

Sentidos do Sertão

Comentários

Usada pelos portugueses recém-chegados no Brasil, a palavra “sertão” designava a terra adentro, longe do mar, distante, vazia, isolada, inóspita e desconhecida, mas assim mesmo positivada com os atributos de abundante, luxuriante e promissora. No século XIX a palavra já tinha adquirido a conotação negativa que hoje conhecemos por designar não apenas um lugar distante, vazio, isolado e inóspito, mas também habitado por sertanejos cujos costumes bárbaros se contrapunham aos do litoral urbanizado e civilizado pelo colonizador. Diante da vastidão do sertão e da conseqüente inviabilidade de se exercer controle sobre ele ou, ainda menos, de fazer dele a imagem e semelhança da cristandade, o sertão tornou-se um lugar imaginário de confronto. Na primeira metade do século XX, o sertão denotou a medida do descompasso entre formas de organização social e de cultura declaradas rudes e bárbaras. Porém, também apontou para um lugar de encontro do impulso civilizador com os valores autênticos da nacionalidade. É com esse último sentido que ganha força mobilizadora diversas utopias nacionalistas que pretendem combinar harmonicamente os valores civilizatórios e os valores da brasilidade, como, por exemplo, a Marcha para o Oeste memorizada exemplarmente por Cassiano Ricardo ([1940] 1970). Mais contemporaneamente, o sertão foi ressignificado à medida que se firmava a noção de fronteira interna brasileira: um espaço pensado vazio, poroso, de incomparável potencial econômico a ser transposto pela modernidade. Possivelmente, em nenhum momento anterior a este – transcorrido nas décadas de 1970 e 1980 – a negatividade e a positividade atribuídas ao sertão alcançaram tão elevada expressão. Os discursos da época revelam que a fronteira interna era pensada, por um lado, com as negatividades de rudeza e barbárie atribuídas anteriormente ao sertão (era preciso desbravá-la) e, por outro, com as positivities de abundância, fertilidade e prosperidade (era preciso aproveitá-la). Tais positivities motivariam migrações internas sem precedentes quanto à magnitude que alcançaram, particularmente no Centro-Oeste. A alternância histórica de imagens positivas e negativas desperta, em parte, o mistério que cerca o sentido da palavra “sertão”. A esse respeito, Amado (1995, apud Lippi, 1998, p.197), nota que “desde o início da História do Brasil, portanto, sertão configurou uma perspectiva dual, contendo, em seu interior, uma virtualidade: a da inversão. Inferno ou paraíso...” Mas, também deve ser considerado que, por condensar uma multiplicidade de sentidos e por se tratar de um operador de identidade e diferença, o sertão é um objeto elusivo que, como expresso na poética enigmática de Guimarães Rosa (1976, p.191). “estando em toda parte não está nunca onde está”. Que classe de conceito seria útil para abordar os significados expressos na palavra “sertão” e elucidar seu enigma? Nesta introdução tenta-se responder a essa pergunta mediante duas abordagens ao modo como o sertão é percebido no Brasil. Em primeiro lugar, examina-se o sertão vivido como mito, ou como matriz de pensamento que orienta a reflexão sobre o que deve e não deve ser a nação brasileira. Para este fim, fazemos uso exaustivo do pensamento levisstraussiano, que outorga ao mito o poder de atravessar incólume a mudança histórica. A segunda abordagem examina o sertão enquanto crítica social que se realiza por meio da reificação desse mito e de sua manipulação e utilização – de grande eficácia simbólica – na produção da crítica política da atualidade referente às desigualdades e à exclusão social que prevalecem no Brasil. Em Totemismo hoje, Lévi-Strauss comenta que por muito tempo os antropólogos pensaram as chamadas sociedades totêmicas como exemplos do pensamento

