



## EM BUSCA DO POÉTICO DO SERTÃO

■ MARIA GERALDA DE ALMEIDA\*

**A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA SOBRE O SERTÃO ESPELHA A MANEIRA COMO ELE É PENSADO E UMA MANEIRA ESPECÍFICA DE “VER” O MUNDO. O OLHAR, O ATO DE CONTEMPLAR A NATUREZA, NÃO É UMA ATITUDE NATURAL. PELO CONTRÁRIO, ELE É RESULTANTE DE UMA INSTITUIÇÃO DA CULTURA QUE INVENTOU ESTA CONTEMPLAÇÃO E LHE DEU UMA SIGNIFICAÇÃO E UM VALOR. ORA, PARTINDO DO PRESSUPOSTO DE QUE AS CULTURAS SÃO DIVERSAS, NO TEMPO E NO ESPAÇO, A CONTEMPLAÇÃO REVESTE-SE POIS DESTA PLURALIDADE DO OLHAR.**

Este fato me permite ensejar nesta reflexão um duplo enquadramento que dê elementos e sentido às práticas culturais sobre o sertão: o primeiro quadro é uma visão do sertão elaborada pelos “de fora”, viajantes e cronistas cujas narrativas destinavam-se a saciar a curiosidade de outros e a ensinar o que havia no Brasil; o segundo quadro resgata os sertões enquanto lugar, espaço de experiência e vivência dos sertanejos, os de “dentro”. Sem qualquer propósito de confronto entre uma visão percebida e uma vivência adquirida, a análise enfatiza a evidência das representações sociográficas. O quadro, ou melhor, a paisagem que nos expõe um narrador com olhar estrangeiro e descompromissado é distinto daquele outro quadro vivido, carregado de significados ligados a uma história, à produção social e simbólica dos seus habitantes. O que procurei elucidar, portanto, nos dois quadros foram os estilos, figuras de linguagem, os cenários (da natureza e do social), as circunstâncias históricas. Os duplos discursos desvendarão as representações do sertão enquanto paisagem e lugar/espaço vivido. O espaço vivido será considerado aqui também como um campo atravessado

de valores ligados à maneira como os indivíduos apreendem o meio ambiente e entram em relação com ele. E, pelo recurso das representações, os componentes portadores de sentido e significado para uma visibilidade do sertão.

As representações são fundadas sobre a aparência dos objetos e não sobre o objeto em si. São criadas para expressão do real no bojo de uma ideologia. As representações sociais, enquanto sistemas de interpretação, também regem nossas relações com o mundo e os outros, orientam e organizam os comportamentos e as comunicações sociais e interferem na definição de identidades pessoais e sociais (BAILLY, 1992).

JODELET (1991) é mais enfática ao afirmar que a representação corresponde a um ato do pensamento pelo qual o indivíduo se relaciona com um objeto. Isso tanto pode ser uma pessoa, uma coisa, um evento material físico ou social, um fenômeno natural, uma idéia, uma teoria; ela pode ser real, imaginária, ou mítica.

O estudo e a análise das representações, caso es-

tas estejam coladas ao real, são, pois, um dado sobre o mesmo, isto é, também informam sobre a base material na qual se move determinado grupo social.

Isto me lembra de esclarecer o porquê do recurso ao contraponto do conhecimento científico (o discurso dos eruditos, dos de “fora”) com o “conhecimento do senso comum”, ou ainda o “popular” (construído pelos de “dentro”). Face às exigências da cientificidade, o recurso ao senso comum é polêmico e questionado pela sua validade quanto a ser ou não “verdadeiramente” científico. Reflexo de uma cultura que elabora seus saberes em “termos sensíveis”, pois, na definição de Levy-Strauss, o conhecimento popular tem seu valor pela qualidade narrativa própria. Este é um conhecimento tão legítimo quanto ao outro, em razão de sua importância na vida social, da clareza que ele traz sobre os processos cognitivos e as interações sociais.

Na adoção do conceito de representação, abriu-se uma via de estudos, pela inclusão do imaginário no trato dos objetos geográficos. O imaginário nos permite, afirma BAILLY (1992), pela carga simbólica, ligar o homem e o espaço em sua plenitude, fazendo com que o espaço se inteligível em todas dimensões. Ele é, portanto, um meio de interrogar o real, confrontando-o com outras possibilidades, de agir sobre o mesmo para fazê-lo parecer a ficção. Os homens não agem em função do real mas em razão da imagem que fazem dele, já bem nos disse CLAVAL (1991). Contudo, se uma imagem presente não faz pensar em uma imagem ausente, se uma imagem casual não determina uma explosão de imagens... não há imaginação! Imaginação e imaginário são termos próximos. É a faculdade de evocar imagens ausentes, fictícias, irreais, enterradas no nosso mais profundo eu. O imaginário é sobretudo a capacidade de

deformar as imagens fornecidas pela percepção, de nos liberar das imagens primeiras, de mudar as imagens.

