

## Resumo

A imaginação social brasileira e a nossa própria experiência de brasilidade têm se construído, pelo menos desde o século XIX, em torno da imagem e do sentimento de que o Brasil é um país. Formulado inicialmente como uma oposição entre civilização e barbárie, essa dualidade tem sido constantemente desdobrada em outros binarismos, como civilizado/primitivo, moderno/tradicional, litoral/sertão etc. Neste artigo, discute-se a oposição litoral/sertão, propondo o sertão como personagem do mito que narra a conquista da civilização pela nação brasileira.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mito; Nação; Sertão.

## Abstract

Brazilian social imagination and our own experience of Brazilianism have been built up, at least since the nineteenth century, around the image and the feeling that Brazil is a dual country. Initially formulated as an opposition between civilization and savagery, this duality has constantly been unfolded in other ones, such as civilized/primitive, modern/traditional, littoral/*sertão* etc. (Portuguese term for backcountry, backland, or hinterland). In this article, we discuss the opposition littoral/*sertão* proposing to assume the *sertão* as a character in the myth that narrates the conquest of civilization by the Brazilian nation.

**KEY WORDS:** Myth; Nation; Sertão.

\*Doutora em antropologia/professora da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás

## UMA NARRATIVA MÍTICA DO SERTÃO

A imaginação social brasileira e nossa própria experiência de brasilidade tem-se construído, pelo menos desde o século XIX, em torno da imagem e do sentimento de que o Brasil<sup>1</sup> é um país dual. Formulado inicialmente como uma oposição entre civilização e barbárie, essa dualidade tem sido constantemente desdobrada em outros binarismos como civilizado/primitivo; litoral/ sertão; cópia/ autêntico; moderno/ tradicional etc. O artigo discute a oposição litoral/sertão, propondo o sertão como personagem do mito que narra a conquista da civilização pela nação brasileira. Sem prejuízo do valor explicativo dessas dicotomias nos paradigmas desenvolvimentistas, cumpre dizer que, de uma perspectiva cultural, elas são de pouca ou nenhuma utilidade. Isto porque toda dualidade é necessariamente dialética. Portanto não haveria litoral se não houvesse sertão e vice-versa. São realidades imaginadas antagônicas quando de fato se complementam para produzir o Brasil. Através do exame de textos literários, dos ensaístas, da sociologia e da historiografia proponho uma reflexão sobre a região imaginada sertão, uma das mais poderosas representações construídas pela cultura brasileira. Aqui, a partir do exame dessas obras, pretendo demonstrar como esses binarismos expressam uma concepção espacial nativa que classifica, no Brasil, os lugares do moderno e os lugares do tradicional e discutir os significados dessa classificação para uma cartografia imaginária da nação. Neste trabalho proponho uma reflexão sobre

a região imaginada sertão, uma das mais poderosas representações construídas pela cultura brasileira. Entrelaçando imagens, idéias e emoções o sertão se constitui como o suporte mítico, ageográfico e atemporal, da saga que narra a conquista da civilização pela nação brasileira em seu devir.

Por condensar uma multiplicidade de sentidos e por se tratar de um operador de identidade e diferença – o mito narra a origem dos brasileiros, como viemos a ser e a sentir como quem é e, a saber, quem não é – o sertão é um objeto elusivo, que “estando em toda parte não está nunca onde está” (Rosa, 1967:191). O sertão é uma noção artificial que só existe no pensamento dos estudiosos e a que nada de específico corresponde exteriormente. O sertão é antes personagem do mito que narra a conquista da civilização pela nação brasileira em seu devir, como indicado por Suarez, 1998. E é por esta mesma razão que o sertão é definido como bárbaro e primitivo como se o fato desta definição implicasse imediatamente na civilização de outra parte do Brasil, tradicionalmente o litoral. No Brasil definimos os supostos sertanejos como primitivos para ao mesmo tempo nos definirmos como civilizado numa relação imediata de oposição.

Esta divisão entre as partes do Brasil, litoral e sertão, não tem nada a ver com a geografia e nunca teve desde o período colonial. Trata-se apenas da construção de *outro possível*, como no *Orientalismo* (Said, 2001), em que o outro, sendo uma projeção do ocidente, é pensado pelos estudiosos ocidentais como sendo irracional, preso a emoções incompreensíveis e cativo de superstições religiosas que o

<sup>1</sup> Desde o início dos anos 1970, vários artigos criticaram a representação dualista do Brasil, dentre eles o de Francisco de Oliveira A economia brasileira: crítica à razão dualista, 1971.

ocidental supostamente não teria. Supostamente não teria, pois a religião cristã não é computada exatamente para permitir a comparação desfavorável ao árabe mulçumano. Mas ao contrário do sertão, o Oriente existe e é cartografado e é relativamente fácil para Said contestar as teorias dos estudiosos ocidentais sobre ele.

No caso do sertão que é uma região imaginária há uma grande diferença. Pois o sertão é uma poderosíssima configuração da cultura brasileira. O sertão somos nós mesmos, os letrados brasileiros, que enunciamos o sertão com abjeção e desejo. Há uma parte de nós que deseja o sertão como um lugar sem regras e, neste sentido, como não civilizado. E por esta mesma razão pensamos no sertão com abjeção, com desprezo por causa mesmo deste nosso desejo. O sertão é pura subjetividade e se coloca, portanto, para além desta contradição. Não é por outra razão que a literatura e as artes, por disporem de recursos estéticos capazes de transformar em imagens o poder afetivo da representação sertão, produziram obras que conformam o imaginário nacional.

Como mito que é o sertão é mantido num tempo congelado, como se a dinâmica da história não fosse capaz de afetá-lo. Esta é uma das características do mito. É também notável a resistência subjetiva desenvolvida por nós, brasileiros, para pensar o sertão como mito. A violência que é para nós pensar o sertão como mito é equivalente, senão maior, à violência que é para um cristão pensar como mito a criação. Penso que é maior já que é uma condição de brasilidade a impossibilidade de se pensar o sertão como mito, e em se tratando de pessoas letradas, não há problemas em se colocar em dúvida o mito da criação.

Por mito entendemos os relatos sagrados que desempenham papel importantíssimo na vida social, como justificativa de ritos, cerimônias ou regras morais. Os mitos não se referem somente ao passado, já que em sua estrutura eles ligam o passado ao presente e ao futuro. Segun-

do Lévi-Strauss, “*um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados (...). Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro (...)*” (Lévi-Strauss, 1975:241).

Através desse estudo busco desvelar repertórios culturais, memórias e paisagens soterradas pela narrativa hegemônica e unívoca da nação e sondar suas possibilidades de resistência e de insurgência. O sertão nunca pôde ser cartografado, creio que por duas razões: a primeira, é que no imaginário nacional, o sertão é móvel e fluido, ora coincidindo com algumas regiões ora com outras. Nesta cartografia imaginária, alguns espaços são definidos como a origem ou centro da nação, classificando - se como região os espaços decadentes, atrasados ou periféricos a serem totalizados pela nação. Isto equivale a dizer que é a própria condição de periferia que constitui a região como um fenômeno (Sena, 2003).