primitivo, que estabelece uma continuidade entre cultura e natureza. O autor acrescenta que, ao invés de corresponder o totemismo a qualquer realidade externa, é, em verdade, uma invenção dos etnógrafos para tornar os nativos mais diferentes do que são, numa espécie de exorcismo “das atitudes mentais incompatíveis com a exigência de uma descontinuidade entre o homem e a natureza, que o pensamento cristão considerava essencial” (Lévi-Strauss, 1975, p.13). Parafraseando o autor, é possível afirmar que o sertão e os sertanejos não correspondem a qualquer realidade externa ao pensamento dos letrados brasileiros, que os figuram como exemplos de primitivismo. Trata-se, em verdade, de uma invenção para, neste caso, projetar fora da experiência nacional as idéias e os costumes considerados incompatíveis com a almejada civilidade. Como sugerido por Suárez (1998) sertanejos são antes personagens do mito que narra a conquista da civilização pela nação brasileira em seu devir. Assim, definimos os supostos sertanejos como bárbaros e primitivos para, ao mesmo tempo, nos definirmos como civilizados numa relação imediata de oposição e num movimento reflexivo tendente a encontrar, por meios mitológicos, a origem e a travessia da nação brasileira para a civilização. Ao comparar o Livro do Êxodo com Grande sertão: veredas, Sena Filho (2008, p. 56) escreve: A travessia de um deserto ou de um sertão é uma das mais poderosas e recorrentes representações arquetípicas da humanidade, como atestam estes dois clássicos da literatura, a saber, o Êxodo e o Grande Sertão: veredas. Em ambos os textos o mesmo deserto, o mesmo êxodo, a mesma travessia, a mesma epifania como mito fundante, o mesmo pacto sobrenatural. Esses livros narram o espaço que é preciso atravessar, sob constantes intervenções e provações, tanto de Deus quanto do Diabo, para alcançar um resultado. No caso do Êxodo, a travessia tem como resultado a terra prometida a um povo crente em Deus, e no caso de Grande sertão: veredas, a travessia, realizada por um povo vigoroso e audacioso, conduz a firmar a modernidade e a civilização na sua nação. Abordar o sertão enquanto entidade de uma narrativa mítica implica dificuldades inerentes à irreverência de interrogar a venerabilidade do mito. Por essa razão, e a fim de ilustrar a alta consideração que esse mito merece, pareceu-nos conveniente examinar a admirável narrativa brasileira sobre o sertão em contraste com a narrativa ocidental sobre o oriente, criticada com justiça por Said (1999). Em primeiro lugar há de se considerar que o orientalismo, como também o totemismo, pode ser invalidado. A crítica da narrativa ocidental sobre o Oriente encontra suporte no fato de que, ao contrário do sertão, ele existe na cartografia e na história. O que se diga sobre os atributos negativos dos orientais pode ser contestado pela evidência de seus costumes, pela sua existência concreta e, na contemporaneidade, pelo seu poder de enunciação. No caso da narrativa do sertão, uma região imaginária, inexistente suporte empírico seja para confirmá-la, seja para negá-la. Ela está entre nós como pura realidade discursiva de grande poder significativo e seus significados expressam uma realidade mítica e não geopolítica. Em segundo lugar, a narrativa orientalista toca a consciência dos ocidentais apenas na medida em que os engrandece, em virtude de – de modo similar ao totemismo – estabelecer um “outro” inculto e exótico que existe fora das fronteiras da Europa ocidental. A construção dessa narrativa, por diversos campos de estudos eruditos, respondeu à necessidade de justificar ideologicamente a dominação colonial que hierarquizou e, até o presente, hierarquiza as nações e as regiões do mundo. O “outro” estabelecido pela narrativa orientalista faz parte do imaginário ocidental como portador de uma cultura exótica que, oposta à civilização, caracteriza-se pelo totalitarismo, a irracionalidade, a religiosidade supersticiosa, a emotividade e, conseqüentemente, a fixidez. A narrativa sertaneja também foi construída por diversos

campos de estudos eruditos e, igualmente, estabelece um “outro” inculto. Porém, seus construtores não são estrangeiros, mas letrados brasileiros de velha cepa, para os quais o sertão nada tem de exótico nem se situa fora das fronteiras brasileiras: o sertão é no Brasil e, até mesmo, no âmago da brasilidade, em razão do que a sua indesejada existência é para os brasileiros não apenas familiar como também venerável. De modo similar ao orientalismo, a narrativa sertaneja também hierarquiza, mas com propósitos bem diferentes: não para justificar poderes de dominação, mas para desenvolver a reflexão sobre o que se é e o que se deveria ser. Por isso, estabelece a origem inculta (no começo fomos sertanejos), salienta a dramaticidade do percurso contra a fixidez (depois lutamos para ser civilizados) e aponta para o sucesso das mudanças constantes. Vale notar que no tempo mítico dessa narrativa o sertão nos habita, daí que, embora civilizados, também sejamos esse “outro” sertanejo... almejadamente de ontem. A qual conceito recorrer para explicar a existência de um Outro dentro de nós mesmos? Conforme o nosso conhecimento, somente na psicanálise ele pode ser encontrado. De acordo com Lacan (1966, apud Prado de Oliveira, 1999, p. 2), a partir da perspectiva do sujeito o Outro é um lugar de reflexão sobre sua existência: Outro é um lugar de questionamento do sujeito. Outro é um lugar, um espaço, topológico, decerto... Bastaria que deste lugar viesse o questionamento de cada um quanto à sua existência e seus principais eixos para que ele (o lugar) se constitua como o Outro. Logo poderá ser também: um Outro idioma, um Outro país, uma Outra prática social, sob a forma banal de uma Outra sociedade transformada pela revolução. Provavelmente, uma Outra pessoa. A fim de ensaiar uma aproximação interdisciplinar do conceito de outro, procura-se aqui ir além da formulação etnográfica e histórica, que o define como entidade concreta, para poder percebê-lo enquanto lugar figurado em torno do qual se realiza uma reflexão. Visto dessa perspectiva, esse “outro” sertanejo não existiria na consciência brasileira como uma entidade concreta, mas como um lugar de reflexão sobre práticas sociais e ordenamentos culturais distintos que desempenham um papel particularmente importante no comportamento individual e no devir da nação. A crítica realizada por boa parte dos artigos desta coletânea demonstra o fato de ser o outro sertanejo um lugar de reflexão, utilizado por diversos atores sociais para variados propósitos. Por exemplo, a essa figura incivilizada se recorre tanto para justificar a dominação e exclusão sofrida por muitos brasileiros, como também para fazer a crítica ao fracasso do projeto civilizatório que a existência de tal figura expressa. A narrativa sertaneja é extremamente convincente. Isso porque, tal como a narrativa fantasiosa de qualquer mito, a narrativa do sertão é tão exigente quanto as produzidas pelo pensamento positivo. A esse respeito Lévi-Strauss (1978, p. 57) escreve que a diferença se deve menos “à qualidade das operações que à natureza das coisas às quais se dirigem essas operações.” Como é característico de todo mito, o do sertão é mantido num tempo congelado, onde a dinâmica da história não é capaz de afetá-lo. Com efeito, ao inscrever a paisagem do sertão como agreste, seca, longínqua, inóspita, o mito demonstra: aqui é o começo do Brasil e seu passado, aqui o sertão está suspenso da passagem do tempo. O realismo dessa paisagem se confirma com a ideia, alimentada pela geografia anterior às décadas de 1960 e 1970 (Cauquelin, 2007 apud Amaral Silva, 2011), de ser a paisagem equivalente à natureza, sem interferência da construção humana. Na sua etnografia referente à construção da paisagem do sertão, Amaral Silva (2011, p. 52) destaca a naturalização do sertão, afirmando que “ora como lugar de morada, ora como ponto de convergência e de passagem, as imagens do sertão interiorano explicitam aquilo que se acreditava [na geografia daquela época] ser de natureza fixa e indiscutível: a paisagem.”

