

Nei Clara de Lima*

Os crespos do sertão

RESUMO: Por meio de uma análise que contrapõe textos da literatura regionalista e textos orais coletados em pesquisa de campo no município de Pilar (GO), proponho uma leitura do sertão a contrapelo de suas interpretações usuais, que o tomam quase sempre como lugar de aridez, inóspito e pleno de escassez. Os textos orais que analiso operam com uma noção em que o sertão é tido como lugar da fartura. Ao mesmo tempo em que atualizam o mito do Jardim das Delícias, avaliam a problemática do desenvolvimento e a propriedade privada da terra.

Palavras-chave: literatura regionalista, região imaginária, fartura.

Entre os vários mitos que contribuíram para a formação da idéia de sertão, um deles indica-o como lugar inóspito e pleno de escassez. Das descrições de sua paisagem às formas de vida humana que ele engendra o que se configura é uma espécie de esterilidade sem fim: aridez, temperatura abrasada, chuvas torrenciais denunciando um clima demolidor, ínvias brenhas, crosta recozida do solo... A geografia mítica do agreste é construída de muitas palavras-imagens, quase todas referidas à dureza e à inospitalidade. Do mesmo modo, uma idéia de escassez, de decadência e de rusticidade compõe a figura do vivente sertanejo e de seu modo de vida. Muitos são os veículos desses signos: a literatura, especialmente a regionalista, o cinema, a literatura acadêmica etc.¹ O mundo letrado em geral é que tem fornecido essas prefigurações do sertão e do sertanejo, recobrando-o de imagens que, de vários modos, têm sido associadas à noção de atraso, de enclave, uma peia a restringir a modernização e a modernidade entre nós.

Na epopéia que a historiografia regional produziu para falar da ocupação inicial dos sertões dos Goyazes e de Cuiabá, as figuras de destemidos bandeirantes paulistas têm lugar destacado. Ao caráter aventureiro desses

¹ Um minucioso estudo da construção discursiva do Nordeste por meio desses e outros veículos é realizado por Albuquerque Jr. (2001).

colonizadores soma-se as durezas das terras incultas e toda a espécie de perigo: as flechas e as bordunas dos nativos, as feras da natureza, a fome, as doenças e o cansaço de longas caminhadas. Feitos heróicos do mito fundador da ocupação do deserto interior na busca de minas de ouro e de índios para escravizarem. Aquilo que era descrito como vastidão de distâncias, perigosas paragens, terra de selvagens foi sendo pontilhado aqui e acolá de gentes, capelas, roçados, caminhos e arraiais. O ouro atraía e fazia afluir para as minas gentes das quatro partes do mundo.

A crônica historiográfica limita em mais ou menos cinqüenta anos esse estado demovimentação febril que inaugura as primeiras levas de povoamento na região. No início do século XIX, o ouro de aluvião começa a escassear e a “mineração de morro”, que requeria técnicas e custos mais elevados, não logrou êxito entre uma população que não dominava mais que a tecnologia rudimentar de desmontar e lavar o cascalho das jazidas de superfície. O arrefecimento das atividades de mineração fez dispersar a parca população dos núcleos urbanos para outras áreas e deu lugar para que as ocupações de lavrar a terra e a pecuária emergissem como atividades principais dessa região.

Nesse ponto, há uma quase unanimidade da historiografia, caudatária em larga medida do olhar eurocêntrico dos cronistas e viajantes que deixaram registros de suas viagens pelo interior do Brasil²: à febre do ouro que construiu pequenas mas ricas cidades, seguiu-se o completo abandono e decadência dos pontos urbanizados do sertão, muitos deles tornados ruínas e escombros, devido à dispersão da população para as atividades pastoris e agrícolas. Segundo Palacín e Moraes (1989, p. 46):

Goiás viveu um longo período de transição. Desaparecera uma economia mineradora de alto teor comercial. Nascia uma economia agrária, fechada, de subsistência, produzindo apenas algum excedente para aquisição de gêneros essenciais, como: sal, ferramentas, etc.

Nesta época, várias foram as vilas de Goiás que se tornaram carcaças, matos pelas ruas, casas abandonadas. São exemplo: - Ouro Fino, Crixás, Palma, Cavalcante, Pilar, etc.

Registros como esse, que descrevem a transição da mineração à agropecuária e mesmo as versões que dão por certo a coexistência dessas atividades, são bastante conhecidos. Não é meu objetivo aqui recorrer mais uma vez a essas interpretações, senão para mostrar como elas são parciais e redutoras por

² Críticas dessa perspectiva estão formuladas em Doles e Nunes (1992) e em Chaul (2002).

explicar o empreendimento de ocupação do sertão apenas pelo sentido estritamente econômico. Ignorando o rico imaginário produzido no decorrer desse processo, por ser oral e por se constituir de expressões do universo sertanejo, construíram um sertão feito de ausências e carências, daí os inúmeros clichês que têm servido de aproximações desse objeto – a aridez e a inospitalidade da natureza selvagem, a penúria, a escassez e o arcaísmo dos seus habitantes.

Enquanto o sertão é pensado pelos letrados – governadores das minas, cronistas e viajantes estrangeiros, escritores e historiadores – o que se vê nessas paragens é pobreza, decadência e penúria. Vejamos alguns exemplos. Cunha Matos, governador das armas da província de Goiás (1823-1826) e autor da *Corografia Histórica da Província de Goiás*, em correspondência ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Guerra, assim se expressa:

(...) é tal a miséria desta província ou a indolência de seus moradores, que há mui pouca gente para fazer uma broca, para quebrar pedra; não há um arquiteto, um engenheiro. O pequeno trabalho das minas de ouro e diamante faz-se por um sistema desgraçado; aqui não tem havido indústria, arte, ciência, nem atividade (In Americano do Brasil, 1980, p.172).

