UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ECOLOGIZAR A MEMÓRIA

Sertão, antropologia e crise ecológica no século XXI

Renan Martins Pereira

São Carlos - SP
2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ECOLOGIZAR A MEMÓRIA

Sertão, antropologia e crise ecológica no século XXI

Renan Martins Pereira

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Banca examinadora:
Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela (orientador - UFSCar)
Prof. Dr. Amir Geiger (coorientador - UNIRIO)
Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto (UFSCar)
Profa. Dra. Marisol de la Cadena (University of California - Davis)
Prof. Dr. Jorge Luan Rodrigues Teixeira (UVA)
Prof. Dr. Luiz Roberto Takayama (UFLA)

Suplentes:
Profa. Dra. Natacha Simei Leal (UNIVASF)

São Carlos - SP
2023

Aos meus pais, à Nathália e ao Enrico.

Pereira, Renan Martins

Ecologizar a memória: sertão, antropologia e crise ecológica no século XXI / Renan Martins Pereira -- 2023.
321f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Jorge Luiz Mattar Villela
Banca Examinadora: Débora Cristina Morato Pinto, Marisol de la Cadena, Jorge Luan Rodrigues Teixeira, Luiz Roberto Takayama
Bibliografia

1. Antropologia. 2. Memória. 3. Crise ecológica. I. Pereira, Renan Martins. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado do candidato Renan Martins Pereira, realizada em 03/03/2023.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela (UFSCar)

Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto (UFSCar)

Profa. Dra. Marisol de La Cadena (UCDavis)

Prof. Dr. Jorge Luan Rodrigues Teixeira (UVA)

Prof. Dr. Luiz Roberto Takayama (UFLA)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

AGRADECIMENTOS

Meus pais, Fernanda e Paulo, são as pessoas a quem agradeço primeiramente por todo apoio e sacrífico para que eu pudesse seguir a carreira acadêmica. Agradeço também às minhas irmãs, Damiana e Gabriela, e aos meus cunhados, Cadu e Marco, por sempre acreditarem em mim. Agradeço ao meu sobrinho e afilhado, Enrico, por ter iluminado a minha vida nos últimos cinco anos. Agradeço à minha companheira, Nathália, por sempre estar ao meu lado. Agradeço também aos seus pais, Taísa e Aécio, ao seu irmão, Daniel, e à sua avó, Cresilda, pelo apoio ao longo de todos esses anos.

Entre amigos, amigas e colegas de Pernambuco é impossível fazer menção a todas as pessoas a quem devo os meus agradecimentos. Algumas delas, no entanto, têm naturalmente o seu lugar de destaque.

Cláudio Correia, Luiz Cordeiro, Braz, Genézio de Nato, Antônio Izidório e Cirilo Diniz são alguns dos velhos vaqueiros de Floresta a quem agradeço por me ofereceram com exclusividade a sua sabedoria e a sua experiência de vida.

Maria Amélia de Souza Araújo é a pessoa a quem os meus agradecimentos não poderão jamais retribuir o que ela fez para que esta tese e todos os meus trabalhos pudessem existir. Agradeço não só a ela pelas pesquisas do passado, do presente e do futuro, mas sobretudo pela nossa maravilhosa amizade. Meus agradecimentos se estendem às suas irmãs, Vera, Ivone, Lourdinha, Cletânia, Solange, Dadinha, Regina, e ao seu irmão, João Regino.

Maria de Lourdes Nogueira Ferraz, Péricles Ferraz (Pequinho), Laudemir Diniz, José Gregório Ferraz e Andrea Ferraz são algumas das pessoas em Pernambuco a quem agradeço por terem me ajudado a realizar a pesquisa “virtualmente”, por meio de conversas e trocas de ideias no período turbulento da pandemia de Covid-19.

Eu sequer teria começado a minha vida como antropólogo se não fosse o orientador de minhas pesquisas desde a iniciação científica. No futuro que se inaugura com a entrega desta tese, o prof. Jorge Villela sempre será uma inspiração. Não há palavras para lhe agradecer pela dedicação e atenção ao meu trabalho durante todo esse tempo.