Perante tais evidências, não é de estranhar a notável resistência subjetiva desenvolvida por nós, brasileiros, para pensar o sertão como mito. A violência que é para nós pensá-lo desse modo é equivalente, senão maior, à violência que é para um cristão pensar como mito a criação. É possivelmente maior, porque, para os letrados que alimentam a narrativa do sertão, não é problemático colocar em dúvida a veracidade da criação, ao encará-la como mito. Qualquer cristão tem a possibilidade de abandonar sua fé, ao passo que negar a veracidade do sertão, ao aceitá-lo como mítico, equivale a socavar um dos fundamentos da própria condição de brasilidade e, até mesmo, negar a si mesmo. Chama-se a atenção para estas questões porque, embora percebida como organizadora do mundo simbólico dos brasileiros, conforme artigo de Lippi (1998), a narrativa sertaneja raramente é adjetivada como essencialmente mítica. Nesse artigo, por certo excelente, a autora a qualifica como mitohistórica num aparente esforço de relativizar seu componente mitológico com o apelo à história. Assim, não deve ser casual que, entre os autores que têm o sertão como objeto de estudo, Cristóvão (1993-1994) e Suárez (1998) – dois autores que abordam abertamente o sertão como mito – sejam estrangeiros a quem faltou exposição aos significados identitários, afetivos e veneráveis do sertão. A leitura de Cristóvão sugere que relatos míticos do e acontecimentos no sertão interagem na literatura que constrói o mito. A passagem mais sugestiva está na página 49 de seu texto, onde o autor mostra que, diante de leituras de um sertão pacífico e harmonioso e da evidência de sua violência e desorganização, escritores como Taunay e Franklin Távora hesitaram entre se posicionar com “uma explicação-solução moralista, e uma explicação-solução social e política.” Reconhecendo que a presente introdução também se move entre a abordagem mítica e a abordagem mito-histórica, a seguir se examina o sertão que emana da crítica referente às desigualdades e à exclusão social que prevalecem no Brasil. Dessa perspectiva, o sertão faz parte do conjunto das regiões, isto é, dos espaços territoriais subalternos, que não representam a nação. Sertanejo é um personagem que não constitui um grupo social empiricamente reconhecível, pois nos vários sertões do Brasil a designação “sertanejo” é usada para vaqueiros, camponeses, canoieiros, comunidades de pretos, camponeses sem terra e inclusive favelados etc. Sertanejos são, portanto, os pobres da nação. O sertão nunca pôde ser cartografado, cremos que por duas razões: a primeira é que no imaginário nacional, o sertão é móvel e fluido, ora coincidindo com algumas regiões ora com outras. Nessa cartografia imaginária, alguns espaços são definidos como a origem ou o centro da nação, classificando-se como região os espaços decadentes, atrasados ou periféricos a serem totalizados pela nação. Isso equivale a dizer que é a própria condição de periferia que constitui a região como um fenômeno (Sena, 2003). Se as configurações ideológicas moderno/tradicional não são estanques, mas fluidas, podemos esperar encontrar o sertão em toda a parte, ainda que obliterado na narrativa civilizadora da nação. Até o início do século XX, uma parte do estado de São Paulo era ainda descrita como “extremo sertão”, “desconhecido”, “pouco explorado”, “espaços selvagens” ou “terrenos ocupados por índios”. A expansão da cafeicultura, das ferrovias, o mapeamento e a nomeação dessas áreas pela Comissão Geográfica Estadual, seguidos de um período intenso de urbanização, fizeram desaparecer o sertão da representação São Paulo, que se transformou no lócus da modernidade no Brasil (Arruda, 2000). A diferença entre a sociedade sertaneja e a nação moderna poderia ser mais bem esclarecida, a partir das noções levi-straussianas de sociedades frias e quentes: as primeiras procurando, através de suas instituições, anular o efeito dos fatores históricos de modo a garantir seu equilíbrio e continuidade; e as segundas, interiorizando resolutamente o