Em outra passagem o governador associa a decadência à ociosidade:

Que vemos em Goiás? Taperas, montes de ruínas, escavações cheias de águas pútridas e causadoras das mais cruéis enfermidades! Eis a riqueza da província! Acabou-se a mineração, desprezou-se a agricultura, extinguiu-se o comércio, esgotaram-se os cabedais e ficamos à semelhança dos árabes de Balbec observando com os olhos da apatia a nossa miséria, a nossa desdita e talvez o quadro fiel e bem chocante de nossa estupidez, da nossa repreensível ociosidade (In Americano do Brasil, 1980, p. 163).

Orientados pelo mesmo viés ideológico, escritores regionalistas elaboram na ficção o estereótipo da escassez e da decadência. Hugo de Carvalho Ramos, considerado o fundador da literatura goiana de cunho regional, assim descreve a pobreza da região:

(...) Um limo viscoso e esverdeado, gotejado pelo estilicídio dos beirais desconjuntos e a cair; sobrepunha-se em camada fina, rente ao chão, no rodapé d'oca barrosa. Pelas fendas

do lajedo, na linha do oitão, vegetavam as beldroegas tímidas, o capinzal de raiz e gramíneas próprias dos taperões há muito deixados.

Ao lado, no desvio, assoberbava o assa-peixe tristonho, agitadas as franças cá e lá pela arribada atônita duma aluvião de pintassilgos, coleiros e patativas apanhadas a petiscar pelos pedúnculos cacheados e floridos; embaixo, como lagartas esverdinhas, rastejava a praga da tiririca miúda, os ‘provisórios’ de caroços espinhentos, o fedegoso bravo, as malícias garranchentas e irreduzíveis, a apegar-se como carrapicho, à canela do desastrado animal aventurado na vereda. Para o fundo, no quintalejo maltratado e sujo, mirravam as laranjeiras sob as ervas daninhas; e como provasse uma fruta temporã que um galho pêco oferecia, achei-a azeda, amarga quase, como uma punição.

Cercas e paióis, tranqueiras e currais desmantelados, atravancados de imundícies e monturos, donde, como serpes, saíam emaranhamentos compridos de touças de cabaceiras e buchas-de-paulista, emergindo dependurados, como brincos colossais, os seus frutos balofos e aquosos – estralejando com estrépito sob os pés as cabaças que a estação sazouara – tão ocos, tão vazios, como o interior bolorento daquele mesmo casebre, a desfazer-se em ruínas, como uma enorme maldição, sob o matagal (A bruxa dos marinhos In Tropas e Boiadas, 1984, p. 43).

Bernardo Élis recria a idéia da penúria, entre outros escritos, no conto “Nhola dos Anjos e a cheia do Corumbá”:

No tempo da guerra do Lopes, ou antes ainda, o avô do Quelemente veio de Minas e montou ali sua fazenda de gado, pois a formação geográfica construía um excelente apartador. O gado, porém, quando o velho morreu, já estava quase extinto pelas ervas daninhas. Daí para cá foi a decadência. No lugar da casa de telhas, que ruiu, ergueram um rancho de palhas. A erva se incumbiu de arrasar o resto do gado e a febre das pessoas (In Denófrio e Silva, 1993, p. 74).

Léo Godoy Otero, em seu conto “Evaristo Bandeira”, enumera, quando não desqualifica por meio de diminutivos, a tacanhez da vida sertaneja:

As terrinhas, em que residia, foram preguiçosamente trabalhadas por seu avô, tropeiro velho; depois aquilo foi para as mãos de seu pai e, agora eram dele. Sua fazendinha era como todas do roceiro sem recursos de Goiás. Uma casinha de pau a pique. Com quatro cômodos, coberta de telha vã. Um paiolzinho de banda, com barro estrumado no vão dos paus. No fundo, um quintalzinho cercado por toska cerca de paus deitados e, lá dentro, uma velha mangueira comum, algumas goiabeiras mirradas, dessas que nascem ao acaso, uma touceira de bananeiras, muita praga e o resto mandioca só (...)

Na frente da casa, um único curralzinho com porteiras de varas e cerca em pé, já cai-não-cai(...)

Sua rocinha era um “resfirado”, bico de capão, de vista com a casa.

Lá havia uma moitinha de arroz e milho, alguns pés de abóbora de porco, feijão e um eitozinho de mamona (In Denófrío e Silva, 1993, p.130).

Vários desses estereótipos³, copiosamente reiterados em textos escritos sobre o sertão, terminam por produzir camadas de significação que se sobrepõem em formações discursivas, fixando e cristalizando idéias e imagens do atraso – o sertão como uma espécie de natureza morta: quadros desolados, descuidados, tacanhos; moradias que são verdadeiras ruínas, roças e criações que sequer sobrelevam o emaranhado do mato e das ervas daninhas.

Por serem pensadas da ótica da produtividade moderna e de um tipo de trabalho que, ao transformar a natureza ordena racionalmente o espaço de modo a tornar perceptíveis o esforço humano de transformação, as atividades que deram lugar à ocupação inicial dos sertões interiores são representadas como um desalinho, empreendimentos brutos, desprovidos de dinamismo, a própria fisionomia do atraso que sintetiza a face mais visível da identidade regional. Por dizerem o sertão de um lugar que, embora geograficamente se localize no sertão – é inclusive daí que reivindicam a legitimidade de falar

³ Sobre a estereotipia do sertão na literatura, ver Candido (1972) e Vicentini (1998).

dele –, ideologicamente essas narrativas estão comprometidas com o ideário nacional que, durante muito tempo, enxergou as áreas não litorâneas do Brasil como entraves à modernização do país. Daí a proliferação discursiva da escassez e da pobreza da região e de seus habitantes.