Regiões decadentes são, principalmente, o Nordeste e Minas Gerais, pelo prestígio econômico que desfrutaram no período colonial. Periférica é, principalmente, o caso da região Centro- Oeste, que nunca teve fastígio. São, portanto estas as regiões consideradas sertão: o norte de Minas Gerais, o estado do Tocantins, o Nordeste e o Centro- Oeste, com exceção de Brasília. No início do período colonial, *sertão* era toda a área do Brasil a 100 metros além da faixa litorânea. Nos anos 1950, em autores como Bastide (1954) e Lambert (1956), por exemplo, o Brasil novo e o Brasil arcaico coincidem com certas regiões brasileiras. Lambert localiza nas regiões Sudeste e Sul o Brasil novo e nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste o Brasil arcaico; já em Bastide, o Brasil novo localiza-se no Sul e o arcaico nas regiões Norte e Nordeste. Em alguns autores, Minas Gerais é parcialmente incluída no Brasil arcaico, particularmente o

norte de Minas, definido como sertão, em oposição à imagem fixada no imaginário nacional das minas das montanhas e do ouro.

Uma das mais célebres versões do dualismo à brasileira está contida no livro *Os dois Brasís* de Jacques Lambert, escrito no final dos anos 1950, pois aí o autor procura esgotar a caracterização do Brasil tradicional e do Brasil urbanizado ou civilizado, através do exame das dimensões histórica, econômica, política, social e cultural. Para este autor, o Brasil possuía uma só cultura e uma só nacionalidade, mas dois sistemas distintos de organização econômica e social que não “evoluíram ao mesmo ritmo e não atingiram a mesma fase; não estão separados por uma diferença de natureza, mas por diferenças de idade”. Representando duas épocas de uma mesma civilização definida por uma língua, uma religião e uma história comum, o Brasil tradicional caracteriza-se por uma estrutura social simples e hierarquizada, onde pequenas comunidades mais isoladas apegam-se ainda a velhas tradições e rotinas, resistindo às mudanças e modernizações.

Se as configurações ideológicas moderno/tradicional não são estanques, mas fluidas, podemos esperar encontrar o sertão em toda a parte, ainda que obliterado na narrativa civilizadora da nação. Até o início do século vinte, uma parte do Estado de São Paulo era ainda descrita como “extremo sertão”, “desconhecido”, “pouco explorado”, “espaços selvagens” ou “terrenos ocupados por índios”. A expansão da cafeicultura, das ferrovias, o mapeamento e a nomeação dessas áreas pela Comissão Geográfica Estadual, seguidas de um período intenso de urbanização fez desaparecer o sertão da representação São Paulo, transformando-o no *locus* da modernidade no Brasil (Arruda, 2000).

Outro exemplo de deslizamento do signo sertão do centro para as margens do discurso regional é o caso de Minas Gerais. Tendo sido classificada como ser-

tão desde o período colonial até os anos quarenta do século vinte, Minas Gerais, a partir dessa época começa a reverter o estigma do arcaísmo que marcava sua identidade através de estratégias políticas e culturais já bem analisadas por Maria Armanda Arruda, na *Mitologia da mineiridade* (1990). Resultado do trabalho de ressignificação e atualização do mito da mineiridade empreendidos por seus artistas e escritores, intelectuais e políticos, generalizou-se, para todo o Estado de Minas Gerais, imagens, paisagens e memórias selecionadas do repertório das áreas mineradoras, com suas montanhas, suas cidades coloniais, suas igrejas barrocas, seus poetas inconfidentes e sua relativa complexidade social.

Nesse processo de reelaboração, o sertão, que coincidia com Minas Gerais, foi sendo empurrado do centro para as margens da representação Minas Gerais, até se transformar numa dupla fronteira: norte de Minas, área que separa Minas Gerais da Bahia, e alteridade negada de Minas Gerais.

Como bem observa Costa (2003), outras áreas situadas nos limites geográficos do Estado de Minas Gerais não são marginalizadas na representação cultural mineira como o norte de Minas, chamado depreciativamente pelos mineiros de território baiano para indicar a ambigüidade histórica e cultural dessa região que, até o século dezoito, pertenceu aos currais da Bahia e que guarda, até hoje, formas culturais entendidas pelos mineiros e reconhecidas pelos norte-mineiros como sertanejas. Confinado ao norte de Minas, o sertão não passa hoje, para os mineiros, de uma memória de um tempo passado e de um constrangimento, sem prejuízo do lugar que ocupa no imaginário mineiro e nacional a obra literária *Grande Sertão: veredas*, de Guimarães Rosa.

Minas Gerais está, portanto, tentando resolver esta questão através do englobamento do sertão pela representação Minas Gerais, estilizando os gerais do Grande Sertão: veredas, sob as imagens

das montanhas e do ouro. Esta é exatamente a área de Minas Gerais, que está em processo de separar-se para constituir o Estado de São Francisco. Neste processo, tanto as elites políticas quanto os cientistas e escritores já estão singularizando o Norte de Minas, por meio de representações extraídas da historiografia, da geografia – fauna e flora – e de outras alegadas diferenças culturais que aproximam o norte - mineiro da Bahia e do Nordeste, afastando-o de Minas Gerais.

Na sociedade brasileira há vários sertões, mas ele é reconhecível “como uma região do interior, de criação de gado, desértica, mais ou menos estacionada num passado que se recorda como santuário ou reserva das tradições ancestrais, repositório venerado da linguagem e costumes antigos” (Cristóvão, F. 2003:45). É por isso que a região Centro – Oeste, o Nordeste e o Norte de Minas Gerais são considerados sertão pelo pensamento social, enquanto internamente a cada uma dessas regiões o sertão é situado sempre mais além.

Sertanejo é um personagem da narrativa mitológica e não constitui um grupo social empiricamente reconhecível, pois nos vários sertões do Brasil na designação sertanejo é usada para vaqueiros, camponeses, canoeiros, comunidades de pretos, camponeses sem terra e inclusive favelados etc. O sertão são os pobres da nação. Movimento semelhante de deslocamento do sertão para as fronteiras geopolíticas de outro Estado está vivendo agora a região Centro-Oeste, particularmente o Estado de Goiás. Escritores, artistas, intelectuais e políticos goianos vêm trabalhando nas duas últimas décadas para reverter na identidade periférica de Goiás na cartografia imaginária da nação, através das seguintes estratégias convergentes:

1-Por meio da disputa de dizer a região numa linguagem científica, pretensamente menos ideológica do que a historiografia oficial, do que a literatura e as artes regionalistas, pois suportada pelas pesquisas historiográfica e sociológica que privilegiam as temáticas da modernidade

e até da pós-modernidade e que recebem sua legitimação do campo científico;

2-Através da resignificação do mito do sertão como espetáculo e figura da atualidade que traveste o sertanejo de peão de rodeio na Festa do Peão de Boiadeiro, organizada como uma estrutura megacorporativa e transnacional, espetacularizada nos centros urbanos dos Estados de Minas Gerais, São Paulo, Goiás, Tocantins, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Paraná.