movimento progressivo da história, para fazer dele o motor de seu desenvolvimento. É preciso não subestimar, nas sociedades frias, a demonstração teatral do poder da escolha, consciente ou inconsciente, de se subtrair ao jugo da história. Estas sociedades têm tanto instituições destinadas a retardar o devir quanto justificativas congruentes como: “é assim que aprendemos com nossos antepassados” (Lévi-Strauss, 1970, p. 268). O sertão nunca foi um polo de uma bipartição apenas geográfica. Desde o tempo da colônia, o sertão é o outro possível, imaginado para se opor ao processo de civilização que o conquistador representa, entendendo-se, em contraponto, o sertão como mais próximo da natureza. Como outro, o sertão assombra a nação demonstrando o artifício da civilização brasileira, seu caráter postíço e inautêntico. Aqui podemos apreender o sertão como uma figura da atualidade, já que a “reivindicação da nação à modernidade como forma autônoma ou soberana de racionalidade política é particularmente questionável” (Bhabha, 1998, p. 202) e as fronteiras da modernidade se encenam no espaço-nação como temporalidades ambivalentes. Isto porque a nação se representa como um tempo vazio e homogêneo, incapaz, portanto, de integrar suas próprias disjunções internas de sentidos ou o que seria o tempo heterogêneo da nação. O sertão é o Brasil obliterado na narrativa hegemônica da nação, aquele que não pode vencer, pois sua derrota está prevista nesta narrativa como o passado a ser destruído pela civilização. No entanto, acreditamos que o sertão não pode ser derrotado, visto que possui o potencial insubstituível da mitologia, como a maior parte dos artigos desta coletânea demonstra. O mito do sertão não apenas tem fixado o lugar de reflexão sobre este outro que também é nós, mas serve também na contemporaneidade ao propósito de crítica social. A narrativa civilizatória do mito do sertão passa a ser tratada como narrativa histórica, a partir da qual se torna possível realizar uma poderosa crítica à incapacidade de erradicar a barbárie implícita na prevalência de um Brasil desigual e excludente. Esta crítica precisa da narrativa mítica porque a estrutura mítica é o lugar, por excelência, da reflexão. Não há outro lugar fora deste, já que este é nosso mito de origem, isto é, a narrativa de como viemos a nos civilizar. Nas narrativas sobre a constituição da nação brasileira, o descompasso entre o Brasil novo e o Brasil arcaico – aqui obviamente incluído o sertão – é relacionado a diferentes temporalidades, a diferentes formas de organização social e a diferentes espacialidades. Em Euclides da Cunha, autor paradigmático do pensamento social, a heterogeneidade constitutiva do Brasil encontra expressão na limitada oposição litoral/sertão, noções que inscrevem na memória do território nacional uma desigualdade cultural fundante. Esta desigualdade é pensada como responsável pelo descompasso temporal de espaços considerados subdesenvolvidos, como o sertão. Desse modo, no imaginário nacional a tradição está no sertão, concebido como um lugar concreto, situado em algumas áreas geográficas do Nordeste, do Centro-Oeste e do Centro-Sul. Como o sertão se refere a uma geografia imaginada, sua referência mais marcante na memória é sua forma de organização social e de orientação cultural: a sociedade tradicional sertaneja, organizada em torno das atividades de plantio e lida com o gado, onde a vida social é orientada pelas relações pessoais de compadrio, de favor, de proteção e de patronagem; cenário do coronelismo e do jaguncismo; dos movimentos messiânicos, das romarias e das festas populares e folclóricas. Temos, assim, muito cedo na nossa história, a hipótese de que temos não um, mas dois brasis: um urbanizado e civilizado, no litoral; e outro subdesenvolvido, bárbaro e cheio de perigos, o sertão. Diferentes espacialidades concernem ao fato de que o sertão pode ainda ser civilizado ao se tornar fronteira, sendo, portanto, móvel. De tal maneira é generalizada entre nós a crença de que as regiões modernas,