Como o sertão tratado aqui não é uma entidade física nem uma região geográfica, mas uma região imaginária criada *na e pela* linguagem, e como esta não opera de modo unitário, há outros modos de dizer o sertão. Na contramão das noções de escassez e de pobreza, este artigo pretende falar do sertão pela *fartura*, e com isso pretendo realizar uma ruptura com aquelas interpretações, ao trazer para o texto escrito textos orais e conferir-lhes o mesmo grau legitimidade com que aquele é concebido.

O primeiro deles é uma décima, cantada por Francisco Guilhermino de Sousa, 75 anos, coletada em 1988, no município de Pilar. Seu tema é a *fartura*. Além de oral, a temática é completamente oposta às noções de escassez e penúria agregadas ao sertão. É desse modo, então, que pretendo me distanciar das interpretações que considero reducionistas e propor, ao arrepio da aridez, da escassez e do arcaísmo, novas possibilidades de leitura do sertão.

1. Nosso país já foi bão
Naqueles anos atrás
Já foi bom perfeitamente
Mas agora num está mais
Quem quiser viver bem
Deve mudar pra Goiás.

2. Feliz do pai de família
Que mudar lá pra Goiás
Peteca tudo que tem
Dispede pra nunca mais
E bate o juei no chão
Arrasta, vai pra Goiás.

3. As cultura são melhor
Do que no nosso país
Naturalmente (...?.....)
Vantajosas e feliz
Os milho vão dano espiga
De cima inté na raiz.

4. O feijão é natural
Num carece de plantá
Ele inrola pelo mato
Dá trabaio só de arranjá
O carro pra colhê
Batê ele e guardá.

5. Cana boa que nem lá
Nessa sagrada cultura
Planta ela-se em dezembro
Em janeiro tem rapadura
Com quatro cova de cana
Faz cachaça e rapadura.

6. Quatro litro de arroz
Segundo eu ouvi dizê
Muito perde, muito colhe
Muito tem para comer
Quando é o ano que vem
A sobra dá cem alquêr.

7. A mamona é u'a riqueza
Plantano na terra boa
Uma pequena folhinha
Tapa quarenta pessoa
Do fruto faiz o azeite
Da madeira faiz canoa.

8. Lá num se anda de noite
Nem no campo nem na mata
Seno que num seja carçado
De butina ou aprecata
Pra num istragá o pé
No diamante, ouro e prata.

9. Ou veja outro mistério
Ou que milagre mais fino
Velho de oitenta ano
Já duente, sem destino
Arrasta, vai pra Goiás
Chega lá, vira minino.

⁴ O depoimento de um migrante mineiro que tomou o rumo de Goiás na década de 50 do século passado e veio a participar do movimento social de Formoso e Trombas, citado por Carneiro (1988) mostra o fascínio que as terras devolutas exercia nos lavradores sem terra: “Eu vim lá de Minas. Nós somos de família grande 12 filhos. No começo a gente vivia até com certa fartura para comer, mas depois a terra foi ficando fraca e o arrendo muito alto. Todo mundo trabalhava desde cinco anos, mas assim mesmo quanto mais trabalhava menos dava. A gente se mudava de um lugar pro outro lá em Minas, a situação era sempre a mesma. Resolvemos mudar de Estado, porque lá em Minas já não tinha jeito de se comer, o salário não dava, o arrendo não dava e meia também não. A gente achava que noutra lugar distante podia ser, e a gente veio. Aqui as terras eram mais baratas, quem sabe trabalhando muito algum dia podia ter um pouco de terra. Foi aí que fomos para Ceres procurar um lote, o lote não saiu e nós subimos a estrada Federal e fomos pra Formoso. Lá sim tinha muita terra devoluta, era só chegar, cercar e trabalhar.”

10. Conto mais u’a história
Acredite quem quiser
Campina, Goiabera, Mato Grosso, São José
Tem mata de cem alquêr
Que o pau que tem é café.

Na décima, a referência ao sertão é feita de imagens edênicas, em que muito dos alimentos que integram a dieta dessas populações nascem naturalmente e em profusão ou, quando plantados, proporcionam colheitas pródigas. Imagens de fertilidade que são por si sós convites à vida abundante de comida, à *fartura*. É este o sentido que é acionado nas memórias *da* e *sobre* a região relatada por seus moradores. Sendo então a natureza excessiva de dons, sendo pura dádiva, basta vir a ela e se apropriar, sem limites ou restrições, daquela generosidade de culturas de arroz, milho, cana e feijão.

Em sua primeira estrofe, a décima fala de um tempo primordial, “naqueles anos atrás”, em que, presume-se, a *fartura* estava localizada por todo o país. Em seguida o discurso, que vinha sendo construído na linha do tempo, desloca-se para a do espaço, quando diz que o país deixa de ser bom e Goiás aparece como o lugar dos que querem viver bem, um território mítico em torno do qual vai se erigir um monumental imaginário da *fartura*. Essa inflexão pode significar muitas coisas, mas o que me parece mais interessante é a leitura que ela sugere, ainda que implícita, dos processos de modernização em curso no país, que se alastram do litoral em direção ao interior, o chamado sertão. Na medida em que os sertões de outrora – mais próximos dos centros irradiadores das mudanças – vão sendo reordenados por elas, Goiás torna-se o sertão desejado, o lugar intocado pelos constrangimentos de uma nova ordem econômica que faz o país deixar de ser “bão” como “naqueles anos atrás”.⁴

