem: a feitura da farinha, o bordado, a dança, a música, a oralidade e o languageiro local foram alguns dos sentidos apreendidos na observação inicial e virtual das comunidades do Sertão Veredas-Peruaçu.

A pesquisa poderia encontrar já aí o seu *locus*, com as informações disponíveis no espaço online. No entanto, são as interações cotidianas, antes de tudo, que dão pistas para discursos de pertencimento e identidade de sujeitos individuais e coletivos e indicam,

⁹ <https://www.youtube.com/channel/UCxjczjZcTu-xBO3pDjTJisg>

¹⁰ <https://caminhodosertao.com.br/>

¹¹ <https://cinebaru.wordpress.com/>

reciprocamente, elementos de resistência (FERREIRA, 2008). É na construção narrativa desses sujeitos e sujeitas, sobretudo, que se inverte a lógica do lugar posto pela academia: ao invés de objetos de pesquisa representados, se faz necessário dar lugar aos protagonistas de suas próprias histórias.

Por isso, desejando conhecer pessoalmente o território do Mosaico, consegui entrar em contato por telefone com Damiana Campos, uma das mulheres que havia conduzido o Encontro dos Povos do Grande Sertão em 2020, transmitido pelo Youtube. Na vídeo-chamada, a educadora Damiana respondeu minhas dúvidas iniciais, me encaminhou documentos e produções realizadas em Chapada Gaúcha (que resultaram em um artigo¹²) e me passou informações e contatos fundamentais para realizar a viagem.

Tomando medidas de segurança contra a Covid-19, parti para ao Mosaico Veredas-Peruaçu (MSVP) percorrendo de ônibus e de carona as cidades de Chapada Gaúcha, Arinos, Riachinho e Januária durante nove dias. A etnografia nos possibilitou compartilhar do ambiente investigado, interagir com mulheres artesãs e vinculadas à cultura local, conhecer personalidades e comunidades tradicionais do território e fazer registros escritos em diário de campo sobre o que escutava e observava.

Nesta experiência pelo sertão foi possível perceber como as práticas culturais e artesanais atuam como elemento de integração para a socialização das comunidades, e das mulheres em especial, em grupos de dança, bordado, fiação e tecelagem. Atuam também como elemento de defesa e reconhecimento dos saberes tradicionais e da cultura dos povos tradicionais de Minas, como pudemos observar nos modos de fazer cerâmica, na dança dos povos quilombolas, nos temas bordados pelas mulheres veredeiras e na culinária geraizeira. Percorrendo cidades e pequenas comunidades rurais do Veredas ao Peruaçu, percebemos como essas práticas são fonte de renda sustentável em meio ao cerrado, geram empregos e independência financeira para muitas mulheres; fazem parte dos modos de vida, dos sentidos de identidade e, de um canto a outro, conectam comunidades.

No artesanato com palha, seda e madeira de buriti; no descaroçar e fiar algodão do cerrado em rodas feitas manualmente; no tecer colcha usando o fio feito por outro

¹² *Na margem esquerda do Velho Chico: identidades e experiência no sertão norte-mineiro* foi apresentado no IV Colóquio Discente PPGCOM/UFMG 2021 e integra o e-book *Ainda assim nos levantamos* publicado pelo Selo PPGCOM-UFMG.

grupo de mulheres da comunidade vizinha; no tingir tecido usando fogão a lenha e fruto do cerrado; no bordado inspirado na árvore do quintal e num trecho da obra de Guimarães Rosa; no doce feito de castanha de pequi, a partir de uma receita e um método de extração únicos, desenvolvidos em família; em todas essas práticas-saberes-fazeres locais que conheci, reconhecemos um dado empírico que despontava entre tantos outros para traçar um recorte de pesquisa.

Ao visitar a Central Veredas Artesanato de Tradição, em Arinos; o Centro de Artesanato em Januária; restaurantes e casas nas comunidades; ou ao acompanhar registros públicos já realizados na região, percebemos a forte presença de práticas como o bordado livre, a fiação e tecelagem de algodão, a tinturaria natural dos fios de algodão, o artesanato com palha/fibra/madeira de buriti, a culinária dos frutos do cerrado e o artesanato de barro. Práticas que nos chegaram por meio da observação da empiria e da constatação de sua importância e representatividade para a cultura sertaneja local.

Durante o percurso, também foi possível identificar conflitos sócio-políticos, como entre gaúchos e mineiros, entre moradores de Chapada Gaúcha e Serra das Araras, entre fazendeiros e políticos do agronegócio e as comunidades tradicionais; conflitos de gênero, com os casos de violência contra a mulher e de desigualdade de acessos, que apareceram nos relatos coletados e em relação à vulnerabilidade financeira, relatadas e observadas em todo o terreno de pesquisa.

3.1.1 Chegada em Chapada Gaúcha

O senhor vá lá, verá. Os lugares sempre estão aí em si, para confirmar.
(ROSA, 2019, p.27.)

Quando cheguei em Chapada Gaúcha não sabia quais comunidades iria visitar ou quais caminhos percorreria, estava tudo em aberto. Havia apenas dois lugares anotados em meu roteiro: o Parque Nacional Grande Sertão Veredas e o Vão dos Buracos. Os dois locais são os principais pontos turísticos de Chapada Gaúcha. Famosos devido à obra de Guimarães Rosa, o Vão dos Buracos é trajeto do personagem Riobaldo e seu bando, descrito em partes do livro como lugar distinto do temido Liso do Sussuarão, cuja localização, indefinida na obra literária, estaria dentro do que é hoje o Parque Nacional, em um trecho do Estado da Bahia, conforme as descrições e o mapa do personagem Riobaldo.

Só pelo enigma e encantamento literário, não surpreende que o Vão e o Parque despertem o interesse de visitantes, turistas e pesquisadores para conhecer e estudar o lugar; mas é a paisagem que se avista nessas áreas conservadas o quadro mais impressionante. Do Parque eu nem havia visto fotos pela internet, mas o Vão estava sempre estampado nas reportagens, sites e matérias especiais sobre o Sertão veredas que fui encontrando ao longo da pesquisa, por isso era destino certo para um dos dias do campo.

Para conhecer o Vão, saímos a pé, às 4h da manhã, para ver o nascer do sol do alto do vão, um programa comum entre os jovens de Chapada, me contou Diana Campos, guia turística que me recebia em Chapada. Para adentrar o vão e conhecer as comunidades de Buracos e Buraquinhos que ali moram, seria preciso alugar o carro e dispor de mais tempo. Deixei essa viagem para a próxima oportunidade. Apesar de ser famoso, chegar ao Vão não foi nada difícil. Caminhamos por dentro da cidade mesmo, por suas ruas de terra, passando pela sede do *Instituto Rosa e Sertão* e pela Cooperativa Sertão Veredas, e sem nenhuma separação evidente já estávamos dentro de um gigantesco campo de soja a perder de vista. Nos mourões que cercavam a monocultura, cerca de 6 a 8 corujinhas se enfileiravam, saltando de uma a uma quando nos aproximávamos. Fiquei encantada as vendo de tão pertinho. O trajeto a pé mais comum que se faz até o Vão passa por dentro da propriedade de um gaúcho, pulando a cerca.

O fato diz por si: para chegar ao cenário de uma das maiores obras literárias sobre o sertão mineiro, é preciso atravessar uma fazenda de soja. O Vão dos Buracos é uma área conservada que abriga dezenas de veredas e as nascentes do Rio Pardo, um dos principais afluentes do São Francisco. A conservação dessa área, tão próxima a enormes extensões de soja, só é possível pela presença das comunidades tradicionais de Buracos e Buraquinhos, é o que afirmam o CAA-NM, a Articulação Rosalino Gomes de Povos e Comunidades Tradicionais, o *Instituto Rosa e Sertão* e os movimentos geraizeiro e veredeiro.

Depois de atravessar a fazenda, já estávamos nos arredores do Vão. Descemos e subimos umas estradinhas de barro vermelho e logo chegamos em um ponto alto em que era possível avistar toda a imponência do cânion. Lá embaixo, se via as casinhas, mata preservada, os paredões de extensão indefinida e os buritis indicando onde estavam as veredas e riachos. Deslumbrante, imenso, sem fim. O Vão dos Buracos é acessível, de entrada gratuita, mas só nós estávamos lá naquela manhãzinha. O tempo estava nublado e o nascer do sol foi encoberto pelas nuvens; não teve importância. Fiquei alguns minutos em silêncio, um silêncio quase absoluto.

3.2 A rede de mulheres

A rede de mulheres que registramos durante esta pesquisa é um dos elementos mais ricos que poderíamos levantar como resultados. Em torno de 20 nomes foram listados, incluindo a comunidade de atuação e a prática artesanal e cultural desenvolvida por cada uma delas. Não foi possível conhecer ou registrar relatos de todas elas para este corpus, mas a partir desta rede de guardiãs do MSVP, pudemos construir a rede de mulheres sujeitas e agentes desta pesquisa.

A rede de entrevistadas ocorre quando um conjunto de pessoas com ligações identitárias se forma a partir da indicação dos envolvidos (MEIHY, 2005). O ponto zero desta rede é Diana Campos, condutora turística do Mosaico, mobilizadora social e diretora executiva do Instituto Ambiental e Cultural Rosa e Sertão. Há mais de uma década atuando diretamente com comunidades tradicionais e projetos culturais na região, Diana me recebeu em Chapada Gaúcha em seu Airbnb, me guiou até as comunidades e me apresentou algumas mulheres centrais na produção artesanal, referências locais e regionais conhecidas por seus trabalhos e pela liderança dos grupos, iniciando a rede que

foi crescendo a partir das conexões entre elas. Foram elas: Lindaura Rocha, Ladyjane Macedo, Maria Rosecley, Maria Nadir Mendes, Vicentina Bispo, Maria do Socorro e Nilda Muniz.

Lindaura Rocha, a Dona Lili; Ladyjane Macedo, Lady; e Maria Rosecley, Rose, são as mulheres entrevistadas no município de Chapada Gaúcha, incluindo a comunidade rural Ribeirão de Areia e o distrito Serra das Araras, respectivamente. Maria Nadir Mendes, a Dona Nadir, representa a comunidade rural de Riachinho. Deixando o Vale do Urucuia no Sertão Veredas, partimos para o Vale do São Francisco, no núcleo Pandeiros do Mosaico, para entrevistar Vicentina Bispo, a Dona Tina, em Januária; e Maria do Socorro e Nilda Muniz, na comunidade rural Candéal, no município de Cônego Marinho. Mulheres negras (pardas e pretas), com idades entre 39 e 71 anos.

Conforme Ângela Figueiredo (2018), o encobrimento da localização dos sujeitos e sujeitas enunciatóres, desde sua localização geográfica, classe, gênero, etnia é uma estratégia epistêmica da dominação colonial que assegura um mito de neutralidade e hierarquia na produção de conhecimento. Por isso, priorizamos em localizar as sujeitas enunciatóras pelas comunidades em que vivem, reconhecendo a relevância dessa posicionalidade para a constituição identitária de cada uma e a importância em nomear lugares de enunciação não hegemônicos e inferiorizados.

Também foram entrevistadas Monique Barboza, coordenadora da Central Veredas de Artesanato, em Arinos; e Diana Campos, do *Instituto Rosa e Sertão*, em Chapada Gaúcha, com o intuito de conhecer a dinâmica das práticas culturais locais e ampliar a lista de mulheres guardiãs do artesanato. Essas duas entrevistas não compõem o corpus de análise desta pesquisa, apesar de serem citadas em alguns momentos em que se conectam aos relatos analisados. Os encontros nas residências das entrevistadas seguiram as orientações sanitárias, com o uso de máscaras, higienização das mãos e distanciamento social. Somente a entrevista com Dona Maria do Socorro e Dona Nilda, do Candéal, foi feita por ligação telefônica.

3.2.1 Chapada Gaúcha: dona Lili

“Toda inocência é atrevida”

Foi com um versinho e braços estendidos que Lindaura Gonçalves Rocha, 66 anos, me recebeu no portão de sua casa, entre um pé de palma e outro de alfazema, numa rua de chão batido em Chapada Gaúcha. Eu estava acompanhada da guia turística e educadora cultural Diana Campos, que me acolhia em Chapada Gaúcha, e tem uma relação de amizade e muito respeito com Lindaura, ou Dona Lili, como ela prefere.

Sentadas na sala de sua casa, respeitando o distanciamento e utilizando máscaras, diante de um cartaz na parede que dizia “Mexeu com Lula, mexeu comigo”, nossa anfitriã inicia seu relato sem que nenhuma pergunta do roteiro aberto fosse feita. Fazendo uso da autonomia que tinha e lhe foi assegurada como entrevistada, apenas decide começar a conversa pelo assunto que mais lhe interessa dividir com Diana e que, certamente, para

Figura 2 - Dona Lili, Diana, o cachorrinho, eu e o adesivo de Lula na parede.



Fonte: A autora (2021)

ela, também fazia sentido compartilhar comigo. Coloco-me, então, como ouvinte e observadora de uma conversação entre duas moradoras e amigas próximas da cidade.

A descrição é de um dos casos de discriminação enfrentado por ela que havia acontecido alguns dias antes, mas ainda repercutia na conversação comum da cidade, especialmente nos grupos de whatsapp, onde parecem se conectar a maioria dos moradores do município. O caso envolve um problema generalizado em todo país, o mau atendimento em serviços públicos de saúde, mas com o agravante do descaso especialmente direcionado às pessoas de origem humilde.

O que se tornou mais evidente no relato, no entanto, foram as táticas de resistência utilizadas por Dona Lili para se fazer ouvida. Após reclamar com toda a cidade do atendimento discriminado que recebeu, surge nos grupos do whatsapp uma declaração supostamente gravada pelo Secretário de Saúde a seu respeito, que a deixou extremamente ofendida. Dona Lili respondeu à autoridade da cidade fazendo versos e enviando as rimas cantadas para toda cidade, assim como fez para reclamar da falta de atendimento. Os versos diziam: “*O caboclo que me ataca/ ta com a fia mal casada. Comigo a peteca volta / do jeito que foi mandada.*” Curioso notar que mesmo os versos destinados a passar a mensagem de uma mulher insubordinada, carregam o lugar pejorativo da filha mal casada.

Na nossa conversa, que durou cerca de 3 horas, Dona Lili contou sobre vários outros momentos em que foi não foi bem atendida em estabelecimentos públicos ou que sofreu preconceito por ser pobre, varredeira de rua. Nascida e criada na comunidade tradicional de Ribeirão de Areia, gari aposentada em Chapada Gaúcha, ela deixa muita gente irritada pela sua “audácia” de se envolver com políticos e com política. Em 2018, candidatou-se a vereadora no município e recebeu apenas 15 votos, mas, como relatou, para ela foi ótimo, teve muito aprendizado.

Eu sei que hoje o direito é das mulher, é dos velho. Mas eu já fui muito judiada, sabe como é, povo da roça, tudo era difícil. Ainda mais com essa fiarada, vocês não sabe o que é criar filho, um no bucho, outro no braço, outro arrastando. Ô merirmã, fogo, fogo, fogo. E sem energia, passava necessidade. Eu achava que era pra eu ta mais véa. Eu não queixo minha veísse não. O outro falou: que você usa pela idade sua, o sofrimento seu, a batalha que cê já enfrentou, pra você não ta tanto engiada? Eu que não durmo no chão pras galinha pisar na minha cara. Minha cama é alta e as

galinha não me pisa. [solta a risada, mas retorna] É preciso segurar muito, porque se não.

Apesar desses casos recorrentes, o que ela enfatiza em sua narrativa é uma perspectiva oposta. Dona Lili é reconhecida por seus talentos com os versos, por ser guardiã das sabedorias dos antigos, e é isso que ela conta com muitos detalhes e com orgulho vívido. Todo ano é convidada para ir às escolas da cidade, no mês de junho, para ensinar dança de roda aos alunos e sempre é entrevistada pelas crianças e adolescentes da escola para contar histórias e versos da cultura local. Também foi capa da terceira edição da Revista Manzuá e em todas as edições do Encontro dos Povos se apresenta, no palco ou no chão, em disputas de versos, dança de roda ou contando histórias. “*Você sabe que onde que eu to faz rodinha, igual paião*”. Equipada de seu triciclo, ela cruza a cidade inteira cumprimentando todo mundo e jogando versos.

Dona Lili nos mostra os versos e as cantigas mais conhecidos da região, numa mistura de poesia cantada acompanhada de batidas de pé. Explica que há cantigas de trabalho, que são cantadas nas casas de farinha ou no roçado; que há músicas para fazer dança de roda, onde acontecem os improvisos de versos; e também as músicas de batuque para sapatear. “*Mutum é música de roda. Iaiá quebra o côco é batuque. Você sabe dançar batuque? Eu vou ensinar você dançar.*” Improvisa alguns versos ali na hora, e tenta nos ensinar a improvisar também, explicando de maneira geral a técnica, mas não conseguimos formar uma frase sequer.

Os versos e músicas, ela explica, eram criados a partir da experiência com o cerrado, do que se via na paisagem e das práticas cotidianas da roça. “*Esse povo véio fazia música pela cabeça deles, puxada pelo cerrado, pelo que eles via lá no pau. Hoje dá pra gente fazer um verso inventado, mas de primeira era tudo falando sobre pau*”. E canta, como exemplo, um verso de roda antigo, cantado e um verso recente feito por ela:

*Em cima daquela serra tem um pé de Araçá
Vou fazer essa rodada que é pra todo mundo entrar.*

*Na segunda eu plantei a cana
Na terça manheceu nascendo
Na quarta eu fiz engenho
Na quinta manheci moendo*

*Na sexta fiz a cachaça
No sábado manheci bebendo
No domingo só de ressaca
com minha cabeça doendo.*

Recorrendo à memória, Dona Lili conta a história de um verso específico, criado por sua avó. Ela afirma que essa é uma herança da matriarca para os filhos, que faziam e tocavam viola de buriti. É possível perceber no seu relato como a noção de educar filhos e netos estava vinculada à transmissão de práticas culturais tradicionais entre gerações. Ensinar a família a dançar, cantar, tocar e/ou fazer instrumentos de tradição local é marca da ancestralidade. Dona Lili evidencia a transmissão e preservação da cultura local como uma responsabilidade familiar, que não cabe apenas às escolas ou aos grupos e instituições de arte e cultura:

“Mutum¹³ é herança da minha vó Eugênia pros filhos dela. Porque nós gosta de samba é de geração pra geração. Os menino da minha vó fazia viola de buriti, ai ela inventava música. Eles moravam pra cima dos Buracos, em Bocaina, e praquela rumo tinha muito mutum [pássaro], é pelo que vê, né. Eles tocavam viola de buriti sem postura, porque era só quatro cordas. Ela inventou a música pra sapatear e ensinava a dançar em casa. Cantava assim:

*Dentro daquela mata cantava dois mutum
Cantava e redobrava baiana, tum tum tum*

Aí meus tios e pai foram crescendo e deram pra cantar em festa. Mas quem inventou? Foi minha avó.

Minha outra vó, mãe de mãe, ensinava a gente em casa que era pra nós não fazer feio em festa. Eles acha que de geração pra geração é panhar aqueles menino pra dançar lá no palco. Negativo. Vem de berço. É você ensinar filho a dançar dendi casa, cantar dendi casa, quando você chegar lá não precisa nem ensinar. É dendi casa que você incentiva. Meus menino tudo toca viola.

Dona Lili retoma o protagonismo de sua avó, esquecida entre os tocadores de viola da região, todos homens. Em seu relato demonstra como o conceito de cultura está vinculado à manutenção dos elementos tradicionais da biodiversidade do território, como quando diz “*Roupa pra mim é cor de gado*”, apontando para cores terrosas e amarronzadas de seu vestido, descrevendo as cores que se vê no Cerrado. Ou quando fala dos instrumentos musicais regionais, feitos a partir de árvores e grãos:

¹³ Assim explica Dona Lili: “Mutum é um pássaro que tem na mata, tipo um jacu. É preto e tem uma cantiga mais linda. Aqui não tem dele, só nos Buracos e Buraquinhos.”

“Fizeram uma apresentação na praça da cultura, mas em cultura não tem teclado não. A cultura que eu conheci não tinha teclado. A cultura que eu conheci só tinha caixa, pandeiro, viola, rebeca e macaxá, que faz de cabaça com o milho ou feijão pra sacudir. O povo lá da Serra e dos Buraquinhos usa eles muito.”

Como cantadeira de versos, Dona Lili preserva uma arte tanto literária quanto musical, que bebe de fontes nordestinas, como o cordel e a embolada, mas que é, sobretudo, sertaneja. Com seus versos, preserva uma cultura ancestral e a memória de seus antepassados, de seus hábitos e modos de vida; canta a biodiversidade do cerrado, suas plantas, seus bichos; conta a história de sua terra, sua gente.

*Pra eu começar esse texto
preciso falar primeiro
que a nossa Chapada Gaúcha
foi riqueza pros mineiros
A Chapada foi criada
há 40 anos atrás
Era conhecida por Carrasco
Só tinha bicho selvagem
Pra quem conheceu antes
hoje é grande capitales*

Os fatos que relata giram em torno de situações que se desenrolam em seu cotidiano, voltando sempre ao passado para resgatar os modos tradicionais das comunidades rurais, de onde Dona Lili se origina. Convivem elementos do passado e do presente, como o uso constante das tecnologias digitais para gravar e compartilhar seus versos em vídeo, que contam sobre a tradições e resgatam práticas e saberes dos antepassados, mas também falam do presente, como os versos recentes que fez orientando a população a ficar em casa e se proteger contra o coronavírus. A própria pandemia é relacionada pelos mais velhos das comunidades tradicionais na região a uma profecia chamada Tempos do Quetaí.

Sua narrativa gira em torno da resistência e da alegria. Os personagens que emergem em seu relato são pessoas da pequena cidade onde vive, das roças, seu pai e tios, e com maior destaque, as avós paterna e materna, sua referência matriarcal para a arte dos versos e da comunicação das tradições culturais. Dona Lili utiliza de seus versos para driblar as adversidades e construir uma história outra sobre si mesma e seu povo.

Eles são táticas, são memória e são ancestralidade; são meio de interação, recurso comunicativo e prática cultural.

“Eu benzo, mas é Deus quem cura.”

Dona Lili, além de cantadeira de versos e servidora pública aposentada, reúne uma multiplicidade de saberes e ofícios. Faz cestos, potes, chapéus, balaio, esteira utilizando seda ou palha de buriti, ofício ensinado por sua mãe. É uma das mais antigas dançadeiras do manzuá, dança tradicional da sua comunidade de origem. Faz também artesanato com linha de algodão, que ela mesma fia com um fuso. *“Sei fazer ponto de cruz, sei bordar, mas a coragem acabou. Minha coragem ficou tudo nos filhos. 21 filhos. Tudo na parteira.”* Encontra um fuso no meio de suas coisas para me mostrar como fiava. *“De primeira nós fazia fuso com sabugo de milho, coco macaúba, de curvina, Esse fuso aqui é antigo de veio.”* Pega também um cesto pesado e resistente feito por ela com a seda do buriti e explica que através do artesanato se fazia quase tudo para o uso do dia a dia.

Mas utilizando da mesma autonomia que definiu o início de nossa conversa naquela tarde, Dona Lili muda o assunto do artesanato para me relatar outra prática que domina muito bem: o benzimento, ou benzeção, e o uso e cultivo das plantas medicinais do cerrado. Foi assim que nossa conversa sobre cultura e artesanato começou a ganhar outro viés, conduzido pela própria Lili, despontando para nossa pesquisa outra prática cultural das mulheres sertanejas para a qual eu nem estava olhando até então.

Recorrendo aos saberes das mulheres que a antecederam e as suas próprias memórias e vivências, sua narrativa nos levou ao conhecimento das raizeiras, das benzedadeiras do cerrado e foi nos apontando o quanto este saber ancestral tem sido há séculos uma tática de sobrevivência, de resistência, desde os cantos do país onde não chega médico, àqueles onde, quando o médico chega, o atendimento não é garantido de forma digna a todos os cidadãos, como ela relatou no começo de nossa conversa. Recorda da mãe para falar dos remédios de mato e das rezas, enfatizando que foi dela que recebeu o dom de benzer. A fonte dos conhecimentos de Dona Lili está na figura materna, mas também em sua experiência como mãe de muitos filhos.

“A gente conta e hoje ninguém acredita nisso mais. Mas de primeira é porque Deus deu experiência nas mãos e nas muié porque não tinha médico, era uma que pegava o fi da outra. Ai tinha de ter muita explicação, era uma fê merirmã... Bucho nunca me impediu de nada. Eu buchuda andava em cavalo em pêlo, ganhava menino e com sete dias montava no cavalo e tocava pro mundo. Eu num sentia dor no pé da barriga não, só quando tava pra crescente que eu ainda sentia mais. Eu não sou de médico não, eu só tomo sumo, sumo, sumo, tomo direto. Toda hora que eu sinto sede eu bebo sumo. É bom pra cicatrizar por dentro. Folha de algodão, matruz, hartelão, saião, foia santa, confreio, arruda, trançaz, bato no liquidificador ou então no pilão. De primeira era só ramagem do mato e curador. Médico não tinha, ia fazer o que? Curador.”

No livro “O povo parente dos Buracos”, a antropóloga Ana Carneiro realiza uma etnografia com a comunidade de Buracos, a mesma de onde vem os parentes paternos de Dona Lili. Em um capítulo onde observa a relação da comunidade com benzedeiros e curadores, apreende como medicina e benzimento não se distanciam na importância: “Doutor e benzedor é tudo igual, disse Dona Silu certa vez em sua casa de farinha.” (CERQUEIRA, 2010, p.308).

A listagem de plantas e suas funções medicinais prossegue, até que Dona Lili me faz uma pergunta a respeito de alguma delas: “*você alcançou esse remédio?*” e descobre que não conheço quase nenhuma das plantas que ela havia citado. Por isso mesmo, decide de pronto passar a entrevista para o quintal, para me mostrar de perto uma a uma a sua variedade de *remédio do mato*. O quintal de Dona Lili é chamado por ela de reserva, uma extensão do cerrado, onde se multiplicam as espécies destinadas a tratamentos naturais da sabedoria popular.

“Eu sou informada de coisa do mato, porque eu nasci e criei no mato. Não tem esse dia que não vem mulher trazer menino pra eu benzer. Eu benzo, mas é Deus quem cura.”

Escondida entre as folhas de seu pedaço de cerrado, Dona Lili vai mostrando que ali existe uma farmácia natural e alimentos que matam a fome, como taioba. “*Eu passeando dentro do meu jardim é o mesmo que tá na roça, só não tem cobra*”. Conta que quando o povo entende que as plantas são remédio não maltratam mais, não arrancam, não desmatam, aprendem a preservar porque sabem que podem tirar dali de novo o que precisam. As raizeiras vão disseminando, de pouco a pouco, a ideia de sustentabilidade, de preservação do território, que é fonte de seus conhecimentos, sem o qual não existe a

cura para as enfermidades. Dona Lili orienta o povo a comer mais natural, evitar biscoito e pão da padaria, tempero pronto, coisa industrializada e com agrotóxico, porque causam doença do mesmo jeito que fumo e bebida.

Enquanto percorre sua reserva apresentando as plantas, ora ou outra solta um versinho sobre elas. Algumas vezes os versos são parte de um benzimento. “*Ranca um tueiro de planta*”, entrega em minha mão e na mão de Diana, a guia turística e amiga de Dona Lili que nos acompanhava, para mastigarmos e sentirmos o cheiro. Havia planta com cheiro de biscoito, planta que anestesia lábios e língua (agrião do reino) e variedades para todo tipo de enfermidade, muitas relacionadas à saúde da mulher (até uma planta com este nome, saúde da mulher): plantas para abortar, para findar a menstruação, para tirar as dores do parto, para curar os males da menopausa.

A experiência daquele passeio no quintal nos proporciona observar a relação da mulher raizeira com o mato, com o cerrado. Há uma relação de afeto com a natureza, uma extensão da família para o bioma: “*Minhas plantas é a família que eu tenho de perto. Quem me ajuda eu viver é minha reserva.*” Também é possível identificar a relação muito próxima entre as duas práticas culturais que antes pareciam distintas: versos e benzimento, ambos construídos a partir da relação com o cerrado e com a ancestralidade na experiência das comunidades tradicionais do MSVP. O saber das raizeiras e benzedeadas está guardado nas memórias apreendidas com as mais velhas, mas também se reconstrói e se atualiza enquanto prática cultural, religiosa ou mística, a partir da experiência individual de cada mulher que herda ou assume este ofício por vontade ou, quase sempre, necessidade.

Recuperando sua construção narrativa, identificamos que entre os personagens acessados, dessa vez é a própria Dona Lili que mais aparece como sujeito narrado. Na sequência, é sua mãe e outras mulheres mães as personagens centrais do relato, indicando o quanto o ofício de raizeira e benzedeadas diz, talvez mais do que outras práticas, de uma experiência de vida própria de cada mulher. Seu relato começa com o artesanato, segue para as táticas de resistência na criação de 21 filhos na roça, sem recursos; desaguando na prática da medicina tradicional pela ausência de médicos e hospitais.

Dona Lili fala do conceito de sororidade sem nomeá-lo, quando aborda a relação de suporte e apoio que as mulheres tinham umas com as outras nas roças, e também quando mostra a quantidade de plantas medicinais para mulheres que ela conserva em seu quintal. Fala de fé, da sabedoria das mães e sobre o poder das plantas para curar doenças.

Torna-se mais compreensível, a partir de sua narrativa, o conceito de reserva para os quintais e arredores das casas das raizeiras: uma reserva de remédios e alimentos; uma reserva ambiental de plantas de todo o tipo e também uma reserva de conhecimento.

3.2.2 Riachinho: dona Nadir

“A roda que eu fio nela, ô baiana, ôleia, é só eu que ponho a mão, ô baiana, ôleia.”

Saí de Chapada Gaúcha naquela manhã bem cedo, de carona, em destino a Arinos, cidade vizinha no Vale do Urucuia, a fim de conhecer a Central Veredas Artesanato de Tradição e tentar encontrar a senhorinha fiandeira de nome Nadir que a bordadeira Rose havia me indicado. Eu ainda não tinha o contato de Dona Nadir, tentaria conseguir na Central Veredas, nem sabia como chegar até sua casa, na zona rural de outra cidade, Riachinho, mas queria muito conhecer a mestre fiandeira e tecelã da região.

Ainda no carro para Arinos me informaram que não havia ônibus nem taxi para chegar a Riachinho, mas uma senhora simpática que também estava a caminho de Arinos na mesma carona que eu se ofereceu para ser meu taxi. Antônia é comerciante em Chapada Gaúcha e estava indo buscar o seu carro numa oficina em Arinos. Ficou curiosa para saber o que eu fazia por aquelas bandas e quando expliquei a pesquisa, topou na hora me ajudar. Trocamos os nossos telefones e combinamos de nos encontrar na porta da Central Veredas algumas horas depois. Se eu conseguisse marcar o encontro com Dona Nadir em Riachinho, ela me levaria até lá pelo custo da gasolina.

Na Central Veredas conversei com a coordenadora, Monique Barboza, e pude compreender como funciona a cadeia do artesanato na região. A rede é composta por diferentes práticas artesanais, representadas por associações que levam os nomes das comunidades. São cerca de 100 mulheres e 1 homem espalhados por sete cidade e dois distritos. Conheci também os produtos alimentícios da Cooperativa COPABASE e pude ver de perto os artesanatos que as comunidades enviam para Central: quadros, bolsinhas, chaveiros e almofadas bordadas com árvores do cerrado; móveis e objetos de decoração feitos de madeira de buriti; caixinhas e bolsas de palha de buriti; colchas, xales e capas de almofada feitos no tear. Na Central também havia um tear e muitos sacos de linha de algodão fiados pelas rodas das fiandeiras. Falando em fiandeira, consegui com Monique

o telefone de Dona Nadir e dali mesmo liguei para ela agendando um encontro para o final da tarde, após a sua reunião com a Associação de Fiandeiras.

Com o carro de Antônia, pegamos estrada até Riachinho utilizando um mapa desenhado a mão pela Monique (Figura 3). Na beira da estrada, depois da plantação de soja, haveria uma entrada de estrada de chão, um mata-burro, uma placa de madeira e duas ou três cancelas, depois estaríamos em frente à casa de Dona Nadir. Claro que não foi tão fácil assim, mas o mapa de lápis e rabiscos realmente foi fundamental para encontrarmos a famosa fiandeira.

Figura 3 - Mapa para a casa de Dona Nadir.



Fonte: A autora, 2021.