BAILLY (1990) e CARLOS (1996) nos chamam a atenção para os lugares vividos que são também espaços imaginários. Os lugares vividos são frutos das relações tecidas entre os homens e o meio e os sentimentos de pertencimento; sentimentos que correspondem às práticas e as aspirações, estando estas relações codificadas por signos que lhes dão sentido. Entre os espaços da vida próximos ao distante e apenas imaginado, todos os territórios vividos e ou pensados são através de categorias que refletem situações da experiência relacional de vida. Portanto, pela reconstituição das tramas do imaginário espacial compreende-se como se instalam e desenvolvem os gêneros de vida sobre os territórios e as práticas que resultam destes.

Foi este o caminho escolhido nesta discussão. Buscando no poético (do gr. *poietikos*), definido como igual “o que se produz”, “que cria”, “que forma” o sertão/sertanejo enquanto paisagem e identidade. Como filosofava o Riobaldo, sertão: estes seus vazios. O senhor vá. Alguma coisa ainda encontra, é uma incógnita.

Uma vez apresentados os aportes teóricos, tratarei inicialmente de clarear o que se denomina de sertão. Em seguida abordarei as representações de sertão e sertanejos elaboradas por alguns eruditos, ou melhor, os “de fora”, considerando a historicidade e práticas culturais para, posteriormente, expor aquelas dos próprios sertanejos. Priorizei a pluralidade dos olhares. Entendo que o sertão/espaço não existe em si mesmo, mas unicamente através de um conjunto de efeitos ou de interações que ele engendra. Tenho como objetivos, assim, apontar novos elemen-

tos para uma releitura da geografia dos lugares e utilizar as possibilidades empíricas das visões sobre o sertão para compreendê-lo enquanto “campo topológico” e forma de uma percepção particular, produto de uma história e de uma cultura.

## I

A origem da palavra sertão seria contemporânea ao descobrimento. MACHADO (apud SZTURM, 1995) registra que uma de suas primeiras referências encontra-se no Diário de Viagem de Vasco da Gama (1498). Aos portugueses sem dúvida não passaram despercebidas as grandes distâncias, as imensas vastidões, a raridade de marcas humanas implicando um isolamento físico, psíquico e cultural nos ambientes dos chapadões, cerrados e caatingas, parecidas com os da África. De fonte etimológica duvidosa, a crença geral é que essa palavra foi uma invenção dos portugueses para definir o “desertão” africano, por onde se aventuravam antes das navegações. O termo sertão seria, portanto, uma corruptela de grande deserto, deserto sertão. No período colonial, assim como no momento da Independência, a grande extensão de terra, correspondendo ao interior do país, permanecia alheia aos acontecimentos litorâneos, desintegrada da efervescência dos núcleos urbanos, das atividades econômicas e sociais do litoral. Para o Brasil litorâneo o interior era o lugar deserto, a solidão, vazio que não faz sentido senão enquanto lugar de freqüentação, passagem, e que assume todo o seu significado somente através da massa humana (SZTURM, 1995, p.94).

Durante o período que marcou a expansão das Bandeiras, sertão foi o termo que serviu para designar as terras a desbravar que estavam sendo descobertas. O sertão trazia consigo as marcas do proces-

so colonizador, refletindo a linguagem do outro, do civilizado. Era uma forma de nomear o desconhecido, expressando o pensamento do europeu sobre o novo continente. O sertão passou a ter uma representação cultural e ideológica que reforçava o distanciamento entre o eu e o outro. Nesse momento o termo sertão brasileiro foi empregado como um contraponto à civilização lusitana (PEREIRA, 1995). Ele significava o incerto, o atrasado, o desconhecido, o longínquo, o selvagem; um lugar povoado por homens rudes e pobres onde as condições naturais e geográficas com pactuavam com a violência caudillesca e reinavam os chefes locais nos vazios do poder central. Tal situação se perpetua até os dias de hoje em certas localidades situadas nos confins.