principalmente o Sudeste, coincidem com a nação modelar, que São Paulo, por exemplo, não produz história com o recorte regional. O que São Paulo produz é a história da nação: Pela falta de obras abrangentes sobre a história de São Paulo, tem-se explicado, apressadamente, a ausência de uma disciplina com este título no 1º e 2º Graus e também na Universidade de São Paulo, ao contrário do que acontece em universidades federais de outros estados, que procuram valorizar em seu currículo o enfoque regional. (Janotti, 1990, p. 85) Trata-se, sobretudo, da recusa a um recorte regional ou regionalista, já que este recorte tem conduzido a uma visão preconceituosa e antiga. O que significa dizer que as expressões “regionalista/regional” imediatamente evocam uma satelitização política, econômica e social. Como foi dito anteriormente, a região, como uma singularidade dentro de uma totalidade, “configura um espaço particular dentro de uma organização social mais ampla, com a qual se articula” (Amado, 1990, p. 8) Inclusive, parte importante dos estudos sobre o processo histórico brasileiro é feito sob o viés do Sudeste, que detém o privilégio de interpretação da nação brasileira; também os modelos de análise dos processos econômicos, históricos e culturais do Sudeste são generalizados para as outras regiões encobrendo, (re)cobrendo e (com)formando outros discursos regionais, principalmente por meio das estratégias homogeneizadoras da educação e do ensino, em particular, da historiografia oficial (Godoy Silveira, 1990). Assim, discursos subversivos da idéia de nação modelar não cessam de serem produzidos nas brechas, frestas e grotões da narrativa unívoca da nação. Existem muitos lugares de enunciação que ora afirmam a autenticidade da tradição contra a artificialidade do moderno, como o regionalismo culturalista, ora afirmam o triunfo da modernidade sobre a tradição, como o regionalismo defensivo, como se os termos “modernidade” e “tradição” fossem fixados e excludentes. Tal como a nação, a região também é uma tradição inventada e é improvável que possamos encontrar na geografia, na história ou na etnia os referentes de verdade do discurso regionalista. A força mobilizadora dessas construções simbólicas não repousa no fato de elas serem verdadeiras ou falsas, mas no fato de elas serem eminentemente sociais. Sobre o discurso regionalista o que se deve perguntar, então, é qual a sua eficácia para “dar a conhecer e fazer reconhecer a região assim delimitada”, bem como para conformar práticas sociais singulares (Bourdieu, 2004, p. 34). Por isso, os intelectuais, artistas e escritores desempenham um papel determinante no trabalho simbólico de formulação da região e na ruptura do desconhecimento que encapsula esses espaços periféricos, contrariando o processo de homogeneização nacional por meio da ênfase nas particularidades locais. Ao contrário dos estudos que definem o regionalismo como falsa representação das elites regionais, nós entendemos que a construção simbólica da região é parte constitutiva do fenômeno da região: as paisagens culturais, os espaços morais, as imagens e os emblemas regionais, as crenças e valores locais são realidades simbólicas que transformam, especificando, o ser abstrato (universal/nacional) num homem de seu tempo e de seu lugar. A essa especificação chamamos identidade. Por outro lado, do ponto de vista do processo de construção simbólica da região, tanto a literatura regionalista quanto o discurso político, tanto a interpretação histórica quanto a explicação sociológica regional são, cada uma a seu modo, expressões da autoimagem da região. Gilmar Arruda (2000), historiador paulista, relata um episódio que replica experiência similar de qualquer brasileiro de qualquer região. Referindo-se a práticas políticas em São Paulo durante as eleições de 1996, um grande jornal paulista publicou a seguinte manchete: “No vale-tudo eleitoral, candidatos transformam São Paulo em sertão, pela exibição de atributos e características típicos dos grotões do Norte e