3- Pelo confinamento do sertão ao Tocantins, antigo norte de Goiás, transformado em Estado em 1988, quando passou a fazer parte da região Norte. Desde os momentos iniciais das gestões para a criação do Estado do Tocantins, as justificativas elaboradas nos discursos políticos para a divisão estadual foram: a) os impedimentos ao desenvolvimento local do Tocantins, decorrentes da distribuição desigual de recursos pelo Estado de Goiás e b) a singularidade cultural e histórica do Tocantins em relação a Goiás.

Tomando a diferença como um dado essencial que incluía, desde a “origem racial” das levas de migrantes que ocuparam os Tocantins vindos do Nordeste – ao contrário do Estado de Goiás cuja migração inicial teria sido, conforme reza a lenda goiana, principalmente de mineiros e paulistas –; até as peculiaridades fenotípicas e alimentares, os hábitos e as atividades sertanejas. Tratava-se, no entender dos políticos, apenas de se reconhecer, no plano administrativo, a existência de fato da singularidade tocantinense anterior à constituição do estado do Tocantins.

Mas como as identidades são processuais e conjunturais, ainda quando acreditadas essenciais e fixadas, as estratégias culturais do Tocantins estão nesse momento voltadas para a constituição de uma comunidade imaginada distinta e oposta a dos goianos. Enquanto isso, os goianos estão realocando as características negativas do sertão – o isolamento, os índios, os jagunços, os coronéis, o atraso – para além de suas fronteiras estaduais, consti-

tuindo o Tocantins imediatamente numa alteridade da alteridade. Digo alteridade da alteridade, porque a região centro-oeste foi sempre pensada como sertão, isto é, como alteridade da nação brasileira, por seu incompleto englobamento.

Para o estado de Goiás, no entanto, a situação é mais complicada do que o caso de Minas Gerais, já o estado inteiro é pensado como sertão, muito embora para o pensamento goiano nativo, o sertão não coincida com o Estado, mas com algumas áreas dentro dele. Esta classificação, por ser regionalista e local, não possui apelo no pensamento brasileiro formulado pela “nação”, o que revela como o processo de construção de uma região, requer o entrelaçamento constante de concepções internas e externas para ter eficácia.

Recentemente assiste-se a uma tentativa – de políticos e intelectuais locais- de deslocamento do sertão de Goiás para o estado do Tocantins, como já foi dito. O estado do Tocantins, cujo território coincide com o do antigo Norte de Goiás, é definido pelo pensamento nativo como o sertão por excelência do estado de Goiás, pelas razões economicistas e ausências usuais: inclemência do sol, terra imprópria para o cultivo, baixa produtividade, ausência de centros urbanos, precariedade do processo civilizatório.

No entanto, o Tocantins encontra-se neste momento redefinindo no Estado, os lugares sertão o que significa dizer que estes lugares são os mais distantes da capital, os de mais baixa densidade populacional e de criação de gado e plantação de lavouras, em moldes não capitalistas. É assim que se processa o deslocamento do sertão. O sertão é aonde a civilização não chegou ainda.

Quanto ao Nordeste, apesar das tentativas de Albuquerque Jr. de dissolver esta invenção, continua sendo sertão. O processo de construção de uma região é atravessado por relações de poder e de saber que nos conformam como nordestinos, goianos, mato-grossenses. Não há neste sentido diferença entre o externo e o in-

terno, como observa com propriedade o próprio autor:

*“O discurso regionalista não é emitido a partir de uma região exterior a si, é na sua própria locução que esta região é encenada, produzida e pressuposta. Ela é parte da topografia do discurso, de sua instituição. Todo discurso precisa medir e demarcar um espaço de onde se anuncia. Antes de inventar o regionalismo, as regiões são produtos deste discurso”* (Albuquerque, 2001:23).

A segunda das razões pela qual o sertão não pôde ser cartografado é, a meu ver, porque o sertão é componente do mito que narra a conquista da civilização pela nação brasileira, como indicado por Suarez (1998). A autora, por estrangeira, foi a primeira a fazer a sugestão de que o sertão é parte do mito que narra a conquista da civilização pela nação brasileira e também registrar a dificuldade que os brasileiros temos de estranhar o sertão, já que o sertão configura uma experiência muito próxima de nós.

Amado (1995), em um artigo comparativo entre a conquista do Oeste no Brasil e nos Estados Unidos, trata o sertão como mito-história, isto é, como a apropriação pela historiografia do mito gerado pela conquista do sertão.

Para tratar o sertão como personagem do mito civilizatório brasileiro, vou considerar, seguindo a recomendação de Lévi-Strauss (1975), o conjunto de todas suas versões, sem buscar a origem do mito e sem privilegiar as versões mais completas. Constitui uma grande novidade o tratamento do sertão como mito. Com exceção do artigo de Suarez, 1998 e de um mais recente de Fernando Cristóvão de 2003, não há outros. O mito se divide em quatro unidades constitutivas por mim designadas, a partir do pensamento social, em *paisagem, fronteira, violência, e sociabilidade*.

## PAISAGEM

Penso com Schama, 1996 e particularmente com Silveira, 2009, que o termo paisagem cultural é uma redundância já que não existe paisagem senão aquela significada pela cultura. É a cultura que provê nossa significação do mundo e, portanto o sentido dos nossos valores e de nossas crenças. Trata-se no caso da paisagem, sobretudo de uma incorporação dos sentimentos. “A percepção, neste caso, considera a afetividade que emana do olhar em relação a uma paisagem”. (Silveira, 2009:77).

A paisagem afetiva e cenário do mito é agreste, seca, longínqua, inóspita. O sertão é um deserto que demanda travessia. A inclemência do sol e a aridez podem matar homens e animais. No mito do sertão, sertão e deserto se equivalem: “Até mesmo as noções de sertão e deserto, que são semelhantes em suas origens, mas falam de paisagens diferentes, poderiam servir de paralelo a estes dois espaços tão díspares e tão próximos” (Sena Filho, 2004:47).

Segundo Mendonça Teles, sertão é um dos mais importantes signos de nossa relação com o colonizador e jamais perdeu este caráter. A palavra sertão não incorpora a perspectiva do colonizado, mas o dito do colonizador em relação a regiões inóspitas, lugar onde não se queria estar. Para o *autor sertum* é o que sai da fileira, o que sai da ordem e *desertanum* o lugar desconhecido para onde ia o desertor<sup>3</sup>.

Alguns autores têm chamado a atenção para as semelhanças entre o deserto mítico do Sinai e sua travessia e o deserto de Riobaldo, personagem central de *Grande*

*Sertão: veredas* (Martins, 1968, Flusser, 1969). Nestes “sertões”, o deserto e o sertão representam o espaço que o “homem humano” tem que atravessar sob constantes intervenções e provações, tanto de Deus quanto do Diabo.