LEONARDI (1997) defende que o conceito de sertão tem algo a ver com a idéia de fronteira do período colonial quando ninguém sabia ao certo onde terminava o mundo português e onde iniciava o mundo espanhol na América. Essa imprecisão espacial criava uma mobilidade física e mental extraordinária empurrando gente para as “bocas do sertão”. Quase sempre estas eram as fronteiras entre o legal e o ilegal, entre o possível e o impossível. Sertão dos perigos e dos riscos, onde a imaginação crescia, virando “causo” ou mentira, ou mito, ou fato histórico ou esquecimento (p.310). Para este autor, estes aspectos tornam o sertão uma categoria histórica que se situa no limite entre ficção e a realidade.

O sertão referido aqui engloba os chamados sertões nordestinos - desde o norte de Minas Gerais abrangendo os estados centrais do Nordeste até o Piauí - e o sertão brasileiro, considerando os estados de Minas Gerais, de Goiás, de Mato Grosso do Sul e parte do Mato Grosso. BRANDÃO (1995) faz

referência ao sertão no interior de São Paulo. São vários os sertões. AB'SÁBER (1994-95) distingue outras tipologias como “sertão bravo” (áreas mais secas), “altos sertões” (áreas semi-áridas rústicas e típicas existentes nas depressões colinosas), “caatingas agrestadas” ou “agrestes regionais”. Assim, o uso estabeleceu que o sertão são as terras ásperas do interior, com matas não sendo florestas, o que culminou por historicamente e socialmente aproximar os biomas da Caatinga e do Cerrado.

## II

Diversos foram os viajantes a percorrerem o sertão. Emanuel POHL (1810), SPIX e MARTIUS e SAINT-HILAIRE (1816 a 1819), D' AUNCOURT (1818) e CASTELNAU (1834).

Embora tratem na maioria das vezes de um olhar de viajantes estrangeiros a nos propiciar tais marcas, os relatos são fundamentais para a compreensão e posterior desenvolvimento dos modos de apreender o sertão enquanto paisagem. Eles traçaram uma maneira de perceberem esta paisagem até então desconhecida. No relato, de acordo com CARELU (1993, p.23), “o olho fala(...) ele recorre a uma retórica da alteridade que se apóia em comparações, analogias, inversões e metáforas (...) onde se cruzam o cuidado etnográfico e a tentativa ficcional”, é o que nos afirma.

Vejamos, por exemplo, a descrição do naturalista Auguste Saint-Hilaire, um dos primeiros franceses a penetrar estas terras longínquas, data de 1819:

*aqueles que falam do sertão garantem que ele se parece a um jardim cesta comparação tornou-se uma espécie de provérbio. Eu, admito, com efeito, que esta região possa ter o aspecto que lhe atribuem quando os campos possuem todo verdor e que estas árvores e arbustos tão numerosos,*

*tão variados, estão cobertos de flores tão brilhantes.*  
(SAINT HILAIRE, 1975, p.53).

Impregnado dos ideais românticos de sua época, Saint-Hilaire capta no meio do sertão relances de um jardim no molde europeu. O olhar aventureiro e pejado de admirações projeta seus referenciais culturais sobre estes ermos exóticos. As comparações e metáforas são os recursos para que, como testemunha do que viu, possa nos levar a uma visualidade do sertão. Um jardim “à inglesa” é uma forma de referir-se as árvores contrastantes entre si por seu formato e folhagem, imagem clara para o europeu conhecedor do citado jardim. Apresentando o sertão com uma característica próxima àquela predominante na Europa civilizada Saint-Hilaire revela o seu esforço e empenho para o europeu imaginar o sertão apoiando-se em uma imagem conhecida. Ensinava-se a paisagem brasileira com referência na paisagem européia. Ele é sensível às agruras, asperezas e sobretudo à repetição encontradas no sertão jardim plantado mais ou menos segundo um mesmo modelo num espaço de várias centenas de léguas, cansaria por sua monotonia.

Todavia, acredita-se que a solidão e o isolamento do sertão não significavam aborrecimento e tédio para Saint-Hilaire. Ele chegou mesmo a registrar que, apesar das fadigas e privações por que passava, a vida que ele levava no Brasil, agradava-lhe cada vez mais. O espaço sertanejo começava a ser experienciado e vivido por aquele naturalista.

No sertão onde o ritmo de vida é mais lento, a percepção do tempo também o era. E a cultura que surgia absorveu esta característica no estilo de vida próprio do sertanejo. O escritor lusitano Oscar Leal, no século passado, observou espantado que se ten-

des percorrido os nossos sertões, os lugares onde a vida é fácil por causa da caça e da pesca, deveis saber que essa gente caminha para o entorpecimento, para o túmulo. Esta gente não fala- boceja, não anda-arrasta-se, não vive- vegeta. Para ela não há ambição, nem luxo, nem dinheiro, nem conforto: não há nada e que corra a vida como o barco a mercê da corrente (apud. CHAUL, 1995:19).

