

Artigo

# Os tempos no “Gerais” e no “Sertão” – Sobre casa, comida, terra e criação<sup>1</sup>

Carmen Silvia Andriolli<sup>2</sup>

*Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro*

---

RESUMO: O objetivo deste artigo é mostrar que as transformações sobre o uso da terra decorrentes da implantação do Parque Nacional Grande Sertão Veredas em Minas Gerais revelam tempos (de ontem e de hoje) que remetem às categorias nativas “Gerais”/“Sertão”. Para elucidar esse processo, centro-me na etnografia que realizei com o vaqueiro Samuel, figura emblemática das transformações ali ocorridas. Focarei minha análise na descrição de quatro pontos: em que medida as formas de conversar e o oferecimento de comidas eram pontes que traziam à luz o “Gerais” no momento em que o “Sertão” se apresentava; de que maneira a casa se mostrava como símbolo das transformações que ocorreram; como tais transformações me incluíram numa rede de relações de troca; bem como qual foi a estratégia utilizada pelo vaqueiro na sua relação com o “povo do Ibama” para se manter junto à terra enquanto aguardava a indenização.

PALAVRAS-CHAVE: Uso da terra, transformações, tempos, vaqueiro.

## A travessia etnográfica

Nos escritos de alguns viajantes que percorreram o Brasil no século XIX, bem como em alguns estudos historiográficos e econômicos, o comum é encontramos os termos "Gerais" e "Sertão" a partir de uma definição geográfica, climática ou ecossistêmica e, especificamente para o termo "Sertão", uma acepção a partir de ciclos econômicos<sup>3</sup>.

Neste artigo, apresento as transformações sobre o uso da terra que compuseram o "Gerais" em "Sertão". Aqui, "Gerais" e "Sertão" são categorias nativas que remetem a dois tempos: o de ontem, o "tempo dos Carneiro", do "movimento", da "fatura" e da "liberdade" e o de hoje, o tempo de "viver apertado", de "viver do compra" e de "ter que pedir permissão". Esses tempos se mostravam imbricados e ilustravam o processo que estava em curso: o "Gerais" sendo revestido pelo "Sertão". Para elucidar esse processo, centro-me na etnografia que realizei com o vaqueiro Samuel, mais conhecido como Samu. Por que com Samu?

No decorrer do primeiro mês da minha travessia etnográfica<sup>4</sup> pelo Parque Nacional Grande Sertão Veredas, localizado no noroeste de Minas Gerais e no sudoeste da Bahia, notei que o "Gerais", em seu processo de ser revestido pelo "Sertão", era esparramado. Na área que se configurava como parque nacional, poucos eram os moradores. A maioria tinha sido realocada para o Assentamento São Francisco<sup>5</sup> em Formoso/MG. Não era mais como o "Gerais" do "tempo dos Carneiro", quando o quintal<sup>6</sup> era quase o mesmo e quando viviam "embolados" como gado na "solta".

"Povo do Rio Preto" ou "povo de Samu", "povo do Borá Manso" ou "povo de Raimundo", "povo do Mato Grande" ou "povo de Herculano", "povo do Cajueiro" ou "povo de Hercílio", "povo do Canabrava" ou "povo de Róso", "povo da Estiva" ou "povo de Cláudio". "Povo do Gerais". Com o "Sertão" se apresentando, uma, duas, quatro, seis horas deveriam ser rompidas para chegar daqui para acolá.<sup>7</sup> A desconfiança também se fazia presente. Quem era essa pesquisadora? Outros pesquisadores já passaram por ali e o "parque velho" chegou (como se referiam à porção mineira do parque).

Samu, em nossa primeira prosa, no momento em que falei que gostaria de realizar uma pesquisa<sup>8</sup> com os proprietários de terra escriturada que viviam na área do parque nacional a despeito das proibições sobre o uso da terra estipuladas pela legislação ambiental<sup>9</sup>, perguntou-me se eu poderia levá-lo todo mês até a "Vila"<sup>10</sup> para receber sua aposentadoria. No princípio não entendi o porquê fez a pergunta tão rapidamente. Ao longo da travessia etnográfica, compreendi que o vaqueiro transmitia a mim a mesma

forma de agir que dirigia ao “povo do Ibama” e que por sua vez tinha raízes na sua forma de agir como vaqueiro com seu patrão do “tempo dos Carneiro”. Isto fornecia pistas da relação que o vaqueiro estabelecia com o “povo do Ibama”. Esse fato configurou-se como a chave para o entendimento da dinâmica que se estruturou entre Samu e o “povo do Ibama” em relação ao uso da terra com a implantação do parque nacional. Sobre isso discorrerei logo mais. Agorinha, explico que diante desse cenário de longas distâncias que dificultavam o acesso físico, a identificação de vizinhança e de parentela, combinado com a desconfiança sobre quem era a pesquisadora e qual realmente era seu objetivo ali, bem como com o trato feito com Samu (levá-lo à cidade para receber sua aposentadoria), resolvi centrar minha travessia etnográfica em uma única unidade doméstica. Resolvi apostar para ver o que renderia.

Com essa aposta, ao longo da travessia notei que Samu era figura emblemática das transformações sobre o uso da terra que compunham o “Gerais” em “Sertão”: num primeiro momento como agregado de uma fazenda pecuarista, posteriormente como proprietário de terra e, à época da pesquisa, como o morador mais antigo do Parque Nacional Grande Sertão Veredas. A travessia etnográfica revelava-me, sobretudo, que o modo de vida do tempo “de primeiro” estava timidamente ao alcance dos olhos e era referenciado por Samu através da categoria nativa “Gerais”. Esse estava sendo revestido pelo “Sertão”, pelo tempo do “viver apertado”. Essas diferentes formas de nomeação do tempo – tempo “de primeiro” e tempo do “viver apertado” – não diziam respeito a tempos diferentes, mas sim a uma concepção específica de tempo que refletia determinadas atividades traduzidas nas categorias nativas “Gerais”/“Sertão”.

A análise do sentido local do termo tempo foi realizada por vários autores em diferentes universos empíricos<sup>11</sup>. Em *Política e Tempo: nota exploratória*, Moacir Palmeira analisa o que representa, entre populações camponesas do Nordeste brasileiro, o termo tempo em sua conjunção com outros termos, como política, greve, festas, sindicato. Para o autor, nomear o tempo de uma ou de outra forma não diz respeito a uma concepção de tempo linear ou cíclica, cumulativo ou não-cumulativo. As diferentes formas de nomeação nativa do tempo referem-se a “uma certa maneira de a população recortar/representar a estrutura social” (Palmeira, 2001: 172). Por exemplo: “tempo dos Carneiro” ou tempo do “viver apertado”, para retomar tão somente essas duas formas de nomeação encontradas no nosso universo empírico, é a maneira como o vaqueiro Samu representa o “Gerais” ou o “Sertão” no que tange às atividades que podiam ser realizadas. Em outras palavras, em diálogo com as reflexões de Moacir Palmeira, o termo tempo para o vaqueiro não se refere

à temporalidade, mas sim a um recorte da estrutura social que pressupõe um regime específico de atividades para o espaço-tempo em questão. Como o leitor verá nas próximas seções deste artigo, as acepções nativas de tempo – “tempo dos Carneiro”, “de primeiro”, do “movimento”, da “liberdade”, tempo do “viver apertado”, do “viver do compra” ou de “ter que pedir permissão” – se mostravam imbricadas e elucidavam as transformações sobre o uso da terra que faziam do “Gerais” o “Sertão”.

Nesse sentido, há uma relação espaço-tempo acionada pelo vaqueiro por meio das categorias nativas “Gerais”/“Sertão”, “tempo dos Carneiro”/tempo do “viver apertado”. Inspirando-me na forma como Evans Pritchard analisou em conjunto as categorias tempo e espaço em *Os Nuer*, recordo que, de acordo com o autor, os Nuer pensavam o tempo “[...] com muito maior facilidade em função das atividades e de sucessões de atividades e em função da estrutura social e das diferenças estruturais do que em unidades puras de tempo” (2007 [1940]: 116)

A relação espaço-tempo pensada por Samu revelava, sobretudo, que o modo de vida que me era comunicado correspondia à organização da situação atual, a partir de uma ótica do passado. Em outras palavras, ao Samu descortinar o “Gerais”, revelava-me como ele reagia ao “Sertão”, na medida em que o vaqueiro fazia com que o cenário atual dialogasse com estruturas anteriores<sup>12</sup>. Neste cenário, a etnografia contemplou tanto minhas observações diretas sobre o tempo presente quanto a memória do vaqueiro sobre o tempo passado.