“A travessia de um deserto ou de um sertão é uma das mais poderosas e recorrentes representações arquetípicas da humanidade, como atestam estes dois clássicos da literatura, a saber, o *Êxodo* e o *Grande Sertão: veredas*. Em ambos os textos o mesmo deserto, o mesmo êxodo, a mesma travessia, a mesma epifania como mito fundante, o mesmo pacto sobrenatural” (Sena Filho, 2004:48).

Em ambos os mitos a travessia tem como resultado a terra prometida: no mito civilizatório brasileiro a terra prometida é a nação moderna e civilizada. O mito do sertão ao inscrever esta paisagem diz ‘aqui é o começo do Brasil e seu passado, aqui o sertão está suspenso da passagem do tempo’. Para Lévi-Strauss, os mitos não são fantasmagorias, mas narrativas tão exigentes quanto às produzidas pelo pensamento positivo. A diferença se deve menos “à qualidade das operações que à natureza das coisas às quais se dirigem essas operações” (1978). A contradição entre tempo reversível e tempo não reversível é, de fato para autor, o que singulariza o mito frente a outras narrativas, pois esta contradição indica que o mito pertence simultaneamente à **língua**, domínio de um tempo reversível e à **palavra** domínio de um tempo irreversível.

No sertão o tempo é lento e contínuo, daí a persistência de repertórios culturais arcaizantes que o isolamento conserva e reproduz como autenticidade. Na nação o

<sup>2</sup> Para uma versão diferente do sertão, agora como lugar da fartura, ver Lima, 2006.

<sup>3</sup> Citado em Vicentina, 1998.

tempo é quente e veloz, propondo incessantes mudanças. É por isto que no Brasil a nação controla a dinâmica do processo histórico e com este poder, controla a produção do saber sobre o Brasil. Uma das maneiras com que tem sido “olhado o sertão é a de situá-lo fora de nosso tempo, numa época sem carências ou conflitos, nem com deus nem com os homens, descrevendo-a em função das vertentes clássicas do tópico [...]: a paz, a abundância, a justiça, devidamente adaptadas à circunstância brasileira” (Cristóvão, F., 2004:47-48).

A diferença entre a sociedade sertaneja e a nação moderna poderia ser mais bem esclarecida, a partir das noções de Lévi-Strauss de sociedades frias e quentes: as primeiras procurando, através de suas instituições anular o efeito dos fatores históricos de modo a garantir seu equilíbrio e continuidade; e as segundas, “interiorizando resolutamente o movimento progressivo histórico, para de ele fazer o motor de seu desenvolvimento”. É preciso não subestimar, nas sociedades frias, o poder da escolha, consciente ou inconsciente, de se subtrair ao jugo da história. Estas sociedades têm tanto instituições destinadas a retardar o devir quanto justificativas congruentes como ‘é assim que aprendemos com nossos antepassados’ (Lévi-Strauss, 1970:268).

O sertão nunca foi um pólo de uma bipartição apenas geográfica. Desde o tempo da colônia, o sertão é o *outro* concebido para se opor ao processo de civilização que o conquistador representa, entendendo-se em contraponto, o sertão como mais próximo da natureza. Como *outro* o sertão assombra a nação demonstrando o artifício da civilização brasileira, seu caráter postiço e inautêntico. Aqui podemos apreender o sertão como uma figura da atualidade, já que a “reivindicação da nação à modernidade como forma autônoma ou soberana de racionalidade política é particularmente questionável”, já que as fronteiras da modernidade se encenam no espaço nação como temporali-

dades ambivalentes (Bhabha, 1998:202). Isto porque a nação se representa como um tempo vazio e homogêneo, incapaz, portanto, de integrar suas próprias disjunções internas de sentidos ou o que seria o tempo heterogêneo da nação.

A representação de que a modernidade e a tradição são espacialmente delimitadas – o litoral seria o lugar da modernidade e o sertão da tradição – e de que possuem uma essência reconhecível e fixada de tal modo permeiam nosso imaginário que qualquer confusão entre essas configurações tende a provocar perplexidade e a produzir interpretações conflitantes. Gilmar Arruda relata o seguinte fato: referindo-se a práticas políticas em São Paulo durante as eleições de 1996, um grande jornal paulista publicou a seguinte manchete: “No vale tudo eleitoral, candidatos transformam São Paulo em “sertão”, pela exibição de atributos e características típicas dos “grotões do Norte e Nordeste” (Gilmar Arruda, 2000:13). Como uma cidade moderna como São Paulo pode reproduzir comportamentos políticos tradicionais – como a manipulação e o clientelismo – pensados como confinados aos sertões e grotões do Brasil?

Similarmente, quando oferecidos no mercado simbólico os produtos culturais das regiões – a arte, a literatura, a música, e mesmo a pesquisa e os estudos científicos – independentemente de seu valor intrínseco, eles são classificados como regionalistas o que não é uma descrição neutra, mas negativa. Inclusive a classificação das obras literárias como regionalistas ou sertanistas, não se referem à forma, mas ao conteúdo narrativo. As classificações sociais são, em todas as sociedades, formas de ordenação, de delimitação, de inclusão e de exclusão empreendida por grupos que detêm o privilégio de classificar, isto é, de atribuir valores diferentes aos grupos e coisas assim classificados.

Por outro lado, tanto através de reclassificações quanto através do deslocamento concreto dos artistas e intelectuais para o centro moderno da nação, os artistas,



músicos e pensadores regionais podem ser nacionalizados e essa nacionalização é percebida e socialmente valorizada como um penhor de sucesso. Para aqueles que permanecem nas regiões, esses podem tanto alinhar-se aos defensores do tradicionalismo intransigentes quanto tornarem-se, internamente à região, reconhecidos como representantes locais de uma modernidade que é lida, externamente à região, como regionalismo/ tradicionalismo.

Sobre a paisagem é necessário lembrar ainda que o sertão é um lugar de encantamento, de entidades sobrenaturais como o saci, o lobisomem, a mula sem cabeça. Lugar de almas penadas que vagueiam e de santos que fogem das igrejas. O sertão não foi desencantado pela modernidade, mas o será quando virar fronteira.

As imagens de viajante e deserto pretendem ainda, em relação ao sertão, dizer sobre a condição humana, de modo simbólico. E diz também sobre a liberdade e a dramaticidade que dão significado à travessia.

*“Deserto é um lugar árido, mais freqüentado pelos animais selvagens que pelos homens, povoado de espíritos, demônios, assombrações”. Lugar de refúgio para expiação de crimes e pecados, de meditação sobre o sentido da vida e do sobrenatural. Por isso a travessia do deserto, tanto no sentido literal como metafórico, dá origem, como na alquimia, a transformações na personalidade daqueles que se aventuram a caminhar nas suas veredas ou a habitar as suas grutas”* (Cristóvão, F. 2003:50-51).