Criava-se assim uma idéia da letargia social, de dias iguais a todos os dias, de solidão que tinha no sertão o cenário ideal.

A ocupação pelo pastoreio é o primeiro assalto sobre a natureza hostil. O sertão ruralizado pela criação de gado começa a ser povoado. Vencer o vazio da cultura, superar a resistência natural passa a ser a grande responsabilidade dos grupos rurais. O regime pastoril produziu relações sociais e econômicas próprias. Elas existem, ainda, com algumas modificações, em tempos atuais caracterizando a apropriação do território.

Capistrano de Abreu é quem dá a visibilidade do universo sertanejo na formação do Brasil, na sua obra “Capítulos da História Colonial” (1907). Nela ele discorre sobre as origens históricas do sertão, sua progressiva ocupação e seu efeito “fertilizante” sobre o cenário nacional. A sua leitura ressalta a influência da vida pastoril da criação do gado nos traços definidores da vida sertaneja, na formação de uma índole sertaneja para a ordem das relações sociais neste lugar. É esta representação, de um vaqueiro e natureza irmanados, de um sertão abarcando um mundo de grandes distâncias, descolado do litoral e resistente às transformações modernizadoras do Estado que persistiu até duas décadas atrás.

Cabe, entretanto, retomar e apreciar o olhar de Euclides da Cunha em *Os Sertões*, escrito também no início do século. No que diz respeito à Natureza, vejamos:

*..ao que a caatinga o afoga (o viajante) abrevia-lhe o olhar; agride-o (...) enlaça-o na trama espinescente e não o atrai; repulsa-o com as folhas urticantes, com espinho, com os gravetos estalados em lanças; desdobra-se-lhe na frente léguas e léguas; imutável no aspecto desolado: árvores e folhas de galhos estorcidos e secos, revoltos (...) lembrando um bracejar imenso, de tortura, da flora agonizante (...) as suas árvores em conjunto semelha uma só família de poucos gêneros (...) é que por um efeito explicado de adaptação às condições estreitas do meio ingra envolvendo penosamente em círculos estreitos, aquelas mesmas que tanto se diversificam nas matas, ali se talham por um molde único (CUNHA, 1991, p.38).*

A caatinga descrita horroriza. As expressões utilizadas induzem à repulsa, ao medo, ao estranhamento e ao sufoco, distanciando o homem do seu contato. É o ambiente hostil e monótono a ser evitado.

Estas condições do sertão nordestino reconstituem, no imaginário de Euclides da Cunha, algumas condições explicativas da dura sobrevivência do sertanejo em tal ambiente. Há o espanto face à descoberta de um sertão que se movia em ritmo vagaroso, atrasado em três séculos em relação ao Brasil das cidades costeiras. Um outro país se criara no sertão. Para ele fora do litoral em que se refletia a decadência da metrópole e todos os vícios uma nacionalidade em decomposição insanável, aqueles rudes sertanistas avantajando-se às terras extremas de Pernambuco ao Amazonas, semelhavam uma outra raça, no arrojo temerário e resistência aos reveses. (CUNHA, 1991, p.62).

Nesse instante, Euclides da Cunha, apesar de destacar a rudeza dos sertanejos, reconhece nestes uma potencialidade de pensar o sertão como algo de “nós”, da “descoberta” do sertanejo abandonado a um modo de vida indesejável. Também percebe a resistência da natureza do sertão aos propósitos de compatibilização do mesmo com uma ação incorporadora nacionalista. As condições mesológicas e o modo de vida do sertanejo euclidianos renovam assim, naquele momento, traços culturais de uma identidade territorial específica sertaneja.

### III

“O sertanejo é, antes de tudo, um forte” dizia aquele autor. Será mesmo? Desta forma inicia Rachel de Queiroz uma crônica “politicamente nordestina,” sobre o Sertão, Sertanejos. Contando causos, mencionando os costumes, os mitos e crenças sobre o sertão e sertanejos ela admite o herói e o jagunço, somos vaqueiros e, às vezes, bandidos. Ou o fomo outrora (p.60). Também reconhece no sertanejo a sua esperteza, ser inventivo e mentiroso, que tem em comum com os bichos da caatinga a capacidade de sobreviver (p.57). Ou então a diversidade no homem pois, é sertanejo só os do campo, da cidade não; e, o sertanejo nordestino parece ser mais seco, mais sofrido, mais perto do índio que ele, aliás, ainda é. E o homem do sertão de Minas, o homem roseano é ao mesmo tempo introspectivo e falador, um imaginativo que procura expressar sua filosofia de vida suas ternuras, seus ressentimentos, seu sentimento do mundo ( p.61).