Após esses esclarecimentos, informo que percorrerei, nas próximas duas seções, algumas consequências das transformações sobre o uso da terra que compuseram o “Gerais” em “Sertão”. Na primeira seção, meu foco está em três pontos: (i) como as formas de conversar e o oferecimento de comida eram pontes que traziam à luz o “Gerais” no momento em que o “Sertão” se apresentava; (ii) de que maneira a casa atual se mostrava como símbolo das transformações que ali ocorreram; e (iii) diante dessas transformações, como fui incluída numa rede de relações de troca. Em seguida, trarei outros fios que amarram “Gerais” e “Sertão”, a fim de descortinar a estratégia utilizada por Samu na sua relação com o “povo do Ibama” no que tange ao uso da terra.

## Sobre casa, comida, prosa e criação

Com o trato feito com Samu, todo mês eu “rompia”, juntamente com um guarda-parque, por exigência do “povo do Ibama”, da Chapada Gaúcha/MG para a Vereda do Barbatimão para “modo de” buscar o vaqueiro para seu compromisso: receber sua aposentadoria.

Logo em minha primeira ida, além de Samu estavam alguns de seus poucos vizinhos à minha espera na varanda da casa do vaqueiro. No correr dos meses, essa cena se repetiu. Afora Raimundo e Tani, ora Maria Cardoso e Róso, ora Maria Aparecida e Elena se dirigiam para a varanda de Samu para a carona mensal.

Ao desapearmos do carro, o guarda-parque seguia em direção a Samu e Dona Ló e dizia “Benção, seu Samu”. Atrás, eu seguia seu carreiro e cumprimentava o casal, que nos convidava – “Chega pra cá!” – e nos direcionava a sentar no banco que havia na varanda. Dona Ló pedia ao marido para ajudá-la a servir o café, que sempre vinha acompanhado por biscoitos. Quem por ali surgisse depois da nossa chegada era recebido com o mesmo ritual do café. Assim se formava a atmosfera de visita<sup>13</sup>.

Nas primeiras idas à Vereda do Barbatimão, como Samu ainda não tinha conhecimento formado sobre o guarda-parque que me guiava e o via com seu uniforme do Ibama, torcia o corpo na direção dele e educadamente perguntava “Você é filho de quem?”. Este, sorrindo, “tirava sua inscrição”: “Sou fulano de cicrano lá do Ribeirão de Areia”<sup>14</sup>. Chegar à casa do vaqueiro apresentando-me como pesquisadora e, sobretudo, acompanhada por um funcionário do Ibama imprimia uma atmosfera de desconfiança. Por outro lado, saber a procedência daquele homem de uniforme, conhecer o pai, além da forma de agir e de falar do guarda-parque transformava o “povo do Ibama” em “povo do Gerais”<sup>15</sup>. Era como se despisse as vestes. O “povo do Ibama” limitava-se, neste momento, aos gestores do parque.

O modo de se entre-denominarem (povo de Samu ou povo do Rio Preto), ou seja, a superposição entre espaço geográfico e a parentela, era por Samu transportado para os novos personagens que participavam do processo de composição do “Gerais” em “Sertão”: o “povo do Ibama” era também nomeado “povo de Brasília”. Isto também fornecia pistas sobre como Samu lia, revestia, a partir de um modelo anterior, os gestores e até os pesquisadores que por ali chegavam com o parque nacional. Mas não havia fissuras? O modelo era fielmente reproduzido? Adiante voltarei a este ponto.

“Puxa lá o almoço”, anunciava Samu. “Tem farinha aí, se a moça gostar.” Ou então “O almoço está fraco, né moça?!”. A atmosfera de visita ganhava força diante de recomendações e justificativas.

Após o almoço, rompíamos para a “Vila”. O trajeto da casa de Samu à cidade revelava ora o “tempo dos Carneiro”, ora o “tempo do viver apertado”.

Cada trajeto vereda do Barbatimão/Chapada Gaúcha-MG ditava o assunto da prosa desenrolada entre o vaqueiro e seus vizinhos, tanto durante o deslocamento quanto posteriormente na varanda da casa de Samu. Porém, o assunto que predominava nas nossas prosas na companhia do vaqueiro era o que a criação fazia. Samu puxava a prosa e nela envolvia os vizinhos que estavam presentes. Por meio dessas conversas, Samu aos poucos narrava o “tempo dos Carneiro” em seu cruzamento com o “tempo do viver apertado”. Galinhas, pintos, perus, porcos, carneiros, cabritos, gado: todos estavam soltos no quintal e eram por nós observados desde a varanda. Cercados existiam apenas para delimitarem os chiqueiros, o curral e a mangueira. Até quando o “povo do Gerais” pôde colocar roças, que foram proibidas com o processo de transformação do “Gerais” em “Sertão”, essas também eram cercadas como forma de protegê-las do pisoteio da criação. A propriedade de Samu, seus 75 hectares contíguos aos 75 hectares de seu irmão, era “liberada”. Em outras palavras, não havia cercas para dividir uma propriedade da outra, tampouco para separá-las dos demais vizinhos que outrora moravam por ali.

Após retornarmos da vila, a atmosfera de visita formava-se novamente. O vaqueiro e sua esposa nos convidavam para sentar e tomar um café na varanda da casa, que, aos nossos olhos, fornecia pistas para compreender o processo em curso: o “Gerais” sendo revestido pelo “Sertão”.

Conforme analisou Gilberto Freyre em *Sobrados e Mucambos* (2003), a varanda das casas de tempos em tempos teve sua função modificada como forma de acesso a diferentes percepções sobre o público e o privado. Por exemplo, se antes tinha a função de obstruir a intimidade, com as transformações na sociedade patriarcal configurou-se como um espaço de convívio feminino. Em nosso universo empírico, era na varanda que Samu recebia suas visitas chegadas ou não, bem como onde fazia suas refeições. Com isso, ela também nos oferecia pistas para analisarmos as transformações sobre o uso da terra que faziam do “Gerais” o “Sertão” ao nos direcionar a olhar para a casa em que o vaqueiro e sua esposa viviam, os cômodos e os materiais que a formavam, as disposições dos móveis, além de sua localização.

A análise que Pierre Bourdieu faz em *A casa Kabyle ou o mundo às avessas* (1999) sobre as múltiplas relações que são estabelecidas entre as categorias de pensamento kabila relativas aos espaços sociais da casa, da aldeia e do cosmos nos inspira neste momento. Se a casa kabila é organizada de acordo com um sistema simbólico que articula oposições e simetrias (masculino *versus* feminino; público *versus* privado), e inversões (entre os Kabila a casa é como um espelho capaz de refletir o mundo, mas às avessas, prevalecendo uma relação hierárquica do mundo sobre a casa), no universo empírico ao qual nos debruçamos, as noções de oposição e de inversão interessam-nos menos que a de simetria. Direcionamos nosso foco, sobretudo, para compreender o sistema simbólico acionado pelo vaqueiro por meio de sua relação com a casa atual, que de forma simétrica reflete o processo que o vaqueiro vivencia o “Gerais” sendo revestido pelo “Sertão”.

A “casa mesmo”, de paredes de adobe, telhado de palha de buriti, chão de terra batido, com sala, três quartos, despensa, cozinha e jirau, localizada à esquerda do curral e à direita do pomar e dos chiqueiros dos porcos e galinhas, foi consumida pelo fogo em um acidente que acontecera com o vaqueiro em 2006. Com isso, Samu “pediu permissão” para o “povo do Ibama” para se mudar com sua esposa para a antiga escola, localizada na direção oposta à da casa antiga e a uma distância de 100 metros, enquanto reconstruía sua casa. Essa escola atendia os filhos dos pequenos proprietários de terra e posseiros que viviam na região do Rio Preto<sup>16</sup> e funcionou até meados da década de 1990, quando os gestores do parque a proibiram. O professor que lecionava para as crianças da região era contratado pelos pais e morava em um dos cômodos da escola, dividindo-o em quarto e cozinha.