Ao listar o que consideram o rol dos bens de que necessitam para uma vida vantajosa e feliz, o sertanejo dá a conhecer outros sentidos para o econômico que não se encaixam naqueles produzidos à sombra da modernização, contrariando a idéia, que se quer essencial, de que a modernização age pelo efeito-demonstração, numa espécie de atração irresistível exercida pelos seus produtos, bens e serviços. A descrição, uma a uma, de culturas que fornecem alimentos, a atribuição de um caráter extraordinário para a natureza que, de tão exuberante, chega a dispensar o trabalho de plantar e tem o poder de rejuvenescer doentes e velhos, revela o *plus* mítico da economia sertaneja: comida em abundância, sem muito esforço para obtê-la e excedente de grãos para garantir novos plantios. Do mesmo modo como a historiografia tem mostrado que a idéia de fortuna motivou levas e levas de portugueses e

paulistanos a se embrenharem nos sertões interiores em obstinada busca do “bezerro de ouro”, a poesia popular cantada por Chico Guilhermino é um registro de um movimento semelhante – a determinação de migrar, errando por lugares desconhecidos – que esteve na base do processo de ocupação dos espaços centrais do país. A diferença entre os dois está em que o bandeirante erra à procura de fortuna – além de honra e glória – e o sertanejo é mobilizado pelo ideal de *fartura*. Como se pode ver, o sertão imaginado pela décima é exatamente o oposto daquele pensado na historiografia e na literatura. Se nestas, ele é mitificado com as imagens da pobreza, na memória coletiva de sertanejos, ele é concebido como *fartura*. Por se constituir um Jardim das Delícias, ao invés de inóspito e hostil, o sertão é um chamariz. Ele convoca, atrai, magnetiza as pessoas, convida-as a uma vida de prodigalidade, pois é o lugar das riquezas naturais, natureza feita de alimentos: o discurso sertanejo elabora o mito da superabundância, localiza-o no sertão e o chama de *fartura*.

Sendo um dos referentes mais importantes do sertão, ela opera em várias direções e condensa inúmeros significados. Em geral, a *fartura* se refere à comida e não à riqueza em espécie ou dinheiro. Serve para indicar um *modo de vida* que prima, senão pelo excesso, pela comida suficiente; uma *qualidade pessoal* ou de famílias: “Fulano é farturento”, “na casa de Beltrano há *fartura* todo dia”; e ainda para qualificar o *tempo da festa*: “festa boa tem que ter comida farta”, que deve ser medido principalmente pela dissipação alimentar. (As falas acima integram os dados das pesquisas mencionadas anteriormente.) Em relação ao estilo de vida, a alimentação, os alimentos e os modos de obtê-los e de consumi-los fornecem os elementos de uma ordenação simbólica do mundo que, metonimicamente põe a *fartura* em contigüidade com o sertão e metaforicamente assinala o valor do excesso na alimentação.

A *fartura*, no entanto, não é dita apenas como um atributo do sertão, de uma natureza pouco explorada pelos processos produtivos, ela também diz sobre as pessoas, refere-se a uma qualidade pessoal que as classifica entre os que dispõem de alimentos e são dados ao seu consumo com os outros e aqueles que, por não serem propensos a dividi-los, são tidos por sovinas, *muquiranas* e mesquinhos. Mais ainda, a *fartura* é um operador da festa. No universo sertanejo não se realiza uma festa, seja de que ordem for, sem comida em abundância. Casamentos, batizados, festas de santos, folias de Reis e do Divino, mutirões e *treições* são momentos que se singularizam não só pela interrupção temporária do trabalho ou pela ajuda mútua na sua realização, mas também pelo consumo exacerbado de comida e bebida. Se essa condição é subtraída de uma festa, seja pela ausência de comida seja pela parcimônia com que é oferecida, o mais comum é ver o seu

propiciador – o festeiro – desculpar-se a todo momento perante seus convidados pela *fraqueza* de sua festa, procurando evitar os comentários que acompanham situações desse tipo e que denotam desqualificação social, sinais de pobreza extrema ou indicadores de mesquinaria.⁵

Um outro sentido da idéia de *fartura* é o que aciona simbolicamente lugares e temporalidades que não coincidem com os dos processos de desenvolvimento do país. É daí que deriva o seu significado mais extraordinário, o de instituir um lugar de fala por meio do qual pode-se pensar com distanciamento – que é o mesmo que dizer criticamente – os processos da modernização brasileira, pois trata-se de uma categoria tradicional que tem servido para classificar e dar sentido ao mundo que não se encaixa no ideário desenvolvimentista e modernizador de muitas análises sobre o sertão.

O estudo de Brandão e Ramalho (1986) sobre os camponeses de Mossâmedes (GO) registra inúmeras falas de lavradores sobre a *fartura* dos tempos antigos: “Era assim, tinha fartura. Ninguém vendia nem um litro de leite, um queijo, e a gente sempre tinha muita coisa em casa”. (p.131) “No tempo antigo era muito melhor, muita fartura, toda casa que o senhor chegava era muito frango, muito capado, não faltava arroz . Agora acabou. Só os fazendeiros que tem, pobre não pode criar nem um porco que eles não deixam mais”. (p.136)

O registro dessa noção também está presente na etnografia clássica *Os parceiros do rio Bonito*, (Candido, 1971, p. 194):

Nas palavras do caipira (...) o ‘tempo de dante’, ou ‘dos antigo’, era o próprio reino da fartura. Conforme um deles, no tempo do avô de seu pai, a medida para semear não era o alqueire, mas o dedal... Um dedal cheio de arroz dava produção abundante, pois era imensa a força da terra. As colheitas eram tão grandes que nem se colhia tudo; deixava-se milho no pé para os porcos comerem, e muitas vezes era preciso jogar mantimento no pasto, para dar lugar ao novo nos paióis (...)