O grupo Hybris também faz parte da minha formação acadêmica. Reforço, assim, os meus agradecimentos ao prof. Jorge, estendendo-os à prof. Ana Cláudia Marques e a todos os membros do grupo com os quais cruzei nos últimos anos; especialmente aos amigos e amigas da UFSCar: Sara Regina Munhoz, Gabriela de Paula Marcurio, Gustavo Ramos Ortiz, Marcos Vinicius Guidotti, Paula Araújo e Júlia Aricó Savarego. Em 2023, o Hybris completará quinze anos de existência. Que venham mais conquistas e muitos anos de vida ao grupo.

Agradeço à prof. Marisol de la Cadena por ter me recebido na Universidade da California - Davis para um estágio de doutorado sanduíche (processo Capes-PrInt nº 88887.465556/2019-00) entre março e maio de 2020. Apesar das adversidades criadas pela pandemia de Covid-19 e do meu retorno antecipado ao Brasil, tive o privilégio de poder participar dos encontros virtuais de seu grupo de estudantes por mais de dois anos.

Agradeço especialmente aos colegas Aída Sofía Rivera Sotelo, Mariel Garcia Llorens, Mehmet Fatih Tatari, Kristi Onzik, Marie Kyle McDonald e Anne O'Connor pelo compartilhamento de ideias e textos durante os anos de 2020 e 2022.

Agradeço ao colega Gustavo Fortes pela companhia naqueles momentos tão difíceis no começo da pandemia em Davis, longe tudo e de todos.

Outra importante experiência coletiva durante a escrita desta tese foram os encontros do NED (Núcleo de Estudos Deleuzianos) que tiveram início no ano de 2021. Ler, aprender e estudar a obra de Gilles Deleuze e também a obra de Henri Bergson, nas quais esta tese tanto se inspira, não poderiam se realizar sem os esforços e a dedicação do prof. Luiz Roberto Takayama e de José Henrique Macedo. Agradeço enormemente a ambos e a todos e todas que participaram dos encontros.

Agradeço aos membros do NUAP (Núcleo de Antropologia da Política) pelos encontros e eventos promovidos pelo núcleo nos últimos anos.

Meus profundos agradecimentos à prof. Débora Cristina Morato Pinto, à prof. Marisol de la Cadena, ao prof. Jorge Luan Teixeira e ao prof. Luiz Roberto Takayama por terem aceitado fazer parte da banca de avaliação. Agradeço à prof. Natacha Simei Leal por ter aceitado o convite para compor a suplência da banca. E agradeço também ao prof. Amir Geiger por suas importantes e inspiradoras contribuições na banca de qualificação em 2020 e por ter aceitado me coorientar neste trabalho.

Aos meus amigos e amigas de longa data, Leonardo Thomazin, Rodrigo Francalacci, Régis Berreta, Marina Defalque e Jacqueline Ferraz, agradeço por sempre me fazerem cultivar e preservar a memória de suas e de tantas outras amizades.

Agradeço ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UFSCar por todo apoio e estrutura. Estendo os meus agradecimentos a todo o corpo docente do PPGAS, especialmente à prof. Anna Catarina Morawska Vianna e ao prof. Geraldo Andrello.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Por fim, agradeço à CAPES pelo financiamento com uma bolsa que viabilizou a minha exclusiva dedicação à pesquisa (processo nº 88887.464652/2019-00).

A verdade é que a memória não consiste, em absoluto, numa regressão do presente ao passado, mas, pelo contrário, num progresso do passado ao presente. É no passado que nos colocamos de saída.