Quando chegamos em frente à quarta cancela, com o pé de manga na entrada assim como descrito no desenho do mapa, encontramos Dona Nadir e seu companheiro estacionando junto conosco. Eles estavam chegando exatamente naquele minuto da reunião na associação e nos receberam como todo carinho, apesar de nunca terem nos visto e mesmo em meio à pandemia de Covid-19. Antônia e eu utilizávamos máscara e retiramos os sapatos para entrar na residência. Com álcool em gel nas mãos a todo instante e evitando contato físico, fomos convidadas a conhecer toda propriedade.

Este foi meu primeiro contato com um pé de baru e com muitas outras árvores nativas do cerrado, cultivadas por Dona Nadir e Seo Zé para beneficiamento e

comercialização na COPABASE. Conhecemos o reservatório para peixes, o apiário, os pés de mandioca e de acerola, tudo produzido de forma sustentável pelo casal, sem auxílio de ajudantes. A dinâmica geraizeira é a forma como se inicia nossa conversa, o que faz todo sentido, pois como vamos percebendo ao longo do relato, o artesanato de fiação e a lida com a roça estão totalmente atrelados.

Sentamos com certo distanciamento na mesa de madeira, ao lado do imenso tear de quase 100 anos e do fogão a lenha, com vista para as árvores e plantações, tomamos suco de acerola colhida naquela manhã mesmo e conversamos por cerca de duas horas com o gravador ligado sobre a mesa. Antônia também participou da conversa, fazendo perguntas, curiosa sobre a fiação e o tear, que ela nunca havia visto. Desde aí já havia uma interação a observar. Nessa troca, percebi que o alcance do artesanato na região não é generalizado. Nem todos os habitantes do Vale do Urucuia têm contato ou conhecem a tradição da fiação e tecelagem. Ainda que seja uma prática artesanal expoente para a região, apresentada em eventos de outros estados ou outros países como símbolo da tradição sertaneja do Grande Sertão, ela está concentrada nas comunidades rurais e, em maioria, entre mulheres mais velhas.

Dona Nadir inicia a conversa sobre a prática artesanal diferenciando a técnica de fiar e de tecer e vai citando os nomes das senhoras que dominam a fiação de linha extra fina, a fiação de carrapicho e a de tecido de roupa. Esta última só Dona Nadir domina, mas não faz mais por causa da saúde. Emenda o assunto na dificuldade em conseguir novas fiandeiras, de ensinar a tradição e conta sobre a única moça mais nova que aprendeu a técnica na comunidade. Dona Nadir, que já foi presidente da associação, se preocupa com a idade das atuais fiandeiras. Conta nas mãos os nomes de todas as colegas.

“Nós é 16 fiadeira e tecedeira. Dona Celina, a mais velha, ta com 83 anos. Eu to parando mas eu não vou largar a Associação não. Na hora que vier alguém que quiser aprender eu vou ensinar, não vou deixar de ensinar. Eu já pelejei aqui pra dar o curso, mas é muito complicado. Essas pessoas mais jovens assim, a gente tem que saber certeza que a pessoa quer mesmo, né. Porque as vezes eu tiro meu tempo, vou pra lá ensinar ela e depois... Mas a gente anda é com quem quer. Mas as pessoas ta interessada. Falei com a Monique [coordenadora da Central Veredas] pra nós preparar o curso pra ver se monta outras tecelã, né.”

Conta sobre como aprendeu a fiar com a avó e mãe e a tecer com a mãe e a tia. Nessa lembrança, diz sobre os modos de vida da época e da região. Em sua narrativa aparecem a agricultura familiar e sustentável, que mistura a criação de animais com a plantação; são descritas as dificuldades de acesso a centros comerciais, as longas distâncias percorridas e as formas de comércio por troca, táticas para circular produtos e garantir as necessidades, sem uso de dinheiro. Aparecem ainda os costumes sociais, como o de usar roupas feitas de tecidos comprados somente em encontros sociais, quase sempre religiosos; e da produção artesanal como trabalho das mulheres. A narrativa de simples fatos comuns do cotidiano, para Dona Nadir, carrega sentidos afetivos sobre sua mãe e as dificuldades enfrentadas por ela na criação dos filhos. As memórias vem à tona no seu relato:

“A gente foi aprendendo devido a necessidade. Quando a gente começou a mexer com isso, eu fui criada foi assim, a gente plantava o algodão, colhia lá na roça, misturava com o gado, escaroçava no escaroçadorzim, eu tenho um até hoje aqui. E aí a gente fazia as roupas, calça e camisa pro pai e pros irmãos, saia pras filhas e coberta pra embrulhar, e forro pra por nas camas era tudo de algodão. Tudo de algodão, porque aqui não tinha uma loja, um comércio de nada. Quando tinha que comprar alguma coisa tinha que bater daqui de a cavalo até Bonfinópolis que é 50km, de a cavalo ou de carro de boi. Ou pra São Romão. Ai a gente fazia o xinil, trocava com os vizinhos, dava um xinil a troco dum porco ou duma banda de capado. Fazia o xinil pra pôr na sela, fazia o baxeiro pra por debaixo da sela e a gente vendia. O comércio da gente era esse. Aqui não tinha uma loja pra você ir lá escolher um pano ou um vestido. Quando acontecia de fazer uma roupa ia lá em Bonfinópolis e só vestia aquela roupa na hora de fazer um passeio, uma reza, uma festa. Tirava, lavava e vestia a roupinha velha. Mas era desse jeito, minha mãe criou 13 filhos assim. Até hoje quando eu alembro eu fico emocionada.”

Da história de sua mãe, Dona Nadir passa a falar sobre as suas próprias dificuldades em seu primeiro casamento e, posteriormente, da parceria que tem experienciado nos últimos 30 anos em seu segundo casamento. Como um contraponto às dificuldades das mulheres que narrou anteriormente, ela evidencia agora a divisão igualitária de tarefas em seu relacionamento.

“Nós trabalha em parceria. Eu só limpo casa no dia que Zé pode me ajudar. Que eu não dou conta de limpar a casa sozinha. Eu to com 71 anos ne? E eu ainda mexo com tudo quanto é coisa que vocês vê aqui tem minha mão pra ajudar. Sempre foi assim. Desde o primeiro momento. Nós é tudo parceria.”

Hoje mesmo você me ligou nós tava panhando acerola. Panhamos 30kg de acerola hoje, ta ali no congelador. Nós entrega lá na COPABASE. Nós trabalha juntos, nós tem criatório de abelha, é Deus e nós dois. Não tem ajudante de ninguém. Nós não temos filho, mas nós vive em parceria.”

O único trabalho que Seo Zé não divide inteiramente com Dona Nadir é o artesanato. Como no passado, fiar e tecer ainda é trabalho de mulheres. Mas o companheiro a ajuda:

“Ele ajuda assim: a enrolar a linha ali, porque a gente não arruma sozinha ne? Ele segura na linha pra enrolar, na hora que eu vou urdir, na urdideira, ele me ajuda, porque tem que por cada um novelo numa vasilha. Na hora que eu vou mexer lá no tear no artesanato a gente precisa de três pessoas pra enrolar a linha, duas pessoas não dá conta. Ele vai me ajuda, a gente arruma tudo. Tem vez que ele vai lá [na associação] me ajuda num dia arrumar, nós volta pra cá, no outro dia eu vou e ele fica aqui cuidando das coisas.”

Figura 4 - Roda de fiar num lugar de destaque na entrada da casa de Dona Nadir. Dona Nadir e Seo Ze dobrando uma colcha feita por ela no tear.



Fonte: A autora (2021)

Aos 71 anos, Dona Nadir se divide entre o trabalho na associação e na roça. É fiandeira e tecedeira, mas é também agricultora familiar, geraizeira, veredeira, como as suas companheiras da associação. E para quase todas elas também, o ofício da fiação é sinônimo de ancestralidade. *“É, todas aprenderam com as mãe. Só a Neusali que eu ensinei ela a tecer, as outras todas foi com as mãe, com as avó, com as tia. Igual eu mesma.”*

No trabalho coletivo das fiandeiras e tecedeiras o encontro é uma celebração de outras práticas culturais. Reunidas durante um dia inteiro na associação, sempre na primeira terça-feira de cada mês, as mulheres cantam, cozinham juntas e dão notícia dos acontecimentos locais. A conversação comum, especialmente nas zonas rurais, devido à distância das casas, se torna o momento de trocar informações sobre a vida cotidiana, sobre o trabalho na roça, as entregas para a COPABASE, sobre o município, fazendo circular assuntos da vida pública e privada local e mantendo táticas de comunicação comunitária anteriores às redes sociais e ao celular, que também já fazem parte do cotidiano de Dona Nadir e suas companheiras.

Devido à pandemia, os encontros ficaram suspensos, havendo reuniões periódicas apenas para decisões administrativas da associação em que todas participam. A fiação e tecelagem têm acontecido de casa durante a pandemia, mas somente para aquelas que têm o tear em casa, como Dona Nadir. Dona Nadir se recorda que na sua juventude as moças iam na casa uma das outras para fiarem juntas. *“Um dia ia pra casa duma fazer a fiação, ai marcava na outra semana pra ir na casa da outra. Quando a moça ia casar ai fazia o enxoval, fazia tudo de algodão. Até a toalha a gente fazia de algodão, o lençol.”*

O algodão que a associação fia agora não é o mesmo que plantam. É comprado de fora, para otimizar o tempo de descaroçar e cardar, apesar da produção de algodão local ainda prosseguir. Para explicar o processo tradicional de preparar o algodão para fiação, Dona Nadir pega o seu “escaroçador” de madeira (Figura 5) e junto com o marido passa o algodão natural, o comprado de fora, pela ferramenta, rodando a manivela pesada que range alto e nos transporta em uma viagem sonora e visual para o cotidiano de tempos passados, mas que se faz vivo no presente. Depois ela carda o algodão para deixa-lo fino, *“só pra você ver mesmo, porque esse aqui já veio cardado”*, ela explica.

Figura 5 - "Escaroçador" e tear ao fundo.



Fonte: A autora (2021)

Enquanto prepara a roda de fiar, que tem mais de 50 anos, ela recorda novamente de sua mãe e da importância que fiar e tecer tinham para a manutenção de sua família no passado: *“A gente pegava o algodão, colhia, fazia as peças toda que a gente precisava, era a renda que tinha. Ai minha mãe acabava de tirar o cochonil lá do teale e pegava o menino e botava na garupa do cavalo e sambava. E falava assim: Hoje eu vou comprar um porco, um leitão, uma coisa assim.”* Dona Nadir interrompe a memória mais antiga para me mostrar uma memória mais atual: um vídeo no seu celular das fiandeiras cantando enquanto fiam na associação, gravado algumas semanas antes.

Passado e presente se intercalam, se conectam, especialmente quando Dona Nadir, na sequência, pega sua roda de fiar, coloca ali na varanda e, como num concerto musical, sincroniza pés, braços e voz num balanço que transforma porções de algodão em fios fininhos de linha, enquanto canta bem alto músicas que aprendeu com a mãe, como no vídeo que acabara de me mostrar. *“A roda que eu fio nela, ô baiana, ôleia, é só eu que ponho a mão, ô baiana, ôleia...”* A melodia têm o mesmo ritmo da roda e parece ser o barulho da madeira em giro que dá a marcação das toadas de voz.

Figura 6- Dona Nadir fiando algodão e em pé em frente ao tear.



Fonte: A autora (2021)

Antônia filma e tira fotos para mostrar à família “*a boniteza que é isso*”. Seo Zé vai aproximando a cesta de algodão de Dona Nadir para facilitar a puxada das porções enquanto ela pedala a roda. Ele traz mais porções de algodão para a cesta, alguns que foram colhidos ali, alguns de cor amarronzada, chamados de ganga, que já nascem com esta coloração. Depois de fiar e cantar por alguns minutos, Dona Nadir se levanta da rodinha e se posta em pé diante do gigantesco tear, nos mostrando cada etapa da técnica complexa e que exige força e firmeza nas pernas e braços, além de extrema atenção ao cruzamento de tantos fios.

Nesse entrelace de memórias, ela também compartilha uma outra mais recente, de poucos anos atrás quando, por causa da fiação e tecelagem, foi parar no Irã para representar o Brasil no maior encontro mundial sobre tecelagem. Lá, Dona Nadir foi uma das atrações, fiando em um palco enquanto centenas de pessoas de diferentes países

assistiam e filmavam admiradas seu ofício. O fenômeno de espetacularização¹⁴ e canibalização atinge as culturas populares de todos os países latino-americanos. Segundo Carvalho (2010), eles estão vinculados a uma mercantilização das formas culturais tradicionais, que são expropriadas dos seus circuitos comunitários e de sua profundidade histórica, a fim de entreter um espectador consumidor.

Dona Nadir até vendeu a roda que levou para um estrangeiro: *“Eu não entendia nada que ele falava ne. Mas aí eu falei: não, eu posso te vender a roda, eu tenho mais duas lá em casa.”* A venda da roda também foi uma estratégia de Dona Nadir para facilitar a volta para o Brasil, já que na ida foi barrada de entrar no avião por carregar na bolsa a asa da roda, uma peça de ferro sem a qual a roda não funciona.

“Tinha que pôr no maleiro, porque lá não tinha problema, mas eu não pus. Eu não vou deixar a asa lá pra quebrar! Quando eu fui passar no raio x, aí meu Deus, a moça falou: não pode. Ai eu falei: se não passar a peça da minha roda que eu vou fazer lá? Eu vou lá mostrar a fiação, como é que eu vou fazer sem a asa da roda? Ai eu falei lá que eu ia vender a roda, pra não dar o mesmo problema na hora que nós fosse voltar.”

A sequência do artesanato que Dona Nadir nos narrou e mostrou naquela tarde é a mesma da produção da associação: fazem o fio em um mês, tecem o tecido no outro e só recebem o pagamento no mês seguinte. Nessa cadeia, o algodão, sempre orgânico, sai das roças de agricultura familiar de algum estado brasileiro, chega até as fiandeiras de Riachinho, parte como fio para as tingideiras naturais de Uruana de Minas, ainda no Vale do Urucuia; retorna para as tecedeiras de Riachinho e parte finalmente para a Central Veredas, em Arinos, já transformado em peças variadas (echarpes, mantas, almofadas, tapetes, roupas de vestir etc.) com técnicas distintas (xinil, pipoquina, trama vazada etc.), completando o percurso da produção artesanal.

“É tão bom, menina, eu acho tão bom mexer com esse negócio. A gente distrai, serve muito de companhia pra gente. Estando trabalhando assim, você não tem tempo de pensar coisa negativa não. Você pensa só as coisas positivas.”

¹⁴ “Defino ‘espetacularização’ como a operação típica da sociedade de massas, em que um evento, em geral de caráter ritual ou artístico, criado para atender a uma necessidade expressiva específica de um grupo e pre-servado e transmitido através de um circuito próprio, é transformado em espetáculo para consumo de outro grupo, desvinculado da comunidade de origem.” (CARVALHO, 2010, p.48)

Há uma solidão presente no relato de Dona Nadir e de Dona Lili. Solidão que não é dita diretamente, mas aparece quando a reserva de plantas é a família e os fios de algodão são a companhia. Para as mulheres rurais, sobretudo idosas, as práticas artesanais e culturais são muito mais do que ofício. A fiação e tecelagem não é mais a fonte de renda para a família de Nadir, nem para suas companheiras, assim como o bordado e o artesanato de palha de buriti não é mais fonte de renda para Dona Lili. “É só um intercalo de renda”, como Nadir explica.

Mas essas mulheres ainda fiam, tecem e bordam porque gostam, e gostam porque a prática artesanal é meio de preservação da cultura com a qual cresceram, de preservação da memória que guardam em si, e dos saberes das gerações passadas que respeitam. A prática está imersa em sentidos afetivos, de identidade e de pertencimento e ainda opera como meio de interação e sociabilidade para as mulheres, alternativa de entretenimento e fruição da arte no contexto rural, seja por meio do canto ou das linhas. Fiar e tecer são, portanto, táticas de resistência das mulheres do Gerais.

Essa narrativa também aparece em outros contextos e vozes, como a de Dona Gersina Maria de Oliveira, fiadeira de Sagarana, comunidade vizinha, registrada em reportagem do Programa Som da Rua, da produtora de cinema e audiovisual carioca Tv Zero, disponível no Youtube¹⁵. *“De primeira a gente vestia, embrulhava, tudo era através do algodão. Então, nessa cultura a gente cresceu e permanece, vivo com ela e gosto. Desde pequena, desde idade de 7 anos que trabalho com algodão. Então nós não pudemos deixar acabar porque são as raízes dos nossos antepassados”*.

Recuperando o fio narrativo do relato de Dona Nadir, as personagens que aparecem são majoritariamente mulheres: as colegas fiadeiras e tecedeiras, sua mãe e tia, as moças de sua época de juventude com as quais tecia, retomando mais de uma vez relatos sobre sua mãe e ainda mais vezes as mulheres com as quais compartilha seu cotidiano, que são as colegas de associação. Outros personagens citados são o companheiro, Seo Zé, colegas da COPABASE e outras artesãs da Central.

¹⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=oVeEFMer6us>

Figura 7 - O cochonil, antes usado apenas na sela dos cavalos, foi adaptado para as poltronas do carro do casal. Dona Nadir com um vestido feito por ela no tear.



Fonte: A autora (2021)

As ações que se seguem em seu relato são, primeiramente, o trabalho na roça, a biodiversidade do cerrado que cultivam e beneficiam na pequena propriedade, seguido de como se dá a prática da fiação, das dinâmicas na associação de fiandeiras, das dinâmicas familiares, dos sentidos de comunidade e afetividade que se estabelecem com o trabalho comunitário da fiação e tecelagem na associação. Curioso perceber que os processos do algodão, desde o plantio à peça tecida, aparecem entre os relatos sobre a sua rotina, conectando os ciclos da agricultura ao do artesanato e da própria vida cotidiana. Só depois do relato é que Dona Nadir me mostra na prática o que havia contado, seguindo a sequência de como o trabalho é feito.

A viagem internacional que Dona Nadir fez para representar a fiação num dos maiores eventos de artesanato do mundo só apareceu em sua narrativa quando eu pergunto a respeito, por ter ouvido de diferentes pessoas da região sobre o fato, antes mesmo de conhecer Nadir. Talvez, se não tivesse perguntado, Dona Nadir sequer teria narrado a ocasião, o que parece significativo para compreendermos o que é escolhido como importante em sua narrativa, dando vistas de quais sentidos são os mais evocados ao se falar de identidade nas comunidades.

Figura 8 - Dona Nadir e Seo Zé estendem a colcha mais antiga feita por ela no tear, há mais de 40 anos. Ao fundo, Antônia observa.



Fonte: A autora (2021)

Figura 9 - Antônia e eu nos despedindo de Dona Nadir.



Fonte: A autora (2021)

Dona Lili foi a primeira mulher que entrevistei. Dona Nadir foi a sexta. Escolhemos iniciar a análise por esses relatos de forma intuitiva, considerando que por serem mulheres mais velhas, retratariam o universo de sentidos abordados pelas outras entrevistadas com a propriedade de quem vivenciou as práticas artesanais e culturais desde o começo da vida, acompanhando as mudanças sociais, ambientais e políticas que a região passou pelas últimas décadas. Mas a escolha se revelou muito mais providencial a medida que enveredamos pelos relatos das demais entrevistadas. Mulheres mais jovens, Rose, Lady, Tina e Nilda guardam em comum uma outra relação com o artesanato: a de reencontro com uma identidade, a de um “retorno às raízes”.

Diferentemente de Dona Lili e Nadir, elas falam de uma outra geração que se distanciou de práticas culturais e artesanais tradicionais, mas que por caminhos diversos, retomaram ou aprenderam esses ofícios e se tornaram lideranças nas comunidades onde moram. Os relatos que analisamos a seguir nos permitem verificar como as práticas tem sobrevivido e vem sendo ressignificadas ao longo do tempo e revelaram que, apesar da diferença de temporalidades e da adesão de outras referências para os ofícios que realizam, os elementos evocados nas narrativas das artesãs mais jovens seguiram sendo os mesmos de Dona Nadir e Dona Lili, pontos iniciais desse tecido narrativo.

3.2.3 Serra das Araras: Rose

“O artesanato tá na alma”

Para percorrer as comunidades Serra das Araras e Ribeirão de Areia aluguei a caminhonete do Seo Manoel Ferreira, pai de Diana, minha guia turística e anfitriã. Iríamos nos encontrar com Rose e Ladyjane, cada uma em sua comunidade, e Diana nos guiou dirigindo até lá. O caminho até a Serra das Araras é diferente de tudo que eu já tinha visto. De longe se viam as serras que dão nome e imponência ao lugar; o chão vermelho de terra tingia de marrom os troncos e galhos retorcidos das árvores que margeavam a estrada. Como em boa parte dos lugares percorridos em Chapada Gaúcha, Arinos e Januária, a estrada era de terra e cascalho.

Chegamos na Serra no início da tarde, logo após almoçar no restaurante de Dona Maristela, criado a partir das ações de turismo de base comunitária. A comida, vinda direto do fogão a lenha, foi servida sob o telhado de folhas de buriti (Figura 10), onde nós, outros visitantes, trabalhadores de passagem e moradores da comunidade partilhamos uma prosa animada sobre a região.

Figura 10 - Restaurante de Dona Maristela com telhado de buriti.



Fonte: A autora, 2021.

Na praça de Serra das Araras, já não me lembro se na chegada ou saída, avistei araras cruzando o céu. Mal podia acreditar. Eram vermelhas e barulhentas e eu só havia visto araras voando livremente uma outra vez, no cerrado centro-oeste do Brasil. Percebi que eram comuns até demais as passagens de araras pela praça, visto que ninguém fez caso ou sequer olhou para cima quando o momento me arrebatou surpresa.

Cruzamos a praça e chegamos à Casa de Cultura, onde Maria Rosecley Araújo Almeida, conhecida como Rose, bordava em meio a estantes de livros. A casa de cultura abriga a biblioteca do distrito, o grupo de bordadeiras, as aulas de bordado, apresentações artísticas, aulas de reforço escolares e muitos outros eventos da comunidade. Um espaço central na vida cotidiana da Serra, todos eles coordenados por Rose, 39 anos, historiadora por formação, funcionária pública e bordadeira.

Havíamos marcado a visita uns dias antes e ela nos esperava no seu local de trabalho para conversarmos. Ao apresentar a proposta da pesquisa, o assunto cultura e identidade foi iniciado por Rose falando de seu avô, que era caixeiro¹⁶. Ele fazia as próprias caixas, que para tristeza de Rose, se perderam após sua morte. *“Outra coisa que ele fazia, sabe aquelas redes de trancinha da seda do buriti? Ele passava a noite trançando aquilo, botava num tiar alto e ele tecia as redes. As redes era linda, ele fazia pra vender. A arte dele era essa. O ofício, além da roça, né. Mas aqui a gente tem muito disso, o artesanato tá na alma.”*

Foi com essas palavras que Rose iniciou nossa conversa, que duraria mais de 2 horas, já deixando pistas do quão profundo é para ela falar de artesanato: é falar de sua ancestralidade, do que está em sua alma. Na sequência da nossa conversa, ela faz um retorno significativo na construção da sua narrativa: *“Terminei a faculdade ano passado. História. Na verdade, nós começamos com o artesanato, né! Eu iniciei com essa arte em 2005. E nessa época o povo daqui já bordava em casa... depois da capacitação a gente começou a fazer o artesanato juntas.”*

O passo atrás no relato reconhece que muito antes de ser historiadora, seu contato com a cultura e com a própria História se inicia com os bordados e as mulheres locais, e com algo a mais que ela apresenta na sequência: *“E desde do início eles trouxeram essa temática das frases de Guimarães Rosa, de bordar a cultura local, as paisagens, os animais, sempre foi assim, essa temática. Acho que isso foi meio que introduzindo na gente, que a gente viu o que tem de bonito aqui, né...Então desde que a gente começou foi fluindo essa questão de valorizar o que é nosso, a identidade do lugar. Sempre foi a ideia de trazer o artesanato pra esse ponto, de ter uma identidade própria.”*

É a partir daí que se costuram outros fatos importantes do seu relato: a fundação da Central Veredas de Artesanato e a sua importância para organização da produção, venda e entrega dos produtos; a participação das artesãs em eventos nacionais e internacionais, incluindo a participação de Rose e Dona Nadir, de Riachinho, na feira internacional no Irã. E só daí, chegar de novo na sua formação acadêmica, que se origina das experiências com o artesanato: *“Levamos o artesanato pra expor, bordamos durante o evento [no Irã], as pessoas queriam conhecer, queria saber como que bordava. Foi*

¹⁶ Caixeiros são os tocadores de caixa, instrumento de percussão muito tradicional nas Folias de Reis, feito com madeira e pele de animal. De som forte, a caixa marca os ritmos das cantigas, rezas e danças de roda.

bom, foi uma experiência boa. Ai a gente veio trabalhando a cabeça nisso, e quando eu cheguei eu decidi estudar História, porque eu fiquei encantada com aquilo tudo muito bonito, muito preservado.”

Rose conta que já tinha vontade de estudar e encontrou no EAD uma oportunidade. Agora ela faz uma pós-graduação em Cultura Afrobrasileira e indígena e está se redescobrimdo a medida que encontra as origens indígenas e africanas da sua própria família e de Serra das Araras. A comunidade, formada pelos índios Araras, recebeu muitas pessoas escravizadas em fuga. Rose é resultado dessa mistura, com um bisavô indígena e familiares negros.

Desde 2011 trabalhando na Casa de Cultura, ela se dedica a oficinas de bordado e de leitura e aulas de reforço para crianças. *“É uma forma de continuar o legado e as crianças gostam de aprender a bordar.”* A Associação de bordadeiras de Serra das Araras também se reúne na casa de cultura, duas vezes por semana, de 14h às 17h. O grupo, que começou com 30 bordadeiras, tem apenas 12 agora, com idades entre 20 e 55 anos. A maioria é dona de casa. Os bordados são fonte de renda para as mulheres, mas o grupo é também momento de conversa, descontração: *“aqui é muito parado, não tem nada, então esse dia é o dia de encontro, de botar o papo em dia... já é evento aqui pras mulheres.”* Conversando sobre o cotidiano enquanto bordam, Rose acredita que o grupo promove a cultura e resgata valores.

O contexto de solidão e sororidade parece o mesmo das mulheres artesãs de Riachinho. Através do grupo de artesanato, as mulheres se apoiam e formam rede, encontrando espaço para interação, entretenimento e também partilha de conhecimento. No grupo, elas também bordam trechos das obras de Guimarães Rosa. O incentivo veio da prefeitura e de um curso de bordadeiras ministrado em 2005 pelo grupo Matizes Dumont, de Pirapora, que esteve presencialmente em Serra das Araras e outras comunidades do Sertão Veredas para promover o bordado livre a partir de desenhos próprios, que retratassem a cultura e paisagem local: *“a identidade do lugar, uma identidade própria”*, como afirma Rose.

Figura 11 - Encontro com Rose na Casa de Cultura.



Fonte: A autora (2021)

As irmãs Dumont, conhecidas em Minas Gerais pelos bordados representativos da cultura do rio São Francisco (bordam os pescadores, lavadeiras e festas da cultura popular) incentivaram as mulheres da Serra a deixarem suas casas para bordar em grupo e de forma profissional, valorizando os elementos locais. Antes, as bordadeiras costumavam seguir os pontos aprendidos com as mães e avós ou os riscos de revistas de bordado, com desenhos mais gerais de flores. Na mesma época do curso das irmãs Dumont, as primeiras frases de Guimarães Rosa foram trazidas ao grupo por um servidor

da Secretaria de Educação da Serra, que sugeriu uma lista com frases do livro. Pronto, caiu no gosto.

“A gente ia escolhendo as frases que mais identificava, que mais combinava com o bordado ou às vezes alguém vinha e pedia “ah, eu quero tal frase”. Pessoas daqui mesmo, que queria dar de presente, que gostava daquela frase. Porque até então ninguém tinha curiosidade de pegar o livro e ler. Hoje não...nem todos já leu, mas conhece. E aí identifica com a característica das frases, acha que combina com o lugar, porque fala das veredas, fala do sertão.”

Bordados de araras, onças, veredas, caliandras, buritis e outras árvores do cerrado são acompanhadas de frases curtinhas do livro Grande Sertão: Veredas. Até cenas do romance são bordadas, e também interpretações livres delas, como o passeio de barco de um Riobaldo negro e uma Diadorim branca e feminina sob o arco-íris que Rose bordou (Figura 13). Os foliões, os festejos e trechos de músicas de roda populares também são representados pelas bordadeiras. São tantos os elementos culturais e identitários retratados pelas bordadeiras da Serra que as peças delas se diferenciam dos bordados de outras comunidades. Ao longo da pesquisa, acompanhando os registros da Central Veredas pelas rede sociais, eu já arriscava identificar qual bordado vinha da Serra em meio aos bordados de outras comunidades.

Figura 12 - Cadernos bordados por Rose.



Fonte: A autora (2021) e arquivo pessoal de Rose (2021).

Figura 13 - Releituras de trechos da obra Grande Sertão: Veredas bordados por Rose.



Fonte: Arquivo pessoal de Rose. (2021)

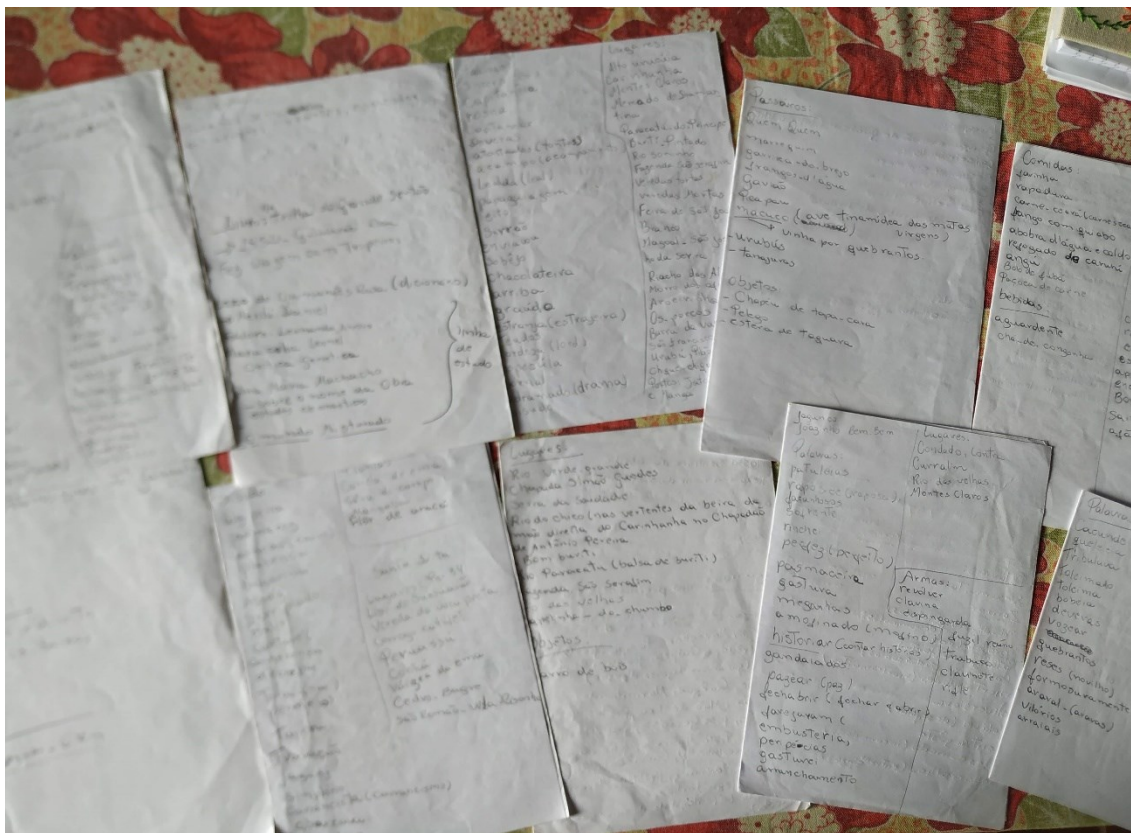
“Acho que isso ajuda na curiosidade, do querer ler, conhecer. O povo fica vendo as frases dele no bordado e fica: mas que homem doido, que frase né. Através dos bordados, dos riscos, faz a pessoas querer conhecer, pesquisar, buscar ne. Por isso que eu acho interessante continuar esse trabalho, isso é conhecimento. Cada vez a gente vai querendo conhecer, saber mais, até sobre as histórias daqui, eu sempre falo isso, de trabalhar os riscos daqui, as histórias daqui, a cultura, as danças, as festas, é forma também de educar através do trabalho do artesanato.”