Nordeste” (p. 13). Como uma cidade moderna como São Paulo pode reproduzir comportamentos políticos tradicionais, a exemplo da manipulação e do clientelismo, pensados como confinados aos sertões e grotões do Brasil? Perante as identidades regionais a questão que nos mobiliza não é a de saber se essas representações são falsas ou verdadeiras – questão sobre a qual se debruçaram muitos pensadores, ora afirmando-as como expressão de realidades últimas, ora denunciando-as como má consciência e anacronismo. Para nós, o que interessa é que elas são representações sociais que dão sentido à nossa existência, já que as identidades regionais fazem parte importante da definição de quem somos. Tal como entendemos contemporaneamente, a identidade e a diferença são processos de produção cultural que envolve relações de poder. Por isso, nomear, definir, delimitar, afirmar, especificar um espaço, uma região é, simultaneamente, dizer o que ela é e também o que ela não é. E essa presença negada assombra, como uma virtualidade, a identidade afirmada como positividade. Quanto ao sertão, é a nação brasileira quem promove o seu ordenamento através de processos de violência simbólica, como é o fato de a nação se pensar como instituinte de sentidos para todos, seja por cooptação ou por meio de estratégias de convencimento. O sertão é resto de uma incompleta totalização da nação brasileira. Toda totalização, aliás, é incompleta, no sentido de que sempre deixa restos e resíduos. Como sugerido antes, estes restos constituem a matéria de que são feitas as utopias. O sertão é um reino a desencantar e a decifrar. É essa tentativa que assumem os autores dos textos que compõem esta coletânea, fazendo a crítica, de modo direto ou não, aos vários elementos e dimensões negativas observados na narrativa sobre o sertão. Abordando, cada um a seu modo, as várias vertentes de ideias acima desenvolvidas, em geral usam aspectos dessa narrativa, sobretudo em sua promessa civilizatória, para outorgar força à argumentação apresentada. Todos os textos trabalham a questão da civilização versus barbárie. O único trabalho desta coletânea a tratar o sertão como mito é “A travessia do Sussuarão: uma narrativa sobre um território fabuloso”, de Sylvia Schiavo. Afirmando que o sertão é a condição mesma da fala de Riobaldo, a autora lança mão da noção de mana, apropriada de Mauss, para referir-se ao componente mágico do sertão, que seria uma categoria do inconsciente – abrangente pelas múltiplas possibilidades, mas circunscrita por pertencer a uma cultura particular. Para Schiavo, a travessia do Liso do Sussuarão tem enorme primazia no Grande Sertão: veredas, haja vista tratar-se de um microcosmo que logra condensar na mesma unidade espaço-temporal os grandes motivos condutores da trama. Duas travessias foram empreendidas ao Liso do Sussuarão: uma teve um mau desfecho e a segunda, já sob o comando de Riobaldo, foi bem-sucedida, ficando a questão do pacto estabelecida como uma idéia central da singular narrativa de Guimarães Rosa. Trata-se, sobretudo, da disseminação na trajetória do personagem principal – o jagunço Riobaldo, já então o chefe Urutu-Branco, é que confere à travessia do Liso o simbolismo de múltiplas determinações. No texto a seguir, “A domesticação do sertão”, Sidney Valadares Pimentel afirma que no século passado já teriam começado a aparecer novos discursos de desconstrução do discurso original sobre o sertão, o que levaria à ressignificação desse conceito. Para ele, este novo campo semântico compreende uma rede de significados articulados em duas vertentes. Aprimeira delas, uma vertente erudita, tem como foco a comparação com a ocupação do Oeste norte-americano; a segunda, uma versão popular constituída pela duplicidade de representação de certos movimentos e discursos de ressignificação do sertão, oferece visibilidade a símbolos que também remetem ao Oeste norte-americano, embora o imaginário a que se refere seja o do sertão pastoril do

Brasil. Nesse movimento, o artigo trata do sertão como reinvenção e do country como um significativo encobridor de múltiplos significados (rural, caipira, sertanejo). No texto “Por onde o povo anda... caminhos da invisibilidade negra no sertão”, René Marc busca compreender o processo pelo qual a invisibilidade social das pessoas não brancas foi construída através da categoria sertão. Sua abordagem foi desenvolvida tomando como base um conjunto de representações sociais presentes no pensamento social brasileiro do final do século XIX, que se apresentam como mitos de fundação da nação e da nacionalidade. Dessa forma, a análise apresentada permite perceber e acompanhar, nas obras fundadoras do pensamento social brasileiro que têm o sertão como espaço geográfico-simbólico privilegiado para a definição da nação, o encadeamento dos valores e significados que incluem ou excluem da “legítima história da nação” elementos definidores fundamentais – como raça ou povo. Tratando da narrativa do sertão, da oposição litoral versus sertão/ raça não branca /atraso, o texto revela um paradoxo significativo: o sertão é, ao mesmo tempo, vazio e pleno – um pleno significativo, sem qualquer significado. Custódia Selma Sena, por sua vez, no texto “Uma narrativa mítica do sertão”, ao contrário do que sugere o título, não trata o sertão realmente como mito, apesar das tentativas, impedida por sua experiência de brasilidade. Segundo sua análise, o sertão, como personagem do mito que narra a conquista da civilização pela nação brasileira em seu devir, é uma noção artificial que só existe no pensamento dos estudiosos e que não corresponde a nada de específico existente na realidade. Por essa mesma razão é que o sertão é definido como bárbaro e primitivo, como se isso implicasse de modo imediato a civilização presente na outra parte do Brasil, tradicionalmente o litoral. Ou seja, no Brasil é costume definir os supostos sertanejos como primitivos para, ao mesmo tempo, numa relação de oposição, nos definirmos como civilizados. Considerando o sertão como uma poderosíssima configuração da cultura brasileira, a autora reafirma que ele é pura subjetividade, colocando-se, portanto, para além da contradição entre a abjeção e o desejo. Nós desejamos o sertão pela ausência de regras civilizatórias e, por causa mesmo de tal desejo, o desprezamos. Não é por outra razão que a literatura e as artes, por disporem de recursos estéticos capazes de transformar em imagens a afetividade associada ao sertão, produziram obras que conformam o imaginário nacional. O texto de João Batista de Almeida Costa, “Trânsito identitário nas margens da mineiridade: o lugar fronteiro do sujeito norte-mineiro”, desenvolve uma leitura sobre a ausência do sujeito dessa região de Minas na representação identitária desse estado. Vinculada a essa ausência representacional, o autor analisa o “saber-se parte deste mesmo povo” mediante dinâmicas por meio das quais os indivíduos norte-mineiros entrecruzam, em seus trajetos físicos, representacionais, mentais e subjetivos, as identidades e a ideologia construídas para unificar mineiros e norte-mineiros, descobrindo-se sujeitos desiguais. Tentando mostrar as experiências vividas que permitem o trânsito entre identidades coletivas, a interpretação construída é articulada pela discussão de fronteiras culturais que, para o autor, são hierarquizadas a partir da luta entre classificações e diferenças existentes no interior de um mesmo campo identitário. O sujeito banido para as fronteiras identitárias e simbólicas coloca-se em um entre-lugar, de onde vivencia processos de subjetivação que lhe conduzem à negação da castração, como na perspectiva laciana. Dessa forma, os norte-mineiros, que habitam o lugar da falta, reconhecem-se como alteridade e buscam insistentemente reconhecer-se, em confronto com a identidade de Minas Gerais, mais abrangente e valorizada na hierarquia cultural. No texto “Três nós na memória”, por meio de narrativas coletadas em comunidades e pequenas cidades ribeirinhas do rio São Francisco, Roberto Cunha Alves Lima