No registro de distintos sertanejos há o reconhecimento dos diversos sertões tecidos por relações sociais que se realizam no plano do vivido e dos pro-

cessos de percepção dos mesmos. Rachel de Queiroz enfatiza que ser chamado de sertanejo não desagrada, mas, ao contrário, é motivo de orgulho. “A gente gosta de ser diferente”; (p.60). A identidade pela naturalidade é reforçada pela auto-denominação e pela alteridade.

Rachel de Queiroz é uma “de dentro” que fala do seu lugar, do seu espaço vivido. A sua identidade regional, enquanto sertaneja, é uma forma particular de identidade social, vinculada à base territorial do Nordeste, de práticas culturais compartilhadas, de pertencimento a uma rede de relações com o espaço e de referenciais simbólicos. O seu sertão garante a constituição, conforme CARLOS (1996) de uma rede de significados e sentidos que são tecidos pela história e cultura civilizatória que produz a identidade homem-lugar, que no plano do vivido se vincula ao conhecido- reconhecido (p.30).

“De dentro” são também os sertanejos do sertão sergipano. Em uma pesquisa naquela região sobre expressões culturais, ALMEIDA e VARGAS (1997) desvendam a relação sertanejo e caatinga, através do aproveitamento e exploração de seus recursos naturais, da criação/manutenção de ritos e estórias relacionadas ao ambiente, bem como revelam o caráter da percepção da natureza e da junção cultura-natureza por parte destes sertanejos.

A despeito da intensificação do sistema agropastoril, no sertão sergipano persiste ainda o sertanejo de Rachel de Queiroz. Aquele dito “clássico”, cuja vivência e percepção das espécies lhe permite os usos atualmente não convencionais da caatinga, reforçados pela afirmação categórica de que o mato serve pra tudo! Dele extrai a madeira para diversos usos, a lenha as folhas, as raízes e frutos para alimento e artesanato.

É, portanto, um mato extremamente generoso e rico que é explorado, associado a um modo de vida particular. Este é baseado em uma representação do espaço, em um ritmo de vida, em sistema de valores e um conjunto de conhecimento de um indivíduo, compartilhado com os demais moradores do povoado e adquirido desde a infância (WALTER, 1995).

A caatinga propicia-lhe diversos chás, compressas e lambedores para os mais diversos usos: o chá do velame é usado para tosse. Para a gripe recomenda-se o chá de várias espécies: sambacaitá, alecrim de vaqueiro, candeia, o chá de emburana de cheiro, semente de melancia, a entrecasca de angico, aroeira, a vassourinha, flor de catingueira, a malina, quinaquina, alecrim de caco e o capim santo, mastruz, raiz federação da jurema.

A dor de estômago é tratada com chá de aroeira, de sambacaitá e a dor de intestino com chá de catingueira. Para a dor de barriga e diarreia tem o chá da casca da emburana, da flor ou casca de catingueira. Segundo muitos, um “fervido” da entrecasca do cajueiro, da casca de pau-ferro, do embuzeiro, do araçá e da aroeira também serve para dor de estômago.

Os problemas de rins e fígado são tratados com chá de bomnome, a diabete com casca de cajueiro e o coração com chá de levanta-cadáver. Faz-se o xarope ou lambedor misturando o angico, a vassourinha, a raiz da papacunha, entrecasca do angico e aroeira, e segurela. Uma mistura de sambacaitá, cidreira, capim santo e fedegoso é ótima para inflamação do útero. A garrafada é outra denominação de lambedor, preparada com álcool ou bebida alcoólica, geralmente cachaça.

*Coloca tudo dentro de um vidro, bota açúcar e completa com cachaça e já está pronto para to-mar. Toma só um pouco para não embebedar. Pode tomar qualquer hora. Se a dor continuar, toma mais. Serve também para esquentar do frio. Moradora de Umbuzeiro do Matuto.*

Em casos de pancada, o recomendável é um preparado das cascas de chaveira, do pau-ferro, do angico, do sambacaitá.

Os banhos são mais usados para lavagem e secagem de feridas bem como para a higiene da mulher. Para lavagem usam-se infusões de mulungu e bom nome. O sambacaitá é largamente citado para limpezas de cortes. Para inflamação e corrimento só a malva branca serve para o banho da mulher assim como a quixabeira. O manjeriço e a jurema são também bons para banho e limpeza. A raspa da casca de ameixa também é indicada. Em caso de coceira na pele, banhos de melão de cerca.