Rose me mostra dezenas de folhas com suas anotações das obras de Guimarães Rosa. (Figura 14) No dia da nossa conversa ela ainda usava o exemplar de *Grande Sertão: Veredas* da Casa de Cultura para suas leituras. Ela já havia lido a obra mais de uma vez e sonhava em comprar o seu próprio livro para poder anotar e destacar os trechos. Pouco tempo depois, durante o Projeto Quintais Cerrado em que atuei remotamente, Rose pode receber um recurso da Lei Aldir Blanc pelo trabalho realizado com os grupos de bordado. Com esse dinheiro ela comprou seu exemplar. O meu, ganhei de presente de aniversário poucos meses depois.

Mas, mesmo usando o exemplar da Casa de Cultura, Rose já fazia há um tempo, por conta própria, um estudo comparativo das expressões ditas pelos personagens da obra e pelos mais velhos de Serra das Araras. Ela também anota nomes de plantas, lugares, comidas e bichos, especialmente pássaros, para descobrir se a descrição contida no livro

é similar ao que ainda existe na Serra. Rose também faz parte de rodas de leitura online das obras roseanas. Ela ainda planeja bordar uma coleção com todos os pássaros descritos em *Grande Sertão: Veredas*.

Figura 14 - Anotações de Rose sobre a obra *Grande Sertão: Veredas*. Da direita para a esquerda, listas de comidas, pássaros, expressões, lugares, armas, nomes de jagunços, santos do dia, rezas, árvores, frases e plantas.



Fonte: A autora (2021)

O que aparece no relato de Rose e que também vai aparecer nos relatos da artesã Ladyjane e da coordenadora da Central Veredas, Monique, são evidências de que a identificação com a obra *GSV* das e a inserção dos elementos da cultura local no bordado são um processo recente e promovido por iniciativas institucionais. A visita do Grupo Matizes Dumont em diversas cidades da região foi financiada pelo poder público e a introdução da obra literária nos bordados foi uma iniciativa externa ao grupo.

Referindo-se à região de Chapada Gaúcha e Sagarana, Monique, da Central Veredas, explica: “*Lá é questão do turismo, tem o festival, então lá já ficou mais voltado pra essa questão. Aqui [Arinos] não tem. Sagarana tem essa ligação, mas lá não tem mais grupo de bordado. Mas Arinos, Bonfinópolis não tem essa apropriação. São mais os elementos do cerrado.*”. Ela localiza mais uma vez como ações do poder público e de

instituições voltadas para o turismo e cultura promoveram a vinculação do artesanato com a obra roseana. Como Rose, Monique também evidencia que é sobretudo no bordado, e não em outras práticas artesanais e culturais, que essa vinculação aparece.

É importante destacar que a prática do bordado já existia na comunidade, repassada entre as gerações pelas mães, avós, tias e outras figuras feminina. O bordado é, portanto, uma prática tradicional e sempre fez parte das práticas sociais e culturais das mulheres da comunidade, como relatam. O que se destaca aqui é a assimilação de elementos identitários sendo construída por meio do bordado. A identificação com o universo roseano não foi estabelecida naturalmente entre as comunidades do sertão mineiro e não foi um processo imediato à grande repercussão e popularização das obras literárias do autor, como poderia ser suposto. Mostrou-se, não obstante, como um processo bastante recente e trazido de fora, como o relato de Rose ressalta em outro momento:

“Hoje mesmo tinha um pessoal aqui motoqueiro, tá desde ontem aqui, e eles tá com a camisa: uma parte é aquele mapa que tem no livro e tava escrito Grande Sertão: veredas, alguma coisa assim. Então é turista. Por causa dessas pessoas, o povo já fica olhando assim: nossa, tá vindo aqui por causa do livro, por causa do Guimarães Rosa. Isso de uns anos pra cá tem aumentado. Essas visitas dessas pessoas tem trazido mais pro convívio.”

O pesquisador Adriano Teles de Menezes, em sua dissertação de mestrado sobre o turismo nos territórios tradicionais do MSVP, defende que nessa região se encontra um exemplo de lugar literário, espaço diretamente ligado à uma obra literária, seja devido ao autor ou à narrativa da obra. O lugar literário é um espaço socialmente construído em que a interpretação da obra pode ser feita pelos que ali convivem de diferentes maneiras e onde “os visitantes não são passivos e participam de forma direta na construção dos significados” (MENEZES, 2016, p.18). Para José Jorge de Carvalho (2010), as culturas populares estão sendo expostas a um movimento crescente e contínuo de invasão, expropriação e predação promovida pelas indústrias do entretenimento e do turismo. O autor faz uma crítica aos pesquisadores que ainda tratam essa interação a partir da ideia de hibridismo e negociação de sentidos, de influência mútua ou reciprocidade, sem levar em conta as gigantescas assimetrias de poder no campo da cultura. “Essas dimensões de

troca certamente existem, porém não conseguem eliminar as perversidades e as manipulações a que são expostos mestres e mestras” (CARVALHO, 2010, p.46)

Rose cita outros dois eventos que têm promovido essa identificação com a obra roseana: O Caminho do Sertão, que traz caminantes de todo Brasil para refazer os passos de Riobaldo a pé; e as festividades do Encontro dos Povos, que acontece na sede do município: *“O povo participa desde os primeiros e lá tem muito isso né, valorização do Guimarães, acho que até mais que em Cordisburgo. E eu acho lindo, uma manifestação linda. Eu sempre gostei muito, não entendia muito, mas hoje eu já entendo mais o significado do evento. O pessoal aqui sempre vai nas folias, dançar roda, as pessoas que faz artesanato vão lá vender”*.

Mas esse processo de identificação não é universal e não contempla a todos, especialmente os jovens: *“Têm os que vão pra festa mesmo, pro baile, que não aprecia nada disso e vai lá só pra dançar. E outros que fala assim: num guento aquele encontro, só tem aquelas folia, aquelas viola. Tem gente que não identifica...Minha filha fala que não, eu não moro no sertão não. Desde pequena ela fala que quem mora no sertão é bicho, porque ela entende o sertão como mata.”*

Não se pode, portanto, desconsiderar o poder de agência dos públicos. As sugestões propostas aos grupos de bordadeiras poderiam não ser incorporadas aos bordados e a prática tradicional poderia seguir retratando pelas linhas outros traços de identidade. Ainda que incentivadas pelo grupo Matizes Dumont a bordar as paisagens locais, cada comunidade visitada no território do Mosaico desenvolveu seu próprio modo de retratar sua identidade através das linhas. O agenciamento dos públicos é evidente até mesmo nos elementos que podem ser considerados nativos da cultura local, como as folias e a própria noção de ser sertanejo, de morar no sertão, como mostra o relato de Rose.

Um outro aspecto do processo identitário da comunidade, que Rose emenda na sequência, é o atrito que os moradores da Serra têm com os gaúchos. Ela conta que os moradores não aceitam ser distrito de Chapada Gaúcha. *“Se você chegar aqui e falar eu to em Serra das Araras, Chapada Gaúcha, o povo apela. Não, nós estamos em Serra das Araras. Porque na verdade sempre foi isso aqui, as comunidades tradicionais; e aí eles vieram depois e implantou uma cultura diferente da nossa”*. Uma tática de resistência dos moradores da Serra, que tem origem desde a formação do município de Chapada,

como vimos no primeiro capítulo, rejeitando qualquer forma de identificação com a alcunha gaúcha. Pode estar aí uma das razões pela expressiva aproximação do distrito com a obra *Grande Sertão: Veredas*, agarrando as sertanidades (sentidos de sertão) que o envolvem, como meio de se destacar e se reconhecer enquanto território sertanejo, diferenciando-se do município que se intitula gaúcho.

E não faltam sertanidades nos acontecimentos históricos de Serra das Araras, como Rose nos relata. O distrito foi cenário dos últimos anos de vida e da captura e morte de Antônio Dó, importante personagem da História brasileira do século XIX; também é palco da história de Joaquina do Urucuia, a lenda de uma rica fazendeira que desafiou Santo Antônio e foi castigada nas águas de Serra das Araras. Conforme o escritor João Neves de Melo, que pesquisou o assunto na região e publicou a obra “Joaquina - uma lenda urucuiana”, a estória em tudo se compara com a histórica personagem mineira Joaquina de Pompeu, a Dama do Sertão, fazendeira que viveu na cidade de Pompeu, no centro-oeste de Minas, no século XVIII e ficou conhecida por comandar um império. Segundo Rose, que já mergulhou nessas leituras na biblioteca da Casa de Cultura, Joaquina do Urucuia é a versão sertaneja da Joaquina de Pompeu.

Apesar de todos esses personagens e fatos históricos, a obra de Rosa é de longe a mais presente nos espaços, conversações e eventos. O autor esteve presente em toda a narrativa de Rose, que já ao final da nossa conversa, levanta hipóteses sobre a presença ou não de João Guimarães por essas terras. Ao longo de nossa conversa Rose fala sobre o trabalho de fiação e tecelagem de Riachinho e Sagarana. Conta como as fiandeiras cantam enquanto fiam e fala com muita admiração sobre Dona Nadir, com quem viajou para o Irã. Rose sugere que eu vá conhecer Dona Nadir, que eu não deixe de incluir na minha pesquisa as fiandeiras e tecedeiras, porque representa muito o artesanato tradicional.

Depois de ter representado o artesanato brasileiro junto com Dona Nadir lá “*naquele lugar debaixo do chão*”, como os idosos da Serra diziam, as pessoas começaram a querer saber mais sobre as bordadeiras: “*O povo começa a ver que tá sendo visto em outros lugares, que as pessoas de outros lugares tão valorizando. Poxa a gente foi representar o Brasil, levar o artesanato daqui, daqui. Muitas pessoas valorizou depois disso, mas ainda tem aquelas pessoas que ainda não vê isso, inclusive o poder público*

né, infelizmente. O povo do Brasil é assim, valoriza mais o de fora e o daqui a gente tem tanta coisa bonita e não valoriza tanto.”

Retomando a construção de sua narrativa encontramos a referência constante a outros artesãos: seu avô, as mulheres bordadeiras da Serra, os artesãos da Central Veredas, as bordadeiras da comunidade da comunidade Pequi, as irmãs Dumont, Dona Nadir e também Dona Lili e Ladyjane, com quem bordou junto em algumas rodas de bordado. Quando fala de identidade diz sobre três aspectos: os elementos tradicionais da cultura, como os artesanatos, os festejos e o cerrado; a identificação com as obras literárias de Rosa; e a não-identificação com a cultura gaúcha.

Sua narrativa fala de seu amor pelos bordados, pela História, pela cultura local e pelos livros. Fala de ancestralidade, de memória, de resistência. Seu interesse pela formação histórica de sua comunidade, pelos pássaros e árvores do cerrado para bordar e identificar no livro dizem de sua relação com o território. Rose fala de sua pequena comunidade com imensa admiração, por isso é considerada por tanta gente com quem conversei na região como uma guardiã do território. Com ainda maior afínco, ela fala de outros lugares e pessoas que a incentivaram e influenciaram a se reconhecer como bordadeira, sertaneja, historiadora, pesquisadora, descendente de indígena e tantas outras infinitas possibilidades e identidades que ela deseja acessar.

É impossível não notar como a presença da literatura de Guimarães Rosa na prática artesanal de Rose e das demais bordadeiras da Serra se diferencia do relato de Dona Nadir e Dona Lili, que não têm essa mesma identificação. No entanto, ao ver a lista de plantas que Rose tem anotadas em seu caderno, retiradas da obra GSV, conecto-as com a lista de plantas que Dona Lili vai me mostrando seu quintal uns dias antes. Seriam as mesmas espécies? Faço uma costura: Rose e Lili compartilham o mesmo interesse pelas plantas nativas do cerrado, uma como raizeira, e a outra como historiadora.

Da nossa rede de entrevistadas, só Rose e Nadir produzem para a Central Veredas. Apesar da diferença de idade entre elas, ambas são mestres em seus ofícios, referências no artesanato com linha para ensinar a quem quiser aprender. Uma das pessoas que reaprendeu a bordar com a ajuda de Rose é Ladyjane, que conheceremos no próximo relato. Na saída da Serra das Araras, visitei a vereda do Feio (que era incrivelmente linda)

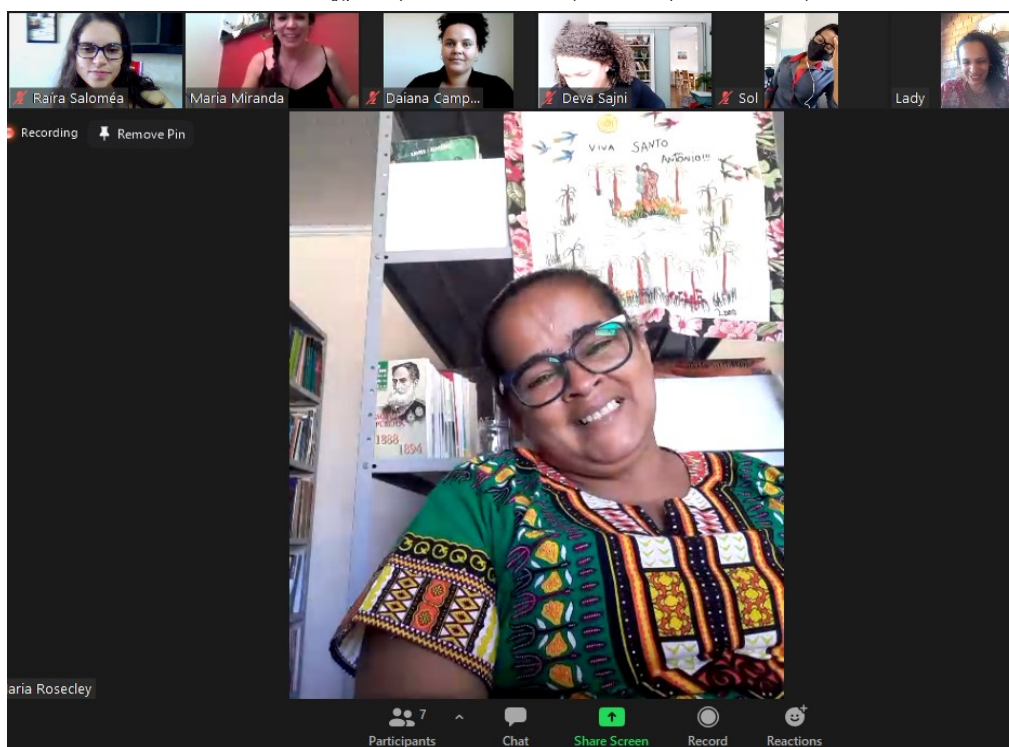
e ficava a poucos quilômetros da praça do distrito. Nadei sob os buritis gigantes e o pôr do sol de um céu imenso.

Figura 15 - Grupo de bordadeiras na Casa de Cultura de Serra das Araras.



Fonte: Arquivo pessoal de Rose (2021).

Figura 16 - Encontro virtual de bordadeiras promovido pelo Instituto Rosa e Sertão, onde encontrei novamente com Ladyjane (no canto direito) e Rose (centralizada)



Fonte: A autora (2021)

3.2.3.1 *Conhecendo Chapada Gaúcha e o Instituto Rosa e Sertão*

Entre a visita a uma comunidade e outra, também tirei um tempo para percorrer a área urbana de Chapada Gaúcha. À deriva pelas ruas, observei que as pessoas não usavam máscara, apesar da pandemia; comprei algumas coisas no supermercado, verdurão e farmácia e mesmo dentro dos estabelecimentos ninguém usava máscara, funcionários ou clientes. No supermercado havia um prateleira repleta de chimias, doce tradicional gaúcho, e no verdurão, quadros decorativos sobre cultura gaúcha estavam à venda logo na entrada. Nas fachadas das lojas, as palavras gaúcho e gaúcha nomeavam vários estabelecimentos. A presença da comunidade gaúcha em meio ao sertão mineiro não passa despercebida.

Naquela tarde fui conhecer a sede do *Instituto Rosa e Sertão* e conversei com Diana Campos sobre as muitas dúvidas que me rondavam desde antes de chegar à Chapada: como entender a confluência de diferentes identidades tradicionais; o que é ser um geraizeiro, que era para mim a identidade mais difícil de compreender até aquele momento da pesquisa; a participação das mulheres nas atividades culturais das comunidades.

A todas as perguntas Diana respondia dando exemplos com nome e sobrenome. Falava de pessoas, sobretudo. Um conhecimento todo baseado na interação próxima com as comunidades tradicionais. Referia-se sempre a uma comunidade, uma família, um mestre, uma guardiã para exemplificar o que me reportava. Diana se referiu também a si e a suas irmãs para falar de mulher sertaneja, contando como experiências de violência e silenciamento vividas por elas floresceram como Rosa e Sertão.

A troca com Diana não ficou limitada só a essa conversa de gravador ligado; ela se estendeu durante todos os dias da minha hospedagem em sua casa, tornando cada experiência do dia, do café da manhã até altas horas da noite, um terreno rico de interações para a pesquisa que ia se revelando etnográfica.

Sobre a pergunta dos geraizeiros, Diana até tentou solucionar minhas dúvidas, mas conclui dizendo: “É um cara que defende muito a cultura, defende o território da comunidade. Mas eu acho que você tem que vivenciar, ouvir da boca deles.” Fui, então, ouvir diretamente de uma família geraizeira as definições dessa identidade e de muitas outras que fazem parte de suas vidas.

3.2.4 Ribeirão de areia: Ladyjane

“Voltar pra dentro, de mim e do sertão, na verdade, foi assim...”

No quintal de Ladyjane Macedo, de piso de cimento batido e paredes recém levantadas, sentamos em cadeiras antigas de madeira de lei, ouvindo o som do ribeirão, rodeadas das crianças, para conversar de manhãzinha tomando café, enquanto um pão de queijo assava no forno. É Adnilson Rodrigues Pereira, mais conhecido como Luzim, marido de Lady, quem prepara o lanche enquanto ela se prepara para começarmos a entrevista. Foi ele que nos recebeu quando chegamos na frente da casa – “Vamo se bancando gente...” – e me apresentou o quintal que mistura cerrado, plantação, curso d’água e brinquedos de criança.

Yuri, de 8 anos, sobrinho do casal, foi logo avisando que Lady tava *banhando* quando chegamos. Então, enquanto esperava por ela, conversei com os homens da casa: Francisco, 3 anos, Lourenço, 2 anos, e Bento, 1 ano e 2 meses, os três filhos de Lady e Luzim. Francisco pegou logo sua sanfona para receber as visitas; e não era uma sanfona de brinquedo, mas uma de verdade, do tamanho ideal para ele, que já sabe tocar direitinho. Bento não ficou para trás e pegou uma mini caixa para acompanhar o irmão, enquanto Lourenço dançava peladinho a brincadeira de folia. “Filho de folião né...” comentou Diana, que me guiava a cada comunidade. Quando Lady chegou à varanda minutos depois, eu já havia sido apresentada a boa parte dos sentidos de cultura e identidade vividos por aquela família e comunidade na interação com os meninos.

O fio condutor da história de Ladyjane, 40 anos, é o rio. Quando pergunto em qual cidade nasceu, ela descreve o curso dos rios para falar de onde veio e de onde está:

“É, eu sou de Januária. Na verdade é muito parecido. Inclusive esse rio aqui, que é o Ribeirão, ele cai no São Francisco, então é tudo muito interligado né. Mesma bacia, que é a bacia do São Francisco. É uma cultura bem parecida, povo parecido, sertanejo né? Aí eu era da beira do rio maior, eu falo que é ancião né, o São Francisco. Aí esse aqui não, esse aqui é o filho, o neto né, é o neto do São Francisco, que esse aqui é o Ribeirão de Areia, que cai no Urucuia, que cai no São Francisco. Aí é muito parecido, somos povos da mesma origem, ribeirinha né? Aí eu nasci em Januária e tenho 40 anos.”

Esse é o outro fio de sua narrativa: identidade. Ainda que ao apresentar a pesquisa, logo no início de nossa conversa, eu tenha falado de nosso objetivo em compreender as identidades, o modo como Lady aborda o assunto, como descreve seu processo pessoal em “retomar suas identidades” ultrapassa uma possível tentativa de apenas atender às expectativas da pesquisadora. Suas elaborações sobre identidade são complexas, pessoais, não haviam sido implantadas naquele momento pelas perguntas que eu fazia.

Luzim traz a mamadeira que preparou para o filho mais novo. Ladyjane pede para que ele mesmo dê, já que ela está conversando. Eu digo que não tem problema para a gravação ela ir fazendo isso, ela diz: não, ele dá. E segue o relato.

Lady me conta sobre suas avós, uma vazanteira e uma indígena Xakriabá. *“Vazanteiro tem duas casas, porque uma é próximo ao rio, onde ela planta, ela cuida da subsistência, do dinheiro... e a outra na vila, mais longe, que é a casa que fica, porque o rio sobe, né...”*. Fala sobre as influências indígenas que sua família carrega: *“Minha vó de mãe é indígena, Xakriabá. A minha mãe é a segunda geração de indígena... ainda viveu lá na aldeia, saiu com 12 anos”*. Mais à frente da conversa, a identidade indígena da avó e da mãe vai aparecer em seu relato vinculadas às práticas e saberes com as plantas, revestidas de espiritualidade: *“Minha mãe era uma feiticeira do mato, beija-flor assenta na mão dela com tanta facilidade; planta, não tem planta que a coisa com dois meses ta desse tamanho. E essa questão das ervas. Minha mãe todo dia de manhã toma babosa, a rotina dela ta muito ligada a isso porque ela aprendeu com minha avó.”*

Falando de si, a herança indígena foi aparecer depois de vir morar no Ribeirão de Areia: *“Voltar pra dentro, de mim e do sertão, na verdade, foi assim: eu tava vivendo um processo de não gostar de gente. Morava na cidade lá e sempre ficava fechada... E aí eu vim morar aqui e eu senti: Como que pode? Se você deixar se permitir ouvir as suas raízes, seus ancestrais, você volta de onde você veio! ...Eu entendo que é esse voltar, esse voltar que é também uma caminhada...”*

Nesse processo demorado de “voltar às raízes” Lady conta que ainda não conseguiu se conectar como gostaria com as plantas: tem suas ocupações profissionais como professora e artesã, adicionadas à carga pesada da maternidade e suas atividades pessoais, e nessa rotina ainda não conseguiu aproveitar o espaço e a diversidade de espécies medicinais de sua propriedade rural. *“Eu quero plantar mas eu ainda peço Luzim, eu ainda não. É Luzim que conhece tudo, que é mateiro.”* Lady me conta que sua

irmã é bióloga e faz mestrado na área de Botânica na UFMG, uma outra forma de expressar os saberes e práticas das matas e das plantas que estão nas raízes da mãe e avó indígenas.

“Acho que isso também vem com a idade, chega uma idade que você pensa em voltar. Eu posso até ir, mas eu posso ir com minha identidade já reafirmada e eu sei que onde eu estiver eu vou falar dela, vai ser assim, eu vou me levar pros espaços.” Para ilustrar esse ponto da conversa, Lady retoma sua época de universitária, longe de Januária. No curso de Educação Física, nas atividades a respeito de cultura popular, escolhia o boi de Parintins, do Amazonas; a dança do Carimbó, do Pará; a dança do Cacuriá, do Maranhão; a dança de Lia de Itamaracá, de Pernambuco. *“Sendo que eu tinha uma descendência indígena da minha mãe, ribeirinha... sendo que a gente tem cantos aqui que pode fazer danças circulares”*.

Lady conta sobre o Boi de reis de Januária, sobre as marujadas de água doce, as danças de roda que falam do rio. *“Aí nesse tempo eu até esqueci disso tudo. Na verdade, tá na gente mas a gente não faz tanta reverência a quem a gente é. Porque aí vem a universidade, né... fiz dança contemporânea, fiz dança parafolclórica e nunca levei, olha pra você vê, como que jovem né, nunca levei nada, nem uma palavra, manifestar nada disso que foi essa minha história né...”*. Nas aulas da pós-graduação de Dança Contemporânea, em Montes Claros, Lady se recorda que quando falavam de sertão, da mulher do sertão, era apenas a mulher nordestina. *“Se eu tivesse lá hoje eu já falaria: somos nós, é isso aqui. É gente sertaneja, falando de mulher do sertão, mas com outra referência de outro contexto. Hoje eu tenho essa consciência de que Montes Claros também é sertão. Igual Guimarães fala, sertão tá em todo lugar. Dentro da gente.”*

Depois do nascimento dos três filhos no Ribeirão, Lady quis trazer o Boi de reis para a comunidade, para que os meninos pudessem conviver com *“as coisas do rio”* que ela teve contato quando criança. *“Contato não, é a raiz”*, ela mesma se corrige. Mas a ideia não foi bem recebida no Ribeirão, acharam que era cultura de fora. *“O boi é do rio, é aqui perto, é cultura popular também, é norte de Minas também.”*

Esse contraste entre a comunidade tradicional veredeira e a cultura ribeirinha de Januária revela como os elementos identitários dos diferentes povos tradicionais do norte de Minas coexistem, mas não se misturam. Os sentimentos de pertencimento e os processos de identificação não são assimilados apenas por uma proximidade geográfica

ou pelo pertencimento a identidades mais amplas, como sertanejo, geraizeiro ou nortemineiro. Como apresentado no primeiro capítulo, sem as práticas cotidianas os elementos culturais não se consolidam como parte da identidade. Dessa forma, à medida que chegamos aos centros urbanos maiores, como Montes Claros, a identificação com o sertão vai cedendo a ponto de ser perder completamente em alguns contextos, como o narrado por Lady.

Ela ainda dá outro exemplo, contando sobre seu filho mais velho, fruto de seu primeiro casamento, que mora em Januária: *“Por exemplo, meu filho é urbano e não tem conexão nenhuma com o mato né. Hoje ele já entende isso e já gosta. Mas quando Luzim ia lá em Januária ele falava: ‘Ah, porque Luzim não tira o chapéu?’ Era bem isso que eu fiz. Eu tirava o chapéu onde eu ia. Hoje não, hoje eu levo o chapéu. E pode ser onde eu estiver: essa sou eu, esse é meu esposo, ele é isso. Então não tiro o chapéu, não tira o véu, não tiro nada. Hoje onde eu vou levo quem eu sou, com meu jeito de falar, a gente carrega tudo o que é.”*

Depois de morar em diferentes estados brasileiros, e *“viver muito para fora”*, o retorno a Januária foi também um retorno para *“dentro”*, ela relata. Lady veio trabalhar em um projeto do Ponto de Cultura Seu Duchim, em Chapada Gaúcha. *“...aí tinha essa questão de Guimarães... essa questão do sertanejo... Mas eu tava sempre falando do outro. Pra criança: ah, você é sertanejo. Sempre falando do lugar de terceira pessoa... Inclusive quando eu vim morar aqui no Ribeirão, trabalhar com as mulheres, eu vim nesse lugar de terceira pessoa. ‘Ah vamo fomentar lá com as mulheres’. Ai eu falei: Opa...mas eu também to inserida nisso. É engraçado como eu passei por esse trabalho de olhar o que eu sou, os iguais e meus pares com o olhar de terceira pessoa.”*

Quando se casou com Luzim e veio para o Ribeirão, Lady precisou aprender a viver em comunidade, e uma comunidade conduzida pelas mulheres. *“Elas são mulheres tradicionais, que são referências pros meu filhos né, porque além da minha casa, é um espaço comunitário. É uma comunidade, principalmente porque são famílias do meu marido, tias, avós, pai, irmãs, primas. Essa comunidade ela é da família.”*

Desde que chegou à comunidade, há 8 anos, Lady foi chamada para ser a *comandante* do grupo Irmandade do Grande Sertão, mais conhecido como *“dançadeiras”*. Formado pelas anciãs, mulheres mais velhas com idades entre 70, 60 e 50 anos, o grupo dança e canta os benditos e rezas de velório, das chuvas, das promessas, os batuques de

Folia de Reis, danças de roda e as cantigas de trabalho relacionadas à “fazeção de farinha”. “E essas mulheres são as mesmas que planta, que cuida da casa, que costura, que faz a farinha, que vende o polvilho. Tudo é complexidade, essas multicoisas né.”, Lady enfatiza.

O desafio de liderar o grupo veio com conflitos. “Como as comandante geralmente são as mais novas, elas mandavam cantar a partir da memória delas. Ai tem um milhão de músicas que essas senhoras nem conseguia lembrar mais...”. Nas apresentações do grupo, Lady se negava a decidir sozinha músicas e vestidos. “A gente ia pro Grande Sertão [Festival] pra apresentar, ai uma senhora de 70 anos chegou pra mim: qual vai ser a música? Mas a senhora que é a guardiã. Mas é a comandante que fala...”

Então, Lady reuniu as mulheres na associação para lembrarem das músicas antigas. “Ai a gente fez uma roda, uma cantou, outra cantou. Quando mãe Preta começou a puxar umas músicas elas começaram a empolgar, tentando puxar da memória algumas ne. E aí elas entenderam isso, que era uma coisa coletiva... Mas é um aprendizado ainda, porque essa questão do protagonismo delas ainda é muito difícil... É uma construção também ne, de se calar, de não se posicionar, uma ou outra que são as lideranças, que é a mulher que tava ali na lida. Esse protagonismo é uma luta...”

Antes da pandemia de Covid-19, Lady fazia parte também de grupos de bordadeiras. Participou de várias rodas de bordado com Dona Lili e com Rose, outras pontas da nossa rede de entrevistadas. Com o isolamento social, Lady buscou cursos de bordado na internet para aprimorar a prática e não se sentir sozinha no ofício. Encontrou as oficinas online do grupo Matizes Dumont, o mesmo que esteve em Serra das Araras com o grupo de Rose e na comunidade do Pequi, próxima de Ribeirão.

“Eles são um pessoal igual eu, da beira do rio, sertanejos, e eles bordam a partir da sua conexão com seus afetos, com sua ancestralidade, com o rio, com tudo. Eu to aprendendo essa nova linguagem dos bordados com elas... E ela não ensina riscos, a gente conversa sobre bordados. Porque todas nós já têm uma vivência no bordado... Minha mãe me ensinou eu tinha uns 13 e eu parei. Ensinou crochê, eu parei... Aí quando eu voltei bordar... comecei esse trabalho pra mim, ser meu né, e expandir novamente. De voltar e daqui vai criando raiz. Esse processo de tá olhando pra mim e reafirmando a minha identidade, inclusive dos meus trabalhos sabe, de bordado, do crochê...Meus bordados

mesma: a vereda que se conecta com o céu, sua busca por encontrar-se, o bordado como espaço livre de criação e imaginação. Lady me fala sobre a liberdade de bordar sem risco, sem se preocupar com o verso embolado e em seguir formatos quadrados para as letras e desenhos. Ela também borda seus trechos preferidos do livro *Grande Sertão: Veredas*, cujo exemplar, cheio de páginas marcadas e frases destacadas, Lady retira da prateleira da casa para me mostrar. Nele, estão marcadas frases que Lady borda junto a nomes de rios, ipês e araras que estampam saias, vestidos, toalhas de mesa e outras peças, como o mini estandarte que ela me mostra em seguida, retirando de uma sacola:

“Hoje eu vejo que o bordado tem que parecer mais comigo. Esse aqui eu faço ele e vendo no Encontro dos Povos. Tem a frase do Guimarães: ‘Coração mistura amores.’ Eu faço 200 e vendo tudo. É porque lá tem essa questão da energia de Guimarães ta naquele lugar, ne? E foi assim: eu pensei podia fazer alguma coisa pra eu ganhar dinheiro no Encontro dos Povos né, aí eu já tinha essa frase guardada ó, mas ela tinha outras coisas, tinha um desenho enorme. Aí eu peguei duas coisas, dois elementos só, que é a frase e a Caliandra. Que é outro encantamento das pessoas que é essa flor. Você viu ela por aí? É um encantamento porque dentro desse cerrado sequíssimo e ela ta lá, linda, você olha e vê essa coisa vermelha. Ela é um símbolo muito forte para as pessoas que vem, e Guimarães. Eu peguei esses dois elementos e coloquei no estandarte que pra mim é uma linguagem ne.”

Figura 18 - Bordado do mini estandarte e a mesa com café, pão de queijo no pote e os bordados.



Fonte: A autora (2021)

Como no relato de Rose, aparecem na narrativa de Lady o conceito de lugar literário e a contribuição dos visitantes do território na constituição desses símbolos. Lady também se apropria dos aprendizados do grupo Matizes Dumont, como as bordadeiras da Serra das Araras, para construir sua própria narrativa por meio dos bordados. Elege os seus próprios elementos identitários, que também são o cerrado e a obra Grande Sertão: Veredas, mas faz sua própria interpretação desses elementos.