A antiga escola, atual casa, construída com telhas de barro e paredes de alvenaria, é composta por dois cômodos. Aquele que era usado como sala de aula ainda mantém a lousa em uma de suas paredes e é agora utilizado pelo casal como despensa e, quando o vaqueiro e sua esposa recebem parentes que pernoitam, utilizam-no como quarto. O outro cômodo, que era utilizado pelo professor como quarto/cozinha, está localizado no lado direito do primeiro e possui uma porta independente. A divisão que havia nesse cômodo quando o professor morava ali foi mantida: a parte dos fundos é usada como quarto pelo casal e a parte dianteira como cozinha. Há ainda a varanda na parte da frente da casa, onde o vaqueiro guarda os barris d'água no lado direito, seguidos pela porta de entrada para a cozinha/quarto e pela porta da despensa, com a presença dos laços e chapéus do vaqueiro pendurados na parede ao lado esquerdo dessa última porta. Em frente à porta da despensa, está disposta a mesa para as refeições e encostado na parede da varanda da casa um banco.

O jirau, que na antiga casa localizava-se nos fundos da cozinha, nesta foi construído por Samu na lateral direita da varanda.

Em outras palavras, a casa atual não diz respeito ao modo de vida daquele grupo social; Samu e Dona Ló mudaram-se para a antiga escola, agora casa, mas não se identificam com ela, com uma casa de alvenaria, telhas de barro, com apenas dois cômodos e localizada distante do curral, pomar e dos chiqueiros. A cozinha, que em outros tempos era o espaço da intimidade, do “de comer”, onde recebiam as visitas mais chegadas, na casa atual não comportava nem uma mesa. A mesa foi, com isso, transferida para a varanda – local onde faziam suas refeições, recebiam suas visitas chegadas ou não. Os parentes que por ali pernoitavam eram hospedados na despensa da casa atual, fato que constrangia Samu e Dona Ló, pois os solteiros e os casados dormiam “embolados”, isto é, todos no mesmo quarto, sem privacidade.

Reconstruir sua casa era vontade de Samu, tanto que iniciou a obra. Os esteios de sucupira e o telhado de palha de buriti podiam ser vistos entre o curral, os chiqueiros e o pomar, isto é, no local da antiga casa. Entretanto, com a “lei do Ibama apertando”, a dificuldade para se manter no “Gerais” tornou-se mais forte. Roçados nos brejos já não haviam. Os filhos não viviam mais na terra do pai, porque deixou de ser labutada com a chegada do parque; tiveram, portanto, que “caçar rumo”. Vizinhos tornaram-se raros com a saída dos posseiros para o Assentamento São Francisco; o gado, que outrora regia o ritmo da vida de Samu, tornara-se rarefeito – 8 cabeças – com a “lei do promotor”, que proibiu a criação de gado para além dos limites da propriedade, bem como em áreas de veredas e vazantes de rios<sup>17</sup>. Além disso, investir na reconstrução da casa diante da incerteza de quando se receberia a indenização pela terra e pelas benfeitorias levava Samu a calcular se valeria a pena esse investimento ou se o melhor era aplicar o dinheiro em outro fim.

Neste cenário, a varanda da casa do vaqueiro, para além de um ponto de partida para a “vila” e de ser o local onde desenrolávamos nossas prosas, nos fez olhar para a casa em que vivia o vaqueiro. Seu viver naquela casa era adaptado a dois cômodos improvisados, sob a permissão dos gestores do parque, fato que trazia à luz o “Sertão” e o tempo de “ter que pedir permissão”.

No entanto, a despeito do “Sertão” que se materializava na casa, a atmosfera de visita que era formada com o convite de Samu e Dona Ló para o café/almoço na varanda de sua casa, convite feito tanto para mim e para o guarda-parque que me acompanhava quanto para os vizinhos de Samu, trazia consigo o “Gerais”. Para além da refeição



oferecida, Samu, Dona Ló e quem mais tivesse ido à cidade conosco perguntava quanto tinha custado a carona. Como a cada trajeto eu reafirmava que não era nada, ao longo das minhas idas à Vereda do Barbatimão as mulheres trocavam as caronas pelo “de comer”. Ora queijos, ora ovos, vez ou outra pão de queijo ou galinhas. Essa troca, compreendida como uma linguagem, remetia a outras linguagens: a comida trocada expressava seu grande valor social. Seu valor de uso a fazia ter valor de troca. A comida trocada falava sobre a família, a terra, o trabalho. A reciprocidade expressa na troca de comida por caronas revelava uma moral camponesa<sup>18</sup>, que estruturava as relações entre os indivíduos, bem como entre esses e a terra. Desvelava, portanto, um modo de vida. Revelava o “Gerais”, como o leitor verá com mais detalhes na próxima seção.

## Outros fios que amarram “Gerais” e “Sertão”: sobre onça, marruá, queixada e vaqueiro

Diante do “Gerais” sendo revestido pelo “Sertão”, Samu, como narrador, sabia trocar experiências vividas, que possuíam muito valor, por palavras, ressoando aqui Walter Benjamin. Samu, por meio da narrativa, falava-me sua experiência; não me contava informações. O vaqueiro tinha a habilidade de narrar; relatava sua experiência, sua história, sem dar explicações. Em sua narração, ditos, não-ditos, entreditos e silêncios estavam presentes. Como Lescov, narrador apresentado por Walter Benjamin, Samu relatava histórias velhas que o povo contava – por exemplo, a da “Onça mais o Marruá”, como Samu nomeia o chamado touro, isto é, o boi reprodutor – ou o dia em que foi cercado por um bando de queixadas. Narrava com a precisão de um tiro certo. No entanto, o que estava nas entrelinhas da estória, os não-ditos, os entreditos, os silêncios, o ouvinte deveria interpretar. Ao narrar dizeres dos antigos, relatos sobre o “tempo de primeiro”, causos acontecidos, Samu estruturava sua narrativa por meio de interpretações que advinham do que acontecia no presente, elucidando, com isso, o processo em curso: o “Gerais” sendo revestido pelo “Sertão”.

A fim de trazer mais elementos que retratam esse processo, apresento, nesta seção, a estratégia utilizada por Samu para continuar a usar a terra, a despeito das proibições impostas pelo “povo do Ibama”.

O “povo velho que contava”, “história velha que o povo contava”: essas expressões faziam referência ao “tempo de primeiro”. Quem é mais ligeiro, isto é, mais rápido, mais forte, mais esperto, quem reina no cenário do “Gerais”, Onça ou Marruá?

Para saberem quem era mais ligeiro, a Onça e o Marruá marcaram um teste na cabeceira de um rio, local com água sem necessidade de fatura. No "Gerais", em cabeceira de rio "se passa de botina sem molhar"! Assim é a cabeceira do Rio Carinhanha, "reguinho que ganha corpo", dizia-me Samu. A esperteza da Onça tinha a forma de ação traiçoeira: a tocaia. Ela partiu antes da hora combinada para "modo de" se esconder em local próximo ao determinado para o encontro. O modo ostensivo de caminhar do Marruá, rondando abertamente o curral, contrastava com o comportamento furtivo da Onça. A esses traços morais acrescentavam-se outras características do Marruá: a valentia de quem dominava o terreno, com sua agilidade e força, sobressaídas pela forma como usava o chifre, pelo qual é admirado, para vencer a batalha sobre a Onça. Samu contava, enfim, que a destreza encerrava em si as qualidades do Marruá. Tais traços morais desvelavam, sobretudo, que o Marruá contrastava com a Onça por suas características esperadas do ser humano: a lealdade e a valentia, em contraste com a traição e a força. Mas o Marruá, que cuidava do curral, vivia, ele mesmo, solto. Tinha, pois, outro atributo importante do humano: a liberdade.

Quando Samu contou-me essa "história velha" fiquei pensativa, buscando entender seu significado. Não pude pensar por muito tempo, porque logo em seguida Samu trouxe à tona outra história: quando ele foi cercado por um bando de queixada e como ele conseguiu, com a ajuda de sua cachorra Preta, fugir do cerco, a despeito da sela frouxa. Conforme me contou na primeira ida que fiz à sua casa, trata-se de uma história real que com ele acontecera.