Henri Bergson, *Matéria e Memória*

RESUMO

Memória e ecologia são os temas que formam a relação etnográfica fundamental desta tese. O meu argumento central é o de que a Antropologia apartou a memória de suas questões ecológicas e ambientais. Frente a essa constatação teórica, o desafio deste trabalho é o de tentar reverter esse suposto cenário de inoperância ecológica da memória de quatro maneiras distintas. No Capítulo I, as ações da memória são orientadas e ritmadas pela desolação do mundo e pela crise ecológica planetária do século XXI. No Capítulo II, pretendo dar vigor às forças de criação de uma memória dirigida contra o esquecimento e o isolamento social produzido pela pandemia de Covid-19. No Capítulo III, pretendo analisar a memória em Floresta, município do sertão pernambucano, buscando entender particularmente como a memória histórica dos conflitos se desdobra nessa localidade em uma memória histórica das tradições. Como uma forma de memória exclusivamente tradicional, os velhos vaqueiros do sertão e as suas experiências de tempos antigos compõem os argumentos do quarto e último capítulo. No Capítulo IV, elaboro uma análise de como as memórias da seca se desdobram temporalmente em uma memória de fartura das antigas fazendas de gado. Em virtude do cenário contemporâneo de mortes sucessivas do ambiente (florestas em chamas, rejeitos minerais, lama tóxica, epidemias, pandemias, secas e desertificação), defendo a hipótese segundo a qual o ato de lembrar não é uma mera regressão ao passado. O passado é ele mesmo um elemento presente nos processos de criação, composição e aprimoramento da realidade. A filosofia de Henri Bergson assim ganha um lugar privilegiado nesta tese por oferecer à etnografia uma concepção de memória que não se reduz às forças sociais de reprodução e representação. Antes de tudo, lembrar é um ato ecológico e vital. Uma forma de manter vivas as relações com o mundo.

Palavras-chave: antropologia; memória; crise ecológica; sertão de Pernambuco; Henri Bergson.

ABSTRACT

Memory and ecology are the subjects that form the fundamental ethnographic relationship of this thesis. My central argument is that Anthropology has distanced memory from its ecological and environmental issues. Faced with this theoretical finding, the challenge of this work is to try to reverse this supposed scenario of ecological ineffectiveness of memory in four different ways. In Chapter I, the actions of memory are guided and rhythmed by the desolation of the world and by the planetary ecological crisis of the 21st century. In Chapter II, I intend to give vigor to the forces of creation of a memory directed against oblivion and social isolation produced by the Covid-19 pandemic. In Chapter III, I intend to analyze the memory in Floresta, a municipality in the hinterland of Pernambuco, seeking to understand particularly how the historical memory of conflicts unfolds in this location in a historical memory of traditions. As an exclusively traditional form of memory, the old sertão cowboys and their experiences from ancient times make up the arguments of the fourth and final chapter. In Chapter IV, I elaborate an analysis of how the memories of the drought unfold temporally in a memory of plenty of the old cattle ranches. Facing the contemporary scenario of successive deaths of the environment (burning forests, mineral waste, toxic mud, epidemics, pandemics, droughts and desertification), I defend the hypothesis according to which the act of remembering is not a mere regression to the past. The past is itself a present element in the processes of creation, composition and improvement of reality. Henri Bergson's philosophy thus gains a privileged place in this thesis for offering to ethnography a conception of memory that cannot be reduced to the social forces of reproduction and representation. Above all, remembering is an ecological and vital act. It’s a way of keeping alive the relationships with the world.

Keywords: anthropology; memory; ecological crisis; sertão of Pernambuco; Henri Bergson.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Canguru em meio a chamas. Lake Conjola, Novas Gales do Sul, Austrália, janeiro de 2020..... 56

Figura 2 – Focos de incêndios na América do Sul detectados pela ferramenta MODIS entre 15 e 22 de agosto de 2019..... 59

Figura 3 – Incêndio do Museu Nacional. Rio de Janeiro, 2 de setembro de 2018..... 62

Figura 4 – Rompimento de barragem em Mariana, Minas Gerais, 5 de novembro de 2015..... 103

Figura 5 – Quebra da barragem da mina Córrego do Feijão. Brumadinho, Minas Gerais, 25 de janeiro de 2019..... 104

Figura 6 – Estátua de Borba Gato incendiada. São Paulo, 24 de julho de 2021..... 141

Figura 7 – Pega de boi na Fazenda São Pedro. Floresta, Pernambuco, fevereiro de 2016..... 194

Figura 8 – Jovens vaqueiros na Pega de boi da Fazenda Recanto do Navio. Floresta, Pernambuco, abril de 2016..... 205