Nas páginas do livro estão marcadas também as palavras que ela escuta da boca dos mais velhos do Ribeirão. São muitas as expressões contidas no livro que ela e Luzim repetem para mim, explicando os significados, o contexto em que as expressões são ditas e os nomes de quem as fala. Pessoas que nunca leram esse ou qualquer outro livro de Guimarães, o que faz muita gente de Ribeirão jurar de pé junto que o Dotô Rosa passou por ali e até conheceu um ou outro morador.

Luzim acreditava nessa possibilidade, Lady me conta. Até pouco tempo atrás ele contava as histórias do povo sobre a passagem de Rosa por aquelas bandas, mas depois que alguns pesquisadores que estiveram na casa deles desacreditaram dos causos, ele passou a duvidar também. *“Quando o rapaz veio a primeira vez aqui falar de Guimarães, Luzim falou: ‘Não, ele passou por aqui, porque ele trabalhava nessa questão de mapas ne, então ele conhecia a região’. E eles teimaram o pé que não, que ele não veio aqui, porque ele sabia muito. Hoje se você perguntar Luzim fala que ele não passou... Mas até então...Eu falo: Fala o que você acredita, não precisa falar o que as outras pessoas ne...”*

A inserção da universidade na comunidade pode ser, por vezes, perigosa e desastrosa quando não há disposição para escuta e para construção do conhecimento em conjunto. A contribuição prometida ao adentrar o contexto social dos sujeitos e regiões pesquisados pode dar lugar a relações desiguais e hierárquicas em que o conhecimento acadêmico e científico não está aberto para apreender e aprender com o conhecimento popular e tradicional ou, ainda pior, modifica e rompe processos históricos, ancestrais de construção identitária e de saberes.

Como professora de Educação Física na comunidade, Lady tenta inserir atividades relacionadas ao cerrado. Ela questiona a visão ainda tecnicista da Educação, que não vê *“o indivíduo enquanto essência, enquanto história, enquanto povo. Uma coisa que eu sempre questionei é como as universidades ainda não vê o corpo no sentido*

antropológico, que o corpo da escola é o corpo da educação, é o corpo que tem história...” Lady explica que a Educação Física pertence ao campo das Linguagens porque se dedica à expressão do ser, a expressão da criança, expressão do que ele é. “É reafirmar o sujeito a partir do seu corpo. As escolas indígenas fazem isso muito bem feito, trazem o corpo como reafirmação. As escolas aqui tem bola de basquete e nem quadra tem. Aí quando eu fui dar aula eu pedi uma bússola: ó, corrida de aventura, corrida track, é slackline, é canoagem no rio, porque você tá num espaço da natureza. E aí esses meninos vão voar, porque aqui o pessoal não faz isso, só em capital...”

Para Lady, as escolas da região ainda não dão conta dessa proposta, mas ela faz o que pode. Como tantos outros professores de escola pública pelo Brasil, Lady usa recursos próprios para melhorar suas aulas e oferecer aos alunos incentivos. *“Comprei um quadro bem antigo de jogos infantis. Eu sempre trago essa questão de historicidade do que a gente faz, trazer essa questão de que o que a gente faz tem uma raiz né. Elas olham e ficam buscando o que elas ainda fazem.”*

A ancestralidade e a relação com o cerrado aparecem nos diferentes ofícios a que Lady se dedica. Seja como bordadeira, como dançadeira ou como professora, o que ela evidencia em sua narrativa é a busca por uma identificação local com as práticas, seja a dança, o bordado ou esportes, recorrendo sempre ao contexto cerratense e à memória para resgatar origens e ascendências. Resistindo ao sistema educacional ainda tecnicista, aos lugares hierárquicos do grupo de dançadeiras e até à inserção constante de forasteiros em sua comunidade, que introduzem seus modos de pensar e interpretar, Lady vai forjando suas táticas de resistência para contribuir com o lugar onde vive e na formação da sua família, como registra nesse trecho:

“É um exercício nosso de família de valorizar o que a gente é. Eu falo sempre com ele: Lu, quando você cresceu a única entidade educativa que você tinha era sua família... você aprendia com seu pai, fazia igualzinho. Hoje não é assim, ah, meu pai tá errado, eu vejo, eu tenho internet. Então é nossa responsabilidade, ó o funk tá legal, mas tem a viola. É valorizar mais o que a gente tem, não negar que existe outras... Igual Francisco [filho mais velho do casal, 3 anos], toca pandeiro. Tem que bater palma, falar que tá bonito, levar a viola pra escola, mostrar pros meninos, pra ele sentir que esse conhecimento dele é valorizado e é bonito... Eu participo da Folia carregando esses meninos dia e noite atrás de Luzim. Eu peço ele pra largar a sanfona um pouco e pegar os meninos. Luzim é folião, da vida toda, de ancestral, de avô.”

Aqui o relato de Lady faz um alinhavo com o de Dona Lili. A cultura que se aprende dentro de casa, desde pequeno, passada de pai e mãe para os filhos. A cultura que Dona Lili afirma ser a cultura que ela conhece, a cultura sertaneja, que faz uso de instrumentos locais é o que Lady e Luzim buscam promover em sua família, com o adendo de equilibrar o que a modernidade traz com as práticas tradicionais, para valorizar “o que a gente é”: uma identidade que não é só viola e Folia, também pode gostar de funk, ter referências da internet.

Lady me apresenta outro trabalho artesanal que começou a produzir com mais afinco durante a pandemia: as bonecas Fridas, as Fridas do sertão. *“Isso aqui é tudo encomenda. Eu já perdi as contas de quantas eu já vendi.”*, mostrando um saco cheio de bonecas de crochê. Pergunto de onde veio a ideia de fazê-las. *“Sabe que que eu acho que foi o start? Sabe quando aquela moça foi assassinada?”* – direciona a pergunta para Diana, que acompanhava nossa conversa – *“que até então eu não tenho recordação disso, do feminino.”* O feminicídio ocorrido em Chapada Gaúcha chocou toda cidade pela barbaridade. Durante a Festa do Chopp, de tradição gaúcha, um homem desferiu 32 facadas em uma mulher e passou com o carro sobre o seu corpo na rua, em frente a um bar cheio de pessoas e a poucos metros de um posto policial.

“Ai eu acho que foi esse momento, essa questão. Porque pra mim sempre foi quase natural isso de viajar sozinha, andar sozinha. Ia pra BH fazer pós graduação em Dança, ia pro mercado tomar cerveja sozinha. Então pra mim, eu sempre tive essa liberdade com meu corpo, com minha vida... Não conhecia a Frida antes. Fui envolvendo com esse universo da mulher e chegou essa imagem, essa pessoa, essa mulher...”

Lady cita alguns eventos promovidos pelo *Instituto Rosa e Sertão* sobre empoderamento feminino logo após o crime de feminicídio, onde teve contato com mulheres inspiradoras como Rosa Luxemburgo e Frida Khalo. Desde então, Lady tem se aproximado cada vez mais dessa temática. Mostra o livro *Mulheres que correm com os lobos* na sua estante e um calendário de cartas sobre sagrado feminino do qual tira uma frase inspiradora todos os dias.

Mostrando os detalhes da boneca Frida, ela conta: *“Eu já vi umas discussões dessa questão que a gente tá tão desconectado da América Latina. E aí eu já vi o México, esses outros países, a questão do bordado sempre tão bonitos, e a gente parece que descolou, não sei se por essa questão da colonização... Eu sinto isso ne, que é uma mulher como*

nós. Inclusive essa roupa dela é uma roupa folclórica... das mulheres tradicionais do México ne. Essa roupa quer dizer muito também. É uma roupa tradicional.”

Figura 19 - "Coloridas como o sertão", assim Lady, ao centro, descreve as bonecas Frida.



Fonte: Instagram de Ladyjane (2021)

Conectando Frida Khalo às dançadeiras do Ribeirão de Areia, Lady retoma as discussões sobre os modos de construção identitária dos povos latinos que apresentamos no primeiro capítulo. A apropriação e reorganização de elementos históricos de cada povo e a forma como eles são construídos em práticas culturais cotidianas constituem um elo entre a materialidade das identidades e entre os modos de comunicar o pertencimento a uma cultura.

Já caminhando para o final de nossa conversa, enquanto Lady arruma os meninos para viajarem por uns dias para uma consulta médica, direciono a conversa para Luzim. Veredeiro, rabequeiro, luthier, folião e agricultor familiar, ele já trabalhou “pra fora” nas lavouras de soja e de milho, na Bahia, Mato Grosso e Goiás, mas desde 2011 “*não sai mais pra fora não*”. Apesar das áreas espremidas entre fazendas de gado e soja, ele segue cultivando pequenas lavouras, cujos produtos vende na feira de Chapada Gaúcha. Ele me relata alguns causos que seu avô contava sobre quando tudo ali era *carrascão*, não existia lavoura, estradas, só trilhas desbravadas no carro de boi. O avô de Luzim foi um mestre rabequeiro e folião da região. Ele construía, afinava e tocava a rabeça, ofício que passou para os dois netos: Luzim, que toca e é folião, e para seu irmão Bastião, que além de tocar, constrói as rabeças. Quando ainda vivo, o mestre rabequeiro de Ribeirão foi retratado em um livro sobre mestres de viola e rabeça de várias cidades do norte de Minas, Goiás, Bahia e Santa Catarina.

Figura 20 - Rabecas e Caixa na casa de Bastião, irmão de Luzim, que visitamos no mesmo dia. Ao lado, pé de Baru bordado decora a entrada da casa de Lady.



Fonte: A autora (2021)

Luzim traz o livro para me mostrar os registros e relatos de seu avô. Folheando as páginas do livro pesado, eu pergunto a ele porque não há mulheres nas fotografias, ele diz que a equipe veio atrás dos mestres. Lembro do meu objetivo de pesquisa: ir atrás das mestras. Leio no livro que em Ribeirão se toca Inhuma e Lundu e pergunto do que se trata. Luzim me explica que são ritmos tocados na rabeca que reproduzem os sons da natureza. Lady me mostra o som da Inhuma em uma das faixas do CD gravado com a família de Luzim e outros foliões do Ribeirão. Nele, as mulheres da comunidade também fizeram parte cantando as músicas.

Aproveito, então, para perguntar para ele o que é ser vazanteiro, geraizeiro e veredeiro.

“Nós aqui pode ser veredeiro ou geraizeiro ne. Porque essa região nossa aqui é Gerais ne. Veredeiro eu acho que é quase a mesma coisa, porque veredas é do cerrado ne. Já vazanteiro que eles fala é mais as pessoas que mora na margem do Rio São Francisco ne. Que trabalha na época da seca nas vazantes, na beira do rio, nas crôas, lá eles são vazanteiros, outros fala ribeirinho, é a mesma coisa. Já o geraizeiro e o veredeiro é quem convive no cerrado ne. Pra nós aqui a região nossa aqui adapta mais por geraizeiro ne.

A região aqui nossa é cerrado, mas a casa fica no capão e lá tá o cerrado. Não quer dizer que o cara tem que viver dentro do mato. Não é porque o cara é vazanteiro que ele vive dentro da vazante, é porque ele convive com a vazante. O geraizeiro é quem convive com o cerrado. Igual quem convive com a caatinga, é caatingueiro. Aqui pra nós aqui não tem caatinga. É onde tem mais pau de espinho, juá. Vereda é tipo que nem o ribeirão aqui. Os afluentes dele é veredas. Ali embaixo tem vereda, ali em cima tem um tanto de vereda, lá pra frente tem mais. E tá dentro do Gerais.”

A marcação sobre não morar dentro do mato costura o relato de Luzim com o da filha de Rose que, nas palavras da mãe, considera que sertanejo é aquele que vive dentro do mato, por isso não gosta de ser chamada assim. Quando Luzim fala sobre o capão, me mostra a área de seu quintal e aponta para sua plantação. Aponta para a área de mata mais fechada ao mostrar “*lá tá o cerrado*”. Enquanto Lady, no início de seu relato, falou sobre o sertão de dentro, que são as comunidades tradicionais, e o sertão de fora, que é todo o norte de Minas, Luzim faz uma caracterização ainda mais específica do território. Pergunto, então, se os Gerais seriam toda a região do norte de Minas, dúvida que me acompanhava desde o início da pesquisa. Luzim responde dando noções da amplitude geográfica e de biomas do Mosaico:

“Tem os vales ne, o Vale do São Francisco, do Urucuia, do Caririnha. Que acontece com a Vale do Urucuia, ele é terra de mata fechada, mas é cercado de serra dos lados. Mas você sobe a serra pra lá já é Gerais de novo, cerrado ne, ai vai lá pra Brasília, pega uma parte da Bahia aqui também, ai já de Barreiras pra lá já pertence a caatinga. Desce por lado de Santa Maria da Vitória, Bom Jesus da Lapa que vai chegando mais pra margem do São Francisco, aí já vem entrando pra caatinga, aí a vegetação já vai diminuindo ne. Daqui pra Januária, do rio Padeiros pra lá, já começa a diferenciar a vegetação. Já vem entrando a mata alta, o terreno mais fértil, até o Rio São Francisco. Ai quando cai pra Montes Claros já cai no cerrado de novo. Mas se for engrupar aqui mesmo tudo é Gerais.”

Entre tantos significados que despontam da construção narrativa de Luzim, destacam-se ao menos três: 1- os territórios pertencem aos biomas e não o contrário: a capital do país e uma parte do estado da Bahia pertencem à caatinga, é o bioma quem está em primeiro plano; 2- como na narrativa de Lady, novamente os rios não só nomeiam os vales, mas são como estradas que guiam e localizam os territórios e os biomas; 3- para o Mosaico e os seus biomas não importam as divisões territoriais: DF, BA e MG são todos

cerrado, são todos Gerais. Se achávamos antes que o conceito de Gerais pertencia apenas ao norte do estado de Minas, ele agora se estende a um território muito maior. Relembro a definição de Rosa, uma das minhas preferidas de GSV: “O gerais corre em volta. Esses gerais são sem tamanho. Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães, é questão de opiniões...O sertão está em toda a parte.” (ROSA, 2019, p.13)

A narrativa de Lady vai bordando seus processos de transição: da beira do rio para cidades grandes e, de lá, de volta ao interior e para uma comunidade tradicional. Ao se reencontrar com as práticas e saberes sertanejos, Lady passou a encontrar essa identidade em si mesma, retomando às raízes de sua mãe e avó e se tornar novamente uma mulher do rio, de onde veio. Essa afirmação de si trouxe o bordado e o crochê de volta para sua vida e, a dança, que fazia parte de sua formação acadêmica, se tornou elemento de tradição com o grupo de dançadeiras.

Sua narrativa apresenta figuras femininas determinantes em sua formação identitária: avós, mãe, as parceiras do *Instituto Rosa e Sertão*, as mulheres dançadeiras e familiares do Ribeirão, as bordadeiras de Pirapora e das comunidades vizinhas. Lady e Rose se entrelaçam por alguns pontos: são mulheres sertanejas que passaram a reafirmar essa identidade por meio do artesanato e outras práticas culturais. Mais jovens do que Dona Lili e Nadir, elas tiveram a oportunidade de cursar uma faculdade e estudam temas como o feminino, diversidade, racismo e políticas públicas. Ambas são educadoras e fazem desse ofício uma oportunidade para transmitir saberes tradicionais e historicidade a crianças e adolescentes das comunidades onde vivem. No bordado, elas também utilizam as referências literárias de GR e os elementos do cerrado. Lady, Rose e Dona Lili se encontram em muitas rodas de bordado promovidas pelo Rosa e Sertão.

Luzim e Lady sugeriram que ao final da viagem de campo eu voltasse para minha cidade passando por Januária, para que pudesse ver a mudança de biomas até Montes Claros. E assim o fiz. Constatei a mudança da paisagem pelas janelas dos ônibus de Chapada a Januária, passando por Pandeiros: os troncos retorcidos e secos dando lugar a matas verdes na beira da estrada, além de muita monocultura de soja e pasto. No caminho para Montes Claros não foi possível ver muita coisa, pois já era noite. Mas no dia seguinte, adentrei o Vale do Jequitinhonha e por mais de 12 horas na estrada vi trechos de caatinga, de cerrado, até chegar à mata atlântica, com muita plantação de cana de açúcar e eucalipto, mas ainda assim, uma demonstração da tamanha biodiversidade desse pedaço cá de cima de Minas Gerais.

3.2.4.1 O Parque Nacional Grande Sertão Veredas

Ao longo dos dias da pesquisa de campo, conhecendo e conversando com mulheres de Chapada Gaúcha, Arinos, Riachinho, Serra das Araras e Ribeirão de Areia, a rede de entrevistas foi se costurando com indicações e a medida com que eu conseguia contato e me deslocar até os lugares. Muitos nomes surgiram em comunidades que não pude conhecer, mas no meu último dia na Chapada, pude agendar uma entrevista com Dona Tina, essa que parecia diferente de todas as mulheres que eu tinha entrevistado até então. Primeiro, porque ela não era uma artesã das linhas e fios, mas uma cozinheira muito conhecida pelo uso dos frutos do cerrado; segundo, porque para conhecê-la eu precisava pegar estrada, viajar a noite toda de ônibus e deixar o núcleo Veredas para chegar a Januária, no núcleo Pandeiros do Mosaico Sertão Veredas-Peruaçu.

A ida ao Parque Nacional Grande Sertão Veredas foi a minha última atividade em Chapada Gaúcha, antes de partir para Januária. Do centro de Chapada até a entrada do Parque foram 12 km de caminhada. Lá dentro não fomos muito longe, pois o horário avançava e não tínhamos carro. Mas nos mirantes foi possível ver, até onde a vista alcançava, um cerrado verde e denso, as barrigudas (também conhecidas como paineira ou baobá-do-cerrado) despontando entre as outras árvores e o morros que desenhavam o horizonte. Voltamos do Parque depois do pôr do sol, o que permitiu ver a noite cair no meio do campo: o céu azul foi dando lugar a um vermelho vivo até se desmanchar em estrelas. Na estrada de terra, só a luz das lanternas e o barulho alto do cerrado vivo. Naquela noite, me despedi de Diana, de Chapada Gaúcha e do Núcleo Veredas para cruzar mais uma vez o São Francisco e chegar ao Núcleo Pandeiros do Mosaico.

3.2.5 Januária: dona Tina

“Num tem por onde correr que não esteja dentro de um cerrado”

Peguei um ônibus domingo de madrugada para enfrentar o Cascalhão, como é chamada a BR-479, que liga Chapada Gaúcha a Januária, onde Dona Tina me esperaria

pela manhã na rodoviária, que ficava a uma rua de sua casa. Apesar dos avisos de que a estrada de terra e cascalho era bem difícil, não esperávamos que o ônibus quebrasse, o que por um lado atrasou por horas meu encontro com Dona Tina, mas por outro, me permitiu conhecer mais uma comunidade que não estava no roteiro: a Vila de Pandeiros, a 52 km de Januária. O ônibus quebrou em frente à escola da vila, onde pedi para que pudesse usar o banheiro e beber água, já que o ônibus não tinha banheiro e não avistamos nenhuma vendinha aberta pelos arredores para comprar água.

Figura 21 - Ônibus quebrado em Pandeiros.



Fonte: A autora, 2021.

Passadas mais de duas horas em que permanecemos parados na vila, a escola foi aos poucos se tornando ponto de apoio para todos os passageiros. Aproveitei para conhecer a vizinhança e conversei com algumas senhoras que varriam a calçada ou se esticavam nas janelas para ver o movimento do ônibus quebrado naquela manhã. Poucos eram os carros que passavam pelas ruas de terra da vila. De onde estávamos, conseguia ouvir o Rio Pandeiros correndo a uma certa distância. Tive receio de ir até lá sozinha, já que não sabia como chegar e nenhum outro passageiro se animou para ir até a margem do rio.

Debaixo de uma árvore imensa que espalhava florzinhas por todo trecho de estrada de chão, eu e outros passageiros sentamos em tocos de árvores e começamos a prostrar. Me contaram que ali pertinho ficavam as cachoeiras mais bonitas da região, onde muita gente, de toda região, se reúne nos finais de semana e feriados para aproveitar as quedas d'água famosas de Pandeiros. Falamos também sobre a pandemia, sobre as vacinas que começavam a chegar e o uso de máscaras. Um senhor me perguntou de onde eu era e me contou histórias de terras bonitas e produtivas que ele havia conhecido na minha região. Conversei também com alguns funcionários da escola, que me contaram sobre a vida tranquila em Pandeiros e como estavam as aulas durante a pandemia.

Depois de ao menos dois homens terem tentado consertar o ônibus, me admirei quando vi uma mulher chegando de moto, sem capacete, apressada e nervosa, carregando várias ferramentas. O motorista e o outro mecânico a esperavam aflitos e foi ela quem, enfim, consertou o ônibus e permitiu que eu chegasse em Januária a tempo de conhecer mais uma mulher surpreendente naquela viagem: Vicentina Bispo, a Dona Tina.

Quando descí do ônibus, mal pude acreditar na senhora de cabelos curtos que me aguardava aflita na porta, me reconhecendo sem nunca ter me visto, já que havíamos conversado apenas por telefone e whatsapp desde que haviam me sugerido seu nome na Chapada Gaúcha. Dona Tina estava preocupada com minha demora, pois sem sinal de telefone em Pandeiros, não consegui avisá-la do ocorrido. Partimos para sua casa, que é também a cozinha industrial de sua marca, a Pequitina. Ali, bem no meio de sua cozinha, sentamos nos banquinhos e liguei o gravador para ouvir suas histórias sobre como aprendeu a utilizar os frutos do cerrado para criar receitas exclusivas como a castanha cristalizada de pequi e a geleia da castanha de pequi com maracujá do mato.

Dona Tina começa o seu relato por sua família e suas origens na roça, numa comunidade bem próxima a Pandeiros, onde o ônibus havia quebrado naquela manhã. A essa altura da viagem de campo nenhuma coincidência me impressionava mais. *“Isso, a roça era ali próximo de Pandeiros. Então num tem por onde correr que não esteja dentro de um cerrado. Porque Januária toda é no cerrado, é todo. A gente mora na cidade mas vem da roça, o pé tá lá... a roça não sai da gente... Eu adorava ir no mato pra tirar as frutas... às vezes dormia no mato, eu queria tá lá pra ver, pra escutar, nossa senhora, aquilo me fascinava. Aliás, me fascina até hoje.”*

Em Januária, a menina que amava o cerrado se formou professora e passou mais de 20 anos alfabetizando crianças, visitando a roça só nas férias e feriados. Até que por um problema de saúde Dona Tina teve que deixar a sala de aula. *“Foi nesse tempo ocioso que eu fiquei parada que eu fui fazer um curso que apareceu no Instituto.”* Tina me conta que sempre gostou de “brigar com a panelas” e já produzia para os encontros de família a polpa desidratada de pequi, mas foi no curso de agroindústria do IFMG de Januária que entendeu que tinha a seu alcance algo especial.

Todos os dias, Dona Tina percorria 12 km de bicicleta para frequentar as aulas. Em uma delas, desenvolveu uma geleia de beterraba com cenoura, mas foi desafiada pelo professor: *“Ele falou: eu ainda quero mais, eu quero uma coisa que é nossa. O que que tem que a gente tem aqui no mercado, que aparece em grande quantidade, que chega até a jogar fora? Ai um falou: é cabeça de nego [araticum], é não sei o que, é pequi. Ai eu falei: Opa, Pequi? Que eu não sabia que era uma coisa diferente, que era inusitada, que era inovadora. Foi aí que apareceu a safra e eu fiz essa quantidade aqui: eu fiz a paçoca de pequi doce e salgada. E levei. Nossa senhora, esse povo ficaram doido no colégio.”* Segundo descreve a Revista 81 da Emater MG de 2005, Vicentina

percebeu que a farofa de pequi que fazia há mais de dez anos para as reuniões de família guardava uma importante técnica procurada por estudiosos de universidades mineiras, há longa data. O processo para preparo da farofa nada mais era que a desidratação do pequi, que muitos pesquisadores tentavam e não conseguiam realizar. (...) Até então, só se aproveitava o pequi para fazer óleo, licor, conserva e consumo in natura. (SOUZA, 2005, p.27)

Foi assim que Dona Tina começou a produzir para vender os frutos que sempre gostou e teve acesso: buriti, pequi, araticum, tamarindo, utilizando novos métodos de processamento. Uma produção artesanal que depende da safra de cada fruto e segue o manejo tradicional: os frutos são colhidos do chão, já que a cata diretamente do pé prejudica a árvore e a qualidade do fruto. São as associações de produtores das comunidades tradicionais de Januária que fornecem o pequi para Dona Tina, criando uma nova opção de renda para as famílias extrativistas. A Revista Emater MG (2005) destaca que são as mulheres das comunidades as beneficiadas diretamente com o fornecimento de pequi para a marca Pequitina. Dona Tina aperfeiçoou as receitas, desenvolveu formas de secar e conservar os frutos e correu atrás das embalagens adequadas para cada produto.

A polpa de pequi passou a ser aproveitada de todas as formas, como a farofa de pequi com e sem carne, que eu pude experimentar enquanto conversávamos. Mas ainda havia o caroço do fruto, que se acumulava no quintal de Dona Tina, mas que ela se recusava a jogar fora.

Um adendo: Tradicionalmente, o caroço do pequi é consumido até onde oferece polpa e depois descartado. Por conter muitos espinhos no seu interior, o caroço não pode ser mordido, daí a alcunha “roedores de pequi” para os norte-mineiros. Desde criança eu tinha medo de comer pequi por causa dos espinhos. Meu pai sempre dizia que se desse uma mordida no caroço, ao invés de roê-lo, furaria toda a boca. Nas poucas vezes que eu consumi pequi, já que não é tão comum no Vale do Mucuri como é no Norte de Minas, roí receosa o caroço, com medo do que havia dentro. Jamais imaginei que havia uma castanha comestível e muito saborosa por trás dos espinhos. Um dia antes de visitar Dona Tina, já conhecendo sua história com as castanhas, abri com Diana, por curiosidade, os caroços de pequi que eu havia roído na janta. Pude constatar a dificuldade que é abrir o caroço, o sabor peculiar que tem a castanha e consegui curar de vez meu medo dos espinhos do pequi, que vi de pertinho pela primeira vez.

Voltando à cozinha de Dona Tina, ela me contou como seu pai a ajudou a desenvolver uma técnica para dar fim aos caroços de pequi no seu quintal: *“Pai pegou um toco, abriu um buraquinho de lado, pegou uma foice... e fez tipo uma guilhotina. Aí ele cortava e colocava dentro de balaio. Até que vencemos, tiramos todas as castanhas... Pra zerar o espinho nas castanhas é difícil um pouco, mas eu tinha que arranjar um jeito... Eu arrumei uma luva, tirava as cascas todas, arrumei uma peneira de arame e colocava na chama, botava no fogo, aí queima os espinhos. E aí dá pra trabalhar.”*

A primeira receita com castanha de pequi foi o doce de corte, depois vieram a castanha cristalizada, a compota, a geleia e a conserva de castanha, que juntos formam o famoso quarteto da marca Pequitina. O nome é a junção do fruto com o apelido de Dona Tina, ideia que surgiu ainda no curso de agroindústria, finalizado no ano 2000. Dona Tina lamenta muito em seu relato o quanto poderia ter crescido com a marca se tivesse recebido apoio da cidade ou do próprio IF onde começou. Teve que descobrir sozinha as melhores embalagens para conservação do produto, os meios de comercialização, precificação e divulgação. *“A gente é leigo e não sabe nem trabalhar com alguma coisa que está em mãos. Eu poderia tá até hoje com eles e elevar o nome da cidade, do IF. Eu não sei o porquê que eles foram tão negligentes comigo.”*

Figura 22 - Na sua cozinha, Dona Tina prepara a farofa de pequi.



Fonte: Kika Antunes, Manzuá, 2018.

Pergunto Dona Tina se há outras produtoras artesanais como ela em Januária ou na região e ela afirma que é a única e não conheceu outra em sua caminhada de mais de 20 anos. Há muitas cooperativas e grupos que hoje produzem polpa, farofa e doces de pequi, buriti e outros frutos do cerrado em toda região do norte de Minas, Goiás e DF, mas conforme me relatou Dona Tina, a produção artesanal de castanha de pequi é coisa rara. Então a senhora é uma guardiã dos frutos do cerrado? - eu pergunto. *“Nossa senhora, esse norte de Minas todinho, eles me têm assim... agora tem uma comunidade quilombola ali que tão querendo que eu faça, eu vou associar a eles, pra eu continuar fazendo junto a eles. Brejo de Amparo, aqui pertinho.”*

E a senhora tem essa vontade mesmo de passar pra frente o seu ofício, de compartilhar o saber? pergunto. *“Não é só vontade não, eu preciso. Eu preciso pela minha idade. Eu não tenho mais a destreza que eu tinha anteriormente. As forças vão acabando e você... [faz uma pausa] É medo de fechar o olho mesmo, de morrer e morrer tudo junto comigo. Então, eu já sei que eu tenho um nome já formado, todo mundo já respeita, já sabe, eu preciso deixar isso numa comunidade raiz.”*

Dona Tina conta sobre as muitas associações e cooperativas que procurou para transferir as técnicas e receitas, mas não tiveram interesse ou até se recusaram a recebê-

la. Visitou comunidades tradicionais, levou os frutos e convidou as pessoas para aprenderem, mas não houve interesse. *“Há um tempo minha filha, que eu to buscando um lugar pra continuar, então vamos ver se nessa comunidade agora dá certo...”* Aos 65 anos e sem nenhum funcionário, Dona Tina segue produzindo, embalando e comercializando dezenas de receitas com frutos do cerrado em Januária, Montes Claros e Belo Horizonte (na capital, a marca Pequitina está nos restaurantes Tacho e Roça Grande, no bairro Funcionários).

Foram aquelas frutas do mato, que sempre a fascinaram, a oportunidade de recomeço profissional e emocional para Dona Tina após 20 anos de sala de aula. Ela transformou algo que se perdia e sobrava nos quintais em alimentos novos, inovando os modos de consumo e o aproveitamento de uma das matérias primas mais abundantes de sua região. Para Dona Tina, seus sentidos de identidade estão diretamente associados à sua cozinha, à sua relação com a roça, com o manejo do cerrado e o uso dele na alimentação.

Sua narrativa evidencia a ancestralidade na importância de seu pai, de suas tias e dos métodos tradicionais de manejo dos frutos no cerrado que aprendeu com eles. Traz a memória de uma infância conectada ao cerrado que vão resultar, anos depois, nas técnicas desenvolvidas por Dona Tina para resistir aos problemas de saúde e sobreviver aos tempos difíceis de afastamento do trabalho. Ela fala do cerrado espalhado por toda parte, como Lady e Luzim. Mesmo deixando a roça, Tina carregou consigo as práticas cotidianas de sua comunidade. Foi educadora, como Rose e Lady e, também como elas, esteve um tempo distante da prática artesanal, mas retomou o ofício, reconhecendo a si mesmo e suas origens por meio do extrativismo. Como Dona Nadir, Tina se preocupa em passar seus conhecimentos à frente e tem dificuldade em encontrar pessoas interessadas.

Diferentemente das artesãs das linhas e do algodão que entrevistamos, Dona Tina usa outras fontes de cerrado para sua construção identitária como mulher sertaneja. Como ela afirmou no início do seu relato, o cerrado está para ela em toda parte: no centro de Januária, dentro de suas panelas, nos restaurantes chiques de Belo Horizonte, embalados e etiquetados com seu nome.

Os elementos identitários do núcleo Pandeiros, apesar da proximidade geográfica, se mostraram diferentes do núcleo Sertão Veredas. No relato de Dona Tina ou mesmo nos outros espaços culturais de Januária, como o Centro de Artesanato, os termos sertão

e sertanejo quase não aparecem. Nos panfletos, placas e outros elementos que observamos na pesquisa exploratória por Januária, apareceram algumas menções a comunidades quilombolas, indígenas, vazanteiras e ribeirinhas, bem como elementos dessas identidades, como artesanatos do povo Xakriabá, fotos e maquetes das Cavalhadas, Terno das Pastorinhas, Terno dos Temerosos e Terno das Ciganas, que não havia visto no núcleo Veredas.

A Folia de Reis e o Boi de Reis apareceram como celebrações culturais importantes nos dois núcleos. Também encontramos por todos os lados réplicas de embarcações e carrancas que cruzavam o São Francisco, as cachaças dos alambiques famosos da região e o artesanato de barro. Por se tratar de outra região, não mencionada nas obras de Guimarães Rosa, não encontramos nenhuma menção ou identificação ao autor ou a suas obras como apareceram no núcleo Sertão Veredas.