Samu estava campeando gado acompanhado por seus "peões", como nomeia os cachorros que o auxiliam no trabalho de campear, quando um deles "chegou, arrupiado e correndo" para perto do vaqueiro. Um segundo peão que o acompanhava veio de outra direção, latindo como forma de avisá-lo sobre um perigo que havia à frente em seu caminho. "É um caititu, eu vou é matar ele pra eu comer!", contou-me sorrindo o vaqueiro. Em seguida, os quatro cachorros que o acompanhavam "passaram tudo assim de carreiro", isto é, em velocidade, por Samu. Sem esperar, "a bichaiada [os queixadas] me cercou e eu abri o grito!", narrou o vaqueiro. Quanto mais Samu gritava, mais porco chegava. Estralos fortes os porcos faziam com o queixo. A égua, amiga de Samu, empinava, "batia de cá". O vaqueiro "juntava nela", ela empinava e batia pra um lado e para o outro. A sela estava frouxa. "Eu digo: hoje eu caio aqui e eles me matam!", contou Samu. De repente, veio um porco "marrozão", grande "em riba da cachorra Preta". Esta "deu uns latidos" e o bando de queixadas abriu o cerco. Samu aproveitou e disparou com a égua.

No vocabulário local, “porco” designa genericamente os porcos silvestres ou porcos-do-mato. A história conta como Samu confundiu um tipo de porco com outro, isto é, um bando de queixada com caititus. O caititu é pequeno e anda sozinho ou em pequenos grupos; o queixada é maior, anda em bandos e constitui risco de vida para o vaqueiro ou caçador desprevenido. Outros personagens da história são os cachorros, que acucam o caititu, mas não são capazes de enfrentar um bando de queixada.

Voltando à “História velha que o povo contava” – a história da “Onça mais o Marruá” – é importante explicar que lugar de onça era no “carrasco” que havia no “tabuleirão”, onde hoje é o município de Chapada Gaúcha/MG. Pelas redondezas do Rio Preto e do Rio Carinhanha, da vereda dos Porcos à vereda do Barbatimão – no “quarteirão” onde foi “nascido e criado” Samu – onça não andava porque o Marruá, o boi reprodutor “de primeiro”, era mais forte e maior, e rodeava o curral para modo de proteger a criação. Onça não se aproximava só de ouvir o esturro do marruá.

Marruá e vaqueiro são valentes. Medo há, mas não impede o vaqueiro de enfrentar o bicho do mato, porque, para ser vaqueiro, o medo antes mesmo de aparecer deve ser rompido. É a regra. Amansar cavalo é uma de suas tarefas. Samu, desde os doze anos, monta em cavalo brabo, chucro. Fez a vida no lombo do animal e foi isso o que ensinou aos seus filhos. Os filhos de Samu, “de pequenos”, o ajudavam no trabalho do campo; eram espertos, não perdiam os bois. Para além da valentia, a destreza era imprescindível. O bicho do mato pode ser ligeiro, esperto, mas o vaqueiro, assim como o Marruá, estava atento para aproveitar o melhor momento para agir.

Uma imersão na forma de agir de um vaqueiro – na habilidade que é necessária para a lida com animal de grande porte – eu farei neste momento.

A monotonia da vida no “Gerais” é rompida vez ou outra pela surpresa que se anuncia de repente. Sentados sob a sombra de uma árvore, os vaqueiros miram a paisagem clara e quente e aguardam o aviso que certamente trará um vizinho: o gado fugiu. A movimentação toma conta dos corpos antes em descanso. O vaqueiro segue destemido rumo ao gado, enfrentando os espinhos e a poeira do carrasco ou a lama fria e escorregadia das vargens. Preciso é que o vaqueiro tenha destreza para abaixar a cabeça para modo de não a rasgar nos galhos da vegetação contorcida, entrelaçada e espinhosa. Agilidade é fundamental para cavalgar pelas vargens sem se deixar atolar na lama. Ao avistar o gado fujão, a destreza agora é impositiva para a lida com o laço. Força e agilidade dominam o corpo do vaqueiro para garantir que o gado esteja seguro pelo laço para ser conduzido de volta ao curral. Não acompanhei essas montarias; são lembranças das conversas de Samu

que se misturam com a leitura das folhas escritas por Euclides da Cunha em *Os Sertões* (2000).

A imersão na habilidade do vaqueiro para a lida com animal de grande porte se finda e retomo a história sobre quando Samu foi cercado pelo bando de queixadas. Uma figura fundamental foi a cachorra Preta. Samu reiterou este fato após terminar de contar o ocorrido. Ao latir do peão, como chama os cachorros que o acompanham no campo – o trabalho de campear o gado –, Samu com sua égua disparou. O vaqueiro estava atento. A sela frouxa não o impediu passar de carreiro e assim se livrar do cerco dos queixadas.

Onça e queixada são destemidos. Não dão passagem para ninguém. Marruá, “desacalmado”, segue rumo ao local do encontro. O esturro anuncia sua passagem ao mesmo tempo em que está atento para ouvir qualquer ruído. Como o vaqueiro, Marruá segue atento pela travessia. Com destreza de todo tamanho, Marruá enfrenta a Onça com seu chifre, risca-a e a deixa sofrer de dor; mesmo tamanho de destreza que faz o vaqueiro não cair da égua a despeito da sela frouxa e, assim, conseguir fugir do cerco dos queixadas.

O “Gerais”. Vaqueiro e Marruá são personagens que dividem este cenário, um como espelho do outro. Valentes, ligeiros, habilidosos, libertos. A vida diária, mansa, com a presença da queimadura do sol batendo na areia fina recebe um alento repentino: um frescor de brisa mexe as copas das árvores. Isso parece ser o máximo de agito que o “povo do Gerais” vivencia. A monotonia da vida faz com que pareça que nada acontece para além da contemplação da paisagem. Engano. O vaqueiro e o Marruá parados estão a postos para enfrentar o inesperado.

Além da valentia, da destreza e da agilidade, outra característica do vaqueiro se sobressai: sua autonomia moral. Como “valente defensor da propriedade confiada à sua coragem solitária”, como definiu Câmara Cascudo (1972: 882), o vaqueiro criava sua rês embolada com a rês do patrão. Dele tinha o respeito e a confiança. Samu explicitava a estreita relação que tinha com o patrão ao me contar sobre a Família Carneiro.

Proprietários de três fazendas, cujas terras eram contíguas, Samu trabalhou durante vinte anos para os Carneiro. Eram três irmãos e um primo. A confiança e o respeito da Família Carneiro ao trabalho e lealdade de Samu – lealdade à ordem social da fazenda – eram exemplificadas, sobretudo, quando o vaqueiro contou que o patrão para quem mais tempo trabalhou – Pedro Carneiro –, no momento em que foi vender sua fazenda, colocou uma condição ao comprador: que este aceitasse a permanência do gado de Samu nas terras da fazenda. “Gado é quase que nem gente mesmo. Tem a maloca deles. Batem num logradouro só.”, justificava Samu a permanência de seu gado nas terras do antigo patrão.

Como vaqueiro, um agregado que desenvolvia um trabalho especializado na fazenda, Samu adquiriu o “direito de criar”. Ou seja, além da morada e da autorização para fazer seu roçado, o vaqueiro podia criar sua rês embolada com a do patrão. Em troca a esse favor concedido pelo patrão, o vaqueiro deveria estar à disposição da fazenda a todo o tempo, campeando gado, trabalhando na ordenha ou amansando animais de montaria. Um “código costumeiro do uso da terra e do trabalho” (Moura, 1988: 35) era firmado verbalmente entre o fazendeiro e o vaqueiro. Tal código compunha-se por deveres a serem cumpridos pelo vaqueiro mediante uma ordem verbal do que se podia fazer a cada dia ou a cada época. Esse código costumeiro tinha como principal característica o compromisso assumido, fato que supunha ao vaqueiro uma qualidade de devedor. Como Samu foi fiel e leal à ordem social da fazenda e assim adquiriu o “direito de criar”, saldou corretamente sua dívida com o ex-patrão. Conquistou o “direito de criar” e a continuidade de tal direito foi colocada como condição pelo ex-patrão ao futuro comprador da fazenda, que aceitou que Samu continuasse com sua criação pelo Rio Preto.

Retomo agora outras características da relação entre vaqueiro e patrão a partir da literatura, características que nos fornecem pistas importantes para interpretar a estratégia utilizada por Samu na sua relação com o “povo do Ibama” para se manter junto à terra.