Figura 9 – Vaqueiro Cláudio Correia. Fazenda Tigre, Floresta, Pernambuco, 2016... 206

Figura 10 – Imagem do cone invertido em *Matéria e Memória* de Henri Bergson... 222

Figura 11 – Vaqueiro Genézio de Nato. Fazenda Lucas, Floresta, Pernambuco, 2016..... 230

Figura 12 – Perfuratriz. Pernambuco, s/d..... 256

Figura 13 – Igreja do Sagrado Coração. Petrolândia, Pernambuco..... 258

Figura 14 – Aderbal Nogueira, vídeo *Cangaço – seca no sertão*, 2017..... 263

Figura 15 – Jaguaribara, sertão central do Ceará, 2017..... 265

Figura 16 – Casa no Jericó. Fazenda Ema, Floresta, Pernambuco, 2021..... 270

Figura 17 – Com o vaqueiro Antônio Izidório e seu filho, Manoel. Fazenda das Baixas, Serra Talhada, Pernambuco, 2016..... 279

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 14

CONTEXTO..... 15
HIPÓTESE E OBJETIVOS..... 21
OS TRÊS PILARES DA TESE..... 28
AS DUAS TESES CENTRAIS..... 32
CAMINHOS ADVERSOS..... 40
CAPÍTULOS..... 42

CAPÍTULO I - MEMÓRIA DO FIM (A Desolação do Mundo)..... 54

1.1 - LEMBRAR COM O FOGO..... 54
1.2 - FLORESTAS EM CHAMAS..... 58
1.3 - UM MUSEU INCENDIADO..... 61
1.4 - SOFRIMENTO ECOLÓGICO..... 68
1.5 - MORTE DA MEMÓRIA..... 74
1.6 - MEMÓRIA SOTERRADA DE SIGNIFICADOS..... 82
1.7 - ECOLOGIA DA VIDA..... 95
1.8 - LEMBRAR COM A LAMA TÓXICA..... 103
1.9 - MEMÓRIA DO FIM..... 107
1.10 - CONCLUSÃO..... 111

CAPÍTULO II - SERTÃO E O AGORA..... 113

2.1 - INTRODUÇÃO..... 113
2.2 - SERTÃO A DISTÂNCIA..... 116
2.3 - BERGSON E A FILOSOFIA DA DURAÇÃO..... 125
2.4 - SERTÃO E O AGORA..... 135
2.5 - EPIDEMIA E PANDEMIA..... 143
2.6 - CONCLUSÃO..... 153

CAPÍTULO III - MEMÓRIA DE SUPERFÍCIE..... 157

3.1 - INTRODUÇÃO..... 157
3.2 - RESPIRAR A POLÍTICA..... 160
    3.2.1 - Sertão de Pernambuco..... 165
3.3 - MEMÓRIA HISTÓRICA DOS CONFLITOS..... 168
    3.3.1 - Política e questões..... 173
    3.3.2 - Vaqueiros e questões..... 177
3.4 - LADO BOM DA HISTÓRIA..... 181
3.5 - VAQUEJADA..... 191
    3.5.1 - Engajamentos coletivos da tradição..... 194
    3.5.2 - Política e memória que transbordam..... 198

3.6 - MORTE DA TRADIÇÃO..... 203
3.6.1 - História e ecologia..... 207
3.6.2 - Saudade e esperança..... 212
3.7 - O PESO DA MEMÓRIA..... 215
3.7.1 - Imagem conceitual da memória..... 221
3.8 - CONCLUSÃO..... 225

CAPÍTULO IV - MEMÓRIA DE PROFUNDIDADE..... 228

4.1 - LEMBRAR COM A SECA..... 228
4.2 - O PROBLEMA DA SECA..... 232
4.2.1 - Enraizamento da memória..... 242
4.3 - TEMPO ANTIGO..... 246
4.4 - MEMÓRIA DA SECA..... 250
4.5 - IMAGENS ATUAIS DA SECA..... 261
4.6 - MEMÓRIA DE FARTURA..... 267
4.7 - INDISTINTA E INDIVISÍVEL DURAÇÃO DO TEMPO?..... 273
4.8 - VAQUEIROS E O TEMPO DE FARTURA..... 278
4.9 - OS VELHOS E A MORTE DA MEMÓRIA..... 284
4.9.1 - Derretimento da memória..... 290
4.10 - CONCLUSÃO..... 295