Apreendi com Dona Tina naquela tarde que buriti pode ser o rei das veredas, mas o pequi é o ouro do cerrado: com ele se faz sorvete, suco, batida, massa de pão, empada, rosquinha, bolinho, recheio de torta, acompanhamento do arroz, suplemento alimentar para adicionar ao leite ou em sopas, e a lista não termina. Saí de sua casa com as sacolas cheias de “ouro” em consistência, textura e sabores diferentes e uma sensação de acolhimento das mais valiosas que existem.

Ainda houve energia e algumas horas para caminhar 13 km a pé por Januária e conhecer a feira, a Casa de Cultura, o Centro de artesanato e bater papo com outros artesãos locais nesses espaços. Deixei Januária aquela noite rumo a Montes Claros e enfrentei, no dia seguinte, mais 12 horas de ônibus até Teófilo Otoni, cruzando o Vale do Jequitinhonha e conhecendo, nas paradas, Francisco Sá, Salinas, Pedra Azul, Medina e Itaobim, até chegar no meu Vale do Mucuri já à noite, para pegar mais 3 horas de ônibus até Nanuque e findar a mais louca e maravilhosa viagem que fiz na vida.

3.2.6 Candéal, Cônego Marinho: dona Socorro e dona Nilda

“O barro é o símbolo das mulheres”

Não pude conhecer pessoalmente a comunidade do Candeal, em Cônego Marinho. Quando cheguei ao núcleo Pandeiros, o cansaço físico e emocional de uma viagem longa e intensa em meio à pandemia começou a bater. Também não havia mais dinheiro para custear mais um deslocamento de Januária a Cônego Marinho e, depois, até à comunidade na zona rural, percurso de cerca de 42 km.

Desde o projeto do mestrado, a experiência em campo era etapa fundamental para a pesquisa. Com o desenvolvimento da dissertação, ela se mostrou ainda mais necessária para a compreensão das identidades e povos tradicionais, dos cenários, pessoas e expressões culturais. A experiência e a afetação de estar no sertão, conhecer as comunidades e conversar pessoalmente com as narradoras tornou-se mais do que uma escolha metodológica, mas a essência de nossa metodologia e o ponto central desta pesquisa.

Por tudo isso, considerei diversas vezes se deveria abrir uma exceção e realizar entrevistas remotas com as artesãs das comunidades que não pude conhecer: as oleiras do Candeal, as tingideiras de algodão de Sagarana, as trançadeiras de palha de buriti de Buraquinhos. Considerando ainda que não seria possível uma vídeo-chamada devido à instabilidade da internet por lá. A resposta veio por outros caminhos.

Nos meses seguintes à viagem de campo, o contato com o *Instituto Rosa e Sertão* foi ganhando força e permitiu que o percurso etnográfico pelas comunidades pudesse continuar à distância. Fui convidada por Damiana Campos, com quem fiz o primeiro contato antes do campo, para colaborar com projetos do Rosa e estar em contato com mulheres das comunidades através do whatsapp, de chamadas telefônicas ou acompanhando as gravações de áudio de entrevistas feitas pelo Instituto com mulheres locais.

Dessa forma, pude manter contato durante todo o ano de 2021 com algumas comunidades, grupos e pessoas da região, uma forma de imersão não prevista pela pesquisa, mas benéfica para a etnografia que seguia em curso. A parceria resultou na publicação do e-book *Quintais Cerrado*, com relatos de mulheres do Mosaico sobre as riquezas de seus quintais e em dois textos para a edição 4 da Revista Manzuá. Entre 2021 e 2022, também colaborei no projeto *Ticcas Grande Sertão*, no qual novamente pude acompanhar o trabalho feito por mulheres das comunidades, desta vez com o objetivo de preservar rios e veredas em prol do reconhecimento internacional do Mosaico como

território conservado por povos tradicionais. Até o final do mestrado, eu pude dar continuidade à imersão etnográfica pelo território através do *Instituto Rosa e Sertão*.

Apesar de considerar essa uma oportunidade incrível para a pesquisa, considerando o contexto de pandemia que me impediu de estar mais vezes em campo, tive muito medo que meu gesto fosse considerado “contaminação” da pesquisa e da pesquisadora, que prejudicasse o rigor científico e os preceitos éticos de pesquisa. No entanto, ainda a tempo percebi que esse contato não era só parte importante do percurso do mestrado, mas a continuidade do meu próprio campo.

Foi durante uma mesa sobre Etnografia e Netnografia do Intercom 2021 que compreendi que me “contaminar de sertão” não era de nada ruim. Foi terreno fértil para pesquisa, consolidando apreensões, desfazendo outras, revelando novos sentidos, significados e informações. Não poderia desconsiderar como a pesquisa de campo se fez também nessas outras atividades. Se a pandemia modificou nosso projeto inicial de pesquisa, foram as próprias interações construídas em campo que me permitiram não me distanciar dos sujeitos da pesquisa.

E foi em um desses projetos que acabei entrando em contato por whatsapp com Layane, jovem artesã do Candéal, que cuida das redes sociais da associação. Dessa forma, me aproximei do Candéal e pude perceber que a experiência de ouvir aquelas mulheres, ainda que mediada por um telefone, seria mais valiosa para a pesquisa do que preservar um método de entrevistas. Com autorização do *Instituto Rosa e Sertão*, que me cederia os dados daquela conversa que também seria utilizada para produção do e-book *Quintais Cerrado*, combinei com Layane dia e horário para uma entrevista por chamada de voz com Dona Maria do Socorro e Dona Nilda, as frenteiras da Associação Oleiras do Candéal.

Dona Socorro já havia sido sugerida pela rede de entrevistadas em Chapada Gaúcha, por ser uma das mais velhas da comunidade; Dona Nilda, sua parceira no comando da associação, integrou a rede como sugestão de Layane e Dona Socorro. A princípio, a conversa por telefone seria uma tentativa, que poderia integrar os dados da dissertação ou não, mas a experiência, decerto, seria valiosa. Um tanto nervosa com a situação nova, telefonei na manhã combinada e Layane, Dona Socorro e Dona Nilda me atenderam no viva voz.

Eu não via onde estavam, não via o rosto e expressões de ambas, nem conheci o Candéal, assim como elas também não viam meu rosto, não me apresentaram a associação e não me convidaram para sentar na mesa de suas casas. Não obstante, tentei tornar aquela experiência mais próxima possível das demais entrevistas presenciais que havia feito, buscando os mesmos objetivos de pesquisa e atenta às diferentes subjetividades que cada encontro me ofertava.

Fiz uma pergunta inicial e deixei que elas escolhessem quem começava a falar. Nilda Muniz Farias, 44 anos, foi a primeira: nascida e criada no Candéal, começou a trabalhar aos 17 anos na olaria fazendo peças que recebiam o acabamento pelas mãos de sua avó, com quem aprendeu o ofício. Ela conta que no início era só uma ajudante da avó, mas que o barro virou trabalho mesmo para ela só em 1999, quando a comunidade fundou o galpão da olaria e expôs as peças pela primeira vez fora de Cônego Marinho.

“Eu comecei a trabalhar porque as mulheres que já trabalhavam foram participar de uma feira no Rio de Janeiro e daí por diante eu falei assim: Poxa vida, eu moro no lugar e não sei o que tá acontecendo aqui, que as meninas tá indo. Aí vieram uns pedidos do Rio e eu comecei a trabalhar e to até hoje trabalhando com o artesanato.” O processo de Dona Nilda se alinhava ao que acontece mais recentemente em Serra das Araras, como relatou Rose. A visibilidade do artesanato em eventos fora da região e a presença de forasteiros na comunidade em busca de elementos relacionados a Guimarães Rosa tem despertado o interesse de algumas pessoas para o artesanato e para a valorização local.

As artesãs do Candéal levaram para a exposição no Museu de Belas Artes no Rio de Janeiro todas as ferramentas utilizadas no processo: pilão, couro de boi e até barro. Todas as peças foram vendidas e voltaram de lá com mais encomendas. *“Foi aí que eu comecei o artesanato e mandei peças pra lá. A gente não esperava que o artesanato em si ia ter uma proporção tão grande assim. Pra nós é muito gratificante isso. Foi a primeira vez que o artesanato saiu, antes vendia só local mesmo. Antigamente não vendia as peças pra pegar em dinheiro, fazia uma troca, passava pra nós em mercadoria, alimentos, arroz e feijão. Não era recebendo dinheiro, era trocando. E as pessoas da época sobreviveu fazendo desse jeito... Hoje é um pouco mais fácil, embora tenha seus desafios...”*

Os desafios, Nilda me conta, são três: o preço alto dos Correios para enviar as peças de barro para longe, o que limita as vendas somente para a região; a pandemia, que

fez as vendas caírem; e a dificuldade de acesso a terras onde encontram o barro. *“A gente não tem a terra própria pra adquirir o barro, mas Graças a Deus a matéria prima até hoje nunca faltou.”* A terra a que Dona Nilda se refere são as áreas onde há mais de um século sua comunidade buscava o barro nas encostas, mas que se tornaram propriedade privada de fazendeiros, que cercaram tudo e agora limitam o acesso das artesãs.

Layne interrompe e pede para que Dona Socorro também possa falar. Percebo como a conversa por telefone dificulta a dinâmica de trocas no diálogo, já que cada um espera a vez do outro de falar numa rigidez maior do que na conversa presencial, onde as vozes costumam se entrecortar e os olhares e movimentos de adesão e escuta com o corpo (me virar para o lado de uma, girar a cabeça para ouvir a outra) dão sinais constantes de entradas para a conversa. Esses sinais faltaram para Dona Socorro e, na intenção de não interromper o relato de Dona Nilda, acabei não equilibrando o diálogo.

Maria do Socorro, 53 anos, faz peças de barro muito antes do galpão da olaria. Agora o relato é de alguém de uma geração anterior que acompanhou tudo de perto e para quem os fatos da comunidade e da olaria se mesclam aos fatos de sua própria vida: *“Comecei com o restinho das peças que a minha tia fazia. Quando eu cheguei na idade de 12 anos eu comecei a fazer os meus. Eu saía pelo mundo nos cargueiros pra vender as peças, na estrada de chão. Passava dias fora de casa pra vender as peças tudo a troco. A gente vendia nos cargueiros nos jumentos, colocava os potes nas cargas no jumento e saía pra levar na casa das pessoas. Chegava lá nós trocava por alimento. Nessa época não tinha feira e mercado, só de casa em casa nos anos 80. Agora as coisas tudo mudou, foi tendo asfalto, o pessoal já foi comprando por dinheiro.”*

Aos 20 anos de idade, as peças que Dona Socorro e muitas mulheres da comunidade vendiam eram fundamentais para o orçamento da família e sustento dos filhos. Antes da construção do galpão na comunidade, o trabalho com o barro era feito apenas no tempo de seca, quando o barro podia ser trabalhado e as peças queimadas “no tempo”. Nos seis meses de chuva que vinham em seguida, toda a comunidade deixava o barro para trabalhar na roça: *“Plantava mandioca, plantava arroz no brejo, a única fartura que nós tinha era o arroz porque no brejo tinha muitcha água. O que mais nós comia era o arroz. E quando vinha a seca nós continuava no barro.”*

A história da construção do galpão é contada por Dona Socorro por outra perspectiva: *“Tinha uma mulher que morava aqui que ela chamava Senhorinha, ela vinha*

trabalhando com as peças, quebrava o barro no couro de boi. Aí veio uma mulher chamada Maura de Januária e viu Senhorinha fazendo o artesanato... A partir disso aí Dona Maura vinha e trazia uma cesta básica pra ajudar ela, porque nesse tempo era difícil. Através de Dona Maura chegou o Sêu Ricardo, ele foi vendo os movimentos da nossa comunidade aqui na olaria, que é uma comunidade muito carente, viu o sofrimento que a gente vivia queimando as peças no tempo. Eles foi fazendo as reuniões, reunindo todos nós, até chegou o ponto dele mandar construir, de lá mesmo do Rio de Janeiro, ele conseguiu uma verba pra construir o galpão. Hoje graças a Deus ninguém queima mais no tempo. Pra fazer as peças nós faz na sombra, já temo lugar do depósito pra guardar as peças que antes nós não tinha.”

A construção do galpão modificou completamente a dinâmica na comunidade. O artesanato com barro, que antes era feito individualmente nos quintais das casas, passou a ser feito em conjunto, reunindo as mulheres para a produção coletiva das peças. Com o galpão, também chegaram os visitantes: gente que ninguém ali conhecia, enfatiza Dona Socorro, de cidades de longe, interessadas em visitar, comprar peças e ajudar a comunidade. *“Antes nós tinha que sair pra vender, agora os turistas vem até nós”*, ela relembra. Apesar das peças serem as mesmas de décadas atrás, a preferência da clientela tem modificado com os anos. No começo, Dona Socorro e Nilda explicam, faziam peças tradicionais, como pote, prato e moringa; hoje fazem mais fruteira, vaso de planta, jogo de xícara e panela.

Mais de 20 anos após a construção do galpão, Dona Socorro e Dona Nilda são as responsáveis por cuidar do espaço. Como frenteiras, são elas que chegam mais cedo e organizam o local de trabalho todo dia. Das 25 mulheres que integravam a equipe no começo, restam apenas 10. Muitas já faleceram ou aposentaram e outras deixaram a comunidade em busca de melhores oportunidades de trabalho em São Paulo e outras cidades maiores. *“As pessoas mudam mais porque o barro não dá a renda certa... as peças ficam lá esperando por Deus alguém comprar. E aí a gente fica triste porque era pessoas que podia ta acrescentando no galpão, mas eles querem ir e a gente não pode fazer nada. E nós vamos resistindo aqui.”*

Nilda fala do medo que tem de que o trabalho possa acabar e de como a olaria poderia ter mais mulheres da comunidade envolvidas. Conta do sonho que teve em que estava internada no hospital e mandava áudios para as meninas mais jovens da comunidade ensinando as técnicas e pedindo para que elas continuassem o trabalho. A

dificuldade em conseguir passar para frente o ofício é o mesmo de Dona Nadir e de Dona Tina.

A principal fonte de renda no Candeal é o artesanato e o Programa Bolsa Família. Mas Dona Nilda explica que todas as artesãs também têm em casa uma horta, plantam feijão, mandioca e produzem farinha. Há também a produção de esteiras e cortinas de buriti. *“Muita coisa a gente se vira, coisa que a gente precisaria comprar a gente produz.”* E como em todas as narrativas que analisamos até aqui, Dona Nilda também destaca a identidade polivalente, “multicoisas” das mulheres do Candeal, que dominam diferentes saberes, ofícios e práticas culturais: *“A gente não vive só ligada no artesanato, a gente faz todo tipo de cultura. No tempo de colheita a gente faz a colheita de mandioca e as outras tão lá terminando as peças.”*

Figura 23 - Dona Nilda e Dona Herondina na torra da farinha e Dona Socorro na sua roça de abobrinha.



Fonte: Instagram Oleiras do Candeal (2021)

A participação dos homens na olaria é pequena, apenas auxiliam a arrancar o barro e a pegar lenha nos locais mais distantes. Quando não acham homens para esse serviço, as mulheres também o fazem. Segundo Dona Nilda, o trabalho delicado de modelar, pintar e dar acabamento é ofício das mulheres. Os homens fazem telha e tijolo de adobe. No reduto feminino do Candeal, as mulheres passam o dia todo reunidas, conversam sobre

a vida, tomam café e nem veem o tempo passar. *“Você esquece que tem as coisas, porque é prazeroso”*, conta Dona Nilda.

Dona Socorro detalha um pouco mais sua relação com o artesanato: *“Pra mim é um grande amor, aquele prazer de fazer aquela peça de barro, é meu prazer começar a modelar aquela peça, um pote, uma moringa até chegar o fim dela. Eu deixo ali a moringa e já vou pensar em fazer uma fruteira. Quando chega no galpão a gente sente outra felicidade, só de tá ali trabalhando com aquele artesanato, lembrar de que aquilo é de muito e muitos anos, pra mim é um grande prazer e alegria que eu tenho.”* O relato se alinhava com a satisfação do artesanato narrada por Dona Nadir.

O processo de fabricação das peças é muito similar ao dos antepassados de Dona Socorro. Somente a quebra do barro não é mais feita como antigamente, com couro de boi, todas as outras etapas seguem o modo tradicional. O barro é arrancado da veia do barreiro com enxada, já que o fazendeiro dono das terras não permitiu o uso de máquina para retirada do barro na sua propriedade. Para encontrar a veia boa no barreiro, os olhos precisam de experiência. As porções são levadas em carrinhos de mão ou em baldes sobre as cabeças, que seguem equilibrados apesar da velocidade com que caminham (Figura 24). Depois de seco, o barro é pisado com pilão, peneirado e separado: a parte que fica na peneira é imersa em um balde de água, e outra parte é reservada.

Figura 24 - Oleiras carregando o barro.



Fonte: Instagram Oleiras do Candeal (2021)

Quando o barro do balde amolece, ele é amassado junto com a porção fina que foi peneirada até ficar consistente para descansar. *“Fica igual massa de pão”*, descreve Dona Nilda. Para produziroringas e potes, o barro pode ser usado no mesmo dia. Mas para fazer panela é preciso deixar descansando de um dia para o outro. Barro preparado, é hora de fazer as peças: modela, deixa secar, tira o excesso (processo conhecido como cortar a peça), alisa, pinta e depois queima.

A pintura é feita com o touá, uma tinta feita de argila retirada do barreiro (Figura 25). *“Esse tem que deixar curtir. Machuca no pilão, peneira e coloca pra ferver, ai fica um suco colorido e coloca nas garrafinhas. Já vem da tradição mesmo, passado de geração em geração. Tudo retirado na natureza. Nem nós pinta com tinta nem nós não enverniza também não.”* E não há a menor possibilidade de usar outra tinta para decorar as peças: *“Não dá certo, não pode usar outra tinta não, nós não consegue. Nós já acostুমou com a nossa, a gente pinta com pedacinho de tara de cana. Tudo é da natureza”*, explica Nilda seguida das afirmações positivas de Dona Socorro.

Figura 25 - Touá, pigmento natural de barro.



Fonte: Instagram Oleiras do Candeal (2021)

Quando visitei o Centro de Artesanato de Januária, meses antes dessa entrevista, conheci as peças de barro do Candéal e reparei os traços específicos que decoravam as dezenas de peças. Me explicaram no Centro que os traços em formato de caracol, folhas e raminho eram característicos do Candéal, símbolos tradicionais reproduzidos há gerações pela comunidade. Trouxe para casa dois exemplares pequenos: uma cuia com pintura de folhas para minha mãe e um pote com pintura de ramos para mim. Teria trazido mais não fosse o peso a ser transportado de ônibus, afinal eram muitas sacolas de artesanatos e alimentos que fui adquirindo ao longo da viagem.

Lembrei-me da conversa no Centro de artesanato e perguntei sobre os desenhos, ao que Dona Nilda respondeu que cada artesã pinta do seu jeito, de como vem à mente: *“já vem tradicional na mente”*. Ela explica que há traços parecidos na pintura dos indígenas Xakriabá, da região vizinha, no núcleo Peruaçu do Mosaico. Explica que o barro do Vale do Jequitinhonha é diferente, tem desenhos mais detalhados. Dona Socorro complementa: *“Mas o antigo mesmo que eu cheguei conhecer minha tia pintando é o caracol, é um desenho que a gente faz aqui. O barro é o símbolo das mulheres, onde as pessoas veem as peças nossa já conhece, sabe que é do Candéal.”*

Dona Socorro conta que seu avô trabalhou com barro desde 1919 e que há uma telha de 1915 preservada numa fazenda vizinha, feita pelo povo do Candéal. *“O barro representa a história da comunidade. O artesanato aqui é a história do local, a história de Cônego Marinho. Tem mais de 100 anos...”*, explica Nilda.

Começo a encaminhar nossa conversa para o final e pergunto se gostariam de dizer alguma coisa que eu não havia perguntado, de complementar o que foi falado. Nilda e Socorro resumem suas falas assim: *“O importante pra nós é manter a tradição”*, diz Nilda. *“A gente fica feliz de vir a pessoas novas entrando, com interesse, com boa vontade de aprender. Eu to com meus 53 anos, mas eu espero a Deus que entra mais pessoas pra que esse trabalho nosso não morra.”*, finaliza Dona Socorro.

Nilda e Maria do Socorro são chamadas de oleiras mestres da comunidade. Foram registradas em dois documentários recentes, *“A Luz: Oleiras do Candéal”* e o curta *“Deriva”*, produzidos em 2021. Conhecê-las naquela conversa foi uma forma de conhecer o Candéal e também um pouco as outras artesãs da olaria a qual representam. Terminei a conversa surpresa com as possibilidades que uma interação por voz, mesmo mediada por

telefone, pode trazer. Foram tantos sentidos e significados apreendidos naqueles 56 minutos de conversa gravada.

Dona Socorro e Dona Nilda constroem juntas uma narrativa onde as figuras femininas têm papel central, desde as avós, tias até as artesãs da comunidade, com quem aprenderam o ofício da olaria. No Candéal as práticas cotidianas são majoritariamente coletivas e as mulheres artesãs aparecem como centrais para o desenvolvimento socioeconômico da comunidade. Na narrativa, toda história do Candéal está calcada na relação com o barro e Nilda e Socorro falam a todo tempo das marcas de ancestralidade. É a partir da memória e da transmissão oral de saberes que elas mantêm até hoje os modos tradicionais de extração do barro e do touá e de produção das peças. A relação com o território vai desde a agricultura familiar à extração de matéria prima para o artesanato, seja o barro ou a palha de buriti.

Como as oleiras não são uma identidade tradicional, como as quebradeiras de coco babaçu, não há leis que protejam as terras onde elas acessam a matéria-prima. Com as veias de barro ameaçadas pela invasão do agronegócio, as comunidades que vivem do barro no Candéal resistem para preservar seus modos de vida e as porções naturais de terra de onde tiram o sustento. Com mais de 100 anos de história, o Candéal e suas guardiãs construíram com suas próprias mãos e taras de cana seus elementos identitários, dos quais demonstram ter muito orgulho e um desejo imenso de seguir transmitindo a novas gerações.

4. Revista Manzuá: como as identidades circulam no território

Com o desejo de ampliar nosso estudo sobre as narrativas identitárias que constituem o Mosaico Sertão Veredas-Peruaçu, surge o interesse de analisar a Revista Manzuá. Criada a partir da implementação do Mosaico, o projeto editorial Manzuá se denomina como rede de comunicação entre os povos desse território. A primeira edição foi lançada em 2016 em uma realização do *Instituto Rosa e Sertão* com apoio da Fundação Pró-Natureza (Funatura), da direção do MSVP e do Fundo Nacional de Meio Ambiente, com o objetivo de “abrir novos espaços de diálogo, aprendizado e afeto entre as pessoas, para além dos povos que habitam e formam o território.” (MANZUÁ, s.d.).

Mais duas edições da revista foram lançadas em 2018 e em 2020, todas com tiragem de 3 mil exemplares, distribuídos gratuitamente nas comunidades e vendidos pela internet e em pontos de cultura da região. A Manzuá também tem um site e está presente nas redes sociais, onde os conteúdos da revista são publicados e as ações que envolvem a Manzuá são divulgadas, como as rodas de leitura nas comunidades e o trabalho de campo dos autores. “Como processo de construção da revista, a cada edição a equipe vai a campo para viver e coletar diferentes histórias do Sertão norte-mineiro e transformá-las nas narrativas da publicação” (INSTITUTO ROSA E SERTÃO, s.d.).

As narrativas da revista falam de indivíduos que contam sobre si e suas comunidades. Muitas são assinadas pelos próprios sujeitos locais, assumindo a autoria das fotografias, textos e poesias publicados nas três edições. Todas as pessoas que escrevem para a revista vivem no ou conhecem o sertão norte-mineiro, mantendo alguma forma de vinculação com o território do Mosaico.

A revista Manzuá fomenta um espaço de diálogo e aprendizado, para fazer chegar as diferentes narrativas do Cerrado e as vozes do Mosaico Sertão Veredas-Peruaçu a um maior número de pessoas. Nesse sentido, a Manzuá torna-se instrumento para a construção e preservação da diversidade cultural a partir das narrativas locais, compreendendo sua importância como fator intrínseco da preservação ambiental e do desenvolvimento integral e sustentável (*Idem*).

Na revista, a transcrição da oralidade preserva particularidades fonéticas, regionalismo, invenção e expressões da linguagem oral. A palavra Cerrado é sempre

grafada em maiúscula, como um posicionamento de defesa do bioma, que na regra gramatical deveria ser grafado em minúscula. Nas suas três edições, a Manzuá abordou, em 43 matérias, diferentes temas e conceitos, como colonialidade; racismo ambiental; sentidos de pertencimento; relação territórios/sujeitos e muitos outros temas acerca dos símbolos, saberes e histórias das identidades sertanejas tradicionais; da biodiversidade do cerrado; da diversidade das manifestações culturais; da força da organização social das comunidades e da liderança feminina, sempre pautados pela ideia central: “Cerrado de pé e a cultura viva”.

No editorial de sua primeira edição, a revista define seu posicionamento:

Nossa narrativa não é a do vazio, do que falta. [...] Optamos pelo encantamento como ênfase da nossa linguagem. A educação para conservação nasce do afeto e do maravilhamento pelas pessoas e pelos lugares que conhecemos. O chão da nossa luta é repleto de belezas, de histórias, de poesia, de sabores, de silêncio, de fé. Mais do que conservar, desejamos fazer ressoar... Os ribeirinhos do São Francisco, do Urucuia, das comunidades de agroextrativistas, querem saber até onde caminharemos, enquanto assistem o Cerrado virar eucalipto e pasto. Vazanteiros, geraizeiros, povos indígenas, quilombolas, barranqueiros, agricultores, pescadores, benzedeiros e tantos outros nomes quase desconhecidos para além dos Gerais. Um mosaico de povos que tem como bandeira a natureza. (MANZUÁ, 2016, p.4).

A riqueza em analisar a revista não está na sua existência em singular. “Sua importância se inscreve no quadro das relações que ela estabelece com outras formas comunicativas, com o ‘nós’ das identidades brasileira e globalizada - em resumo, com os outros discursos que posicionam o lugar dos excluídos.” (FRANÇA, 2001, p.8), afirma Vera França a respeito de outra produção comunitária, a Rádio Favela, de Belo Horizonte, mas que cabe também para a Manzuá.

As narrativas que circulam por meio do periódico seriam complementares ou contrastantes àquelas que ouvimos das guardiãs e mestres nas comunidades? Como um objeto institucional, como a revista aborda e expressa as narrativas das mulheres das comunidades? Haveria outros sentidos e elementos identitários captados pela revista que não demos conta de alcançar na pesquisa de campo? Para responder a essas questões e estar abertos a outras mais que poderiam surgir, tomamos as três edições da revista Manzuá, selecionamos e analisamos, utilizando o mesmo método de análise de narrativas,

sete matérias escritas por mulheres a respeito de mulheres tradicionais e suas diferentes identidades, saberes e práticas artesanais e culturais.

Figura 26 - Revistas Manzuá n°1 e 2, panfletos e folders recolhidos durante o campo.



Fonte: A autora, 2021.

4.1 Mulheres de linhas

Na terceira edição da Revista Manzuá, a matéria Mulheres de Linhas, assinada pela artista e pesquisadora Maria Fernanda Miranda, foi escrita após uma imersão de dez meses no Vale do Rio Urucua para pesquisa e criação de uma vídeo-dança realizada no ano de 2019 em parceria com as dançarinas Tainá Barreto e Ladyjane Macedo, que entrevistamos em Ribeirão de Areia.

As vozes femininas dos cantos de festejo de fiação e folia de reis me levaram a conhecer suas mulheres fiandeiras, tecelãs, tingideiras e bordadeiras. E ali, tão logo, uma dança seria criada a partir do contato com essas cantigas. [...] Cantando e contando suas histórias entre o cotidiano da casa, os afazeres junto à terra e os festejos de mutirão e de folia de reis, essas mulheres tecem linhas e vidas numa relação imbricada com a paisagem, onde o

outro é também a paisagem, os bichos, o vento, o sol, a chuva, a linha, o tecido, a agulha, a roda, o tear... (MIRANDA, 2020, p.78)

O texto aborda a existência de “um mundo próprio criado pela coletividade das mãos de muitas mulheres” (*Ibidem*, p.76), em que por meio das cantorias, da sonoridade da roda, do tear, da carda, do escaroçador, narrativas femininas são criadas como “modo de (re)existirem como mulheres sertanejas”. Nos mutirões de fiação e tecelagem, as mulheres se organizam com comadres, mães, avós e vizinhas para criarem grandes quantidades de linhas e peças que sozinhas não dariam conta. Nesses encontros, há espaço para contação de histórias, versos de improviso, músicas e brincadeiras, mas também conhecimentos sobre as ervas medicinais, sobre o cultivo dos alimentos, sobre o cuidado dos filhos.

Nesse clima, a vida se tece com graça. Independente da idade, nesse reduto feminino, as mulheres compartilham “coisas da vida, ué”. E assim elas riem. As risadas aos poucos tornam-se gargalhadas que balançam os seios, mostram os dentes e soltam o corpo. Seus corpos. Um tipo de conversa que não se tem na frente dos homens. [...] na lida coletiva da tecelagem elas criam oportunidades de estar entre mulheres, na cumplicidade de poder compartilhar suas histórias. [...] no encontro, tecem suas reflexões sobre seus corpos, seus ciclos, seus partos, os cuidados de si e das companheiras, transformando o trabalho em potência afetiva e criativa. [...] Ao sair do espaço do tissume, essas mulheres fiandeiras, tecelãs, tingideiras, encontram-se novamente com a trama complexa de suas existências como mulheres sertanejas. Mas confiar na coletividade das linhas feitas à mão amortece essa experiência. (MIRANDA, 2020, p.78).

Agora, as fiandeiras e tecedeiras tem reinventado sua tradição em associações e cooperativas, gerando renda e independência financeira, “bordando um ‘entre’ no passado e presente”. No Brasil Colônia, resgata a autora, um alvará ditado por Portugal proibiu a fiação, tecelagem e o bordado em Minas Gerais. A atividade das mulheres foi considerada perigosa por provocar independência brasileira das importações de tecido da Inglaterra, de quem Portugal dependia militarmente para sua proteção.

As criações das mulheres mineiras eram algo grande demais para uma colônia... O que Portugal, Inglaterra e os governantes das capitâneas não sabiam é que o mundo das linhas se reinventa por meio das mãos habilidosas de fiandeiras, tecelãs, tingideiras e bordadeiras, sendo assim impossível de ser extinto. (*Ibidem*, p.76)

Apesar de não mais proibido, o trabalho da fiação e tecelagem jamais recebeu reconhecimento social e financeiro. Vivendo em meio à clandestinidade durante décadas, afirma a autora, essas mulheres e as que vieram antes delas fazem surgir superação de suas criações manuais, transformando o espaço do tissume em lugar e tempo de coletividade e empoderamento. “Suas mãos estão sempre prontas para criar. Na alegria de ver o algodão se transformando na roda, na satisfação em ver o tecido se desenhando no tear, no colorido do olhar ao caminhar entre plantas do Cerrado e ver o tingimento se dispor para as linhas.” (Idem), transformando a condição da mulher prendada, do trabalho doméstico, em potência afetiva e criativa, em ofício que reinventa saberes tradicionais.

A matéria é a última da Manzuá nº 3, encerrando a narrativa construída nas outras matérias da edição que abordam os saberes e protagonismos femininos no sertão. Maria Fernanda destaca no seu texto como as práticas artesanais e culturais deste território estabelecem uma relação profunda com a natureza. Alguns desses ofícios, como a fiação e tecelagem, existem também em outros lugares do Brasil e do mundo, mas ali são ressignificados pela experiência de se viver e se conectar com o cerrado e seus modos de vida tradicionais. A feminilidade, a sociabilidade, os sentidos de comunidade estão todos reunidos no espaço e tempo da fiação e tecelagem.

Costurando palavras suas com as das “fiadeiras” ou com os cantos entoados por elas enquanto trabalham, a autora encerra o texto citando os nomes das mulheres com quem conviveu durante o trabalho de pesquisa e composição: “E aqui são muitas que escrevem. Conceição, Marieta, Ladyjane, Lita, Neide, Gercina, Raimunda, Inhana, Lindalva, Nair, Maria Barbosa...” e segue reconhecendo suas pares. Nessa lista estão algumas de nossas narradoras: Dona Nadir, Dona Lili, Lady, Rose, suas companheiras de associação, vizinhas, parentas, uma rede de mulheres tecida pelo artesanato, bem maior e mais complexa do que a rede que pudemos contatar nesta pesquisa. Algumas imagens do vídeo-dança produzida por Maria Fernanda no território estampam a matéria, traduzindo o ofício das linhas, com seus movimentos e símbolos, em cena artística. Uma leitura acadêmica e artística da prática artesanal que reconhece com sensibilidade as relações que compõem o quadro interacional das mulheres artesãs no espaço rural do MSVP.