A noção de isolamento é fundamental na descrição da paisagem cultural do sertão. Mas esta noção não diz respeito apenas à distância geográfica, no sentido de longe dos centros urbanos. Ela diz também respeito ao tempo histórico, como se o sertão estivesse localizado num período anterior do tempo. Conforme Euclides da Cunha, uma “sociedade velha, uma sociedade retardatária, arcaica, galvanizada e morta”, onde se encontraria para surpre-

sa do autor, o cerne de nossa nacionalidade nascente (1963:172).

Além de um tempo congelado, o sertão é também pensado como uma forma de organização social e um lugar concreto. Com este último sentido o sertão compreenderia, no Brasil, uma superfície de 2,5 milhões de quilômetros quadrados que integrava o interior do estado de São Paulo, passando por Minas Gerais, Goiás e Bahia até Pernambuco, Piauí e Ceará e no sentido Leste-Oeste, desde a faixa agreste atrás da Mata Atlântica até Mato Grosso adentro (Bolte, 2004).

No imaginário nacional, o sertão também é uma forma de organização social e de cultura: a sociedade tradicional sertaneja, organizada em torno das atividades de plantio e lida com o gado, onde a vida social é orientada pelas relações pessoais de compadrio, de favor, de proteção e de patronagem; cenário da violência dos coronéis e dos jagunços, dos movimentos messiânicos e milenaristas, das romarias e das festas populares e folclóricas. Também é distância da civilização enquanto consciência que o ocidente tem de ser superior (Elias, 1994). Tal como as sociedades colonizadas, o sertão tem que ser derrotado pelas camadas sucessivas de civilização.

## FRONTEIRA

É necessário lembrar aqui, a importância ideológica da grandeza da natureza entendida como espaço e território para o processo de construção da nação, tanto para entender a concepção brasileira de fronteira quanto para se entender um desdobramento do mito do sertão, que é o bandeirantismo.

A grandeza do território e a consciência da territorialidade serviram como fator de integração, já que não possuíamos uma história profunda. Daí a persistência justificada do ufanismo, ideologia fundada na louvação da grandeza da natureza, entre nós.

No pensamento social o sertão não é representado apenas de modo negativo. O

sertão é representado ao mesmo tempo como atrasado e como possuidor de uma brasilidade particular. Penso que isto acontece porque sendo o litoral definido como o lugar da mudança e da novidade e o sertão como o lugar do isolamento e da tradição, e sendo o sentimento de brasilidade definido como fora do tempo e da história, que outro lugar poderia ser possuidor de uma brasilidade específica senão o sertão?

Do mesmo modo acredito que por aí é possível que o sertão, por estar situado noutro mundo – o mundo mítico - possa falar à nação, porém de outro lugar que não o da modernidade capitalista. E também não do lugar da tradição concebida como substantiva e fixada, senão de um lugar da diferença que aporta, utopicamente, outros valores e perspectivas.

Amado (1995), ao interpretar o sertão como mito-história descreve da possibilidade de que o sertão possa aportar outros valores e perspectivas. Mas creio que de modo agônico, o sertão, por estar situado às margens do discurso nacional, pode propor valores e perspectivas que não os da modernidade.

No pensamento social o sertão é a fronteira por excelência e se vincula deste modo à pátria geográfica como possibilidade de expansão da nação através da incorporação econômica e ocupação de terras, ou da ocupação dos “espaços vazios do sertão”. É neste sentido que o movimento das bandeiras se vincula ao mito do sertão como seu desdobramento já que o bandeirantismo “constitui a principal experiência de fronteira na história brasileira” (Oliveira, 2000).

Os espaços vazios do sertão dizem respeito a pouca densidade populacional, ao isolamento, à ausência de cidades e de terras cultivadas. Também é pensado como lugar de pessoas fortes e acostumadas a lidar com uma natureza hostil. É por isto que o sertanejo é o suporte de uma brasilidade específica, já que ele metaforiza os brasileiros na luta contínua contra uma natureza grandiosa e trágica, da qual a

ideologia do ufanismo é um exemplo editado. É a destreza do sertanejo em sua relação com uma natureza hostil, destreza auxiliada por sua proximidade com esta mesma natureza, que o propõe como símbolo de nacionalidade.

O sertão é a origem mítica do Brasil. O sertão é pensando também como produtor de uma brasilidade específica, pois aí teria se originado a “raça” brasileira, miscigenada – mamelugo/mulato/cafuzo – como manda o figurino nacional. É desnecessário relembrar aqui, por conhecido, como a miscigenação das três raças é importante na formação da identidade nacional. Aqui não se trata da mistura de culturas, mas da resultante biológica do hibridismo das raças aborígene, branca e negra.

Não há consenso sobre o sertão: ora ele é positivo, lócus da brasilidade ora é negativo e definido por ausências: de urbanização, de civilização. No pensamento social brasileiro, o sertão é a fronteira por excelência desde o início do período colonial. Quer dizer que outro espaço pode ter sido assim designado - a selva, por exemplo - mas o sertão se configura como uma fronteira paradigmática no sentido de que se vincula “a uma poderosa tradição de opiniões sobre o sertão como um problema para a nacionalidade”, cuja solução seria exatamente sua incorporação como fronteira (Vidal e Souza, 1997:133).

No pensamento social o sertão é pensado como fronteira interna e valorizado como tal – desse modo não teria o Brasil que entrar em guerra com seus vizinhos, já que teria o sertão como fronteira interna, para expansão da pátria geográfica. Sobre o sertão, portanto várias frentes de expansão e de civilização avançaram sucessivamente em distintos períodos históricos: pecuária, seringueiros, madeireiros e mais contemporaneamente as grandes entradas do capital, como nos anos 1930 em Goiás. Apesar disto, no Brasil, fronteira diz primeiramente respeito aos limites entre países e só secundariamente designa o movimento de colonização interna. Por esta

razão nós nunca produzimos uma noção potente de fronteira como os Estados Unidos. Temos a noção de bandeirantismo, que é local e subordinada à narrativa da nacionalidade brasileira, não tendo nem de perto a autonomia e o poder da noção norte-americana de fronteira.

Os estudiosos brasileiros desde o século XX comparam as fronteiras destes dois países de dimensões continentais, suas semelhanças e dessemelhanças. A primeira mais notada é a diferença entre o bandeirante e o pioneiro, já que o primeiro seria errante e o segundo fixado. Por isto também o sertão é pensado como o lugar da errância: do bandeirante, dos beatos, dos jagunços, dos migrantes.

Outro contraste é relativo ao próprio processo de colonização, que nos EUA teria sido constante no tempo e no espaço – começou e terminou no século XIX, desenhando uma linha contínua de expansão no Oeste americano – e descontínuo no Brasil, no tempo e no espaço, começando e se interrompendo como no caso de Goiás, por exemplo, que colonizado por mineradores no século XVIII, só conheceu outro período de anexação e ocupação econômica de terras nos anos 1930, com a Marcha para o Oeste<sup>4</sup>.