Na fazenda Ouro Fino, município de Pilar (GO), no decorrer do registro etnográfico de uma festa de São João, no ano de 1988, a dona da casa, Ana Machado, contou sobre as festas de antigamente:

Era assim. Minha avó fazia a festa de Santo Antônio... Então se rezava muito, né? Rezava o Ofício de Nossa Senhora, rezava o terço, rezava a reza de Santo Antônio.

⁵ Antonio Candido registra como a *fartura* é um signo mediador das regras de etiqueta da cultura caipira: “A comida é sempre considerada indigna por quem oferece e de raro paladar por quem aceita; pouca, segundo o primeiro, abundantíssima, para o segundo. O hospedeiro lamenta sempre a parcimônia do conviva, que afirmará pelo contrário, a fartura com que foi servido” (1971, p.149). Ver também a elaboração desse tema no filme *A Marvada Carne*, 1985, de André Klotzel. A narrativa de um casamento sertanejo mostra a estratégia da fuga dos noivos, em convivência velada com os pais da noiva, como forma de evitar a festa de casamento, que exige o fornecimento de comida aos convidados.

Fazia fogueira, levantava o mastro... Largava as coisas num arvoredado e punha a estampa do santo lá... Aí, pegava, fazia aquelas quitandas, brevidade... Furava, amarrava cordão e pendurava lá nos galhos do arvoredado... Banana, laranja... Dependurava tudo na árvore lá e o retrato do santo. E aí, quando acabava de rezar, punha a quitanda aqui, ao redor da fogueira... Minha sogra lá, tudo... Nós, aquele povão.

Meu pai com a filharada mais a mãe. Aí, pegava a pá de amendoim, a pá de pipoca, quitanda, batata assada... Aí, eles iam cantar ali, ao redor da fogueira... Vou falar pra senhora que ficava a noite inteira, passava a noite inteira ali, naquela alegria melhor do mundo! Era bom passado!

A décima que canta a exuberância da natureza, as cenas lembradas no relato da festa de Santo Antônio, bem como a evocação da abundância dos tempos antigos dos camponeses de Mossâmedes e dos caipiras de Bofete, no seu conjunto, compõem uma peça mítica sertaneja. É, então, como mito que a *fatura* vem preencher a ausência das vozes sertanejas nesses textos sobre o sertão, transfigurando a aridez e a penúria em fertilidade e abundância. Se na literatura de ficção regional a *fatura* não é tematizada, pois o sertão é cristalizado pelas imagens da aridez e da penúria, na literatura sociológica de cunho etnográfico ela aparece, mas imediatamente sua constelação de sentidos é constringida a significar apenas projeções psíquicas de ansiedade diante da modernização, como interpretaram Candido (idem) e Duhram (1984).

Com isso quero dizer que, até agora, a sociologia desses discursos tratou apenas de analisá-los por suas determinações externas, isto é, identificou-os como motivados pelos impactos da modernização, desconsiderando a multiplicidade de sentidos que eles produzem e esvaziando-os de seu conteúdo propriamente cultural. Conceber esses discursos como mito significa, antes de tudo, dotá-los de uma autonomia em relação ao lugar de fala do sertanejo, por retirá-los de uma posição soterrada em que se encontram para reconhecer neles um *locus* de produção de sentido, que é específico da cultura, portanto não derivativo de outras esferas da vida social. Ao contrário, são esses outros planos da sociedade que passam a ser compreendidos por meio dessa incessante significação que a palavra oral desencadeia. Dessa perspectiva, realizar o exercício interpretativo em que o considerado arcaico e atrasado possam dialogar, como diferença e em pé de igualdade, com a modernidade.

Se tomarmos o conjunto discursivo desses textos, temos um mito que se constitui de excertos de várias fontes, todas elas referidas a valores nodais da sociedade brasileira. Em primeiro lugar, ele diz sobre a nossa singularidade religiosa.⁶ A *fartura* é elaborada como equivalente do sagrado. Na décima, a expressão é explícita: as culturas – lavouras de milho, arroz, cana etc. – são sagradas. A natureza, que é o mesmo que dizer o sertão, provê o alimento, torna-o abundante e ainda tem o poder rejuvenescedor, num quadro em que a idéia de trabalho não aparece (ou aparece subsumida ao portentoso) como mediação humana com a natureza.

Na narração das festas de antigamente, a *fartura* é ainda um desdobramento dessa religiosidade. Ela é evocada por meio de imagens que amalgamam comida, santo e família, recriando uma temporalidade na qual o retrato do santo homenageado dependurado na árvore junto com os alimentos fornece a moldura saturada da alegria dos tempos antigos: a família integrada na natureza/ alimento por meio da divindade.⁷ É dessa reunião familiar, e da complementaridade que ela realiza com a natureza e o sagrado, que o código relacional da sociedade brasileira parece adquirir primazia.

Em segundo lugar, a *fartura* também é uma elaboração do excesso, do hibridismo que se apresenta na base de nossa vida cultural. Como memória, mas também como exercício de dar sentido para o mundo, os lugares e os tempos antigos são experimentados como excesso. Uma *hybris* própria do modo de ser brasileiro preside essa memória sertaneja que recria a vastidão do território, povoando-o imaginariamente de lavouras e crias abundantes, festas prodigiosas que reuniam a família, o santo, a comida e a cantoria para formar o quadro da “alegria melhor do mundo”. O sertão nessa memória é transfigurado em *fartura*, o que destoa da idéia de decadência e infertilidade do sertão dos escritores e dos historiadores, bem como de sua análise como resposta psicológica às transformações econômicas.