Como vaqueiro, Samu cuidava do gado da Família Carneiro, que morava em Januária. Vaqueiros habilidosos e confiáveis eram necessários para cuidar de gado solto em terras indivisas. A palavra do vaqueiro para o patrão não podia expressar dúvida. O gado era o maior bem monetário em terras em que a agricultura era gênero menor. Além disso, eram os vaqueiros quem negociava com o boiadeiro a venda das reses. Já dizia São Major, personagem do conto “O burrinho pedrês” de Guimarães Rosa, sobre o prestígio que o vaqueiro tinha para o seu patrão: “Escuta: eu dou valor aos meus vaqueiros, e o que eles contam de si eu aprecio. Pessoal meu é gente escolhida...” (Rosa, 2001: 68).

O vaqueiro, muito embora agregado, diferenciava-se daquele agregado que trabalhava a terra, pois além de acumular bens – um quarto das crias nascidas e com isto poder comprar sua terra – não tinha seu trabalho vinculado ao cabo da enxada. O fato de campear gado em vez de trabalhar preso à terra proporcionava ao vaqueiro uma sensação de liberdade. Sentia-se, sobretudo, independente do patrão por se tornar dono de bens, por poder acumular.

Ao contrário das peças existentes na relação entre patrão e agregado (cf. Franco, 1997), a relação entre patrão e vaqueiro era atravessada pela ambiguidade; o vaqueiro era fiel, respeitava a ordem social da fazenda, não travava um conflito direto com o patrão e,

ao longo do tempo, tornava-se dono de gado e terra. Sentia-se, nessa relação, independente, liberto do patrão. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que se tornava independente, permanecia fiel – duas qualidades contraditórias. A ambiguidade estava, portanto, dada<sup>19</sup>.

No que tange à relação de Samu e os gestores do parque, o vaqueiro narrava: “Digo para a chefe do parque e para todos que trabalharam aí: não prendo minha criação. Para os lados que estão indenizados eu não deixo ir. Se está cedo, de tarde eu tiro”. “Desengano das vistas é furar o olho” era o dizer de sua mãe; dizer que o vaqueiro carregava consigo em sua algibeira. Portanto, da mesma forma como Samu respeitava as normas do patrão de outrora, fato que o possibilitou adquirir o “direito de criar”, respeitava as leis do Ibama não permitindo que seu gado pastasse em áreas indenizadas. Por outro lado, o “direito de criar” adquirido no “tempo dos Carneiro” era acionado por Samu para justificar seu gado solto nas vargens e vazantes das áreas das fazendas dos seus ex-patrões, áreas ainda não indenizadas. No entanto, com o “Gerais” sendo revestido pelo “Sertão”, uma nova lei foi estipulada pelos gestores do parque.

Nomeada por Samu e seus vizinhos “lei do promotor”, essa lei proibiu o vaqueiro criar suas reses “na solta” como fazia no tempo “de primeiro”. Deveria cercar sua propriedade e criar seu gado apenas na sua terra. Não podia mais utilizar-se do “direito de criar”, que foi adquirido no “tempo dos Carneiro” e que lhe permitia criar gado para além de suas terras. Não podia mais utilizar-se do uso combinado das áreas de uso comum com as terras de “direito” ou, no caso de Samu, de propriedade. Isto é, não podia utilizar-se do sistema de uso da terra quando ali era o “Gerais”. Fechos foram colocados nos pastos. Para se manter junto à terra a espera da indenização que por lei deveria receber pelo fato de sua área ter sido transformada num parque nacional, Samu precisou vender algumas cabeças, dar a meia outras, isto é, esparramar seu gado.

No momento atual, quando a terra se configura como parque, a ambiguidade que vigorava na relação de Samu com o patrão foi transportada para sua relação com os gestores do parque. A onça que tomou forma de queixada, agora toma corpo como parque. Na relação entre o vaqueiro e o “povo do Ibama”, destreza e agilidade são necessárias para saber como agir com o inesperado: os gestores do parque, que de tempos em tempos aparecem ora sob a forma de homem, ora sob a forma de mulher e consigo trazem proibições sobre o uso da terra. Aí está uma das fissuras. O “povo do Ibama” ou “povo de Brasília”, na verdade, se constitui como ser imprevisível, ora é homem, ora é mulher, ora age de um jeito, ora de outro, ora a lei é uma, ora outra instrução normativa é sancionada.

Não é como antes, quando a norma era uma só, quando vaqueiro e fazendeiro partilhavam da mesma ordem moral, o que os tornava iguais em honra.

No dizer de Raimundo, vaqueiro e vizinho de Samu, dizer que também é compartilhado por esse último, “Lei vem é de trote. Não dá para andar manso”. Trata-se do trote que alguém está armando ou do trote do cavalo que vem ligeiro. Não dá para andar devagar ou não dá para não ser valente, para se rebaixar. A frase ilustra a ambiguidade vivenciada na relação entre Samu e o “povo do Ibama”, agora que o “Gerais” é “Sertão”.

Pelo parque já passaram muitos gestores. Cada um com uma forma de agir perante o “povo do Gerais”. A lei que vem de trote afrouxa ou aperta de acordo com o pensar de quem manda e com o agir de quem espera pela indenização da terra.

A contribuição de James C. Scott sobre a moral camponesa é inspiradora para análise que aqui faço sobre a estratégia acionada por Samu para lidar com o “povo do Ibama” para se manter junto à terra enquanto aguarda a indenização.

No livro *The Moral Economy of the Peasant*, Scott (1976) parte da noção de economia moral cunhada por E. P. Thompson (1998), agregando a ela outros elementos<sup>20</sup> ao estudar os camponeses asiáticos. Sua noção de economia moral considera que a ética de subsistência e o senso de justiça destacados na análise de Thompson (1998) permeiam, sobretudo, as relações recíprocas entre camponeses e senhores. A noção de economia moral de Scott (1976) inclui reciprocidades e trocas comunitárias, laços de dependência, obrigações mútuas, deveres e direitos sociais, senso de justiça, ética de subsistência, dentre outros elementos, sobretudo no que se refere às relações de poder no cotidiano. Dito de outro modo, segundo o autor, há uma moral entre camponeses e senhores, garantida tanto por direitos tradicionais, quanto por laços pessoais, que atribui aos mais ricos a obrigação de minimizar o sofrimento e exploração dos mais pobres. A violação ou o rompimento dessa moral pode gerar rebeliões por parte dos camponeses contra os senhores. Ou seja, a fim de defender seus interesses, os camponeses pautam-se nessa economia moral como uma estratégia de resistência contra a dominação dos senhores.

A estratégia utilizada por Samu para lidar com os diferentes gestores e leis que regiam o parque enquanto esperava pela indenização foi transportar para os gestores o relacionamento que tivera com seus ex-patrões quando ainda era vaqueiro das fazendas de criação de gado. Samu, enquanto vaqueiro, atendia às normas do patrão, era leal a ele e dele recebia respeito e autorização para criar seu gado nas terras dele, patrão. Enquanto morador do parque nacional, Samu atendia às “leis do Ibama” e, igualmente, recebia

autorizações. O encontro etnográfico revelava-me, portanto, que a relação entre o vaqueiro Samu e os gestores do parque estruturava-se consoante à lógica que operava no pensamento do vaqueiro e que variava através do tempo, do lugar e, sobretudo, através das distribuições de poderes (Bourdieu, 1996)<sup>21</sup>. Tal lógica tinha como esteio a forma como Samu se relacionava enquanto vaqueiro com seu ex-patrão. Enredada a essa transferência estavam as ambiguidades que perpassavam a relação de outrora. Ressalto, entretanto, que, diferentemente de Bourdieu (1996), estou tratando o *habitus* de vaqueiro como “arma dos fracos” de Samu no novo contexto (Scott, 1985, 1990)<sup>22</sup>.