Para as “doenças de mulheres”, o conhecimento abarca um número razoável da flora da caatinga. As abortivas são o fedegoso, de preferência aquele que nasce na beira do rio. As folhas maceradas são deixadas de molho e bebe-se lentamente esta água; também são o chá de cabacinha, o sambacaitá e do quinaquina. Para controle de menstruações usa-se a emburana-de-cheiro e para “dor de mulher” faz-se um banho do tipi. Para engravidar dizem que o chá de sambacaitá ajuda. Uma mistura de sambacaitá, do barbatimão, do cajueiro e bomnome é usada para inflamação no ovário.

Os alimentos já são mais restritos. As plantas que servem de alimentos já não têm tantas variedades. As frutas constituem o destaque na caatinga: araticum, quixaba, umbu, pitomba, araçá, pitomba de

cágado, pipa, fruta de mandacaru, juá, quipá, gangorra e jenipapo, entre outros. Alguns assinalaram o lento desaparecimento do araticum e outros como umbu, araticum e quixaba só são consumidos no verão.

Para o sertanejo, a natureza é vista por uma dupla face: por um lado no seu aspecto tangível, táctil, ela é um recurso a ser utilizado; por outro lado, na sua parte constitutiva, que ultrapassa o entendimento humano, ela se revela no seu valor metafórico. Por conseguinte, as suas manifestações só podem ser sinais do bom funcionamento ou do desregramento do cosmos. E quando o cosmos se desregula, a sociedade não funciona, como deveria, em harmonia com ele.

O universo sertanejo é povoado por diversos entes sobrenaturais. O redemunho, estritamente relacionado a forças cosmológicas, ataca tanto os ribeirinhos como os habitantes do “interior”. Ele arasa plantações, jardins e até mesmo casas. Ele é um cabra de fumo, filho da peste; é isso que é o redemunho. Ele sai gritando antes de cair na cabeça do povo: Outra vez ele levou a filha de Maria, não faz muito tempo. Moradora da Ilha do Ouro.

A mãe d’água e o nego d’água reagem com os ribeirinhos que não respeitam o rio; João Valentim – o homem de branco ou simplesmente lobisomem – bem como o maçoni – alusão ao indivíduo que pratica os rituais de iniciação de Maçonaria, a despeito de não existir nenhuma loja na área estudada – perseguem aqueles que não acertam as suas contas ou que estão fazendo alguma maldade; a caipora vem atrás das pessoas que estão fazendo coisa errada nos matos e se falar nome feio ela encanta a gente; e o redemunho castiga as plantações. É o panema do qual

nos fala DAMATTA (1997). Ele restabelece o sistema, fazendo da natureza personificada em emoções, animais e estados psicológicos um agente fundamental. O mundo exterior, a fim de existir para o sertanejo, sofre uma transformação, desaparece na sua naturalidade bruta para renascer sob forma de universo simbólico

*O nego d’água pula na água e desaparece. Ali mesmo no poço das pedras ele já devorou um homem. O boi d’água é uma garrancheira que aparece no meio do rio com cara de boi. O porco d’água é a capivara dos matos. Tem até galinha d’água. Olha o Pedro pescador disse que todo bicho que tem na terra, tem também na água. Mas nego d’água é verdade memo.*

*(Morador de Mocambo).*

As autoras registram, em alguns depoimentos, aparição do maçoni citada juntamente com a de João Valentim. Este, conforme a descrição, um senhor de aproximadamente 70 anos, negro, magro e de porte alto. Ele foi citado em sete povoados do sertão sergipano, com depoimentos sobre sua origem, atos e paradeiro.

*“João Valentim é um homem que vira lobisomem. Orá, aqui ele já veio viradinbo num gato, miando, miando e pedindo comida nas portas. Às vezes ele vira cachorro. Ele não faz maldade com ninguém. A mãe dele teve 7 filhos homens, ele foi o último. Ela tinha que ter dado ele para o irmão mais velho batizar. Não fez e o coitadinbo ficou assim, cada hora virando em bicho. Hoje ele tá velhinbo e mora em Monte Alegre”.*

*(Sertanejo de Lagoa do Roçado).*

Os relatos ressaltam a existência, até pouco tempo, do Zé Luiz de Lima que dizem que virava lobisomem. “Ele vinha aqui e dizia que virava cachor-

ro”. “Eu mesma nunca vi”. “Ele é de Pão de Açúcar”. Morreu.