Se essa cartografia do sertão não foi integrada na construção ficcional e historiográfica regional, provavelmente é porque, sendo expressão da oralidade, do universo iletrado do sertanejo, tido por inferior, está associada à noção de atraso da qual muitos desses intelectuais, comprometidos com o ideal modernizante, procuram fugir como o diabo da cruz. É justamente dessa operação simbólica, em que os termos atraso/ moderno se opõem de modo a constituir valor e significação recíprocos, que enxergam a aridez, a inospitalidade e a ticanhez no território e nas gentes que descrevem, subtraindo daí as imagens da *fartura*, recorrentes no universo cultural dos sertanejos.

⁶ Na sua versão nordestina, mas também universal no sentido católico, o mito aparece na poesia popular de Patativa do Assaré, intitulada “Filosofia de um Trovador Sertanejo” cujo tema é a expulsão do paraíso: (...) Morando no Paraíso/Adão com Eva ficou./Aquele santo casá/Feito por Nosso Senhor;/Satisfeito eles vivia/Pruquê de tudo eles via/Uma fartura sem fim;/Sem trabalho e sem cansera,/Toda sorte de fruitêra/Tinha naquele jardim (...) (2003, p.99)

⁷ Essa temporalidade parece não sofrer qualquer solução de continuidade quando observamos, na atualidade, as mesmas imagens evocadas serem recriadas nas comemorações natalinas, em que mesas fartas são consumidas junto às árvores (artificiais) de Natal, em nome também da união da família sob os auspícios do Deus menino.

Como já se observou, o sertão transfigurado em *fartura* não faz parte da ficção letrada regional. Na literatura sociológica sobre os processos de transformação da sociedade brasileira, essa transfiguração é mencionada, mas aparece referida somente à angústia e à apreensão dos grupos tradicionais submetidos às mudanças advindas do desenvolvimento.

Interpretando-a como idealização e simplificação do passado (Durham, 1984) ou como saudosismo transfigurador (Candido, 1971), os autores transformam operações do imaginário, portanto do domínio coletivo, em mecanismos meramente psicológicos cuja existência e sentido só se revelam no embate com as forças da modernização.

Não creio que a produção desse imaginário da *fartura*, recorrente como se viu em inúmeros discursos sertanejos, se presta somente a fornecer respostas às situações de crise deflagradas pelos impactos do desenvolvimento, projetando imagens de um eldorado alimentício para compensar, como na lei psicanalítica, a escassez material que se segue à desestruturação da economia de subsistência, conforme as análises anunciam Sendo da ordem da cultura, essa produção mítica integra “(...) uma concepção do mundo (...) que vem a chocar-se com a apropriação burguesa do tempo, a qual ignora o ritmo referido à natureza.” (Velho, 1995, p.33) É, portanto, uma recriação ao mesmo tempo poética e moral da natureza, da sociedade e dos processos de transformação social. Poética pelo caráter transfigurador do real, próprio da linguagem do mito, e moral porque lida com o universo de concepções e valores sertanejos.

Na pesquisa de Brandão e Ramalho (1986, p.130 ss.) os camponeses entrevistados associam a *fartura* a um tempo em que na região havia terras devolutas em quantidade suficiente para acolher famílias de migrantes de Minas e dos estados nordestinos; as terras eram de cultura, o que significa alta produtividade; as pessoas e os animais eram sadios e até o regime de chuvas, fundamental para as atividades agrícolas regionais, era mais favorável do que nos dias atuais. Numa relação comparativa entre o tempo antigo e os dias de hoje, tem-se o seguinte quadro:

Tempo Antigo	Tempo Atual
terra livre	terra privatizada
terra de cultura	terra fraca/adubo
saúde/sem remédio	doença/com remédio
chuva abundante	escassez de chuva
perda de excedente	comercialização de excedente

Busquei o recurso do emparelhamento dos dados para tornar mais expressivo o que considero a elaboração mais eloqüente que eles realizam. Na leitura que fazem da passagem do tempo, mas também relativamente aos atributos do espaço em que vivem, introduzem a ambição como um demarcador do empobrecimento não só da natureza, mas dos homens e das suas relações. Segundo o que disseram aos pesquisadores: “Desde que o povo começou a ficar ambicioso até a chuva diminuiu. O mantimento diminuiu, tem gente que planta aí um mundão de sementes e não colhe nada. Colhe só um pouquinho...” (Idem, p. 131).

Na interpretação desse camponês, a noção mais corriqueira e atual de ambição, a de constituir-se uma força motriz do enriquecimento, não faz sentido, pois a experiência de sua introdução no meio sertanejo provoca justamente o seu contrário: o empobrecimento da natureza, por sua exploração desenfreada; dos homens, por se submeterem a relações de trabalho assalariadas e trocarem proteção e lealdade por relações impessoais; e, finalmente, por se verem mais uma vez impedidos do acesso livre à terra. Como a *fartura* é referida à abundância de terras de cultura, em que se planta pouco e se colhe muito, a sua privatização – movida pela ambição – é incompatível com mantimentos fartos, por meio dos quais se lê o congraçamento entre as pessoas e delas com a natureza e a divindade, com se viu no relato de Ana Machado.⁸ Não é só os homens que se empobrecem diante da ambição de outros homens, mas a própria natureza parece recusar sua prodigalidade, quer nas colheitas diminutas quer na falta de chuvas que passam a ter lugar onde antes só havia *fartura*.

Desse modo, ela opera qualificando o tempo antigo, mas principalmente denegando a ambição como valor a mediar as relações entre os homens e deles com a natureza. Trata-se, portanto, de uma operação simbólica por meio da qual as transformações sociais são lidas e avaliadas da ótica do sertanejo, que enxerga nessas transformações muito mais seus efeitos morais do que seus resultados práticos, ou melhor, traduzem esses resultados em termos de uma economia moral. No dizer de um parceiro de Bofete, citado por Candido (1971, p.195):

... o estudo anda para diante, mas a terra e os homens andam para trás.