Samu dizia, por exemplo, que não tocava fogo para renovar o pasto; ele não punha a mão no fogo, isto é, não se arriscava a atear fogo. Ele respeitava a lei. Respeitava as “leis do Ibama”, solicitando “permissão” sempre que se fazia necessário, e esperava com isso concessões para o que precisasse, como autorização para morar na antiga escola e para retirar madeira para refazer sua casa ou manter seu gado em terras do antigo patrão a despeito da “lei do promotor”. O “povo do Ibama” tinha confiança em Samu; concedia muitas das autorizações solicitadas pelo vaqueiro. No entanto, Samu não se sentia liberto como outrora por ter que pedir permissão para desenvolver atividades, que, anteriormente, já estavam consentidas. A sensação de liberdade que Samu sentia quando trabalhava como vaqueiro encerrava-se na lida com o gado, na possibilidade de acumular bens (terra e gado) com o “direito de criar”, bem como na independência em relação ao mercado, já que outrora, com o “direito de morar”, podia fazer seus roçados. Atualmente, essa sensação de liberto se esvaiu por não poder acumular como dantes, porque o “mexer com criação” está restrito a poucas cabeças de gado e por ter que “viver do compra”, por não ter “permissão” para fazer roçados. Um componente a mais está em jogo: Samu é proprietário de terra, muito embora não possa labutá-la.

Três aspectos alicerçavam, portanto, o modo de agir do vaqueiro que foi transportado para sua relação com o “povo do Ibama” como forma de resistência para se manter junto à terra. O primeiro é a lealdade ao patrão. O segundo, que diz respeito especificamente ao modo de trabalho do vaqueiro a longo prazo, é a reciprocidade esperada pelo vaqueiro devido sua lealdade, que por ele é vislumbrada através do direito de acumular gado como contrapartida à sua lealdade e honestidade. Um terceiro aspecto está em jogo nessa visão de reciprocidade a longo prazo: espera-se do patrão o respeito à dignidade do vaqueiro, fato que justificava, portanto, sua insubordinação. Esse último ponto é bem destacado na análise de Scott (1976), muito embora em outro contexto, o de agricultores.



Como dito anteriormente, a economia moral dos camponeses pressupõe que todos tenham acesso a condições de vida em um certo mínimo abaixo do qual a rebelião se justifica. Especificamente no caso do vaqueiro, também se pressupõe uma trajetória que torne possível a autonomia, mas por meio da acumulação de gado. Em outras palavras, o lugar do vaqueiro na relação patrão-vaqueiro não era estático. O vaqueiro acumulava gado – um quarto das crias nascidas do rebanho do patrão – e, como numa progressão temporal, o vaqueiro leal passava à condição de proprietário de gado e de terra. Do ponto de vista econômico, sua própria posição financeira de vaqueiro era contígua à do patrão. Essa moral camponesa que era utilizada como uma regra de conduta entre vaqueiro e patrão diferenciava-o dos seus vizinhos agricultores ao ser transposta para sua relação com o “povo do Ibama”; afastava-o da forma de conduta de seus vizinhos, que enfrentavam o Ibama, não conseguindo, com isso, meios para se manterem junto à terra devido a legislação ambiental. No entanto, com a “lei do promotor” essa moral camponesa não sustentou a reciprocidade entre o vaqueiro e os gestores do parque nacional.

## O apear da travessia

Neste artigo, meu objetivo foi mostrar que as transformações sobre o uso da terra decorrentes da implantação do Parque Nacional Grande Sertão Veredas, em Minas Gerais, revelaram tempos que remetiam às categorias nativas “Gerais”/“Sertão”, como foi elucidado na etnografia que realizei com o vaqueiro Samuel, figura emblemática das transformações ali ocorridas.

O “tempo dos Carneiro” ou tempo do “viver apertado”, para retomar tão somente essas duas formas de nomeação encontradas no nosso universo empírico, era a maneira como o vaqueiro Samu nomeava o “Gerais” ou o “Sertão” no que se referia às atividades que podiam ser realizadas. Como dito anteriormente, o termo tempo para o vaqueiro não se referia à temporalidade, mas a um recorte na estrutura social que revelava um regime específico de atividades para o espaço-tempo em questão. Para além disso, as acepções nativas de tempo – “tempo dos Carneiro”, “de primeiro”, do “movimento”, da “liberdade”, tempo do “viver apertado”, do “viver do compra” ou de “ter que pedir permissão” – se mostraram imbricadas e elucidaram as transformações sobre o uso da terra que faziam do “Gerais” o “Sertão”.

A fim de trazer à luz esse processo, privilegiei, em minha análise, a descrição de quatro pontos. Apresentei em que medida as formas de conversar e o oferecimento de

comidas tornavam-se pontes que traziam à luz o "Gerais" no momento em que o "Sertão" se apresentava; de que maneira a casa se mostrou como símbolo das transformações que ocorreram; de que forma as transformações no uso da terra me incluíram numa rede de relações de troca; e qual foi a estratégia utilizada pelo vaqueiro na sua relação com o "povo do Ibama" para se manter junto à terra enquanto aguardava a indenização.

Em outras palavras, a despeito do "Sertão" que se materializava na casa do vaqueiro através da sua edificação e localização, o "Gerais" era acionado por Samu por meio de suas formas de conversar, isto é, com o fato do vaqueiro ler os atuais personagens através das lentes de outrora, por meio do oferecimento de café/almoço às visitas, através da troca de comidas por caronas após Samu negociar comigo sob quais condições eu poderia realizar a pesquisa, bem como por meio da estratégia utilizada pelo vaqueiro na sua relação com o "povo do Ibama" para se manter junto à terra enquanto aguardava a indenização. Desse modo, a casa em que Samu vivia revelou-me um modo de vida: o "Gerais" sendo revestido pelo "Sertão".

Como ressaltai anteriormente, o "Gerais" sendo revestido pelo "Sertão" era atravessado por tempos que se cruzavam. Especificamente sobre a estratégia utilizada pelo vaqueiro na sua relação com o "povo do Ibama" para se manter junto à terra – isto é, transportar para o momento atual o modelo de relação anterior - quero enfatizar que tanto em um quanto em outro tempo a vida era regrada. Contudo, no tempo "de primeiro", ainda que Samu afirmasse seu respeito às regras, a troca de favores assegurava a ambas as partes – fazendeiro e vaqueiro – que nenhuma era subordinada a outra devido à autonomia moral do vaqueiro. Valores e crenças eram compartilhados e asseguravam a coesão social. No momento presente, ainda que houvesse espaço para a negociação, para a reciprocidade, para a troca de favores, havia, entretanto, um deslocamento da norma à lei. Se a lei iguala todos os homens, Samu parecia viver este princípio de igualdade como uma subordinação, pois as negociações, bem como as trocas, eram feitas, neste momento, com a instituição, e a assimetria ora ou outra se repunha. Aqui outra fissura se mostrava no processo de transposição do modelo anterior para a conjuntura atual, que foi vislumbrada desde a varanda da casa do vaqueiro.

"Povo velho chamava de Gerais. Quando criou esse parque que criou esse Sertão", dizia-me Samu.

O senhor tolere, isto é o sertão. Uns querem que não seja: que situado sertão é pros campos-gerais a fora adentro, eles dizem, fim de rumo, terras altas, demais

do Urucúia. Para os de Corinto e do Curvelo, então, o aqui não é dito sertão? Lugar sertão se divulga... (Rosa, 2001: 24-25)

O "Sertão" nunca é ali, é sempre mais adiante. Para Samu, ali também não era o "Sertão". O "Sertão" era o desconhecido, era o mundão de Goiás para onde Samu nunca tocou boiada. Diante do "Sertão" que se apresentava, Samu rememorava o "Gerais", assim como Riobaldo em sua travessia.

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste artigo sob o título "De Gerais a Sertão. Sobre casa, comida, terra e criação" foi publicada no livro organizado por John Comerford, Ana Carneiro Cerqueira e Grazielle Dainese intitulado "Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, conflito, comida, prosa, política, festa e o diabo". Agradeço aos pareceristas anônimos da Revista de Antropologia pelas valiosas contribuições, que foram fundamentais para a versão que ora apresento.

<sup>2</sup> Doutora em Ciências Sociais. Professora no Departamento de Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, Saint-Hilaire (1937; 1975), Pierson (1972); Burton (1983); Furtado (1959); Novais (1979); Mata-Machado (1991).

<sup>4</sup> Uso travessia aqui no sentido roseano, definição que para mim ilustra muito bem o fazer etnográfico, isto é, sabia o local da partida, mas desconhecia o lugar da chegada.

<sup>5</sup> Assentamento São Francisco foi criado por iniciativa da Fundação Pró-Natureza – Funatura – em parceria com o Incra (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) para realocar os posseiros que viviam na área configurada como parque.