Mas o outro é imediatamente lembrado. “Agora o Valentim é mais famoso”. “Morava em Monte Alegre de Sergipe e ia muito na feira de Glória (...) eu conversei com ele”. “Ele disse que se mangar da cara dele, ele corre”. (Sertaneja de Mocambo).

Na verdade, o Sr. João Valentim é uma lenda viva no sertão sergipano, uma representação coletiva, transmitida através de gerações e que propõe uma explicação do mundo. Segundo informações mudou-se para Aracaju, em meados de 1994, ano que coincide com o seu sumiço do sertão. O seu desaparecimento foi manifestado como o fim de uma estória para uns, mas, para outros, deu “asas à imaginação”, recriando a estória e acrescentando-lhe “virações” de outros bichos. Não há consenso sobre seus atos: ele é bom, é justiceiro e é assombração.

A figura de Lampião, o “rei do cangaço”, foi citada como ‘exemplo de valentia no povoado de Cajueiro, bem próximo à fazenda Angicos, onde ocorreu a emboscada da volante que capturou todo o bando de Lampião. A estória mais forte daqui é a de Lampião. Todo mundo comenta, os mais velhos, é claro, sobre a sua valentia por estes matos da caatinga.

Outras credices ainda estão muito vivas; são aquelas relacionadas às forças cosmológicas: “o peixe pirá não deve ser comido pelas mulheres menstruadas, pois ficam azuladas como o peixe” (testemunho no povoado de Niterói); e a capivara do mato, quando ofendida, sai pelas casas comendo o povo (sertanejo de Maravilha); no mês de agosto é feito o resguardo na primeira semana e sendo o mês das cobras chocas, deve-se tomar cuidado ao sair de casa.

Também, a força destruidora das águas do rio São Francisco ainda é lembrada como um castigo, e contada em detalhes em Currálinho. Construindo um universo simbólico o sertanejo assimila-se ao mundo e adequa-se ao mundo real.

Sem a interpenetração da natureza e da sociedade, não se pode entender este sistema de crença. Trata-se de uma estrutura que une os homens à natureza, afirmando a importância de suas relações e que propõe uma espécie de equilíbrio moral entre os dois.

As assombrações, ligadas ao bem e ao mal, aos pecados terrenos e às dívidas a pagar ou ainda à sinalização de que algo deve ser feito ou irá acontecer, preenchem o imaginário popular, num tempo passado não muito remoto. Hoje, na fala de alguns sertanejos, ninguém liga mais. Este fato não esclarece entretanto se caíram em desuso ou se não funcionam mais.

Discutindo sobre os territórios da vida e do imaginário do camponês tradicional no sertão de Catuçaba, BRANDÃO (1995) registra também a existência do lobisomem, hoje menos que outrora, naquele lugar. A vida urbana, o progresso, com os seus símbolos, espantam seres nativos ou incorporados a natureza desaparecem, pois não de todos os lugares, mas daqueles onde a chegada dos recursos “de fora” impede a existência de seres tão “de dentro” (p.172).

#### IV

BACHELARD (1990) inclui a importância de entender a relação psicológica do homem com o seu espaço. Não se deve esquecer que o espaço contém os símbolos do imaginário social e é um componente dele, tanto em sua dimensão emocional como ma-

terial. No caso das crenças e mitos, existe uma imaginação simbólica que imprime aos lugares, objetos e tempos (estrada, rio, bichos, agosto, noite...) significações fortes. Ora, o desaparecimento ou a modificação destes perturba a geografia dos imaginários dos sertanejos.

As visões de sertão aqui reveladas pelos “de dentro” como pelos “de fora” evidenciaram as diferentes paisagens sobre o sertão: para os “de dentro”, ele constitui o espaço territorial natural socializado, o conhecido, o “nosso” sertão; para “os de fora”, é um espaço natural ainda não socializado, o “lá” imaginado e ignoto. Estes espaços propostos por Descola são apresentados por BRANDÃO (1995), na discussão mencionada.

Objeto de sensibilidade, de saberes e, antes de tudo, horizonte de vida a paisagem é uma complexidade multiforme de realidades, de valores, de gestos e de vividos coexistentes. Ela é pois uma dupla criação da cultura. A cultura de quem a olha e a apreende e a cultura daquele que a cria, a “inventa”. Aí reside o mistério da paisagem. O mistério do sertão. O sertão simultaneamente, singular e plural, é um e é muito, é geral e específico, é um lugar e um tempo, um modo de ser e um modo de viver, é o passado sempre presente, o fim do tempo, o que nunca está, nas belas palavras de SENA (1986).