Do mesmo modo que a *fartura* é um atributo do sertão da ótica de seus moradores, ela fornece o sentido das levas de migrantes, mobilizados pelas notícias de terras fartas. Este é o outro elemento mítico que está associado à idéia de sertão – a *errância*.

⁸ Pereira e Gomes (2002, p.86) chamou de estética da contradição ao procedimento de dar sentido ao mundo a partir da carência, “que extrai o máximo de sentidos do mínimo de elementos”.

Estudiosos da formação da sociedade brasileira têm sido insistentes em descrever sua população, especialmente a sertaneja, como portadora de um “instinto migratório atávico” que Octavio Velho (1995), inclusive, qualificou de ingenuidade conceitual, devido às limitações de cunho socioeconômico dessas análises. Mas, se essa interpretação perdeu hoje sua força explicativa, ela esteve presente em vários estudos de historiadores e sociólogos que viram nessa alta mobilidade da população brasileira muito mais sua razão prática do que simbólica.

Emigrava-se às vezes por nada, e com simples e vagas esperanças de outras perspectivas. Todo mundo imaginava sempre que havia um ponto qualquer em que se estaria melhor que no presente. Pensamento arraigado e universal que nada destruía, nem experiências e fracassos sucessivos. (Caio Prado Jr., 1989, p. 72).

Por seu lado, Maria Sylvia C. Franco diz:

Deve-se considerar que o povoamento do interior fez-se pela disseminação de pequenos grupos esparsos em um amplo território e que a grande disponibilidade de terras férteis e a riqueza das fontes naturais de suprimento, aliada à pobreza das técnicas de produção, definiram um modo de vida seminômade, baseado numa agricultura itinerante cujos produtos eram suplementados pela caça, pesca e coleta. Pode-se dizer que ao longo de sua história, esses grupos só tiveram reforçada essa grande instabilidade. Até o presente, observa-se que a mobilidade aparece como único recurso contra condições adversas de existência: problemas com o patrão, salário baixo, trabalho insalubre, desavenças, desgostos resolvem-se ainda hoje com transferência de domicílio. (1997, p.31-32)

No contexto da minha interpretação, a décima, por dizer a fala do sertanejo, fornece outras bases do discurso sobre a *errância*, que não as de ordem exclusivamente econômicas. Transitar de um lugar a outro, despojar-se do que se tem e ir à procura de “culturas vantajosas e felizes”, “imaginar sempre que havia um ponto qualquer em que se estaria melhor que no presente” podem conter outros significados que ultrapassam a nossa concepção mercantil de tempo, espaço e estabilidade.

Aquilo que Caio Prado Júnior considerou motivar o trânsito sem fim das populações sertanejas e chamou de “simples e vagas esperanças de outras perspectivas”, Maria Sylvia arrolou como “condições adversas de existência”, Francisco Guilhermino, porta-voz da fala sertaneja, cantou como a busca da *fartura*. Situado em outros campos semânticos e dito com outros recursos, essa transformação do mito do Jardim das Delícias entre nós parece operar com moralidades e sentimentos cujos sentidos mais profundos repousam numa recusa aos padrões da produção mercantil da terra e do trabalho, e da ética que preside essa produção. A vastidão do espaço, suas promessas de abundância sem fim, o tempo vivido fora do calendário da produtividade e do mercado não seriam razões suficientes para mobilizar os sertanejos a um modo de vida alheio ao que vem se estabelecendo com a modernização? Esse mito não faria deles os homens livres da ordem capitalista?

A décima, que faz do sertão um chamariz, é também uma recriação poética da plasticidade do sertanejo cuja existência é medida pela relação moral com terra e não pela relação estabelecida por meio das leis do direito privado. Talvez uma dificuldade em compreender esse seu incessante vai-e-vem seja por ele desconcertar a idéia amplamente difundida de que o trabalho rural se realiza na regularidade e na fixação à terra, o que não corresponde totalmente às experiências errantes dessas populações, desde os primeiros momentos de sua formação, nas entradas para as terras interioranas brasileiras, até os dias atuais. Não é por acaso que o Movimento dos Sem Terra organiza, de tempos em tempos, grandes marchas que cortam o país em várias direções. Ainda que o movimento levante em primeiro plano a bandeira da luta política pela terra, ele também extrai seu poder de aglutinação de vastas camadas de pobres do país desse imaginário que põe a *fartura* como móvel dessa luta.

Otávio Velho localiza as causas da *errância* das populações sertanejas como “(...) uma vontade de testar a possibilidade (ainda) de exercitar a liberdade. Além disso, elas estão plenamente integradas à tradição bíblica, dentro da qual, desde pelo menos o Êxodo, o deslocamento representa uma *fuga* ao cativeiro (...)”. (1995, p.30) Essa tradição bíblica, repassada ao catolicismo ibérico do qual somos herdeiros, sem dúvida, é recriada no imaginário da *fartura* e, por certo, fornece sentido aos incessantes deslocamentos das populações sertanejas.⁹ Nesse caso, a *fartura* se torna o texto do drama da *errância*.

⁹Além do que ela fornece, se acreditamos no quadro de dispersão e de esgarçamento dos vínculos sociais predominantes no mundo sertanejo, o que Sevcenko chamou de *elã coesivo*, por convocar o divino para acomodar o cotidiano profano (2000, p. 55).