O estado de Goiás é parte integrante da construção ideológica do sertão, definido, desde o período colonial, como o desconhecido, o longínquo e o selvagem. A esses atributos soma-se ainda, a partir de 1780, com o esgotamento do ciclo aurífero, o estigma da decadência e do atraso fixado pelos relatos dos viajantes europeus, pelos relatórios dos administradores e pela ficção regionalista. De tal modo essa definição eurocêntrica da região foi integrada pelo senso comum e pelos políticos e intelectuais locais, que o historiador Paulo Bertran (1994) batizou-a de “paradigma da decadência de Goiás”:

*“Há duas ou três coisas sobre a História de Goiás que é oportuno despoluir para obtermos objetos mais úteis e mais iluminados (...). Um deles é o paradigma da decadência de Goiás no passado, que*

*ao sentir de alguns escritores iria desde a abrupta queda da mineração em 1780 até um variável fim, segundo uns até 1914 com a entrada da estrada de ferro, segundo outros até 1937 com o Estado Novo e a Construção de Goiânia. Haja decadência! No caso extremo nada menos do que 157 anos de “decadência”. Deve ser erro de denominação ou erro de conceito”* (Bertran, 1994:6).

Integrado o paradigma da decadência como representação e explicação da região, a maior parte dos estudos procura então operar uma descontinuidade com essa definição negativa, fixando como momento de ruptura a integração da região à economia de mercado e ao centro de poder nacional, nos anos 1930.

Ao contrário dos viajantes e cronistas, que enfatizam o isolamento e o atraso de Goiás, e da literatura regionalista, que privilegia os usos e costumes rústicos do sertão, aqueles estudos procuram qualificar a ruptura ou a mudança recente por que vem passando a sociedade goiana em relação a um passado agro-pastoril definido como relativamente homogêneo e longo. Nesses trabalhos, a mudança é sempre entendida como decorrente do processo de integração da região aos centros dinâmicos da economia e o desenvolvimento capitalista é o referente explicativo dos diversos objetos analisados pelos estudiosos. Tal como entendo, para além das razões científicas que justificam o uso das teorias de modernização ou das categorias do materialismo histórico para a explicação da região, a ênfase na mudança revela o desejo de construção de uma imagem positiva da região e a neutralização das características estigmatizantes da identidade regional. Nesse sentido, os trabalhos produzidos pelos historiadores e cientistas sociais goianos agregam-se ao discurso político e às formulações dos escritores e artistas para compor o sentimento comum de goianidade.

## VIOLÊNCIA

O sertão é concebido como espaço da violência em decorrência tanto de formas de dominação política quanto de movimentos religiosos, como os movimentos messiânicos e milenaristas que aí se desenvolveram desde o primeiro século da colonização (1530). Embora haja registros contemporâneos destes movimentos nas áreas urbanas do Brasil e dos Estados Unidos, como a Fraternidade Eclética Espiritualista Universal, liderada por Yokanaanam, na década de 1940, no Rio de Janeiro; o movimento ufologista de Aladino Félix, na década de 1960, em São Paulo e o caso Jim Jones nos EUA etc., a maior parte dos movimentos ocorridos no Brasil se deram em áreas rurais, escasseando na década de 1930, em decorrência da industrialização e conseqüente urbanização da sociedade brasileira (Negrão 2001).

A maior parte dos trabalhos dos especialistas, com notáveis exceções, considera estes movimentos como “reações a condições de existência materiais, sociais e psíquicas sentidas como adversas pelos segmentos sociais que as protagonizam”. Para tais autores a dimensão econômica, política e social tem precedência sobre a dimensão simbólica, isto é, sobre os sistemas de crenças e os mitos que fundamentam os movimentos. Assim, estes aparecem como irracionais e pré-políticos desde que as metas do movimento – transformar o mundo – estão imersas numa linguagem escatológica do fim dos tempos e na crença de redenção por intermediação de um messias. “De uma perspectiva negativa, os adeptos são taxados

de loucos, sanguinários, bandidos ou fanáticos; sob uma ótica positiva ou paternalista, de ingênuos, pacíficos, místicos ou católicos- ortodoxos” (Silva Queiroz, 2005:140).

Em qualquer destas duas perspectivas o sertanejo aparece como incapaz de usar uma linguagem política e como apegado a tradições irracionais em luta contra a modernidade. Aqui se ignora que são os valores que orientam as ações e lhes dão sentido, pois se trata de uma operação reducionista que busca antes a determinação social do simbólico que a determinação simbólica do social, dimensão simbólica esta que inaugura a própria ordem humana. Ao contrário das interpretações contemporâneas que entendem que as “metas e estratégias são coerentes com uma visão de mundo particular e articulada”, os trabalhos anteriores sobre os movimentos messiânicos e milenaristas concebiam o discurso religioso camponês como expressão da incapacidade de “empregar a linguagem da razão e condenado a se expressar por meio de formas alienadas, desprovidas da legitimidade de sistemas de leitura do mundo” (Silva Queiroz, 2005:146). Em relação a isto, cito Segato (2007) que diz que “existe um cenário nacional que dá unidade de sentidos- cenográfico - aos discursos que nele se encontram e se confrontam. A cena foi e é desenhada por um discurso que se tornou hegemônico por que nele participaram os mais diversos componentes da nação”, por coerção ou persuasão (Segato, 2007:30). Esta unidade de sentidos, que é a nação, constitui a referência legitimada contra a qual vem se quebrar os discursos formulados a partir das mar-

<sup>4</sup> Uma referência importante na integração da região Centro-Oeste é a Marcha para o Oeste. Sobre o assunto, ver Cassiano Ricardo (1970).

gens da nação.

A violência gerada pelos movimentos messiânicos e milenaristas diz respeito tanto àquela praticada pelos adeptos-sacrifícios de adultos, jovens e crianças – quanto à deflagrada contra eles pela polícia, pelo exército, pelo coronel e seus jagunços. Como exemplo do primeiro, cito o movimento de Pedra Bonita, em Pernambuco, em 1838. Este movimento conquistou adeptos em torno da idéia de que El Rei Dom Sebastião voltaria com um grande exército para implantar uma era de justiça e de riquezas.

Liderados por João Antônio e Francisco José Correia de Albuquerque, os adeptos participavam de ritos sacrificiais envolvendo adultos e crianças como condição da instauração do Reino Encantado na terra. Em 1838, em confronto com a Guarda Nacional, inúmeros sebastianistas foram mortos, presos ou fugiram. Os movimentos sebastianistas foram muito freqüentes no Brasil. Até o final do século XIX, os movimentos milenaristas e messiânicos eram, sobretudo, de inspiração católica. A partir do século XX aparecem os primeiros movimentos de inspiração protestante e espírita.

O olhar dos letrados define também como violência do sertão aquela praticada pelos retirantes, cangaceiros, volantes e beatos. A violência dos retirantes que perderam suas terras, a violência dos cangaceiros dirigida contra todos, a violência dos beatos inflamando o sertão com promessas inalcançáveis e a violência dos volantes, leia – exército – que com o subterfúgio de restaurar a ordem criavam novos ódios e outras desordens.