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 298

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 304

INTRODUÇÃO

~

Ao dar início à escrita desta introdução, lembrei-me da introdução de Gregory Bateson à sua obra *Steps to an ecology of mind*, coletânea publicada originalmente em 1972. Logo nas primeiras linhas do texto, diz o antropólogo inglês:

> um explorador nunca pode saber o que ele está explorando até que algo tenha sido explorado. Ele não carrega um Baedeker no bolso, nenhum guia que lhe diga quais igrejas ele deve visitar ou em quais hotéis ele deve ficar. Ele tem apenas o ambíguo folclore de outros que por ali passaram. Sem dúvidas, níveis mais profundos da mente guiam o cientista ou o artista em direção a experiências e pensamentos que são relevantes para os problemas que de alguma forma são dele, e essa orientação parece operar muito antes que o cientista tenha qualquer conhecimento consciente de seus objetivos. Mas, como isso acontece, não sabemos. (1987 [1972]: 2; tradução minha).

Bateson, no entanto, esqueceu-se de mencionar que, no fim de muitas expedições, os exploradores (sejam eles cientistas ou artistas, por exemplo) escrevem a respeito de suas experiências passadas. Como uma forma de registrá-las no tempo, passam a transformar os seus escritos cotidianos em memórias, bem como transformam-se a si mesmos, quem sabe, em notáveis memorialistas.

Não quero me aproximar com isso da imagem colonialista do/a antropólogo/a com espírito explorador e aventureiro de culturas e povos que lhe são alheios, distintos da sua realidade e, por vezes, muito distantes geograficamente dela. A ideia retirada da introdução de Bateson à sua obra serve apenas para pensar a análise introdutória desta tese como sendo a minha primeira oportunidade de poder fazer uma reflexão temporal de minhas experiências. Um primeiro exercício de retrospecção, depois de uma longa jornada. Afinal de contas, a introdução de qualquer trabalho finalizado me parece exigir de quem o elaborou exatamente essa ambígua condição de explorador.

Na grande maioria das vezes, quero dizer, precisa-se desenhar nas primeiras linhas de um texto, de maneira clara e sintética, o que virá aos olhos de quem ainda terá muito a descobrir pela frente, de quem ainda desconhece os caminhos e os contextos que já foram outrora criados, traçados, explorados e concluídos primeiramente pelo seu autor. Em direção a caminhos possíveis de serem abertos e reabertos pela memória, explorar o conjunto como um todo desta tese exige de minha parte não apenas compilar e registrar alguns relatos de minha experiência pessoal, muito menos proporcionar um rápido passeio pelo interior formal de seu conteúdo, abordando temporalmente a sua evolução do começo (desde o primeiro capítulo) até os pontos finais de suas considerações. Antes, exige de minha parte uma forma criativa de lidar com diversas lembranças que, voluntária e involuntariamente, surgem no processo mesmo de introduzir e convidar alguém à leitura de uma peça já finalizada.

Se um autor-memorialista é quem pode melhor informar e guiar de maneira inspiradora o leitor ou a leitora do que poderá encontrar no percurso temporal de sua própria expedição, o que tentarei fazer nas páginas que se seguem é sinalizar os caminhos por onde seguramente andar, para ter a oportunidade de conhecer os contextos de minha criação, os caminhos que percorri com as palavras e os principais capítulos que me permitiram chegar ao conteúdo e à forma do presente trabalho.

CONTEXTO

A minha memória me leva primeiramente a meados de 2017, depois de ter defendido a minha dissertação de mestrado (Pereira, 2017) no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). No mesmo ano, iniciei a escrita de um projeto de pesquisa de doutorado visando com ele concorrer a uma vaga no mesmo Programa, no qual ingressei em março

de 2018. Em ambas as pesquisas, em uma jornada iniciada em 2015 (quando ingressei no mestrado) e finalizada agora em 2023 (no ano de término da pesquisa de doutorado), o tema da memória ganhou, a cada novo projeto, maior centralidade, tendo sempre como contexto empírico o sertão do estado de Pernambuco, mais especificamente, o município de Floresta e, em menor proporção, os municípios de Serra Talhada e Petrolândia[1].