4.2 *Todo verso que eu recito*

Cantadeiras e cantadeiros de versos aparecem nas três edições da revista Manzuá em um quadro fixo chamado *Todo verso que eu recito*, espaço destinado a publicar versos de autores e autoras do MSVP. Dona Lili não foi autora em nenhuma das edições do quadro, no entanto, na terceira edição da revista, em que foi capa, um verso cantado seu sobre a pandemia do coronavírus figura a primeira página da revista, junto a outros dois versos cantados de duas senhoras também da comunidade de Ribeirão de Areias.

Chega de bater asa, deixa de ser teimoso
Chega de bater asa, deixa de ser teimoso
Vamo ficar quieto em casa que a corona é perigoso
Vamo ficar quieto em casa, a corona é perigoso

Os versos que abrem essa edição são retomados em outras matérias no interior da revista que vão abordar as estratégias adotadas pelas comunidades tradicionais para enfrentar a pandemia e a profecia conhecida em toda região como Tempos do Quetaí. No quadro *Diz*, que aparece nas três edições, homens e mulheres de comunidades tradicionais explicam na terceira edição a profecia que desde o século XVII é relatada “pelas profetisas caatingueiras”:

E aí, eles falava assim na história do tempo: a gente vai passar por uma época que vem uma crise por nome de Quetaí. Quando chegar esse tempo, pra onde irá? Cada um ficará onde estiver. Porque qualquer canto do mundo é do mesmo jeito a situação. Então, chamava assim. Aqui, eles chamava Quetaí. Parece que é essa que nós tamo vivendo agora. Será que tá certo? [José de Sousa Xakriabá, líder indígena do Povo Xakriabá em São João das Missões.] (MANZUÁ, 2020, p.74).

Aí, diz que vinha um tempo do Quetaí onde que a pessoa tivesse, ficava, né? E hoje a gente tá vendo a história do Quetaí, que chegou porque essa tal de pandemia, essa doença, parou o mundo inteiro. Os filhos que tão fora não podem ir visitar os pais e os pais não podem visitar os filho. Então, onde a pessoa tá, ficou, né? Tá parado. Então hoje ocorre o sentido dessa história que meu avô contava. E ele disse também que vinha um tempo que o mundo tomava conta de cerca de espinho... já passou também, porque o povo cercou o mundo inteiro de cerca de arame farpado. Essas firmas que chegaram também, barrou muito, cercou muita terra. Então, hoje, onde é que o pessoal tá, tem que tá parado. Hoje ninguém tá saindo mais, né? Chegou o tempo de quetaí mesmo! [Jacinto Pereira de Souza, Comunidade Estiva, Chapada Gaúcha.] (MANZUÁ, 2020, p.74).

No quadro *Diz* os autores dos textos são os narradores dos relatos orais. Seus nomes e, algumas vezes suas fotografias, estampam as páginas ao lado dos causos sobre peixes, rios, caboclos d'água e profecias como o Quetaí. Logo no início da pandemia, os mais velhos das comunidades identificaram nesse caso antigo a previsão confirmada de que havia chegado o momento de “ficar quieto em casa”, como afirmou Dona Lili em seus versos, para manter a segurança. O isolamento social na zona rural tem características específicas, “extrapola a dimensão física e é sentido também na forma de isolamento cultural, econômico, social, enfim, na vivência cotidiana.”, como explicam o coordenador de cooperativas agroextrativistas da região, Joel Sirqueira, e Luiza Dulci, membro do Coletivo Agrário Nacional do PT.

Para as populações do campo, que vivem do extrativismo, da agricultura familiar e da comercialização dos produtos em grande parte para os programas de alimentação escolar e nas feiras livres, a situação é muito grave. A própria ideia do isolamento social é estranha e desorganizadora dos princípios da vida, abrange todos os seus âmbitos. De muitas maneiras, isso prejudica as práticas cotidianas de interação e as próprias possibilidades de geração e distribuição de renda. [...]a carência de internet é um impedimento para a realização dos encontros em formato digital para muitas pessoas. (SIRQUEIRA; DULCI, 2020, p.40)

Na matéria *Nascentes Geraizeiras*, a diretora do *Instituto Rosa e Sertão* e idealizadora da revista *Manzuá* Damiana Campos, relaciona a mobilização das comunidades durante a pandemia de Covid-19 com outra mobilização pela preservação das nascentes e sementes nativas ocorrida anos antes, quando 30 geraizeiras e geraizeiros fizeram greve de fome e sede na Praça dos Três Poderes, em Brasília, para exigir a criação de uma Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) num território que abarcava 19 comunidades e três municípios. Liderado por 15 mulheres, o movimento comunitário conseguiu proteger o maior pequizeiro do mundo, localizado na comunidade Riacho do Mato, um lugar sagrado para os geraizeiros; e manter 6 das 21 nascentes que haviam na região. Além da criação da RDS, as mulheres alcançaram a formalização de uma cooperativa de famílias agroextrativistas e a manutenção do modo de vida sustentável, baseado na cata de frutos, extração de óleos e agricultura de sementes nativas.

No grito, no discurso, na articulação política e com seus próprios corpos, as guardiãs das sementes e nascentes geraizeiras da região de Água Boa se conectam, pela

narrativa escrita por Damiana, com as mulheres que protegem suas comunidades, nos dias atuais, de uma doença que veio do outro lado do mundo e se espalhou também pelo sertão. “A ideia do cerrado e do Gerais como espaços vazios, inóspitos, fruto do projeto de negatização do bioma, é desconstruída em sua tese pela força da palavra dos geraizeiros e geraizeiras.” (CAMPOS, 2020, p. 8). Na edição da revista não há nenhuma matéria com orientações médicas ou discursos científicos sobre a Covid-19. O assunto é abordado a partir da experiência e sabedoria das populações tradicionais, reforçando a autoridade dos causos, dos saberes e o poder de agência das comunidades para lidar com a pandemia.

Com sistemas de saúde precários nas cidades, coube a mulheres como Dona Lili e outras tantas nas comunidades, utilizar os recursos que detinham para espalhar saúde e informação. Para algumas, como as da rede de 60 mulheres do povo Xakriabá, a costura das máscaras de proteção foi a forma de salvar seus parentes; para outras 12 do grupo *Art Solidária de Januária*, o artesanato que confeccionam financiou a compra de doações para famílias vulneráveis do território e a construção de banheiros em algumas residências. No caso de Dona Lili e outras cantadeiras, seus versos falando sobre higienização das mãos com água e sabão, distanciamento social, uso de álcool gel e máscaras foram divulgados nas rádios da cidade e nas redes sociais em gravações de áudio e vídeos para promover conscientização. Durante a pandemia de Covid-19, as mulheres profetisas de outrora são reconfiguradas pelo agenciamento das mulheres de agora.

São tantas as ações de protagonismo feminino abordadas pela terceira edição da Manzuá – preservação de nascentes, vigília nos territórios ameaçados pelo agronegócio, rede de distribuição de alimentos, criação de bancos de sementes –, que a figura de Dona Lili na capa, com um manzuá¹⁷ na cabeça, ganha outros sentidos. Ela representa as mulheres sertanejas, outras cantadeiras, artesãs, benzedoras, agricultoras, dançadeiras, profetisas, que aparecem nas demais páginas da revista, protagonistas dos Gerais e das comunidades tradicionais, símbolos do saber-fazer ancestral que age no aqui e agora.

¹⁷ Manzuá é o nome que se dá à trouxa de pano que as mulheres carregavam sobre a cabeça. Na comunidade de Ribeirão de Areias, Dona Lili é uma das dançadeiras da dança tradicional do Manzuá, uma dança de roda que encena o diálogo das mulheres enquanto carregavam seus pertences em trouxas na cabeça. A dança é uma celebração da resistência e afirmação da comunidade, já que no passado, como relatam, eram ridicularizados “pelos coronéis” pelo uso das trouxas.

4.3 *Ofício de cuidar*

“Em grotões de todo o Brasil, a medicina popular resiste nas mãos das mulheres”, assim a jornalista Carol Abreu antecede o teor da matéria *Ofício de cuidar* na primeira edição da Manzuá. Nas quatro páginas, duas imagens sensíveis na comunidade Ribeirão de Areia: na primeira, Dona Pedra, rezadeira e dançadeira, cheirando uma planta em seu quintal de ervas medicinais, num close que evidencia tantos as marcas da sabedoria e da idade em seu rosto, quanto a emoção do momento, com os de Dona Pedra cerrados para sorver o mais íntimo da planta com seus sentidos; na segunda imagem, Dona Antonina, 87 anos, sentada na rede de sua varanda, quintal ao fundo, cabelos brancos, mãos enrugadas de parteira e olhos profundos de rezadeira a relatar para a equipe da Manzuá os benzimentos de quebrante. Os registros da fotógrafa Maria Ribeiro mostram um dos quintais em que eu estive, cinco anos depois, durante a pesquisa de campo, onde conheci e conversei com outras mulheres.

A matéria de 2016 aborda a medicina popular que resiste nas mãos das mulheres, entrevistando benzedoras da comunidade de Ribeirão de Areias, a mesma de Dona Lili e Ladyjane. O texto também traz contribuições de Lourdes Cardozo Laureano, farmacêutica coordenadora da *Articulação Pacari*, que reúne organizações comunitárias de medicina tradicional no cerrado; e de Andréa de Cássia Alves Silva, presidenta do *Centro de Referência em Tecnologias Sociais do Sertão* (Cresertão), reunindo os relatos das raizeiras e os das profissionais que trabalham diretamente com elas. A narrativa acentua como raizeiras e benzedoras são importantes agentes de saúde comunitária, que desenvolvem um trabalho de coleta e identificação das plantas, de intercâmbio e oficina de saberes com outras mulheres, sem receberem qualquer reconhecimento oficial. “Quem pratica a medicina popular tem um conhecimento muito grande sobre o perfil epidemiológico local. Sabe que o bairro tem problema com a água, com a incidência de alguma doença.”, enfatiza Lourdes no texto.

“O saber relacionado a esse campo é primordialmente exercido por mulheres – passado de avós e mães para filhas e netas” (ABREU, 2016, p.44), por isso, há um movimento nacional de fortalecimento dos termos raizeira, benzedora e rezadeira no feminino, como forma de reconhecer o protagonismo das mulheres no ofício. “Não quer dizer que os homens não sejam capazes de fazer isso. Quando a gente fala ‘raizeiras’ está

incluído o homem. A gente inverteu, em função de um posicionamento”, afirma Lourdes. Esse posicionamento característico do feminismo e pós colonialismo não é assim nomeado nem por Lourdes nem pela revista. Aliás, ele está presente em toda a matéria, no texto da jornalista Carol Abreu e sobretudo nos relatos das mulheres ouvidas, como no trecho em que Lourdes enfatiza como os mateiros, como também são chamados os homens que usam as ervas e raízes do cerrado para curar pessoas e animais, reconhecem quase sempre que aprenderam o ofício com suas mães.

Um outro movimento em curso entre comunidades tradicionais pelo país é o reconhecimento da raizeira como identidade social, para incidir sobre políticas públicas, especialmente a Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais. A proposta de grupos como a Articulação Acari é registrar o ofício de raizeira como patrimônio imaterial do Brasil.

Assim como a quebradeira de coco firmou-se como identidade social, mas nem sempre ela é só quebradeira de coco, ela tem outros ofícios tradicionais. É muito comum que essas identidades se sobreponham nas comunidades. Uma mulher pode ser agricultora e raizeira, quilombola e raizeira, parteira e raizeira. Toda parteira é raizeira, o ato de usar plantas no parto é uma tradição. [Lourdes Cardozo Laureano.] (ABREU, 2016, p.43).

As multiplicidade de identidades, como afirmaram Ladyjane e Dona Nilda, no Ribeirão e Candéal, e como nos contaram, sem dizer em palavras, todas as outras narradoras desta pesquisa, mostrando suas muitas identidades e ofícios tanto nas narrativas como na experiência compartilhada na pesquisa de campo.

A matéria da Manzuá apresenta o projeto “Ser Tão Raiz – Espécies, Pessoas e Cerrado”, que busca difundir e registrar os saberes relacionados à cura no Vale do Urucua a partir da formação de uma rede de raizeiras, benzedadeiras e artesãs da região. Iniciado em 2009 na comunidade tradicional de Sagarana, distrito de Arinos, o grupo reúne “mulheres e homens filhos da tradição, que encontram soluções realizando e perpetuando o conhecimento tradicional de seus povos utilizando espécies medicinais nativas como medicina preventiva, terapêutica, de cura e também de complementação alimentar”, explica Andréa do Cresertão.

O projeto se baseia no Protocolo Comunitário Biocultural das Raizeiras do Cerrado, que descreve esse saber, primordialmente exercido por mulheres, como um direito consuetudinário, ou seja “direito fundamentado na tradição e expresso por valores, princípios regras, cosmovisões e práticas passados de geração em geração, num movimento vivo e contínuo” (ABREU, 2016, p.44). Como um direito das comunidades, a prática do uso sustentável da biodiversidade para a saúde comunitária desenvolvido por estas mulheres precisa ser protegido e garantido.

A riqueza da prática da medicina popular nos Gerais está intrinsecamente relacionada ao uso sustentável dos recursos do cerrado. Biodiversidade e conhecimento são palavras-chave para esse campo do saber-fazer. Em cada ecossistema, há uma relação socioambiental e cultural ancestral que os povos têm com os seus recursos. Para exercer seu trabalho, uma raizeira tem uma relação muito forte com a preservação, a conversação e até a restauração do ambiente. (ABREU, 2016, p.44).

A tática de resistência das raizeiras apresentada pela matéria nos relembra a narrativa de Dona Lili. Sua narrativa carrega experiências individuais, mas também comunitárias, coletivas, como podemos constatar ao ouvir os relato de outras raizeiras, parteiras e benzedeiros da mesma comunidade Ribeirão de Areia. Em *Ofício de cuidar a revista* evidencia o compartilhando de um saber-fazer ancestral que promove protagonismo feminino no âmbito familiar e comunitário e uma relação de conservação e interdependência com o bioma do território.

4.4 Com a palavra, Dona Tina

A matéria que abre a segunda edição da *Manzuá* tem como título uma definição conhecida: Pequi, ouro do cerrado. A frase dita por Dona Tina na nossa entrevista também foi usada por Marcela Bertelli, antropóloga que assinou a matéria, para contar a relação entre Dona Tina e o fruto. Organizados em cooperativas, extrativistas do Gerais, como Dona Tina, têm encontrado “a forma do desenvolvimento econômico, da preservação ambiental e da manutenção de sua rica cultura alimentar” (BERTELLI, 2018, p.6) nas matas nativas do cerrado. Só na Cooperativa dos Agricultores Familiares e

Agroextrativistas do Vale do Peruaçu a produção foi de duas toneladas e meia de polpa do fruto na safra do período (2016/2017), apresenta a revista com dados do WWF.

Na sequência da matéria, Dona Vicentina Bispo é apresentada como “uma das muitas mulheres que participam da imensa rede de agricultores, extrativistas e beneficiadores do pequi. A história que Dona Tina nos contou em nosso encontro é brevemente apresentada por Bertelli, enfatizando os desafios na formação profissional em agroindústria e na habilidade de Dona Tina com o processamento do fruto. Ela também destaca a forma de manejo sustentável dos pequizeiros e conta seus segredos para o preparo do famoso arroz com pequi. Dá receita de suco, sorvete, creme e ensina a ciência da conservação do fruto:

Com o passar do tempo os cristais de gelo que formam na polpa ficam bem próximos dos espinhos. Aqueles espinhos que estão sequinhos, com o passar do tempo junto ali com a polpa úmida, vão começar a amolecer e soltar a coloração e o sabor amargo para a polpa. Aí a polpa começa a perder a característica, fica amarga, dura, não cozinha de jeito nenhum, porque tudo aquilo ali passou pra massa. (BISPO, 2018, p.8)

Tem que cozinhar antes, raspar pra soltar a polpa, pôr no saquinho para congelar. Assim dura até três anos, afirma Dona Tina. Com aspas abertas em uma página inteira da revista, o relato de Dona Tina escreve dois dos três textos da matéria completa, onde Marcella Bertelli sai de cena e quem segue com a palavra é Dona Tina. Junto a uma panela de ferro com farofa de pequi, Dona Tina estampa uma das fotografias da página, ao lado das imagens do fruto e da polpa já beneficiada pelos extrativistas de Pandeiros. Ela se torna, na revista, o rosto que representa o uso artesanal dos frutos do extrativismo sustentável do território. E sente muito orgulho de ter sido escolhida para falar do pequi na Manzuá, como me conta na nossa entrevista em Januária. “*Um reconhecimento*”, ela afirma, afinal “*a revista roda nesse território todinho*”.

Além do relato de Dona Tina, há uma citação logo no início da matéria do pequi, do plantador de água Zé Torino, morador da comunidade Peruaçu, explicando como funciona o sistema de agrofloresta: “é você fazer a plantação do seus mantimentos dentro das plantas que tem. Lá tem um pé de manga, aqui um pé de figo, aqui é amora, ali jacarandá mimoso, lá adiante tem caju, cajá manga...” (MACEDO, 2018, p.6) e segue o relato listando outras sete variedades de árvores de sua agrofloresta. Curiosamente, não há pequi na lista de Seu Zé Torino, que retorna em outra matéria na mesma edição da revista

mostrando como o sistema agroflorestal tem feito brotar água do chão em propriedades como a dele. Mas seu relato está ali para identificar que o pequi faz parte do sistema agroflorestal e que, apesar de ser ouro, não é a única riqueza do extrativismo cerratense. A variedade é enorme, como Dona Tina vai ressaltar em nossa entrevista na pesquisa de campo, no mesmo lugar onde recebeu Marcela Bertelli e a fotógrafa Kika Antunes anos antes para a produção da revista.

Escrita a três vozes, a matéria sobre o pequi é sobretudo construída a partir da narrativa de Dona Tina. Ela não faz parte diretamente de nenhuma das duas cooperativas citadas, mas com suas panelas, como resalta um dos subtítulos do texto, conquistou lugar de fala e de referência como beneficiadora do pequi e de outros frutos da biodiversidade do território. Foi possível verificar que em cada edição a revista escolhe um fruto do cerrado para narrar e prioriza o relato feminino para abordar a cultura alimentar. Na edição um, é Dona Alice, da comunidade Buracos, a autora do texto sobre o leite de xiriri: um relato contínuo, de uma página, em que conta a receita, o manejo dos pés e os modos de consumo do leite vegetal. Já na edição três, a matéria sobre o baru é construída a muitas vozes, incluindo a da professora da Faculdade de Educação da UFMG, Mônica Meyer, de Belo Horizonte, e de homens agroextrativistas.

O relato oral transcrito diretamente, mantendo o narrador como autor do texto escrito, é uma estratégia bastante presente na revista, como veremos na análise a seguir. São muitos os textos obtidos por gravação em dispositivos que compõem a revista sem precisar da mediação direta de outro autor assinando o texto. Preservando as características da linguagem oral e coloquial, os relatos deixam o status de citação para se tornarem páginas inteiras do periódico, e cada um desses autores deixa de ser fonte para compor o expediente da revista como escritores. Dessa forma, a Manzuá democratiza a participação popular na revista, permitindo que pessoas sem alfabetização formal ou com pouca escolaridade, além daqueles ainda inseguros ou com pouca habilidade para escrever textos em computadores, também possam assinar seus textos ao lado de antropólogos e jornalistas e os verem sendo publicados.

4.5 Ancestralidade e povo negro

Em matéria intitulada “Ancestralidade e povo negro”, Janaelle Neri escreve para Manzuá a partir das lembranças de quando escrevia cartas para os moradores da

comunidade quilombola Lapinha, também conhecida como Tapera, no município de Matias Cardoso. Aos oito anos, ela narra no texto, começou a suceder a tarefa da mãe de escrever as cartas. “Não sabia que neste momento eu registrava a história da minha ancestralidade. Ouvindo as notícias da roça, passando vagarosamente do oral para o papel os relatos...Esta é a primeira lembrança de povo que carrego” (NERI, 2018, p.28), ofício que a menina levaria para vida adulta, como articuladora de movimentos quilombolas e ribeirinhos no meio político. A comunidade não só deu nome a seu pai, Geraldo Tapera, mas marcou sua trajetória na defesa de políticas públicas para o povo negro do Vale do São Francisco.

Para Janaelle, que na época da publicação atuava na Assembleia Legislativa de Minas Gerais à frente do projeto Cidadania Ribeirinha, as políticas públicas precisam considerar “a identidade e especificidade de cada comunidade, na leitura da vida adaptada ao semiárido” (Idem). Por isso, comemora a resolução específica para docência em escolas quilombolas do estado, recém publicada na época, e escrita majoritariamente por mulheres negras.

Não será uma descrição de faltas, definitivamente. Este espaço será uma descrição de força, de otimismo e de orgulho de todo processo histórico que vivemos. A cada dia que passa temos mais consciência dos direitos individuais e coletivos, a cada dia mais e mais jovens quilombolas se autoafirmam como tal e se jogam no caminho de enfrentamento da desigualdade. O cenário visto é de transformação, de realização, mesmo com tantos ventos contrários. (NERI, 2018, p.29)

Janaelle acredita na importância de incentivar jovens negros a estudarem infinitas possibilidades de profissões em faculdades de áreas diversas para que haja pesquisas em saúde da população negra, investimento em literatura e material didático específico sobre cultural local e saberes tradicionais. “A cor negra da pele, o sotaque, a aspereza da terra, as limitações de acesso...” fazem os direitos fundamentais estarem sempre ameaçados para essas comunidades, até os mais simples, como destaca a autora em seu texto.

O tempo é para que nos amemos, todos nós! Quilombolas de todo o norte de Minas, mestres de reis, tocadores de caixa, cantores de ladainhas, dançarinos de lundu, curadores de animais!...Este é um chamado a todas as comunidades quilombolas: uni-vos! Saiam das porteiras imaginárias! Avancem nadando contra a correnteza! Com seus bancos de sementes, suas danças e seus credos... um grande salve a

todas as comunidades quilombolas do sertão, vencedoras por natureza, fortes por bravura, felizes por teimosia. (Idem)

O texto, escrito como uma carta, é um levante do povo negro sertanejo. A narrativa se inicia pedindo permissão a todas as lideranças negras quilombolas da região e a bênção dos antigos, terminando com uma saudação ao “grande rio São Francisco, amigo de todos que o fortalecem” e às comunidades. A autora fala da Manzuá como um instrumento e diz do orgulho em ser parte deste povo e de retratá-lo em beleza com suas palavras. Na única imagem que acompanha as duas páginas da matéria, o registro de três senhoras idosas em frente a um pote de barro que utilizavam para carregar água na cabeça na comunidade quilombola do Onça, em Januária. A imagem é um frame do etnodocumentário "Festejos de São Pedro", que analisamos em outro artigo¹⁸, em que as senhoras narram seus modos de vida na comunidade. A fotografia não é de Janaelle, nem da comunidade da Lapinha da qual traz suas memórias, mas representa as outras comunidades para quem e sobre quem Janaelle também escreve.

Nessa escolha, a revista busca conectar as diferentes comunidades quilombolas que fazem parte do MSVP, como a de Buraquinhos, Barro Vermelho, do Onça, da Lapinha, entre tantas outras, uma costura que se faz por meio dos sentidos de pertencimento à identidade tradicional quilombola, através dos elementos culturais elencados por Janaelle, como Folia de Reis, o Lundu; e pelos enfrentamentos na defesa do território e pela conquista de direitos. Texto e imagem compõem, dessa forma, um quadro de narrativas em primeira pessoa de mulheres negras do território construindo, na oralidade e no texto escrito, sentidos de identidade e pertencimento baseados na cultura de suas comunidades quilombolas.

4.6 Tecendo História Xakriabá

É Célia Xakriabá quem assina a primeira matéria da edição número um da Manzuá. Membro do povo indígena Xakriabá, comunidade do núcleo Peruaçu do Mosaico, a educadora apresenta em quatro páginas da revista um resumo bem breve da história recente de seu povo, marcada pelo assassinato de importantes lideranças, como

¹⁸ Na margem esquerda do Velho Chico: identidades e experiência no sertão norte-mineiro, apresentado no IV Colóquio Discente PPGCOM-UFMG.

Rosalino Gomes, e a perda constante de território. Célia evidencia sua ancestralidade na figura do pai, do avô e do bisavô, que influenciaram diretamente sua jornada acadêmica e profissional. Com essas palavras inicia o texto:

O que marca a nossa história como constante aprendiz é a Argila, o Jenipapo e o Giz. Tece a nossa trajetória, inspirado na raiz. No representar das cores, no entoar da oralidade, vamos moldando a nossa história com culturalidade. Conhecer a história e a cultura indígena nos dá a oportunidade de relacionar, diante das diferenças étnicas, culturais e linguísticas, aceitação positiva da diversidade, respeito mútuo, busca de consenso e, ao mesmo tempo, reconhecimento e aceitação do dissenso. Isso é, sem dúvida, o caminho para a intraculturalidade: perceber a cultura do outro não apenas como um verniz, mas se permitir conhecer com relações compenetradas. (CORREA XAKRIABÁ, 2016, p.4)

A falta de território, especialmente pela invasão de terras, é um dos principais problemas enfrentados pelo povo Xakriabá, afirma Célia, gerando conflitos internos na comunidade indígena e a restrição de atividades. “O desafio é garantir nossa sobrevivência em um espaço que não comporta a cultura e a tradição do nosso povo.” (*Ibidem*, p.5). Afastados do rio São Francisco, no Mosaico, os Xakriabás reivindicam mais de 43 mil hectares de terras, que se estendem até as margens do rio, “espaço sagrado do nosso povo e que se encontra nas mãos de fazendeiros.” Xakriabá quer dizer “bom de remo”, explica Célia no texto, aqueles que conseguiam atravessar os grandes rios Tocantins e São Francisco.

Com o direito de pescar e visitar o Velho Chico negado, cada vez mais o povo Xakriabá presencia a migração de jovens para se tornarem escravos nas usinas de cana de açúcar ou na colheita de café.

Essa situação interrompe um ciclo entre nossas comunidades e sua relação com a terra, cultura milenar que sempre garantiu harmonia, sustentabilidade e equilíbrio entre os nossos grupos. Temos clareza de que a cultura não é estática, mas compreendemos também que a relação com o sagrado precisa ser preservada. (*Ibidem*, p.6).

Na iminência do retrocesso de direitos que rondavam o Brasil de 2016, sem imaginar onde chegaríamos em 2020-2022, a jovem ativista questiona a invisibilidade da diversidade cultural e indígena no Brasil: “não contribuimos para que o Brasil seja um

país de primeiro mundo...Não contribuimos desta forma onde a cultura é engolida, onde o valor está no dinheiro. Desconsiderando o conhecimento tradicional, estamos sendo sufocados pelo apocalipse do capital.” (Idem) Célia relembra as palavras de uma liderança que guarda na memória “como herança”. Questionado sobre como eram as cercas que dividiam o território antigamente ele respondeu: “o território é cheio de ciência, o limite de uma terra está em nossa consciência.”

Como a formação de conselhos e associações para articular políticas internas e externas ao território Xakriabá, seu povo tem aprendido “novas posturas de luta e resistência com enfoque na cultura e na afirmação identitária...o nosso povo sentiu a imensa necessidade de retomar as práticas culturais de agricultura” (Idem) e a vida em comunidade, violentadas ao longo do processo histórico. Já encerrando seu texto, Célia fala de raízes e do que ela considera ser a essência e a identidade de seu povo, mas também fala de uma cultura em construção: “[vejo] como grande exemplo a cultura de um povo que sofre com mudanças e vibra quando elas trazem vitórias. Algumas delas têm como marca a identidade, como se estivessem tecendo rede, preenchendo os espaços do corpo e dando vida.” (Idem)

Em destaque na matéria Tecendo História Xakriabá, está o trecho de Célia, posto como um subtítulo para o texto: “Nosso presente está no futuro, mas nosso futuro também se faz presente em nosso passado”. O fragmento descreve bem a narrativa de Célia, que relata como a juventude Xakriabá, vista como o futuro pelos anciões, tem assumido no presente a responsabilidade na intervenção e defesa de suas comunidades; e que conta também como as práticas culturais e modos de vida tem sido reafirmados e vem unificando seu povo. Como uma das principais vozes do povo Xakriabá em Minas Gerais, Célia é ela própria uma das mudanças que tem trazido vitórias a seu povo, elevando uma voz feminina, acadêmica, política, científica após tantos guerreiros homens, que alicerçam a nova trajetória de luta que ela tem construído junto ao povo Xakriabá.

4.7 Desafrouxando o/a manzuá

Analisar algumas narrativas construídas pela e na revista Manzuá permitiu ampliar nosso tecido comunicacional e costurar os relatos das narradoras desta pesquisa com as

de outras narradoras e narradores de dentro e de fora do território. Perceber como esses relatos circulam em outro formato, escrito, além da conversação cotidiana, permitiu capturar outras apreensões de quem convive de perto e há mais tempo com as comunidades e acessar outras experiências em curso nos movimentos e lutas dos povos tradicionais do Mosaico.

A dinâmica que a revista institui, conforme Vera França (2001), inscreve no campo dos processos identitários, ou de construção das identidades e pertencimentos. Dentro do contexto de negação e apagamento de seus povos e território, a Manzuá cria um espaço simbólico, comunicacional e político, que reverte os processos de sujeição das populações historicamente à margem, reconhecendo a importância constitutiva da narrativa para subjetivação e autonomia desses sujeitos

O lugar da palavra é instituinte do sujeito social. Um sujeito social se constrói relacionalmente (no meio dos outros); o acesso à palavra lhe dá uma outra forma de aparição, de visibilidade pública (da mesma maneira como podemos entender que o não acesso à palavra produz um apagamento simbólico, um processo de sujeição, não só comunicacional, mas política). (...) a questão identitária se aloja então no terreno das representações, das produções discursivas através das quais um grupo social, falando-se e falando de suas coisas, se posiciona. A questão da identidade aparece na tentativa de rearticular a relação entre sujeitos e práticas discursivas: as identidades se constroem na interseção entre os discursos que nos posicionam (que nos colocam, nos dão visibilidade frente ao outro) e nosso efetivo posicionamento enquanto sujeitos. (FRANÇA, 2001, p.7)

Como rede de comunicação, a Manzuá consolida a contranarrativa que vem sendo elaborada de forma comunitária desde a organização dos povos tradicionais em movimentos, cooperativas, associações e outras formas de articulação identitária. As narrativas vão construindo o envolvimento a diferentes grupos e categorias sociais, tecendo uma rede de pertencimentos e instituindo um lugar de resistência identitária para os povos.

Nessa atividade de narrar-se e ver-se nas páginas da revista, homens e mulheres do Sertão Veredas ao Peruaçu transmitem e vão construindo os sentidos de suas identidades; fortalecem seus modos de vida; compartilham experiências, desafios e lutas enquanto comunidade; constroem relações com os outros e com o mundo que os cercam, assumindo a autonomia e autoria das narrativas que circulam sobre si. Mostram-se e são

vistos, leem-se e escrevem, subvertendo a lógica de quem pode falar. “(...) a criação desse lugar de fala marca um reposicionamento desses atores na cena e no diálogo social; assume uma dimensão estratégica e posicional.” (FRANÇA, 2001, p.8).

Nas páginas da revista, lemos homens e mulheres pretas e pretos, idosos e idosas, analfabetos e mestres, líderes comunitários, produtores rurais, donas de casa, pescadores e tantos outros personagens comuns, considerados sem relevância para os meios de comunicação tradicionais. As narrativas denunciam o agronegócio, a expropriação de terra, a devastação do cerrado, o êxodo rural de jovens, mas, sobretudo, a beleza de seus territórios, a riqueza cultural de seus modos de vida, a força de suas comunidades e os muitos sentidos partilhados de suas múltiplas identidades. Na Manzuá os subalternos podem falar.

5. Bastidor analítico

O bastidor é um instrumento muito utilizado para prática do bordado. Como uma moldura ou caixilho, ele delimita uma área de tecido a ser bordada, mantendo-a firme e esticada para facilitar o manuseio da técnica. O bastidor não é fixo, pode ser afrouxado e colocado em outras áreas do pano para selecionar o espaço a ser bordado. Uma peça comum entre as bordadeiras, ele emoldura o bordado e direciona o olhar e a atenção para partes de um todo (Figura 27).