<sup>6</sup> Isto é, casas sem cerca para dividir uma propriedade da outra, bem como sem cercados – chiqueiro, galinheiro, curral – para as "criações". Cerca havia apenas nos roçados, como forma de protegê-los dos rebanhos bovinos, caprinos e suínos. Nesta configuração, havia uma contiguidade entre o quintal de uma e de outra casa.

<sup>7</sup> Ou seja, da casa de Samu à casa de seus vizinhos. Com a saída dos posseiros para o Assentamento São Francisco, sobraram poucas famílias na área configurada como parque nacional. Da casa de um vizinho à casa de outro, era preciso percorrer uma ou mais horas de estradas de terra.

<sup>8</sup> Essa pesquisa resultou na tese de doutorado intitulada "Sob as vestes de Sertão Veredas, o Gerais. Mexer com criação no Sertão do Ibama". A tese foi apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) sob a orientação do professor Dr. Mauro William Barbosa de Almeida. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000793382&opt=1>.

<sup>9</sup> Por se tratar de uma unidade de conservação de proteção integral, cuja finalidade é a "manutenção dos ecossistemas livres de alterações causadas por interferência humana, é admitido apenas o uso indireto dos seus atributos naturais" (compreendendo "uso indireto" como "aquele que não envolve consumo, coleta, dano ou destruição dos recursos naturais"). A presença do gado – animal exótico à fauna do cerrado, de acordo com a visão da Ecologia – assim como a presença humana não são admitidas. Os proprietários de terra escriturada recebem uma indenização tanto pela terra, quanto pelas benfeitorias nela existentes. Os posseiros, por sua vez, recebem tão somente pelas benfeitorias. Samu aguardava pela indenização há 21 anos (Cf. Artigo 2º, parágrafo VI e IX do Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza/lei nº 9985/2000).

<sup>10</sup> Vila é como ele nomeia o município de Chapada Gaúcha.

<sup>11</sup> Sobre estudos dedicados à análise do sentido local do termo tempo em diferentes universos empíricos, ver, por exemplo: Palmeira e Heredia (1997); Evans Pritchard (2002 [1940]); Borges (2003); Medeiros (2011).

<sup>12</sup> Refiro-me aqui à noção de estrutura da conjuntura elaborada por Sahlins (2011 [1985]): “[...] Estrutura da conjuntura: um conjunto de relações históricas que, enquanto reproduzem as categorias culturais, lhes dão novos valores retirados do contexto pragmático” (p.156).

<sup>13</sup> Cerqueira (2010), em sua etnografia sobre o povo dos Buracos, também na região noroeste de Minas Gerais, apresenta uma análise sobre a dificuldade de definição do que é uma visita. No universo empírico ao qual se dedicou, o termo visita é expressado de acordo com quem chega, bem como conforme suas intenções. Muitas vezes, o termo é utilizado com ironia. Por exemplo, para aquele vizinho que pouco visita o outro ou para aquele que vai a casa do outro com algum interesse. Pode perceber ao longo do trabalho de campo, mas sem muita certeza por estar na casa de Samu apenas mensalmente, que essa dinâmica apresentada por Cerqueira tornou-se rarefeita na região onde mora Samu devido à chegada do parque, fato que ocasionou a saída da maioria dos moradores daquela área, bem como dissolveu o que Cerqueira nomeia sociabilidade.

<sup>14</sup> Para mais informações sobre essa estratégia de conhecimento interpessoal – nome do fulano + de + nome do pai de fulano –, ver Cerqueira (2010). Ribeirão de Areia é uma comunidade rural do município de Chapada Gaúcha.

<sup>15</sup> Ao longo do trabalho de campo, compreendi que nomeiam de povo do Gerais os diversos moradores da região que nomeiam de Gerais, a qual engloba o povo dos Buracos, povo do Ribeirão de Areia, povo do Santa Rita, povo do Rio Preto, povo do Rio dos Bois entre outros.

<sup>16</sup> O Rio Preto corta diagonalmente parte da área do parque, desaguando no Rio Carinhanha em terras baianas. É utilizado como referência para definirem o local onde moram quando são questionados, por exemplo, pelos gestores municipais. — “Moro lá no Rio Preto.” Jacinto, 1998, em sua etnografia sobre o ‘povo do Santa Rita’ neste mesmo parque nacional, também notou que os rios e as veredas informam tanto sobre um espaço físico quanto sobre um espaço social.

<sup>17</sup> Na próxima seção, mencionarei em detalhes a “lei do promotor”, bem como a prática do “mexer com criação”. Aqui, quero destacar que, anteriormente à “lei do promotor”, Samu criava, na terra da família e em áreas onde possuía o “direito de criar”, seu gado e o de seus familiares, que totalizava, aproximadamente, 800 cabeças.

<sup>18</sup> Woortmann desenvolve a noção de ética camponesa, tomando como base de análise a etnografia brasileira do campesinato. Para tanto, apóia-se, sobretudo na análise acerca do valor da terra para o camponês, a terra enquanto valor-de-uso e não como mercadoria. O que guia o autor nessa empreitada é a “campesinidade, entendida como uma qualidade presente em maior ou menor grau em distintos grupos específicos”, ou seja, “uma campesinidade em graus distintos de articulação ambígua com a modernidade” (1990: 13-14). A campesinidade como uma ética camponesa emerge, segundo o autor, da articulação entre as categorias terra, trabalho e família pelo fato dessas categorias serem nucleantes e interdependentes. Ou seja, a terra é pensada em relação à família e ao trabalho, assim como o trabalho é pensado em relação à terra e à família. Tais categorias vinculam-se, sobretudo, a valores e princípios da ética camponesa que orientam as questões do cotidiano das famílias camponesas, como também da sua sociabilidade com as demais unidades domésticas do seu meio.

<sup>19</sup> A literatura de cordel já retratara essa ambiguidade. Por exemplo, na “História do boi misterioso” de Leandro Gomes de Barros, uma história baseada em antigos romances de boi. Ela é atravessada pelo mistério, que pode ser visto como uma propriedade da natureza por oposição à fazenda dominada pelo homem. O mistério escapa ao controle do fazendeiro proprietário, está associado à natureza, especificamente ao boi avesso ao domínio do fazendeiro. Anteriormente à literatura de cordel, José de Alencar, ao narrar os romances de boi, mencionara os gados selvagens, que deveriam ser eliminados para não desencaminharem o gado manso. Essa afirmação traz a ambiguidade, na medida em que o próprio gado doméstico é meio selvagem. Na história do boi misterioso, a ambiguidade revela-se pelo mistério: o boi realmente é encantado? Quem o marcou? Como ele se metamorfoseia numa águia ao passo que transforma o vaqueiro, que tinha um

pacto com o diabo, e seu cavalo em corvos? O fazendeiro, diante de seu fracasso, vende todas as suas fazendas, bem como deixa de criar gado. O poder do fazendeiro mostra-se, assim, limitado por uma instância sagrada, à qual pertence o boi (Almeida, 1979). Palmeira (2009, [1977]), ao analisar as transformações ocorridas na *plantation* canavieira do nordeste brasileiro no que tange às relações sociais, explorou a ambiguidade que perpassava o acesso ao sítio (isto é, qual morador tinha a possibilidade de recebê-lo, onde se localizava), bem como os significados de sua concessão, tanto para o morador, quanto para o senhor de engenho.

<sup>20</sup> E. P. Thompson (1998 [1991]) dedicou-se à análise das rebeliões das multidões inglesas no século XVIII, período em que dois modelos econômicos contrastavam-se: o paternalista e o da economia política de livre mercado. Nesse cenário, os pobres ingleses – a multidão – diante do presente que lhes era apresentado, reelaboravam as noções do velho modelo, cuja base estava apoiada em certos costumes e leis, como forma de garantir sua subsistência. Em outras palavras, por meio de pressupostos éticos e morais, alicerçados em costumes, na tradição e em um consenso popular, os pobres cobravam dos fazendeiros e comerciantes ricos preços justos para os alimentos em períodos de crise, que, ao serem desrespeitados, produziam indignações e ações diretas como forma de controlar os preços dos alimentos.