apresenta três episódios documentados em pesquisa de campo realizada em 2001: a agonia do último barco vapor, uma cidade que era para estar submersa e não está, a descoberta de uma antiga companhia de penitentes na cidade de Xique-Xique. Espécie de coração do sertão, o vale do rio São Francisco vem recebendo intervenções governamentais com marcas uniformizantes, em geral impregnadas do discurso pedagógico acerca do Estado-Nação. Contudo, algumas dimensões da cultura ali presentes recusam-se a desaparecer, assumindo um aspecto trágico de eterno retorno que confere uma marca de resistência aos nós descritos neste texto. Tratando do realismo mágico no sertão, da devastação do rio e da navegação do São Francisco, o texto realiza um resgate das memórias do sertão, mais precisamente, das memórias do rio São Francisco. O texto de Andrea Borghi, “Margens escritas: literatura, espaço e entorno do DF”, que trata dos discursos hegemônicos sobre Brasília e o Distrito Federal, discute a imagem recorrente de Brasília como lócus do moderno e do civilizado, ou seja, como ilha em espaços vazios de cultura, civilização e progresso. E o que diriam os que são classificados por tais discursos como situados no vazio? Essa pergunta foi o ponto de partida para a pesquisa que resultou em tese defendida na Universidade de Brasília em 2003. O presente capítulo, derivado do texto acadêmico mencionado, sintetiza os principais pontos daquele trabalho, buscando compreender aspectos do impacto da construção da nova capital sobre as sociedades locais e analisar o modo como elas responderam a esse processo. O grupo privilegiado na análise foi o de escritores locais, que, em suas produções literárias, falam de municípios e localidades cuja existência antecede a fundação da capital federal e cujo sacrifício, imposto pela construção de Brasília, não foi objeto de nenhuma retribuição. Ou seja, tomando o sertão como margem e fronteira, a autora trata da dívida não retribuída, utilizando o mito do sertão para criticar o discurso hegemônico na relação com as comunidades locais – que existiam antes da transferência da capital e que doaram terras para sua construção. Candice Vidal e Souza, em seu “A pátria geográfica: o espaço vazio e a nacionalidade”, analisa as interpretações sobre o Brasil que se assentam no argumento de que esta nação é feita de espaço. Trata-se então de circunscrever os discursos que recontam a história da conquista e da ocupação de terras de posse nacional, assumindo a defesa da idéia de que nesses movimentos geográficos é que se constitui o traço singular da brasilidade. Os textos do pensamento social que se preocupam em explicar a gênese da nação constroem representações do espaço territorial da nação como dividido entre lugares chamados de sertão e litoral. O sertão é concebido como espaço vasto e desocupado, ou como universo dominado por um modo de viver típico. O litoral é concebido como um contra-exemplo para melhor comunicar o que há no ignoto sertão. De modo geral, o ensaísta constrói um efeito de alteridade quando lista diferenças entre sertão e litoral, mas nunca se estabelece uma alteridade plena, visto que sertão e litoral são regiões espacialmente contíguas, apenas consideradas como fragmentos de um mesmo território, descontínuo e heterogêneo. No pensamento social, a conservação da idéia de deserto interno é a garantia de que a construção da nação não está terminada. O texto de Lara Santos do Amorim, “A folia do Divino como espaço de recriação do mundo”, aborda a Folia do Divino como um ritual de caráter performático, lúdico e subversivo, festa que sobrevive no Planalto Central brasileiro como uma forma de resistência estética e cultural às transformações impostas pelo processo de modernização. Para a autora, não se constata a separação entre o profano e o sagrado na folia, pois o rito entremeia crenças mágicas e religiosas no mesmo universo de representações. Conforme a descrição etnográfica feita, conclui-se que no tempo e espaço ritual da folia