A violência diz respeito também ao uso que os coronéis faziam destes movimentos, antes de eles serem brutalmente destruídos, como por exemplo, o movimento de Santa Dica no estado de Goiás, entre 1910 e 1914. Santa Dica dos Anjos liderou um movimento messiânico que contava com cerca de 15 000 pessoas, sendo 1500 capacitados para o uso de armas. Pregava a distribuição e o uso comum da

terra – começando com sua própria fazenda, que não era cercada e cuja produção era distribuída aos pobres –; a abolição dos impostos e do uso do dinheiro. Fazia curas milagrosas, falava com anjos e aguardava a vinda do messias para a inauguração de uma terra de justiça e sem pobreza.

Em 1924, por ordem do governador de Goiás, o comandante da Polícia Militar pediu a Santa Dica dos Anjos que reunisse seus adeptos e impedisse a passagem da Coluna Prestes pelo estado de Goiás com destino à Bolívia. Sobre este fato há controvérsias, pois certos autores afirmam que ela teria atendido ao governador e outros que não.

O que se sabe, com certeza, é que em 1925 o governo do estado enviou um destacamento para sitiá-lo e prender Santa Dica e tomar as armas que lhe tinham sido dadas, a partir de uma solicitação dos coronéis locais. O sistema coronelista é forjado como se sabe numa hierarquia que subordina o coronel às oligarquias estaduais, e estas ao governo da União, isto é, subordina o município ao governo do estado e este ao governo central. O prestígio do coronel depende inteiramente de relações complementares com o governo do estado, isto é, troca de favores recíprocos.

Do confronto com a polícia militar ficaram feridos três adeptos e a santa foi presa e solta logo depois por pressão da população. Saiu de lá cooptada para a política, que começou exercendo como cabo eleitoral das oligarquias, já que comandava 4000 votos. Como cabo de um exército de 150 homens, lutou na Revolução Constitucionalista de 1932, em São Paulo. Este arranjo coronelístico, que consistia numa aliança entre os coronéis que controlavam os votos no nível municipal, as oligarquias estaduais e o governo da União, ocorreu em todas as regiões brasileiras, durante a República Velha (1888-1930). Caracteriza-se tal arranjo por uma grande quantidade de poder concentrada nas mãos de um chefe local, grande pro-

prietário, latifundiário ou fazendeiro que, apoiados pelo governo estadual, obtinham apoio para a construção de estradas, energia elétrica, água encanada, empregos públicos, reforçando o mando dos coronéis nas comunidades e lhes garantido apoio político. Este fenômeno modelou o imaginário brasileiro particularmente nas expressões literárias, nas narrativas cinematográficas e musicais.

Os coronéis podiam ser ricos ou remediados, relativamente à pobreza das áreas rurais, mas eles certamente pertenciam a famílias que há muito tempo ‘eram donas do poder’, e como coronéis comandavam o destacamento local da Guarda Nacional, que era usado entre outras coisas para reprimir os movimentos messiânicos e milenaristas. A riqueza dos coronéis, a terra, era adquirida e preservada através do matrimônio. Quando o destacamento da Guarda Nacional era insuficiente, o coronel solicitava o auxílio do governo do estado ou da União, com a condição de que pertencesse ao mesmo grupo político.

Para alguns autores o substrato do domínio político do coronel seria a propriedade da terra, para outros o prestígio e a honra tradicionalmente adscritos ao coronel por seus correligionários. De qualquer modo o cargo não seria ocupado por camponeses ou trabalhadores rurais. O coronel poderia cooptar o advogado, o padre, o médico, o comerciante, o oficial militar como fonte de recursos e de prestígio pessoal, mas estas estes profissionais dependiam inteiramente do primeiro.

Até os anos 1970, os estudos produzidos sobre o fenômeno do coronelismo privilegiavam os estados “mais desenvolvidos”. Alguns autores, inclusive, chegaram a propor uma tipologia para distinguir o coronelismo próprio das regiões “desenvolvidas” e aqueles específicos das regiões “atrasadas”, o que nos demonstra a eficácia da narrativa da modernidade na nação brasileira (Campos, 1987). De qualquer modo o sistema se apoiava no federalismo hegemônico dos grandes es-

tados, significando que apesar da autonomia concedida a estes na passagem da Monarquia para a República, havia já, no alvorecer da República, os estados periféricos sem poder e os estados centrais.

Segundo Nunes Leal o coronelismo seria o resultado da “superposição de formas desenvolvidas do regime representativo a uma estrutura econômica e social inadequada”, como se as coisas estivessem fora do lugar numa perspectiva de incompletude do processo civilizatório entre nós. O fato de o poder privado dos coronéis ser subsidiado pelo poder público é que teria gerado “o mandonismo, o filhotismo, o falseamento de votos e a desorganização dos serviços públicos locais” (1986:20).

De qualquer modo o período histórico da Primeira República ou República Velha, no qual se estruturaram estas oligarquias, foi marcado por brigas entre as grandes famílias, entre os coronéis, seus jagunços, cabras e cangaceiros como constam das narrativas literárias e cinematográficas brasileiras. Embora este fenômeno tenha sido geral em todas as regiões brasileiras, agora ele aparece cristalizado no espaço mítico do sertão. Neste sentido podemos dizer que o sertão é o depositário do passado da sociedade brasileira, da memória que não quer ser lembrada; daí porque o sertão se constitui numa ameaça e deve, portanto, ser derrotado, literal e simbolicamente.

## SOCIABILIDADE

As formas de sociabilidade geralmente atribuídas ao sertão são aquelas tradicionais, isto é, fundada na noção de pessoa e não na de indivíduo, como na ideologia da modernidade. Enquanto a moderna noção de indivíduo implica, como configuração, nas idéias correlatas e universalistas de democracia, competição e igualdade, a noção de pessoa carrega como consequência as idéias paroquiais de hierarquia, lealdade, favor, sujeição. De fato como foi dito antes, o coronelismo se pautava no modelo familiar de relações, isto

é, relações de complementaridade como as existentes entre pai e filho, afilhado e padrinho, patrão e cliente. Era o coronel a quem se pediam empréstimos – já que só ele tinha acesso aos bancos – quem arranjava advogados, médicos, hospitais, pousada e refeições, roupas, sapatos e até chapéus, para as épocas de eleições. Além de conseguir com o apoio do governo estadual energia elétrica, saneamento básico, etc. A lealdade é o cimento das relações do tipo familiar; por isto se diz no Brasil ‘que para os amigos tudo e para os adversários a lei’. A lei, que é uma categoria da modernidade, é suficiente para os inimigos, naquilo que ela possui de arbítrio e de rigor, na sociedade brasileira. De qualquer modo, no contexto do coronelismo, estas relações de dependência e subordinação eram ‘normais’, isto é, eram relações socialmente institucionalizadas, econômica, política e culturalmente. De qualquer modo as relações complementares pressupõem a hierarquia e, portanto, a dependência e a subordinação, características do coronelismo.