<sup>21</sup> Refiro-me aqui à noção de *habitus* de Pierre Bourdieu: “Uma das funções da noção de *habitus* é a de dar conta da unidade de estilo que vincula as práticas e os bens de um agente singular ou de uma classe de agentes [...]. O *habitus* é esse princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco, isto é, em um conjunto unívoco de escolhas de pessoas, de bens, de práticas.” (1996: 21-22).

<sup>22</sup> Nos livros *The Weapons of the Weak* e *Domination and the Arts of Resistance*, James C. Scott, ao analisar as relações de classe no cotidiano entre ricos e pobres de uma aldeia malaia, trouxe à tona a forma de resistência, a resistência de pequena escala realizada normalmente sem uma organização formal ou líderes oficiais, no que tange à apropriação do trabalho e das produções, sobretudo de camponeses. Essa resistência incluía furtos de arroz, debulhada incompleta para que outros membros da família colhessem os grãos, matança dos animais dos ricos que invadiam as hortas, difamações e boatos. Nomeada “armas dos fracos” por James C. Scott, essa resistência cotidiana impõe barreiras, frustra as ambições dos ricos, bem como molda, a longo prazo, as formas de dominação igualmente ou até mais que as rebeliões e greves, que são muito arriscadas por poderem terminar em repressão.

## Referências bibliográficas

BOURDIEU, P.

1996 *Razões Práticas. Sobre a teoria da ação*. Campinas, SP, Papirus.

1999 “A casa Kabyle ou o mundo às avessas”. *Cadernos de Campo*, v. 8, n. 8: 147-159.

BENJAMIN, W.

1975 “O narrador – Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. In *Magia e técnica, arte e política*. Coleção Os Pensadores. Obras escolhidas, v. 1. São Paulo, Abril Cultural.

BURTON, R.

1983 *Viagens aos planaltos do Brasil*. São Paulo, Ed. Nacional; Brasília, INL, Fundação Pró-Memória.

CÂMARA CASCUDO, L.

1972 *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Brasília, Instituto Nacional do Livro, Ministério da Educação e Cultura.

1984 *Vaqueiros e Cantadores*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Edusp.

CAPISTRANO DE ABREU, J.

s/d *Capítulos de História Colonial*. Brasília, Ministério da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional, Departamento Nacional do Livro. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/Acervo\\_Digital/livros\\_eletronicos/capitulos\\_de\\_historia\\_colonia.pdf](http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/capitulos_de_historia_colonia.pdf). Acesso em: 24 set. 2010.

CERQUEIRA, A. C.

2010 *O "povo" parente dos Buracos: mexida de prosa e cozinha no cerrado mineiro*. Rio de Janeiro, tese, Museu Nacional, UFRJ.

COMERFORD, J.; CERQUEIRA, A. C. e DAINESE, G.

2015 *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, conflito, comida, prosa, política, festa e o diabo*. Rio de Janeiro, 7 letras.

CORREIA, Cloude de Souza

2002 *Do Carrancismo ao Parque Nacional Grande Sertão Veredas: (des)organização fundiária e territorialidades*. Brasília, dissertação, UnB.

CUNHA, E.

2000 *Os Sertões*. Rio de Janeiro, Publifolha.

DAYRELL, C. A.

1998 *Geraizeiros e biodiversidade no norte de Minas: a contribuição da agroecologia e da etnoecologia nos estudos do agrossistemas tradicionais*. Santa Maria de La Rábida, Espanha, dissertação, Universidad Internacional de Andalucía, Sede Ibero Americana.

FRANCO, M. S. C.

1997 *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. São Paulo, Ed. Unesp.

FREYRE, G.

2003 *Sobrados e Mucambos. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. São Paulo, Global Editora.

FURTADO, C.

1959 *Formação Econômica do Brasil*. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura.

JACINTO, A. B. M.

1998 *Afluentes da memória: itinerários, taperas e histórias no Parque Nacional Grande Sertão Veredas*. Campinas, dissertação, Unicamp.

MATA-MACHADO, B. N.

1991 *Historia do Sertão Noroeste de Minas Gerais (1690-1930)*. Belo Horizonte, Imprensa Oficial.

MEDEIROS, C.

2011 *No rastro de quem anda: comparações entre o 'tempo do Parque' e o 'hoje' em um assentamento no noroeste mineiro*. Rio de Janeiro, tese, Museu Nacional, UFRJ.

MOURA, M. M.

1988 *Os deserdados da terra. A lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

NOGUEIRA, M. C. R.

2009 *Gerais a dentro e a fora: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do Norte de Minas Gerais*. Brasília, tese, UnB.

NOVAIS, F. A.

1979 *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. São Paulo, Hucitec.

PALMEIRA, M.

2009 [1977] "Casa e trabalho: nota sobre as relações sociais na *plantation* tradicional". In WELCH, C. et.al (orgs.), *Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas*. v. 1, São Paulo, Ed. Unesp; Brasília, Nead, pp. 203-215.

2001 "Política e tempo: nota exploratória". In PEIRANO, M. (org.). *O dito e o feito: ensaio de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp.171-177.

PALMEIRA, M. e HEREDIA, B.

1997 "Política Ambígua". In BIRMAN, P.; NOVAES, R. e CRESPO, S. (orgs.). *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro, Ed. UERJ, pp.159-183.

PIERSON, D.

1972 *O homem no Vale do São Francisco*. Rio de Janeiro, Suvale.

POLANYI, Karl

2000 *A grande transformação: as origens da nossa época*. Rio de Janeiro, Elsevier.

RIBEIRO, E. M.

2010 "As Histórias dos Gerais". In \_\_\_\_\_. (org.). *Histórias dos Gerais*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, pp. 23-39.

ROMERO, S.

1977 *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Vozes; governo do Estado de Sergipe.

ROSA, J. G.

2001 *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

2001 *Sagarana*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

2001 *Ave Palavra*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

1972 *Correspondência com o tradutor italiano*. São Paulo, Instituto Cultural Italo-Brasileiro, caderno nº 8.

2006 *Corpo de Baile*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2v.

SAHLINS, M.

2011 *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Zahar.

SAINT-HILAIRE, A.

1937 *Viagens às nascentes do Rio São Francisco e pela província de Goiás*. São Paulo, Nacional.

1975 *Viagens pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, Edusp.

SCOTT, J.

1976 *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven e Londres, Yale University Press.

1985 *Weapons of the weak. Everyday Forms of peasant resistance*. New Haven, Yale University Press.

1990 *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, Yale University Press.

2002 "Formas cotidianas da resistência camponesa". *Raízes*. Campina Grande, vol. 21, n. 1: 10-31.

THOMPSON, E. P.

1998 "A economia moral da multidão inglesa no século XVIII". In \_\_\_\_\_. *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 150-202.

WOLF, E.

1976 *Sociedades Camponesas*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.



2003 "Tipos de campesinato latino-americano: uma discussão preliminar". In FELDMAN-BIANCO, B. e RIBEIRO, G.L. (orgs.), *Antropologia e Poder. Contribuições de Eric Wolf*. Brasília, Ed. UnB; São Paulo, Imprensa Oficial, Ed. Unicamp.

WOORTMANN, K.

1990 "Com parente não se neguecia: o campesinato como ordem moral". *Anuário Antropológico*. Brasília, Editora UnB/Tempo Brasileiro.

WOORTMANN, E.

1995 *Herdeiros, parentes e compadres*. Rio de Janeiro, Hucitec/Editora UnB.

## The times in the 'Gerais' and 'Sertão'. About home, food, land and breeding

ABSTRACT: The aim of this article is to present that the changes in the land use resulting from the implantation of the National Park Grande Sertão Veredas in Minas Gerais reveal times (the previous and the present time). These times reveal the native categories 'Gerais'/ 'Sertão'. In order to elucidate this process, I present the ethnography of herdsman Samuel, an emblematic figure of the changes occurred in the land use. My analysis will focus on the description of four points: to which degree the ways of talking and offering food were bridges that brought to light the 'Gerais' meanwhile 'Sertão' was presented, in which sense the house emerged as a symbol of the changes that had occurred, such as transformations included me in an exchange network; and what was the strategy used by the herdsman in his relationship with the managers of the National Park to stay in his land while waiting to indemnification of his property.

KEYWORDS: Land Use, Changes, Times, Herdsman.

Recebido em fevereiro de 2014. Aceito em dezembro de 2014.