cultiva-se solidariedade entre uma comunidade carente de valores materiais, mas pacificada pela obrigação de dar e receber bens simbólicos. Em um tempo histórico em que o valor de troca tem sido quase que exclusivamente representado pelo dinheiro, na folia impera a crença de que o Divino garante a mesa farta e o giro na roça assegura dádivas para todos, sem distinção. A análise desenvolvida propõe que o estilhaçamento e a resignificação da tradição constituem uma tentativa de desmaterialização do sertão. Fechando a coletânea, vem o texto “Família como grupo? Política como agrupamento?”, de autoria de Jorge Villela, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos e o único dos autores a não fazer parte do grupo de pesquisa do CNPq, denominado “Fronteiras: Lugares Concretos, Espaços Imaginados”. Seu texto trata da política no sertão de Pernambuco, mais precisamente em municípios onde faz pesquisa de campo desde 1999, situados nas microrregiões de Itaparica e Vale do Pajeú. Segundo o autor, a família deve ser alvo de cuidados por parte de todos que pretendem fazer parte de um agrupamento político no sertão, sobretudo porque, na região pesquisada, não existe família como um dado a priori. Mostrando que a política, entre outros elementos, é capaz de compor e de recompor a família de modo dinâmico, o autor critica análises de política regional em que se esquece que a família é ao mesmo tempo vetor da política e produto da política. Na região estudada, a família é tempo, território, política e história, constituindo-se, portanto, como um composto, como um efeito, e não como um a priori. A política pode se constituir como um processo que, mobilizando certos conceitos, memórias e objetos, é capaz de alterar a família, retroalimentando-se dessa produção para estruturar novos agrupamentos políticos. Como se afirmou na discussão apresentada, as idéias desenvolvidas nos vários ensaios expressam uma crítica à relação entre civilização e barbárie e às desigualdades sociais que ainda prevalecem no Brasil. Esperamos que os textos aqui reunidos – uma amostragem significativa do que se vem discutindo sobre o tema – contribuam, de modo construtivo, para a introdução de uma perspectiva organizadora do mundo simbólico dos brasileiros, ao modo do sertão. Custódia

Selma Sena Mireya Suárez.

Este livro reúne dez artigos que tratam de assuntos bem diferentes sem que a variedade temática e de abordagem comprometa seu fio condutor, em virtude de todos eles revelarem diferentes significados atribuídos ao sertão: um território fabuloso, um ignoto espaço, vasto e vazio, uma identidade à margem, um significante político mudo, um espaço domesticado, um significante de racialização, um dos termos do imaginário dualista, um universo moral e uma cultura resistente. Conforme as organizadoras da coletânea, tal variedade de significados é, em si mesma, significativa, em razão do que a introdução por elas escrita se detém longamente em uma reflexão sobre a mesma. Que classe de conceito, perguntam-se, pode ser útil para abordar os diversos significados expressos na palavra “sertão”? A partir dessa pergunta sugerem duas abordagens ao modo como o sertão é vivido no Brasil. A primeira delas examina o sertão tratado como mito, ou seja, como matriz de pensamentto que orienta a reflexão sobre o que deve e não deve ser a nação brasileira. A segunda abordagem examina o sertão vivido politicamente, na forma de uma crítica social de grande eficácia simbólica no que se refere às desigualdades e à exclusão que ainda prevalecem no Brasil. Para as organizadoras, abordar o sertão enquanto entidade de uma narrativa mítica implica dificuldades inerentes à irreverência de interrogar a venerabilidade do mito. Por essa razão, e a fim de ilustrar a alta consideração que esse mito merece, examinam a admirável narrativa

brasileira sobre o sertão em contraste com a narrativa ocidental sobre o oriente, criticada com justiça por Edward Said em *Orientalismo*, uma de suas obras mais conhecidas. Ao contrário do sertão, a narrativa sobre os orientais é enunciada por europeus, refere-se a uma região existente na cartografia e na história e tem propósitos geopolíticos. O que nela se diz sobre os atributos negativos dos orientais pode ser contestado pela evidência de seus costumes, pela sua existência concreta e, na contemporaneidade, pelo seu poder de enunciação. No caso da narrativa do sertão, uma região puramente imaginária, resistente à cartografia e à história, não há suporte empírico seja para confirmá-la, seja para negá-la. Além disso, trata-se de uma narrativa mítico-patriótica que, referente ao Brasil e aos brasileiros, foi produzida por nós e continua presente entre nós como lugar de reflexão sobre o futuro da nação e sobre os nossos caminhos para a civilização. Diante do poder simbólico dessa narrativa, não é de estranhar que a paisagem, a cultura e as personagens míticas às quais se refere sejam configuradas e também utilizadas por diversos atores sociais, seja para justificar a dominação e a exclusão sofrida por parcelas significativas de brasileiros, seja para fazer a crítica ao fracasso do projeto civilizatório brasileiro.

EDWARD MADUREIRA BRASIL Reitor da UFG