Há um consenso entre os autores de que este modelo hierárquico de organização das relações sociais, pois é disto que se trata, seja herança do período colonial. De todo modo se acredita também que este modelo ainda predomina nas áreas rurais brasileiras, na atualidade. De fato no período colonial as casas-grandes, além do sistema produtivo fundado na escravidão, funcionavam também como banco, fortaleza, cemitério, hospedaria, escola, hospital, orfanato, convento, asilo de viúvas e de velhos, ocupando o senhor as funções de juiz, magistrado, polícia, benfeitor. É certo, porém, que este sistema tinha sua moralidade e sua ética próprias que fundamentavam e davam sentido às práticas sociais (Freyre, 1963). Para Roberto Da Matta, dessa herança ibérica nos advêm até hoje um traço, para ele estruturante da sociedade brasileira que é a ossatura hierárquica e suas conseqüências, como o primado das relações pessoais. Para o autor, “há uma

nação brasileira que opera fundados nos seus cidadãos e uma sociedade brasileira que funciona fundada nas mediações tradicionais” (Roberto Da Matta, 1987:95). É por esta razão que ele chama a sociedade brasileira de uma sociedade relacional, no sentido de que estes diferentes domínios morais mantêm entre si, relações de conciliação, negociação e gradação. A nação seria o lócus da modernidade com seus valores de individualismo, democracia e leis impessoais, de caráter nivelador e igualitário enquanto que a sociedade brasileira seria o espaço das relações de filiação social.

Através destas relações de filiação circulam o dom e o contra-dom, o benefício e o favor. Segundo Schwarz (2001) o favor tem atravessado toda nossa existência nacional, constituindo nossa mediação “quase universal”, o que teria tido início com os homens livres na ordem escravocrata e sua relação de dependência, gratidão e lealdade em relação aos senhores, do qual dependiam para reprodução de sua existência social e material.

Ao tomar o sertão como objeto de reflexão me propus compreender como a nação contém processos de construção de outros internos e diferentes a partir da generalização da lógica do mercado capitalista, de configurações de valores morais e de organizações políticas que legitimariam uma historicidade e uma modernidade em detrimento de outras e distintas realidades.

O sertão é resto de uma incompleta totalização da nação brasileira. Toda totalização, aliás, é incompleta, no sentido de que sempre deixa restos e resíduos. Estes restos são a matéria de que são feitas as utopias, conforme pretendi sugerir. O sertão é um reino a desencantar e decifrar.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

**Albuquerque Jr., Durval Muniz de.**

2001 *A invenção do Nordeste e outras artes*. Recife: FJN, Ed. Massangana; São Paulo: Cortez.

**Arruda, Gilmar.**

2000 *Cidades e sertões: entre a história e a memória*. Bauru, SP: EDUSC.

**Arruda, Maria A. do Nascimento.**

1990 *Mitologia da mineiridade*. Editora Brasiliense.

**Bastide, Roger.**

1959 *Brasil, terra de contrastes*. São Paulo, Rio de Janeiro: Difel.

**Bertran, Paulo.**

1994 Memória consútil e a goianidade. *Ciências Humanas em Revista*, Goiânia, v. 5, n.1, jan./jun.

**Bhabha, Homi K.O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

Campos, Francisco

1987 Itami. *Coronelismo em Goiás*. Goiânia: Editora UFG.

**Costa, João Batista de Almeida.**

2003 *Mineiros e baianos*: englobamento, exclusão e entre-lugar. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília. Brasília.

**Cristovão, Fernando.**

2004 A transfiguração da realidade sertaneja e a sua passagem a mito. São Paulo: *Revista da USP*.

**Cunha, Euclides da.**

1963 *Os sertões*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

**Da Matta, Roberto.**

1987 *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.

**Elias, Norbert.**

1994 *O processo civilizador*: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar.

**Flusser, Vilém.**

1969 Guimarães Rosa e a geografia. Em: *Kriterion*, v.10, n.3: 275-278.

**Freyre, Gilberto.**

1963 *Casa-Grande e Senzala*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

**Guimarães Rosa, João.**

1967 *Grande Sertão*: veredas. Rio de Janeiro: Editora José Olympio.

**Lambert, Jaques**

1967 *Os dois Brasís*. São Paulo: Editora Nacional.

**Lévi-Strauss.**

1975 *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro.

1978 *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro.

1970 *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

**Lima, Nei Clara de.**

2006 Os crespos do sertão. Em: *O Público e o Privado*: 151-159 n. 7, jan./jun.

**Martins, Wilson.**

1968 Guimarães Rosa na sala de aula. In Daniel, Mary. L. *João*

*Guimarães Rosa*: travessia literária. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio.

**Negrão, Lísias Nogueira**

2001 Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro. *RBCS*, vol.16: 119-129, jun.

**Nunes Leal, Victor**

1975. *Coronelismo, enxada e voto*. São Paulo: Alfa-Ômega.

**Oliveira, Lúcia Lippi.**

2000 *Americanos*: representações da identidade nacional no Brasil e nos EUA. Belo Horizonte: Editora UFMG.

**Ricardo, Cassiano.**

1970 *Marcha para Oeste*: a influência da bandeira na formação social e política do Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio.

1995 Pimentel, S. V. e Amado, Janaina (orgs). *Passando dos limites*. Goiânia: Editora UFG.

**Segato, Rita.**

2007 *La nación y sus otros*: raza, etnicidad y diversidad religiosa em tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires: Prometeo Libros.

**Sena Filho,**

2008 N.O deserto de Deus e o Sertão dos homens: Guimarães Rosa e o deserto do Sinai. Em Salma Ferraz (org.). *No princípio era Deus e ele se fez poesia*. Acre: EDUFAC.

**Sena, Custódia Selma.**

2003 *Interpretações dualistas do Brasil*. Goiânia, GO: Editora UFG.

**Said, Edward W.**

2001 *O orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

**Schama, Simon.**

1996 *Paisagem e memória*. São Paulo: Companhia das Letras.

**Silva e Queiroz, Renato da.**

2005 Mobilizações socioreligiosas no Brasil: os surtos messiânicos- milenaristas. Em: São Paulo, *Revista USP*, set./nov, pp. 132-149.

**Silveira, Flavio L.Abreu da e Cancela Cristina D.**

2009 *Paisagem e cultura*. Em Silveira, Flávio L. A. da. A paisagem como fenômeno complexo, reflexões sobre um tema interdisciplinar. Belém: EDUFPA.

**Suarez, Mireya**

1998 Um personagem mítico. Em: Goiânia: *Sociedade e Cultura*. Vol.1, n.1.

**Schwarz, Roberto**

2001 *Cultura e política*. São Paulo: Paz e Terra.

**Vicentina, Albertina.**

1998 O sertão e a literatura. Em: Goiânia, *Sociedade e Cultura*, 1 (1): 41-54, jan./jun.

**Vidal e Souza, Candice.**

1997 *A pátria geográfica*: sertão e litoral no pensamento social brasileiro. Goiânia: Editora UFG.