Utilizando o conceito do bastidor, nomeamos assim o nosso modo de operar a análise dessa pesquisa. A partir da trama de relatos construída pelas narradoras, concentramos a análise a cada uma delas separadamente, a fim de identificar: a) a sequência narrativa construída em cada relato; b) as relações e sentidos que os acontecimentos e experiências relatados revelavam; c) o que conectava cada relato, o que havia de comum na narrativa e na experiência de cada mulher.

Esticando esse tecido narrativo encontrado, como num bastidor, alinhavamos à narrativa do cotidiano conceitos teóricos que orientam nosso olhar comunicacional para as interações e abordamos os elementos convocados sem o recortamos ou o separarmos da trama como um todo. Mas o que seria este olhar comunicacional? O que há de específico no modo como o campo da Comunicação estuda os fenômenos sociais? Primeiro, percorreremos esse olhar comunicacional para depois descrever a construção do nosso modo de análise.

Figura 27 - Bordados em bastidor.



Fonte: Arquivo pessoal de Rose (2021)

5.1 Olhar comunicacional

Localizar nossos objetos de estudo no campo comunicacional é um exercício necessário para elucidar os passos da pesquisa. A princípio, é importante reconhecer que não há objetos empíricos exclusivos da comunicação. Qualquer fenômeno da vida social pode se tornar um objeto deste campo, o que torna ainda mais necessária a identificação do que há de comunicacional ali. O que caracteriza um objeto como comunicacional é o olhar para a produção e circulação de sentido entre os sujeitos envolvidos. Conforme Braga (2011), o objeto da Comunicação não é coisa, nem tema, mas processos caracterizados pelo olhar comunicacional. Esse olhar parte, primeiramente, de um posicionamento sobre o que é este campo.

Comunicação é um fenômeno multicomposto: nele há relações humanas, cultura, símbolos, meios de comunicação, tecnologias; é também um fenômeno reflexivo, uma ação com o outro, em circularidade; está sempre inserido num contexto e não se pode dele separá-lo; é dinâmico e imprevisível, sujeito a alterações do quadro situacional; e está sempre em processo, nunca acabado (FRANÇA, 2003). O sujeito dessa comunicação é dialógico, fala com e para o outro, marcado pelo outro, numa relação de dupla afetação: a dinâmica reflexiva em que os envolvidos estão sempre sendo afetados uns pelos outros.

O paradigma praxiológico que nos orienta entende a comunicação como prática humana revestida de sentidos; como uma dinâmica processual, contínua, disposta de vários elementos e forças que atuam em trocas simbólicas; como um processo de organização de perspectivas compartilhadas (não sem tensões), em que a linguagem simbólica assume dimensões expressivas e constitutivas. Não há como controlar esse processo: linguagem atua, o lugar atua, a técnica atua, condiciona e são condicionados. (FRANÇA, 2003).

O foco de abordagem do modelo praxiológico está no quadro de interações, na partilha de um universo simbólico comum por meio das interações (Idem). Nele partimos do social, passamos pelos indivíduos e retornamos para sua ação no social. Por este movimento definimos os caminhos de nossas pesquisas, que no caso aqui proposto, parte do contexto identitário dos povos tradicionais do norte de Minas, passando pelas interações de indivíduos em comunidades tradicionais, para compreender a constituição dessas identidades no campo social mais amplo.

Mais especificamente inseridos na linha de pesquisas em processos comunicativos e práticas sociais, concentramo-nos na dinâmica processual e circularidade da comunicação no contexto social, compreendendo as práticas cotidianas como atos comunicativos (FRANÇA, 2016), como episódios interacionais (BRAGA, 2016). Nosso objeto de pesquisa são as interações comunicacionais que emergem dessas/nessas práticas: os processos simbólicos e práticos que viabilizam trocas entre os sujeitos, os fluxos acionados nas trocas, o espaço da circulação e das respostas na interação social (Idem).

Os fluxos comunicacionais se projetam em diferentes espaços para além do campo interacional, de modo que uma microssituação de observação, um fragmento, está articulado a uma macro situação. No episódio comunicacional que nos propomos a investigar, nos interessam os dispositivos interacionais: sistemas de relações que viabilizam a interação, gerando compartilhamento de códigos e táticas inferenciais (BRAGA, 2018). Olhamos para os arranjos, as articulações que promovem organizações da interação de uma determinada forma, dispondo elementos de uma maneira, promovendo um quadro, uma rede de conexões entre os elementos da interação.

Essa percepção do modo de construção do social exige, como explica França (2016, p. 171) “estar sempre atenta à posição que os sujeitos ocupam dentro da interação; à maneira como utilizam a linguagem e como a linguagem os posiciona um frente ao outro e frente ao mundo; aos sentidos com que as coisas do mundo são revestidas”. A linguagem surge encarnada na interação, como possibilidade de alcançar o outro. “Spivak e tantos outros críticos pós-coloniais e feministas nos alertam para o modo como a posição de sujeito é construída dentro do discurso, em vez de ser preexistente ao discurso.” (BAHRI, 2013, p.668). A comunicação entendida como algo inserido na vida cotidiana, relacionada à ação e comportamento humanos, tem um papel constitutivo de relações, de novas práticas, de subjetividade e intersubjetividades, a que França (2003) define como a atmosfera comum que gira entre nós, encarnada na cultura.

Cultura e identidade são alguns dos operadores da problematização desta pesquisa. O olhar comunicacional para estes conceitos-chave é brevemente abordado por Braga, num esforço para distinguir quais devem ser as principais preocupações do campo da Comunicação, de modo que não se confundam com questões de outras disciplinas que também se ocupam destes conceitos

A cultura-identidade – enquanto dado prévio, de tradição, segundo o qual os seres humanos se inscrevem em sua comunidade e desenvolvem estrategicamente seu ser – é hoje ultrapassada por processos largamente *autopercebidos* (e, portanto, “trabalhados”) de inserção – que levam à percepção de que pode ocorrer uma *escolha entre diversidades* – e não mais apenas “acolhimento” e “permeação” na identidade. (BRAGA, 2011, p.75)

A presença de diversidades que podem ser escolhidas consciente e politicamente, e das interações entre indivíduos e grupos fora de uma tradição naturalmente dada são, conforme o autor, duas perspectivas que interessam especificamente ao estudo comunicacional. Há uma construção de um lugar próprio, da própria cultura, há “conversação entre culturas”, que são questões de comunicação.

Quando a cultura se percebe cultura, quando o gesto que faço não pode mais se justificar como se fosse “natural” – através de um “é assim que se faz” – já não estamos exclusivamente no território da cultura, mas também no da Comunicação. Ou seja: não é mais cultura enquanto modo de ser, mas cultura enquanto comunicação. É sempre “cultura”, é claro, mas não o é mais apenas como nos acostumaram a vê-la os antropólogos. O gesto de cultura (fala, dança, criação, comportamento), em situação de auto explicitação, já não é apenas movimento de participação e de identificação do indivíduo na comunidade. É também expressão consciente desse identificar-se – é comunicação (aos iguais e aos diferentes) da opção feita (BRAGA, 2011, p.75).

A comunicação é um campo científico transdisciplinar que busca investigar interações para apreender suas lógicas e processos na prática social. O que implica observar as perspectivas dos sujeitos, os sentidos propostos e tensionados; perceber construções narrativas, negociações, enfrentamentos, partilhas e o encontro entre alteridades (BRAGA, 2016). A busca por estes aspectos amplia o fenômeno comunicacional, partindo das dinâmicas internas do episódio comunicacional, para alcançar processos maiores que se atravessam.

5.2 A análise em bastidor

Para construção do nosso modo de análise, empregamos dois métodos, a começar da análise sócio-histórica, utilizada para traçar um panorama contextual do quadro onde se inserem os sujeitos pesquisados. A partir do material coletado no percurso etnográfico,

recolhemos e organizamos as informações que recuperam a história dos povos tradicionais; a formação do território Veredas-Peruaçu e seus municípios; a dinâmica da vida cotidiana e das interações sociais e familiares no sertão mineiro; os modos de organização dos grupos de artesanato e cultura; as articulações de resistência identitária e de proteção dos territórios; a vinculação com as obras literárias de João Guimarães Rosa sobre a região. A análise sócio-histórica permitiu situar a complexidade das existências e relações observadas e dar início a uma ação interpretativa das construções simbólicas nos contextos locais. Com ela, reconstituímos o tecido contextual no qual os indivíduos e narrativas se inserem e sob o qual operam.

O segundo método de análise empregado foi a análise de narrativas. Elas estão presentes nos mais diversos tipos de textos - orais, escritos e visuais (PAIVA, 2008) - e nos últimos anos têm sido amplamente utilizadas nos espaços midiáticos, desde o jornalismo aos debates políticos, nas redes sociais e na publicidade, para nomear perspectivas, posicionamentos e outras estratégias discursivas que escapam ao conceito de narrativa tradicionalmente utilizado pela Linguística. Devidamente ou não, o termo voltou à tona e para utilizá-lo aqui se faz necessário localizar como o entendemos.

Por não ser originalmente do campo da Comunicação, a noção de narrativas é convocada em nossos estudos a partir de diferentes matrizes, disciplinas e abordagens, reincorporando significados múltiplos (ANTUNES, 2014). Nos estudos de Linguística Aplicada, a narrativa é definida como muito mais do que um recontar de meros eventos, mas sim a reconstrução dos eventos que entraram na biografia do falante e que ganham aspectos emocionais e sociais da experiência vivida. A pesquisa narrativa na Linguística é descrita como metodologia de coleta de histórias sobre determinado tema, onde o investigador, em colaboração com o investigado, encontrará informações para entender a experiência e o fenômeno (PAIVA, 2008).

Localizando-nos no campo da Comunicação, a partir da perspectiva do GRIS, do qual fazemos parte, a noção de narrativas é mobilizada para compreensão de práticas comunicativas e pode ser traduzida como uma ordenação, organização de acontecimentos que se dão ao longo de um tempo, indicando uma ação que se desenrola e os agentes dessa ação. Uma maneira de alinhar fatos, construir uma história por meio de elementos diversos dentro de uma sequência. As reflexões do GRIS alcançam diferentes fenômenos e problemáticas e buscam compreender desde dimensões estéticas da experiência,

experiência mediada, aos aspectos da vida cotidiana que estão na base dos fenômenos comunicativos.

Articulada ao conceito de experiência, as narrativas são assim entendidas como “um fenômeno alargado e multiforme, tributárias de configurações sócio históricas específicas, fundadas numa dimensão antropológica, envolvidas sempre por uma pragmática e marcadas por diferentes formas de mediação.” (ANTUNES, 2014, p.197). As narrativas assumem as formas dos relatos, articulam e enredam acontecimentos, objetos, outros relatos e outras histórias, sobrepõem e intercalam experiências de modo que

a apreensão da narrativa como modalidade de saber permite perceber conhecimentos teóricos e práticos entrelaçados, a mescla ou não diferenciação de esferas/ campos discursivos e a referência à noção de comunidade social, de vínculos fortes e imediatos, como sujeito desses saberes – uma comunidade de sentimentos, o conhecimento como integrante de uma dimensão sensível (*Ibidem*, p.195).

Enquanto narradores, recriamos o contexto dos acontecimentos, localizando-os no tempo e no espaço e transformando nossas lembranças. “Ao contar estórias, situamos os outros e a nós mesmos numa rede de relações sociais, crenças, valores; ou seja, ao contar estórias, estamos construindo identidade.” (BASTOS, 2005, p.13). É dessa forma que as narrativas dão ao indivíduo a possibilidade de compreender quem ele é.

Se compreendemos identidade como uma construção social, que envolve um processo dinâmico e situado de expor e interpretar quem somos, o relato de narrativas revela-se um lócus especialmente propício a essa exposição. Construimos quem somos sinalizando e interpretando tanto afiliações a categorias sociais (classe social, gênero, profissão, religião, etc.) e posições na hierarquia da interação (status e papéis), quanto atribuições de qualidades e qualificações [...] Ao contar estórias, situamos os outros e a nós mesmos numa rede de relações sociais, crenças, valores; ou seja, ao contar estórias, estamos construindo identidade (BASTOS, 2005, p.13).

As práticas artesanais e culturais das mulheres com as quais construímos a pesquisa são entendidas como interações comunicativas, numa perspectiva de apreensão das relações de sentidos em seu movimento de articulação nas narrativas. Para estudar este fenômeno, procurou-se entender a ação das sujeitas sobre o artesanato, a cultura e as

identidades como interações comunicativas. São nas ações cotidianas que os sujeitos atribuem significados sobre as práticas, transformando a sua significação ou apenas atualizando os significados circulantes.

Enfim, narrativas não são formas de acesso à experiência, são elas mesmas experiência que nos produz como sujeitos. Nesse sentido, abandona-se a simples associação do conceito a um modelo textual de estruturação de sentido. As narrativas não são resultados, princípio ou fim de processos comunicacionais, em cujas estruturas se faria presente o sentido, mas têm potência estruturante, aparecem como modos de relação que articulam textualidades distintas e diversas. (ANTUNES, 2014, p.197)

As narrativas que servem de base a este trabalho são analisadas em função da construção de sentidos dos narradores a partir de suas experiências, de forma que através da organização textual é possível perceber como os sujeitos dão forma de narrativa a suas experiências, o que enfatizam de sua vivência e o que recuperam de sua memória, o que nos possibilita um campo maior para interpretação. A análise de narrativas, conforme Pierre Rétat (1979), propõe montar de ponta a ponta o conjunto de micronarrativas que são liberadas ao longo de um texto para constituir uma narrativa global única.

No decorrer da contação de histórias, o discurso do evento ganha em espessura e complexidade [...] A narrativa se assemelha então a uma colcha de retalhos de elementos narrativos e citações que sintetiza em uma malha móvel a estrutura ativa de uma memória traumatizada e a convergência plural de discursos instituídos. [Tradução automática Google] (RÉTAT, 1979, s.p.)

É objetivo da análise, portanto, identificar o que é central na narrativa e quais são os temas que vão sendo agregados. Quais os pontos em comum de cada entrevista, como os sujeitos contam suas histórias, por onde começam, onde terminam, qual enredo criam, quais expressões, quais lembranças evocam, como situam acontecimentos e experiências são alguns dos aspectos que constituem as narrativas e que buscamos identificar em nossas análises.

Em síntese, com a análise de narrativas identificamos os sentidos e símbolos bordados pelas mulheres nesse tecido social. Em outras palavras, como elas elaboram, selecionam e revelam os sentidos de identidade e pertencimento ao território, às

comunidades e povos tradicionais e às práticas artesanais e culturais que realizam. Assim, apareceram no tecido as avós, mães, tias, pais, os ancestrais bordados ensinando os modos de viver, trabalhar, e resistir no cerrado; foram bordadas as rodas de fiar, teares, fusos, pés de algodão, de baru, agulhas, linhas, rabecas, livros, buritizais, pequizais, panelas, peneiras, barreiros, carrinhos de mão, enxadas, touás e lasquinhas de cana. Os relatos bordaram o cerrado norte-mineiro e as interações que ali se operam.

Com o tecido contextual recuperado e os bordados dispostos nele, o bastidor vem como ferramenta para direcionar o olhar, destacando as narrativas uma a uma, como vimos no capítulo anterior. Assim, apreendemos as interações bordadas por cada uma das narradoras e, ao afrouxar o bastidor e direcioná-lo para os outros bordados narrativos, como os da Manzuá, identificamos as conexões entre eles, alinhavando alguns pontos. Qual narrativa, então, pode ser lida desse tecido como um todo?

Encontrei em campo práticas narrativas elaboradas que sustentaram esse modo de análise, que buscou extrair da narrativa local uma maneira própria de ser lida. Inspirada em outros autores acadêmicos ou literários que ali estiveram, que se empenharam em se aproximar desta outra linguagem, a cada análise os temas são alinhavados em novos arranjos, encadeados uns aos outros, como se as narradoras conversassem entre si numa roda. Escutar os entreditos e sentidos não tão evidentes foi parte do trabalho de análise, consolidado à medida que eu retomava as referências teóricas para reler as narrativas.

É evidente que não há como captar em um discurso a totalidade de uma história ou experiência e que há sempre uma interpretação, “uma postura diante do outro, uma escolha, uma atitude para tentar se qualificar, e ao seu grupo.” (ROVAI, 2009, p. 161). Tal ideia de análise não supõe capturar um relato único entre todas as mulheres do território; fez-se, ao contrário, por meio de um gesto descritivo, evidenciar as especificidades de cada prática artesanal e cultural, de cada comunidade e de cada guardiã, aproximando-as quando as relações se apresentam. Afinal, como afirma França (2001, p.7) “a identidade se refere tanto à igualdade, ao que é comum, quanto às diferenças, ao movimento entre elas”.

5.2.1 Pontos de alinhavo

Tempo, espaço, memória e ancestralidade

Ainda que vindos de diferentes comunidades e por mulheres de idades e vivências distintas, as narrativas carregam uma coesão entre si, partindo sempre das figuras ancestrais, acessando memórias individuais e coletivas e evidenciando uma relação de profundo respeito pelos mais velhos e pelo cerrado. Essa construção se faz, conforme Froehlich (2002), por meio do encontro entre território, atividades econômicas e vida social, e se apoia na força que a história e a tradição carregam, resgatadas ou reinventadas segundo os propósitos do presente. “O passado e a tradição são revisitados, assim, num processo que busca agregar valor e amalgamar, num discurso identitário de nova configuração, antigos (e também novos) costumes, hábitos e sociabilidades.” (FROEHLICH, 2002, p.15)

Os modos de vida e as táticas desenvolvidas ao longo das gerações para resistir e sobreviver às adversidades passam a constituir as identidades, que vão assumindo a cada reconfiguração um caráter múltiplo, polivalente. Nos espaços rurais tradicionais, onde há a coexistência e movimento entre diferentes escalas espaço-temporais e códigos simbólicos, afirma Froehlich, as identidades estão em permanente reelaboração e tendem a ser multirreferenciadas.

As localidades e os espaços rurais, ao serem perpassados pela intensificação das relações sociais contemporâneas, combinam, a partir de suas matrizes simbólicas, os diversos elementos advindos dos fluxos globais, promovendo um movimento de decomposição-recomposição em suas configurações sócio espaciais. Neste movimento, (re)constroem-se novas configurações e identidades sócio espaciais, em que o ‘velho’ e o ‘novo’, o ‘antigo’ e o ‘moderno’, compõem-se, justapõem-se ou mesmo se fundem peculiarmente. (FROEHLICH, 2002, p.15-16)

Nos relatos de Rose, as senhoras Nadir e Lili aparecem como mestres, referências no artesanato e cultura locais. Lady nomeia Dona Lili como anciã de sua comunidade, com quem ela compartilha, com muito respeito e reverência, rodas de bordado e rodas de dança. O relato de Dona Maria do Socorro se entrelaça ao de Dona Lili e Dona Nadir de

maneira mais particular, uma vez que ela é também uma mulher idosa e de contexto rural, que desde muito jovem está vinculada à prática artesanal como modo de sobrevivência. Por esse viés, o relato dela poderia ser apresentado junto ao de Dona Lili e Dona Nadir no início do capítulo anterior. No entanto, o percurso para chegar até Dona Socorro e Dona Nilda revelou outros achados desta pesquisa, o que já justificaria tê-las deixado para o final, mas houve algo ainda mais importante na interação entre Dona Socorro e Dona Nilda: o relato conjunto dessas duas artesãs materializa a costura das narrativas intergeracionais observadas na rede de entrevistadas.

A possibilidade de verificar como as duas gerações narravam os mesmos acontecimentos na comunidade revelou muito sobre as conexões entre as outras narradoras. Nilda contou sobre o que ela viu acontecer no Candeal, quando ainda não era artesã e não pensava em ser uma: a construção do galpão, o reconhecimento vindo de fora do trabalho da olaria e como tudo isso despertou nela o interesse pela olaria. Dona Socorro pede para acrescentar o seu relato de quem vivenciou o que veio antes e o que aconteceu durante esses processos narrados por Nilda. Nessa interação que acompanhamos, a geração que cresceu com a prática artesanal como fonte de subsistência e a geração que decidiu seguir o trabalho e saberes das mais velhas constroem juntas os seus relatos, criando a trama narrativa. O que havíamos observado nas narrativas de Rose, Lady e Tina em comum com as anciãs Nadir e Lili também encontramos na narrativa compartilhada de Socorro e Nilda.

É por meio do discurso que a memória evidencia símbolos e significados produzidos e utilizados socialmente. “Nos relatos, passado e presente perdem os limites e parecem ser partes de um *continuum*, de algo que não se realizou” (ROVAI, 2009, p. 161). O narrador mantém o passado presentificado no discurso. A memória coletiva se alimenta da lembrança de cada narrador e atua como suporte dos grupos, que reconhecem e validam as memórias individuais. “É uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, pois não retém do passado senão o que ainda está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém.” (HALBWACHS, 2006, p. 102)

Um modo de codificar espaço, tempo e memória, segundo Arturo Escobar, é a presença da ancestralidade: “a continuidade de um mandato ancestral, que persiste hoje em dia na memória dos mais velhos e da qual testemunham tanto a tradição oral como a

investigação histórica, mas sempre renovada, de viver sob outra cosmovisão” (ESCOBAR, 2015, p. 27-28). Essa outra concepção de desenvolvimento a que o autor se refere, que contempla a harmonia com a natureza e gera uma forma diversa de vida social, responde ao empenho com que essas populações lutam e defendem seus territórios, somando à memória da natureza a memória de seus ancestrais (NUNES, BIN, BACEGA, 2021).

É por isso que para as mulheres do Candeal, preservar o artesanato do barro e o barreiro é preservar a história de seu próprio povo; e Dona Nadir, mesmo doente, segue na associação e na Central Veredas, produzindo, indo a festivais e disposta a ensinar a fiação e tecelagem para as mais novas; e também Dona Tina faz questão de deixar suas receitas secretas em uma comunidade raiz.

Preservar sementes para novos plantios; plantar raízes nas vazantes do rio, enquanto as chuvas não vêm; reagir à morte das veredas com a produção de documentos estéticos e políticos para circular nas redes sociais; comercializar imagens e histórias de vida em busca do consumo são utopias situadas, heterotopias que caracterizam a memória do futuro como resistência. Afirma-se outro mundo possível, outra cosmovisão em que a diversidade cultural e ambiental materializasse no entramado homem-natureza, tornando as oposições rural/urbano, local/global, tradicional/digital inoperantes em face das complexidades do nosso tempo. (*Ibidem*, p.156)

É interessante perceber que mesmo vivendo em comunidades tradicionais, no meio rural, onde a relação com o tempo parece tão diferente daquela dita como moderna, mesmo utilizando técnicas e práticas que remetem ao passado, a um tempo antigo, como o tear, a roda de fiar, as mulheres não estão separadas da tecnologia e dos fenômenos modernos de comunicação: elas estão nas redes sociais, utilizam as redes para vender e divulgar seus trabalhos, para estudar, se informar, se comunicar. Elas não estão no passado, elas estão no presente e são sujeitas modernas; utilizam as experiências da modernidade para elaborar uma narrativa presente e futura sobre práticas que são consideradas do passado.

Fiar e tecer, bordar, moldar barro, colher e beneficiar fruto local são práticas modernas, contemporâneas, não ficaram no passado. Essas práticas contam uma história passada mas também uma história presente e futura, seus produtos ainda são e

continuaram sendo consumidos, apreciados e importantes economicamente para sociedade moderna. Disputam na temporalidade presente as experiências de uma produção manual – demorada, com poucas ferramentas, que requerem muito mais horas de dedicação e paciência – com os modos de produção mecanizados, com matérias-primas sintéticas e industrializadas. Disputam, sobretudo, modos de consumo distintos que convivem e dizem do nosso tempo, pela internet, nos eventos de artesanato e turismo ou nos espaços de tradição e cultura.

Para Gumbrecht (apud Rangel e Rodrigues, 2018, p.73) há uma “tentativa de eliminação da experiência do espaço, mais propriamente de seus ritmos, resistências e corpos, através dos processos de comunicação das redes sociais e da tecnologia”. No entanto, há uma dimensão de resistência a esse “abandono” do corpo no “mundo da técnica”, a que o autor denomina como “desejo-de-presença”. Há um contraste na presença do corpo na prática da fiação, da tecelagem, do bordado. Sem o corpo o tear não se movimenta. Sem o ritmo dos pés e braços a roda não fia. O bordado manual segue a velocidade das mãos e o barro se mistura às mãos das oleiras assumindo o formato de seus próprios corpos. Como guardiãs de memórias, saberes e ecossistemas, essas mulheres dão continuidade ao legado e abrem caminhos para um futuro ancestral, representando-o em suas narrativas, mas também em seus corpos, inscritos poeticamente de vontade, movimento e esperança.

Táticas de apropriação e resistência

Há nas comunidades visitadas uma apropriação da literatura de Guimarães Rosa como recurso de desenvolvimento. Conforme Menezes (2016), a literatura é pensada e utilizada pelas instituições de Chapada Gaúcha, do Vale do Urucuia e do Mosaico Sertão Veredas-Peruaçu como estratégia de valorização sociocultural das comunidades, sobretudo as que correspondem ao trajeto dos personagens da obra GSV, como Serra das Araras, Ribeirão de Areia, Morro do Fogo, Buracos, Buraquinhos, Sagarana, entre outras. Essa estratégia colabora para a singularidade do lugar como um destino turístico literário e como produtor de artesanato.

O modo como as artesãs “manuseiam” as representações da obra *Grande Sertão: Veredas*, interpretando e fazendo releituras, como Lady e Rose, mostra como o sentimento de pertencimento e a identidade sertaneja, tal qual descritas na obra, estão em processo de reelaboração, reconfigurando-se ao serem perpassadas pelas relações sociais contemporâneas, como os pesquisadores, turistas e caminhantes do cenário roseano.

Os acontecimentos naturais, históricos e até mesmo o sistema de produção vigente são traduzidos em símbolos, influenciando a vida das pessoas. Tais elementos em permanente interação tornam-se um texto de densidade profunda tal qual era a densidade daqueles símbolos que o compõem. O texto requer ser interpretado. (MENEZES, 2016, p.26)

Nesse exercício de interpretação, escolhemos manter a transcrição das palavras como foram faladas e, algumas, como são escritas pelas narradoras, quando houve a oportunidade de vê-las escritas em mensagens de texto no celular, publicações nas redes sociais ou mesmo quando eu perguntava como escrevia alguma expressão desconhecida. Também optamos por manter alguns relatos na íntegra, com uma longa transcrição em aspas e itálico, como nos relatos de Luzim e Lady, a fim de evidenciar como se articulam as expressões locais e como os acontecimentos e símbolos vão formando esse texto denso de significados. Nesta forma de escrita falada reside parte significativa de seu conteúdo.

A utilização da literatura roseana enquanto processo integrante das práticas culturais e artesanais, como o bordado ou os eventos culturais e de turismo, pode permitir uma identificação de um povo consigo próprio e com a sua forma de vida. Os elementos que constituem as identidades culturais dialogam com a obra literária e permitem traçar conexões entre as experiências vividas e narradas. Como identificou Menezes, há

Um esforço de se construir novos parâmetros identitários das comunidades inseridas no Mosaico visando a emancipação. Desta forma, através da apropriação e valorização do patrimônio cultural e natural descrito em *Grande Sertão: Veredas*...faz-se surgir maneiras singulares de se verem e de serem vistas pelos forasteiros. (MENEZES,2016, p.32)

Investigando o turismo literário no Mosaico, Menezes afirma ser difícil inferir o quanto as ações e políticas públicas locais foram decisivas para criação de uma paisagem literária na qual a obra se torna a narrativa escolhida para engajar e atuar atores sociais

no projeto de desenvolvimento local. Apesar de o termo “sertão”, segundo o pesquisador, ter sido ativamente popularizado na região a partir da obra GSV, a identidade “sertaneja” é constantemente acionada nos encontros e espaços culturais como categoria nativa, ou seja, sertanejos eles sempre foram, ainda que não nomeassem o território como sertão. Segundo o autor, o espaço criativo, poético e carregado de simbolismo da literatura contribui para romper com o discurso “monótono” desenvolvimentista e acionar questões ambientais, sociais e culturais para um desenvolvimento regional sustentável.

Para Petersen (2015), a suposta racionalidade do projeto de modernização vem buscando, desde a segunda metade do século XX, eliminar os espaços de manobra para o exercício da criatividade e espontaneidade das culturas rurais, causando uma ruptura histórica que torna irrelevante a produção local de conhecimentos e a sua transmissão entre as gerações, uma espécie de memoricídio cultural.

Em meio às complexidades planetárias, ter consciência do local, das relações à nossa volta, e pensar a partir da biorregião, mais do que das artificiais fronteiras geopolíticas[...] é desenvolver a “mirada periférica”, perceber que há uma gramática de ação na realidade. [...] um pensar em comum que é também um fazer comum, e se plasma em livros, tecidos, plantas, comidas, fotografias; nas paredes, hortas e encontros... (TORINELLI, 2018a, on-line)

O relato acima, escrito a partir do encontro entre Torinelli e a pesquisadora Silvia Rivera Cusicanqui, fala de uma epistemologia que Cusicanqui denomina como pensar com os pés na terra. A noção linear de desenvolvimento e seu processo de modernização, baseado na tecnologia, na ciência, na industrialização e na urbanização, impuseram um modo de vida que subjugou os conhecimentos populares e ancestrais. Essa visão, que parte do ideal colonizador, se dá a partir da dominação da natureza, encarada como um ente hostil a ser controlado. Como afirma Torinelli (2018b), as manifestações da vida passam, então, a ser entendidas como recursos a serem explorados. Mas como a autora alerta, é preciso notar que os processos de urbanização e industrialização, apesar de avassaladores, são muito recentes na história da humanidade.

todos temos, em gerações próximas, familiares que fizeram a transição do campo pra cidade. Nossas mães, nossos avôs. Apesar disso ser pouco

lembrado, todos temos origens camponesas. Portanto, a relação direta e cotidiana com a “natureza” (essa noção externa tão típica da racionalidade urbana) não é algo tão distante quanto a bolha da civilização faz parecer. (Idem)

No entanto, essa imposição não se fez sem que diferentes formas de resistência e de recriação cultural fossem orquestradas.

Onde se pretendeu incutir uniformização crescente e irreversível, assistimos novas expressões de diferenciação cultural e novas formas de organização do trabalho e da vida social. Povos indígenas e comunidades tradicionais lutam por seus territórios ancestrais de pleno direito e constroem suas próprias formas de integração com o conjunto da sociedade nacional. Comunidades camponesas se reinventam para assegurar e ampliar suas margens de autonomia em relação ao ordenamento empresarial imposto pelo agronegócio. Entre outros pontos comuns, tais povos e comunidades enfrentam os novos desafios colocados pela modernização, ativando suas memórias coletivas para definir estratégias inovadoras em defesa de seus meios e modos de vida. (PETERSEN, 2015, p.12)

Essa trama que reúne comunidades tradicionais e camponesas e suas memórias é permeada pelas práticas culturais, que vão desde a agroecologia e o extrativismo sustentável, ao artesanato e a produção artística. E são as mulheres as protagonistas dessa recriação cultural, criando “a partir da biorregião”, a partir da espontaneidade criativa para “ampliar suas margens de autonomia”. Todas as mulheres narradoras da pesquisa utilizam o cerrado como matéria prima, seja como paisagem e inspiração do bordado ou insumo de seu produto.

O território é vital para a sobrevivência econômica, cultural e espiritual dos sete povos. A diversidade ambiental do norte de Minas se espelha na heterogeneidade dessas comunidades de origens e memórias plurais, mas que frente às intimidações constantes das grandes empresas, da monocultura, da devastação de rios e matas traçam articulações para enfrentamentos políticos comuns. (NUNES, BIN, BACEGA, 2021, p.148)

As identidades tradicionais que se organizaram no norte de Minas são advindas de um saber ancestral e territorial e, sobretudo, de um posicionamento político quanto à

defesa de seus modos de vida e de seus biomas, configurando-se como identidades de resistência. É importante ressaltar ainda que, apesar do avanço no reconhecimento de alguns locais como territórios tradicionais ou áreas protegidas, os biomas do cerrado e a autonomia de seus povos segue ameaçada. Os saberes tradicionais apresentam formas de se viver nesse mundo a partir da relação com os territórios e com todas as formas de vida que o compõe. Eles são um guia não só para aqueles que se reconhecem enquanto parte dessas culturas, mas para superarmos a crise social, ambiental, política, econômica e cultural que a humanidade enfrenta.