Nos processos de sua transformação em mito sertanejo ou, ao presidir grande parte do material simbólico desse imaginário, essa tradição – como parte da cultura popular brasileira – se expressa pelo excesso, em que a abundância está não apenas na *fartura* referida aos alimentos, mas também às relações,

impregnadas de sensualismo, do humano e o divino, e de lealdade/proteção que caracteriza a relação tradicional do dono da terra com o agregado.

Trazido aqui para ser o contraponto, o crespo desses discursos, o mito da *fartura* pode se tornar um guião a acessar outras veredas, outras camadas de significação nesse exercício de pensar os processos migratórios, o chamado seminomadismo das populações sertanejas. Ora, fazer o sertão deixar de ser alteridade de aridez e infertilidade para se constituir num eldorado alimentício significa ir na contramão dos discursos que querem domesticar os lugares que não se alisam, não se alinham ao espaço que se quer produtivo e homogêneo da nação, como também as pessoas – suas idéias e sentimentos – que não se enquadram nos moldes de sua presumida modernidade.

Por fim, quero propor um cruzamento do mito da *fartura* com nossas idéias – míticas também – sobre o mercado. Do mesmo modo que a *fartura* dos sertanejos, o consumo de mercadorias e bens exerce uma força irresistível sobre nós. Ele também nos convoca com suas promessas de abundância, de felicidade e de prazeres sem fim. Convida-nos a errar em nome de uma prodigalidade que não se realiza, de uma modernidade que jamais se completa. “O senhor pense, o senhor ache. O senhor ponha enredo”.

ABSTRACT: Through an analysis that opposes texts from regionalist literature, and oral texts collected in a field research in the municipality of Pilar (GO), I propose a reading of the countryside against their usual interpretations, which almost always take them as an arid and inhospitable place full of scarcity. The oral texts I analyze operate with a notion that the countryside is considered to be a place of abundance. At the same time they update the myth of the Garden of Delicacies, they evaluate the development problem, and the private property of the land.

Key-words: regionalist literature, imaginary region, abundance.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. *A invenção do nordeste e outras artes*. 2. ed., Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 2001.

AMERICANO DO BRASIL. *Pela história de Goiás*; introdução, seleção e notas de Humberto Crispim Borges. Goiânia: Editora da UFG, 1980.

ARAÚJO, Emmanuel. Tão vasto, tão ermo, tão longe: o sertão e o sertanejo nos tempos coloniais In DEL PRIORE, Mary (Org.) *Revisão do paraíso: os brasileiros e o estado em 500 anos de história*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

BOLLE, Willi. Diadorim: a paixão como *medium*-de-reflexão In *Revista USP*. São Paulo, n. 50, jun./ago.,2001, p.80-99.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues e RAMALHO, José R. *Campesinato goiano – três estudos*. Goiânia: Editora da UFG, 1986.

CANDIDO, Antonio. A literatura e a formação do homem In *Ciência e Cultura*, SBPC, v. 4, n. 9, set., 1972, p. 803-80.

_____. *Os parceiros do rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 2. ed., São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

CARNEIRO, Maria Esperança F. *A revolta camponesa de Formoso e Trombas*. Goiânia: Editora da UFG, 1988. (Coleção Teses Universitárias)

CHAUL, Nars. *Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade*. 2. ed., Goiânia: Editora da UFG, 2002.

DENÓFRIO, Darcy F. e SILVA, Vera M. Tietzmann (Orgs.) *Antologia do conto goiano I – dos anos dez aos sessenta*. 2. ed., Goiânia: CEGRAF/UFG, 1993.

DOLES, Dalísia E. M. e NUNES, Heliane P. Memória da ocupação de Goiás na primeira metade do século XIX: a visão dos viajantes europeus In *Ciências Humanas em Revista*.Goiânia, v. 3, n. ½, jan./dez., 1992, p. 71-118.

DURHAM, Eunice R. *A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo*. 3. ed., São Paulo: Perspectiva, 1984.

FRANCO, Maria Sylvia de C. *Homens livres na ordem escravocrata*. 4. ed., São Paulo: Editora da UNESP, 1997.

LIMA, Nei Clara. *Narrativas orais: uma poética da vida social*. Brasília: Editora da UnB, 2003. *Pilar: um giro pelo sagrado*. Brasília, 1990. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil: intelectuais e representação geográfica da identidade regional*. Rio de Janeiro: Revan: IUPERJ. UCAM, 1999.

PALACÍN, Luis e MORAES, Maria Augusta de S. *História de Goiás (1722-1972)*. 5. ed., Goiânia: Editora da UCG, 1989.

PEREIRA, Edimilson de Almeida e GOMES, Núbia Pereira de M. *Flor do não esquecimento: cultura popular e processos de transformação*. Belo-Horizonte: Autêntica, 2002.

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. Colônia. 21. ed., São Paulo: Brasiliense, 1989.

RAMOS, Hugo de Carvalho. *Tropas e boiadas*. 6. ed., Goiânia: P. D. Araújo – Livraria e Editora Cultura Goiana, 1984.

SENA, Custódia Selma. De sertões e sertanejos In CHAUL, Nasr N. Fayad (Coord.) *Goiás: 1722-2002*. Goiânia: Medialle Comunicação, 2002.

SEVCENKO, Nicolau. *Pindorama revisitada: cultura e sociedade em tempos de virada*. São Paulo: Peirópolis, 2000. (Série Brasil Cidadão)

SHIRLEY, Robert W. *O fim de uma tradição: cultura e desenvolvimento no município de Cunha*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

VELHO, Otávio. *Besta-fera – recriação do mundo: ensaios críticos de antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

VICENTINI, Albertina. O sertão e a literatura In *Sociedade e Cultura – Revista de Ciências Sociais*. Goiânia, v. 1, n. 1, jan./jun., 1998, p. 41-54.