NOTAS: \_\_\_\_\_

\* Instituto de Estudos Sócio-ambientais (IESA). UFG. Texto apresentado no I SIMPÓSIO NACIONAL SOBRE ESPAÇO E CULTURA, NEPEC-UERJ). Rio de Janeiro, outubro 1998.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS: \_\_\_\_\_

ABREU, J. *Capítulos de história colonial, 1500-1800*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988

ALMEIDA, M.G, VARGAS, M.A.M. *Sertão do baixo São Francisco Sergipano: expressões culturais e territorialidade- et-nogeografia do sertão sergipano*. Aracaju: CODEVASF/ UFS/SEPLANTEC - SE (mimeografado), 1997.

BACHELARD, G. *O ar e os sonhos*. Ensaio sobre a imaginação do movimento. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1990.

BAILLY, A. Les représentations en géographie. In: BAILLY A., FERRAS, R., PUMAIN, D. *Encyclopédie de Géographie*. Paris: Economica. 371-384, 1992.

BAILLY, A., SCARIATI, R. *Humanisme en Géographie*. Paris: Anthropos, 1990.

BRANDÃO, e R. Do sertão à cidade: os territórios da vida e do imaginário do camponês tradicional. In: MESQUITA, Z., BRANDÃO, e R. (org.) *Territórios do cotidiano*. Uma introdução a novos olhares e experiências. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS/Ed. Universidade de Santa Cruz do Sul/UNISC, p. 160-184, 1995.

BERQUE, A. *Midianee*. De milieux en paysages. Montpellier: Reclus, 1990.

CARELLI, M. *Cultures croisées - histoires des échanges culturels entre la France et le Brésil de la découverte aux temps modernes*. Paris: Ed. Nathan, 1993.

CARLOS, A.FA. *O lugar no/ do Mundo*. São Paulo: Hucitec, 1996.

CHAUL, N. F. Goiás: de decadência à modernidade. *Ciências Humanas em Revista*. Goiânia: UFG, 6 (2) 11-26, jul/dez, 1995.

CLAVAL, P. Champs et perspectives de la géographie culturelle. *Géographie et Cultures*, vol. I, n.º 1, p. 7-38, 1992. *La géographie culturelle*. Paris: Nathan, 1995.

CUNHA, E. *Os sertões*. Campanha de Canudos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.

DAGOGNET, F (sous la dir.) *Mort du Paysage* Philosophie et Esthétique du Paysage. Actes du colloque de Lyon: Seysel, Champ Vallon, 1982.

DA MATTA, R. Em torno da representação da natureza no Brasil: pensamentos, fantasias e divagações In: BOURG, D. (dir). *Os sentimentos da natureza: Perspectivas Ecológicas*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

GEOGRAPHIE et Cultures n.º. 13, (printemps 1995)- Numéro Spécial Paysage. Paris: L.:Harmattan.

GUIMARAES ROSA. *Grande Sertão: Veredas*. Livraria José Olympio Editora, 1979.

JODELET, D. *Les représentations sociales*. Paris: PUF, 1991.

LEONARDI, V. *Entre árvores e esquecimentos*. História social dos sertões do Brasil. Brasília: Paralelo 15 Editores, 1996.

- PEREIRA, E.M.eM. *A construção de nação e região em Goiás, (1830-1945)*. Ciências Humanas em Revista, Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 6 (2): 65-77, jul/dez.
- QUEIROZ, R. Sertão, sertanejos In: *Caatinga, Sertão e Sertanejos*. Rio de Janeiro: Editora Alumbamento, 57-66, 1994-1995.
- PRIORE, M. del. A história cultural entre monstros e maravilhas. In SWAIN, TN. (org.) *História no plural*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.
- SAINT-HILAIRE, A. *Viagem a Província de Goiás*. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1975.
- SENA S. *A categoria sertão: um exercício de imaginação antropológica*. Brasília: UnB, (mimeo), 1986.
- SODRÉ, N. W. *O oeste*. Ensaio sobre a grande propriedade pastoral. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1941. Coleção Documentos Brasileiros, 31.
- SOUZA, c.v. *A pátria geográfica*. Sertão e litoral no pensamento social brasileiro. Goiania: Ed. da UFG, 1997.
- SZTURM, E. Por uma prática visual do sertão. *Ciências Humanas em Revista*. Goiânia :UFG, 6 (2): 93-103, jul/dez., 1995.
- WALTER, A. Gestion des frutiers au Vanuatu. *Cahiers des Sciences Humaines*. Paris: ORSTOM, vol.32, n° 1, p.85-104, 1996.