Identidades plurais

Como define Geertz (2008), a cultura é como um emaranhado de teias de significados e só é possível analisá-la se ao invés de buscarmos leis, nos colocarmos como interpretantes à procura de significados. Em um vídeo, intitulado “Eu falo é de ancestralidade”, publicado pela Central Veredas em 2019, Dona Nadir relata como a avó a ensinou com paciência o ofício da fiação, do mesmo modo como narrou em nosso encontro em sua casa. Diversos relatos de Dona Lili foram registrados pelo *Instituto Rosa e Sertão* e estão disponíveis nas redes sociais. Neles, Lili fala sobre a dificuldade parar criar os 21 filhos, sobre a importância das plantas para cuidar da sua saúde e sobre ter passado décadas sem consultar um médico; fala de bordado e de versos, da dança do manzuá e das músicas tradicionais como um registro da história deixada pelos antigos. Em dois vídeos, Dona Lili benze todas as pessoas que estiverem assistindo. Os temas são os mesmos ela abordou em nossa conversa, hora mais aprofundados em um relato ou outro, mas todos apontando para a mesma pluralidade que compõe sua identidade.

Nos diferentes espaços de circulação e ainda nos diversos modos de registro dos relatos que encontramos, há algo que permanece, uma narrativa construída em torno da ancestralidade, da memória, da relação com o território e da constituição de táticas de sobrevivência e resistência ante as adversidades impostas nas diferentes temporalidades dessas comunidades. São estes os elementos simbólicos constantemente evocados pelas mulheres, sob os quais sustentam suas práticas artesanais e culturais, seus múltiplos ofícios e um emaranhado de identificações que emergem em identidades múltiplas, plurais.

Em cada parte da trama, uma mulher se dedica a tecer significados altamente elaborados, sobre ofícios, tradições, cultura, identidade e sobre si mesma. Esse trabalho artístico, que não tem começo, meio ou fim, forma um tecido original, na qual as partes isoladas estão inter-relacionadas e se aclaram. Essa comparação, parafraseada do jornalista Mario Sergio Conti (2013), inspirado por sua vez pela escritora francesa Fred Vargas, descreve a urdidura do tecido de signos que colore, reveste e também disfarça as comunidades tradicionais do Sertão Veredas-Peruaçu, como um corpo vivo e em movimento, sempre se modificando, mas conservando características definidoras.

Como Rose, Lady, Tina, Nilda e Socorro poderiam estar elencando os mesmos elementos simbólicos de ancestralidade, ligação com o território, memória, resistência e multiplicidade de funções que foram construídos nas narrativas de Dona Lili e Dona Nadir? Esse fio narrativo que costura todas essas mulheres mestras de múltiplos saberes artesanais e culturais do Sertão Veredas é o que responde nossa pergunta de pesquisa. É o que as torna guardiãs de um território. Cada uma em sua comunidade e com seus ofícios, elas guardam os mesmos elementos simbólicos e materiais sobre e do Sertão Veredas.

Geraizeiras, veredeiras, sertanejas, elas pertencem aos povos tradicionais do cerrado. Bordadeiras, fiadeiras, tecedeiras, trançadeiras de buriti, oleiras, extrativistas, dançadeiras, benzedeiros, raizeiras, cantadeiras de versos, foliãs, professoras, donas de casa, mães, agricultoras, presidentes de associações, lideranças comunitárias, camponesas, tradicionais, urbanas, rurais são alguns dos ofícios e identidades que carregam. Essas mulheres são muitas coisas ao mesmo tempo e estão construindo, de modos e contextos diferentes, uma narrativa que se costura por meio dos elementos simbólicos que constituem suas identidades. “Há muitas posições de sujeito que devemos ocupar; não se é apenas uma coisa.” (SPIVAK, 1990, p. 60) e essas mulheres estão buscando ocupar várias dessas posições.

Como afirma Figueiredo (2020, p.19), a partir do pensamento de Ochy Curiel (2011), é preciso romper o imaginário de que os conhecimentos produzidos, geralmente de forma coletiva, pelas experiências subalternizadas são locais, individuais e sem possibilidade de serem comunicados. Assistindo a um documentário feito na comunidade indígena Tekoa Arandu¹⁹, na província argentina de Misiones, observei que as celebrações da comunidade eram acompanhadas pela música da rabeca e da viola, tocadas

¹⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=stJhNHN9KSA&t=254s>

por dois homens, enquanto as crianças passavam uma a uma pelo senhor mais velho que tocava a viola em um gesto de agradecimento e respeito. A sonoridade, os instrumentos e até a ação das crianças é muito similar ao que ouvi nas narrativas e também assisti em documentários das Folias de Reis nas comunidades norte-mineiras. Fiquei surpresa ao perceber como as práticas culturais do Norte de Minas se comunicam também com os modos de vida e ancestralidade dos povos tradicionais de outros países do sul latino. Não são locais, não são individuais, eles comunicam sobre conhecimentos partilhados pelos povos tradicionais de um território muito maior.

Talvez tenha sido nesta experiência que atentei para a dimensão plural dessas identidades e também para a dimensão pós-colonial deste trabalho, reconhecendo que ao falar das comunidades e das mulheres tradicionais do Norte de Minas, também estamos falando, de algum modo, das mulheres tradicionais do México, como afirmou Ladyjane em seu relato; das mulheres oprimidas dos países do eixo sul, como apontou Rose; de outras mulheres sertanejas no Nordeste brasileiro; e de comunidades tradicionais por outros cantos do Cerrado e da América Latina. Nas palavras de Vera França (2001), a comunicação é comumente tratada apenas do ponto de vista dos direitos individuais – de informação, de expressão – quando, no entanto, deveria ser tomada de um ponto de vista mais coletivo. Nesse sentido, cabe a nós um compromisso:

Descolonizémo-nos, jornalistas e pesquisadores. É preciso reaprender a viver em comunidade. No campo, na cidade, nos territórios – para que sejam outros campos, outras cidades, não aqueles do agronegócio, da monocultura, do massacre de seus povos, da insalubridade urbana, do trabalho alienado, da desconexão com as forças da vida e com os laços comunitários. E são tantos e tantas que resistem, que praticam formas comunitárias de vida há séculos e milênios, em seus territórios, calcados em suas cosmovisões, ou que reiventam maneiras de bem existir nesse mundo doido em que vivemos, criando outras formas de território. (TORINELLI, 2018a, on-line)

São muitos os homens e mulheres guardiões do Sertão Veredas e do Cerrado, de outros biomas e modos de vida, assumindo identidades múltiplas, de resistência, e “que empenham suas vidas para a salvação dos rios, dos pássaros, animais e peixes que, mesmo perseguidos e condenados à morte precoce, ainda milagrosamente, só Deus sabe o porquê, teimam em escapar.” (DIAMANTINO, 2010, s.p). Reconhecendo algumas dessas comunidades e suas guardiãs, desejamos contribuir com um florescimento mais pleno e mais digno das tradições culturais do nosso continente.

6. Arremate

Vivendo, se aprende; mas o que se aprende, mais,
é só a fazer outras maiores perguntas.
(ROSA, 2019, p.297)

Estudar identidades culturais sem considerar as especificidades, subjetividades e práticas ativas de seus sujeitos em seu contexto, tempo e espaço é desconsiderar o caráter plural e dinamicidade das identidades; é desconsiderar o indivíduo como parte integrante e fundamental nos processos de transformação das sociedades. Conforme a pesquisadora Luciana Oliveira nos orientou na banca de qualificação desta pesquisa, há duas formas de pensar a Comunicação ao trabalhar com povos e comunidades tradicionais: a primeira é a Comunicação que ascende os povos que estão fora dessa espacialidade e temporalidade para visibilidade e representação; a segunda, a que escolhemos, é a comunicação que eles produzem de si mesmo a partir da própria vida, da experiência, das práticas sociais, um olhar pragmatista para a comunicação de si e para si.

Como pesquisadora, carregava comigo perspectivas teóricas e metodológicas que desejava utilizar nesta pesquisa. Mas não se pode obrigar a empiria a falar sobre o que queremos ou como queremos. A princípio, trazia da graduação em Jornalismo o apego pelas narrativas de vida e o estudo do biográfico, mas para falar de um espaço tão comunitário como o artesanato e a cultura, era melhor, me orientou Vera França, ampliarmos nossa escuta. Na análise dos relatos colhidos, busquei encontrar mais elementos sobre raça, classe e gênero para que a interseccionalidade fosse nosso principal instrumento, mas a empiria mostrava outros caminhos possíveis e para responder à pergunta de pesquisa era preciso optar pelos elementos que mais apareciam e conversavam com o percurso teórico que trouxemos até aqui. Não digo que seria impossível realizar uma análise interseccional da empiria, é evidente que não. Esta seria, de fato, uma análise valiosa e esperada para futuros trabalhos.

Essa desafiadora escuta da empiria nos revelava a cada releitura como qualquer modo de definir a identidade dessas mulheres era insuficiente. Escolher o ofício ou prática artesanal para representar cada uma; escolher um elemento material que as conectasse em grupos, como a linha, a palavra, a literatura, a biodiversidade (barro e frutos); ou ainda

definir categorias analíticas a partir de uma análise de conteúdo das temáticas mais citadas: nada parecia deixar falar a multiplicidade de coisas que a compunham e a conexão evidente entre suas narrativas. A banca de qualificação nos encorajou a deixar que as mulheres tomassem o lugar principal desta pesquisa, se tornassem as “frenteiras” do texto e conduzissem a própria análise. A condução sempre acertada e afetuosa da orientadora conduziu o restante do caminho.

Mas veio o redemoinho. E nossas vidas se embaralharam, foram encobertas de muita poeira. Não conseguíamos ver bem o que havia a frente. Alguns redemoinhos são mais leves, mais rápidos, passam logo, como foi o meu. Mas outros bagunçam tudo mesmo e demora demais sair deles. Foi assim com Vera. Dois redemoinhos e esta pesquisa no meio deles. Por sorte, somos mulheres fortes, e enquanto essa bagunça de poeira e dor teimava em não abaixar para Vera, seguimos trabalhando. Ainda que com a vista meio encoberta, Vera conseguia guiar meus caminhos. E do meio de nossos redemoinhos conseguimos finalizar este pedacinho de dois anos de nossas vida em texto, sentimentos e imagem.

Meu planejamento inicial era passar 15 dias no Mosaico, mas os gastos com guia e aluguel de carro para chegar às comunidades não estavam planejadas, mas foram importantes para otimizar a viagem. Tudo isso foi custeado com a bolsa de mestrado do CNPq, que economizei durante alguns meses para o campo e sem a qual esta pesquisa não se realizaria. Manter-me conectada ao norte de Minas e as mulheres desta pesquisa só foi possível por meio das redes sociais, por onde acompanhava fotos, vídeos, pequenos registros do cotidiano; e com a imensa ajuda dos projetos do Rosa e Sertão, que além de me ajudarem financeiramente nessa jornada de dois anos, também me permitiram acompanhar as artesãs e mulheres líderes comunitárias em ações pelo Mosaico.

Essa pesquisa começou no meio de uma pandemia mundial e seria impossível que as condições pandêmicas não a perpassassem de maneira definitiva. Em dois anos eu me mudei de Nanuque para Belo Horizonte, de Belo Horizonte de volta para Nanuque e por fim, para o estado do Espírito Santo. Não vi minha orientadora Vera França em nenhuma vez presencialmente, apenas mediada por uma tela. Toda a orientação deste trabalho foi feita por meio de vídeos chamadas, ligações telefônicas e e-mails, sem deixar de ser afetuosa e diretiva, de modo que só alguém com a experiência, conhecimento e acolhimento de Vera França poderiam fazê-lo. Apesar da pandemia, conseguimos escrever artigos, participar de congressos, fazer pesquisa de campo e nos encontrarmos

regularmente todas as semanas. Conseguimos fazer parte da vida uma da outra, sobretudo, acompanhando os momentos mais difíceis desses últimos anos, dividindo as dores, medos, angústias e também as alegrias e conquistas. Vera me encorajou em todos os aspectos da minha vida nestes dois anos, muito além do acadêmico e me ajudou a passar pela experiência do mestrado e da pandemia – sem pisar na UFMG, sem frequentar a sala de aula, sem encontrar com professores, sem colegas por perto – da maneira menos solitária como era possível.

O título “Até a raiz” sinaliza o movimento feito por mim ao realizar essa pesquisa. Sinto desde o início que eu estava buscando as minhas raízes ao me interessar pelas identidades sertanejas, pelas práticas artesanais, pelas mulheres e suas experiências de dor e alegria no contexto semiárido. Certa vez, ainda no primeiro ano do mestrado, no processo de pesquisa sobre as identidades do norte de Minas, compartilhei com minha mãe sobre elas enquanto pendurávamos roupa no varal de casa em Nanuque. Ela logo reconheceu a sua identidade: “eu sou caatingueira.” Pela primeira vez ouvia minha mãe se identificar assim. Ela sempre falava da caatinga, a descrevia de forma bonita, falava do sertão com saudade e de si mesma como sertaneja. Mas caatingueira era uma palavra nova nesse processo identitário. Percebi que não era necessariamente preciso ir até a caatinga do norte baiano para falar também das minhas raízes, da minha ancestralidade. O sertão, que Guimarães Rosa dizia estar em toda parte, compartilha seus sentidos em toda sua extensão.

Minha avó, Maria Saloméa, deixou este mundo em 2004, no dia do meu aniversário de 13 anos. Minha mãe, única entre os 16 irmãos que seguiu com o artesanato de linhas e agulhas, ficou com todas as suas caixas de linhas, meadas, xales não terminados, bonecas que não foram vendidas ou que foram guardadas por algum motivo que desconhecemos. Os botões, agulhas, novelos e outros vestígios do ofício da minha avó passaram a dividir espaço com os da minha mãe, no seu ateliê em um cômodo anexo de nossa casa. Dezesesseis anos depois, vou buscar vestígios de outras mulheres e seus artesanatos em um outro pedaço de sertão.

Ao ouvir as sertanejas do norte de Minas, reconheci um pouquinho da minha avó, da minha mãe, de seus bordados, suas bonecas de crochê, os xales de tricô, as roupas e peças da casa feitas por elas. Ao buscar minhas raízes, ouvi as narradoras desta pesquisa buscando também as suas. Ao bordar, fiar, tecer, modelar, crochetar, cozinhar, elas se encontram com sua ancestralidade, com suas avós, mães e figuras de referência. Foi

durante a pandemia e o mestrado que aprendi com minha mãe os primeiros pontos de crochê e fiz minhas primeiras peças, ainda desengonçadas e sem muita firmeza. Ela também me ensinou a usar a máquina de costura, mas ainda não consegui manuseá-la sem ajuda. A vida me levou ao movimento da pesquisa, e de volta, a pesquisa me levou a buscar raízes dentro de casa, a dupla afetação que torna essa experiência de pesquisa “a experiência”.

Todos nós estamos a todo momento buscando raízes, sejam as mais antigas e profundas, que nos levam à ancestralidade, ou as que podem nascer agora e nos conectar a algo, algum lugar ou alguém, nos fazer sentir quem somos e quem podemos ser, nos fazer sentir em casa. Sobretudo, são as relações que fazem crescer as raízes que nos conectam, e elas estão encarnadas em práticas partilhadas, como no artesanato, na música e tantos outros elementos identitários que as comunidades utilizam para comunicar sua ancestralidade. Como não sei bordar ou tricotar, acredito que me conecto com minha ancestralidade escrevendo. São as palavras que alinhavam as minhas experiências com as agulhas, linhas e mãos das outras Saloméas; são as palavras escritas minha tática para construir minha própria identidade, é no ofício de escrever que traço minha trajetória.

Astucieira, dizia minha vó para minha mãe, é a pessoa que sabe fazer muitas coisas diferentes e direitinho. As múltiplas identidades, os múltiplos ofícios das mulheres narradoras desta pesquisa são essa tática de astúcia e resistência para enfrentar adversidades e construir, com as mãos no barro ou no tecido, na terra ou no tear, mundos possíveis para si e para suas comunidades. Astucieiras, todas elas.

Diferente do que fazem as bordadeiras e tecedeiras, não cortarei as pontas soltas deste trabalho, já que são a partir dessas linhas que sobram que a pesquisa pode se desdobrar em novos trabalhos, emendar em outros tecidos, ganhar outros bordados. Nosso tecido, feito no tear de Dona Nadir, e bordado a muitas mãos e vozes femininas pelos territórios tradicionais do Sertão Veredas, seguirá com um avesso sem muitas amarrações, livre para as modificações de outras mãos astucieiras que ele possa encontrar.

“Sertão, - se diz -, o senhor querendo procurar, nunca não encontra. De repente, por si, quando a gente não espera, o sertão vem.” (ROSA, 2019, p.275)

Referências

- ABREU, Carol. Ofício de cuidar. Revista Manzuá, n.1, 2016, p.42-45.
- ALBERTI, V. Manual de História Oral. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2005.
- ALCOFF, Linda Marin. O problema de falar pelos outros. Tradução de Maria Angélica dos Santos. 2008.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Arqueologia da tradição: uma apresentação da coleção 'Tradição e Ordenamento Jurídico. Manaus: PPGSCA-UFAM/Fundação Ford/ PPGDA-UEA, 2006.
- ALANO, A.P. et al. Identidades impostas, assumidas e reivindicadas: estudos exploratórios sobre comunidades tradicionais. In: Enecult, XV, 2019. Salvador, Bahia. Anais... Disponível em: <<http://www.xvenecult.ufba.br/modulos/submissao/Upload-484/112428.pdf>> Acesso em: 26 jun. 2021
- ANTUNES, Elton. Narrativa. In: FRANÇA, V. R.V. *et. al.*(Org.) Grupo de Pesquisa em Imagem e Sociabilidade (GRIS): trajetória, conceitos e pesquisa em comunicação. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - PPGCom - UFMG, 2014, p.191-199.
- ASA MINAS. Articulação do Semiárido de Minas Gerais. Fev. 2019. Articulação Rosalino Gomes de Povos e Comunidades Tradicionais: Unindo Forças, Plantando Resistência. Disponível em:<http://www.asaminas.org.br/blog/post/articulacao-rosalino-gomes-de-povos-e-comunidades-tradicionais-unindo-forcas-plantando-resistencia> Acessado em: 24 jan. 2021
- BAHRI, Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. Estudos Feministas. Florianópolis, 21(2): 336, pp. 659-687, mai./ago. 2013.
- BARBOSA, M. Comunicação e Método: cenários e práticas de pesquisa. Rio de Janeiro: Mauad X, 2020, 1ed., 164p.
- BASTOS, L.C. Contando histórias em contextos espontâneos e institucionais: uma introdução ao estudo da narrativa. In: Calidoscópico, São Leopoldo, v. 3, n. 2, p. 74-87, 2005.
- BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 197-221.
- BERTELLI, Marcela. Pequi, ouro do Cerrado. Revista Manzuá, n.2, 2018, p.6-9.
- BISPO, Vicentina. Pequi, ouro do Cerrado. Revista Manzuá, n.2, 2018, p.6-9.
- BRAGA, J. L. Constituição do Campo da Comunicação. Verso e Reverso, XXV(58), jan.abril 2011, p. 62-77.
- BRAGA, J. L. Aprender metodologia ensinando pesquisa: incidências mútuas entre metodologia pedagógica e metodologia científica. In: MOURA, Cláudia Peixoto de.; LOPES, Maria Immacolata Vassallo de. (Org.) Pesquisa em comunicação: metodologias e práticas acadêmicas. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2016.
- BRAGA, J.L. O conhecimento comunicacional – entre a essência e o episódio. In: FRANÇA, V.R.V.; SIMÕES, P.G. (Orgs.) O modelo praxiológico e os desafios da pesquisa em Comunicação. Porto Alegre: Sulina, 2018.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm> Acesso em: 02 ago. 2021.

CAA-NM. Geraizeiros. Montes Claros. 19 jan. 2021. Instagram: @caa.nm. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CKO6SgUHxkM/>> Acesso em: 29 jan. 2021.

CAA-NM. Dia do Cerrado - Museu Vivo dos Povos Tradicionais. Montes Claros. 11 set. 2021. Instagram: @caa.nm. Disponível em: <https://www.instagram.com/tv/CTrjpkjtfz4/?utm_source=ig/> Acesso em: 22 set. 2021.

CAA- NM. Institucional. Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas, 2013. Núcleos Territoriais São Francisco: Solidariedade e Sustentabilidade no Sertão dos Gerais. Disponível em: <<https://caa.org.br/institucional/>>. Acesso em: 29 jan. 2021.

CAMPOS, Damiana. Nascentes geraizeiras. Revista Manzuá, n.3, 2020, p. 7-11.

CARVALHO, José Jorge de. ‘Espetacularização’ e ‘canibalização’ das culturas populares na América Latina. Revista ANTHROPOLOGICAS, 2010, vol.21, n.14, pp. 39-76.

CARVALHO; L. D.; TORRES, M. Mulheres sertanejas e a produção identitária no território de Juazeiro (BA): protagonistas de novas cotidianidades e territorialidades pelo ‘bom uso’ da natureza. In: Seminário sobre Alimentos e Manifestações Culturais Tradicionais, nº1, Sergipe, 2012.

CASTELLS, Manuel. Capítulo 1. Paraísos comunais: Identidade e significado na sociedade em rede. In: CASTELLS, M. O poder da identidade. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTELLS, Manuel. O poder da identidade. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. 9.ed. rev. ampl. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

CERRATINGA. Povos. Homens e Mulheres do Cerrado. Disponível em: <<https://www.cerratinga.org.br/povos/geraizeiros/>> Acessado em: 15 mar. 2022

CERQUEIRA, A. C. O povo parente dos Buracos: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro. 373f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

CONTI, Mario Sergio. Há uma santa com seu nome. Evangelhos, psicanálise, estética e até um docinho na metáfora de Proust. In: Revista Piauí. questões literárias. ed. 76, jan. 2013. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/ha-uma-santa-com-seu-nome/> Acessado em: 08 mar 2022.

CORREA XAKRIABÁ, Célia. Tecendo história Xakriabá. Revista Manzuá, n.1, 2016, p.4-7.

COSTA, João Batista de Almeida. “Cultura sertaneja: a conjugação de lógicas diferenciadas”. In: SANTOS, Gilmar Ribeiro dos (org.). Trabalho, Cultura e Sociedade no Norte/Nordeste de Minas. Considerações a partir das Ciências Sociais. Montes Claros: Best Comunicação e Marketing, 1997, p. 77-98.

COSTA, João Batista de Almeida. Mineiros e Baianos: englobamento, exclusão e resistência. Tese de doutorado. Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 2003.

- COSTA, João Batista de Almeida. Minas Gerais na contemporaneidade: identidade fragmentada, a diversidade e as fronteiras regionais. In: Cad. Esc. Legisl., Belo Horizonte, v. 11, n. 16, p. 117-137, jan./jun. 2009.
- CUCHE, Denis. Cultura e Identidade. In: CUCHE, D. A noção de cultura nas ciências sociais. Bauru: Edusc, 1999.
- DAYRELL, C. A. Agricultura geraizeira, identidade e educação. Trabalho & Educação. 2012. v. 21, n. 3, p. 99-120.
- DAYRELL, C. A. De nativos e de caboclos: reconfiguração do poder de representação de comunidades que lutam pelo lugar. 459f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Social) Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, 2019.
- DIAMANTINO, Dêniston. Documentário Carinhonha: Um Rio do Grande Sertão (2010). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=CMSNfBg8tjU>> Acesso em: 17 ago. 2021.
- DIEGUES, Antonio Carlos (Org.). Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil. São Paulo: MMA/COBIO/NUPAUB/USP, 2000. 211 p.
- ESCOBAR, A. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. Desenvolvimento e Meio Ambiente, Curitiba, v. 35, p. 89-100, 2015.
- FERREIRA, Maria Nazareth. Globalização e identidade cultural na América Latina. 2ª edição. São Paulo: CELACC, 2008.
- FIGUEIREDO, Ângela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. Tempo & Argumento. Florianópolis, v.12, n.29, jn./abr.2020.
- FRANÇA, Vera Regina Veiga. Convivência urbana, lugar de fala e construção do sujeito. Intexto, Porto Alegre: UFRGS, v. 2, n. 7, p. 1-10, jul./dez. 2001.
- FRANÇA, V.R.V. L. Queré: dos modelos da comunicação. In: Fronteiras: estudos midiáticos, n. 2, v.5, p. 37-51, 2003.
- FRANÇA, V.R.V. O objeto e a pesquisa em Comunicação: uma abordagem relacional. In: MOURA, Cláudia Peixoto de.; LOPES, Maria Immacolata Vassallo de. (Org.) Pesquisa em comunicação: metodologias e práticas acadêmicas. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2016.
- FREITAS, Sônia M. História Oral: Possibilidades e Procedimentos. São Paulo: Humanitas FFLCH / USP. Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- FROEHLICH, José Marcos. A (re)construção de identidades e tradições: o rural como terna e cenário. In: CONGRESSO DE LA ASSOCIACION LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA RURAL. 6., 2002, Porto Alegre. Anais eletrônicos... 2002. p. 1-18. Disponível em: <<http://www.ufsm.br/desenvolvimentorural/textos/froe.pdf>>. Acesso em: 08 fev. 2022
- GEERTZ, C. A interpretação das culturas. 1ª Ed., Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOMES, R. C. Das margens, contranarrativas: um olhar a partir dos subúrbios do mundo. In: Ipotesi. Juiz de Fora, v.15, n.2, p. 13-19, jul./dez. 2011.
- HAESBAERT, R. Território(s) numa perspectiva latino-americana. Journal of Latin American Geography, v. 19, n. 1, p. 141–151, 2020.
- HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. Identidade Cultural e Diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n.24, p.68-75, 1996

_____. “A formação de um intelectual diaspórico”. In: SOVIK, Liv (org.) *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p.407-434.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, 11.ed.

INSTITUTO ROSA E SERTÃO. *Revista Manzuá*, [s.d.]. Modos de vida. Disponível em: <<https://rosaesertao.org.br/projetos/vivamus-in-erat-ut-urna/>>. Acesso em: 06 ago. de 2021.

LEAL, Bruno Souza. Vulnerabilidades: Abordagens iniciais de um desafio à pesquisa. In: MIRANDA, C.M [et al.]. *Vulnerabilidades, narrativas, identidades*. Belo Horizonte: Fafich/Selo PPGCOM/UFMG, 2020, p. 31-47.

LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Ed UNICAMP, 2003.

MACEDO, José A. Pequi, ouro do Cerrado. *Revista Manzuá*, n.2, 2018, p.6-9.

MANZUÁ. Cadê o Manzuá, [s.d.] Sobre a revista. Disponível em: <<https://manzua.eco.br/sobre/>> Acesso em: 06 ago. de 2021.

MANZUÁ. Belo Horizonte: Lira Cultura, 2016, n.1.

MANZUÁ. Belo Horizonte: Lira Cultura, 2018, n.2.

MANZUÁ. Belo Horizonte: Lira Cultura, 2020, n.3.

MATOS, Olgária. Narrativa: metáfora e liberdade. In: *História Oral*, n. 4, p. 9-24, 2001.

MENEZES, Adriano Teles de. *O Mosaico Sertão Veredas-Peruaçu: a ressignificação de Grande Sertão: Veredas pelo turismo literário*. 2016. 136 p. Dissertação (Mestrado em Turismo). Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: Edições Loyola. 5ª ed. 2005

MIRANDA, Maria. Mulheres de linhas. *Revista Manzuá*, n.3, 2020, p.76-79.

MORAES, Antonio Carlos Robert. O Sertão: um outro geográfico. In: *Terra Brasilis (Nova Serie)* [online] 4-5. 2003. p. 1-8.

MORAIS, L. P. Comida, identidade e patrimônio: articulações possíveis. *História: Questões & Debates*, Curitiba: Editora UFPR, n. 54, p. 227-254, jan./jun. 2011.

NEITZEL, Adair de Aguiar. *Mulheres Rosianas: Percursos pelo Grande Sertão Veredas*. Florianópolis: Editora UFSC, 2004.

NERI, Janaelle. Ancestralidade e Direitos do povo negro. *Revista Manzuá*, n.2, 2018, p.28-29.

NUNES, M. R. R; BIN, M. A.; BACEGA, D.R.. Memórias do futuro, utopias e heterotopias em territórios rurbanos. *Revista Rumores*. n. 29, vol. 15, jan/jun 2021.

PAIVA, Vera Lúcia Menezes de Oliveira e. A pesquisa narrativa: uma introdução. *Revista Brasileira de Linguística Aplicada*. 2008, nº 8 (2), p.261-266.

PETERSEN, Paulo. Agroecologia: um antídoto contra a amnésia biocultural. In: TOLEDO, V. e BARRERA-BASSOLS, N. A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais". 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

PORTAL YPADÊ. Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Veredeiros. jul. 2016. Disponível em: <<http://portalypade.mma.gov.br/veredeiros>> Acessado em: 15 mar. 2022.

PREFEITURA DE CHAPADA GAÚCHA. A Saga dos Gaúchos no Sertão Norte Mineiro. Minas Gerais: Prefeitura de Chapada Gaúcha, 2012.

RANGEL, M. M.; RODRIGUES, T. O..Temporalidade e crise: sobre a (im)possibilidade do futuro e da política no Brasil e no mundo contemporâneo. Dossiê. Revista Maracanan, n. 18, p. 66-82, jan./jun. 2018.

REDE CERRADO. Povos e Comunidades Tradicionais. Vazanteiros. Disponível em: <https://redecerrado.org.br/comunidades_cerrado/vazanteiros> Acessado em: 15 mar. 2022.

RETÁT, P. L'Attentat de Damiens. In: RETAT, P. Discours sur l'événement au xviiiè siècle. Nouvelle édition [en ligne] Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1979. Disponível em: <<http://books.openedition.org/pul/551>>.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ROSA, A. R.; MEDEIROS, C. R.; VALADÃO JÚNIOR, V. M. Sob as sombras do discurso colonial: subalternidade e configurações de gênero em uma lavanderia do interior de Minas Gerais. Cadernos EBAPE.BR, v. 10, n. 2, p. 393-410, 2012.

ROSA, G. Grande Sertão: Veredas, 22ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ROVAI, M. G. O..Silêncio e utopia: memórias de ex-operários de Osasco. Oralidades. Revista de História Oral. USP, n.6, ano 3, jul./dez 2009

SALES, C.L. Grande Sertão: Veredas, “lugar de memória” e ponte para a história de uma Minas Gerais esquecida. Revista Vozes dos Vales. Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, n. 2, ano 1, ago. 2012.

SILVA, R. A. P. Nesta água que não para: leitura de João Guimarães Rosa no Vale do Urucuia. 2014. 282 f., il. Tese (Doutorado em Literatura). Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

SILVA, R. H. A. *et al.* Dispositivos de memória e narrativas do espaço urbano: cartografias flutuantes no tempo e espaço. Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação em Comunicação E-compós. Brasília, v.1, n.1, jan./abr., 2008.

SIRQUEIRA, Joel; DULCI, Luiza. A resposta começa no andar junto. Revista Manzuá, n.3, 2020, p.38-44.

SODRÉ, Muniz. Uma lógica perversa de lugar. Revista Eco Pós. Dossiê Racismo. v. 21, n. 3, 2018.

SOUZA, Edna de. Pequi em pó: Produtora rural inventa a farofa de pequi e promove oportunidade de trabalho e renda In: Revista da Emater-MG: Extensão Rural de um novo tempo. n. 81, pp. 26-27, 2005

SPIVAK, G. Can the subaltern speak? In: C. NELSON; L. GROSSBERG. (Eds.) Marxism and the Interpretation of Culture. Illinois: University Press, 198, p. 66-111, 1990.

TORINELLI, Micheli. Sociologia desde as entranhas. Vida Boa. 2018b. Disponível em: <http://vidaboa.redelivre.org.br/2018/03/03/sociologia-desde-as-entranhas/> Acessado em: 12 fev. 2022.

TORINELLI, Micheli. Cosm visões, comunidades e resistências na América Latina: o tecido vivo do Bem Viver. Brasil de Fato. Cultura. Relato. 2018a. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2018/01/30/cosmovisoos-comunidades-e-resistencias-na-america-latina-o-tecido-vivo-do-bem-viver> Acessado em: 12 fev. 2022.

VEIGA, Ana Maria; VASCONCELOS, Vânia N. P. Lugares de escuta e de acolhimento nas pesquisas sobre sertanidades. Sæculum – Revista de História, v. 24, n. 41, p. 196-203, 2019.

VASCONCELOS, Cláudia Pereira. A construção da imagem do nordestino/sertanejo na Constituição da identidade nacional. II ENECULT Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Faculdade de Comunicação/UFBA. Salvador: Bahia. 2006.