Em resumo, na pesquisa de mestrado, a memória foi analisada desde a sua relação com a história do vaqueiro sertanejo, as suas práticas e os seus conhecimentos tradicionais e contemporâneos, além das transformações que esse personagem histórico dos sertões do Nordeste tem sofrido ao longo do tempo. Em contrapartida a toda uma tese da literatura nacional de que o vaqueiro se tornaria um personagem extinto ou quase sem nenhuma força social e econômica na região, tentei mostrar na minha dissertação de mestrado justamente o oposto. Embora morto como sujeito econômico e como personagem de uma sociedade pastoril, por meio da pesquisa etnográfica minha conclusão foi a de que o vaqueiro do sertão restava vivo em diversas práticas, muitas delas fruto de transformações econômicas e sociais dadas ainda à sua ressignificação no tempo: as vaquejadas, os forrós, os festejos populares, os cordéis e as poesias, as histórias contadas e a oralidade, as toadas e as canções, o catolicismo popular e as

[1] Floresta é um município do estado de Pernambuco localizado a uma distância de 439 km de sua capital, Recife, com população estimada em 29.285 habitantes, segundo censo de 2021. Floresta está localizada a 65 km de Petrolândia. Ambos os municípios fazem parte da microrregião de Itaparica, na mesorregião do São Francisco Pernambucano, tendo o município de Petrolândia uma população estimada em 37.246 habitantes. A microrregião de Itaparica faz divisa com os estados de Alagoas e Bahia, e seu território corresponde a 15,22 % do Sertão de Pernambuco. Nessa mesma região, Petrolândia abriga a Usina Hidrelétrica Luiz Gonzaga, enquanto Floresta é o ponto de partida do Eixo Leste da Transposição do Rio São Francisco. Serra Talhada, município vizinho e distante 90 km de Floresta, está localizada na mesorregião do Sertão de Pernambuco, com população estimada em 79.232 habitantes. Entre 2016 e 2017, foram realizados um total aproximadamente de cinco meses de trabalho de campo na região, com muito maior presença em Floresta, onde me hospedei.

missas de vaqueiro, entre outras práticas organizadas por coletivos políticos e familiares engajados nas tradições da pecuária nordestina.

Em fevereiro de 2016, quando cheguei pela primeira vez em Floresta, muito se falava de ser esse município a 'capital do vaqueiro'. Porém, durante os quatro meses de minha primeira estadia, ao mesmo tempo em que Floresta se dizia a 'capital do vaqueiro', fracassaram todas as minhas tentativas de visitar um lugar, uma região em que os vaqueiros estivessem trabalhando e vivendo no campo. Rapidamente, tornou-se impossível estabelecer uma convivência com modos de vida pertencentes ao que localmente são chamados 'vaqueiros de verdade'[2], isto é, trabalhadores que supostamente vivem de maneira autêntica e original como há décadas o 'homem do campo' pôde viver nos sertões do Nordeste, pelo menos do modo como muitos/as moradores/as e eu mesmo imaginávamos que os vaqueiros estivessem vivendo.

Muito embora fosse esse um cenário pouco provável nos dias de hoje, a memória das pessoas procurou informar, talvez em virtude dessa inexistência do 'vaqueiro de verdade', uma rearticulação e um aprofundamento do tempo histórico. O tempo histórico aí se revelava, na maioria das vezes, um mundo em que o vaqueiro sertanejo foi um dia uma profissão e um oficio. Reconhecia-se majoritariamente no passado a beleza de suas 'verdadeiras tradições'. Dessa maneira, o presente nada mais era do que o lugar de sua atual decadência. E o futuro, o lugar de sua inevitável extinção.

[2] Palavras entre aspas simples designam termos de meus informantes de pesquisa. Palavras em aspas duplas referem-se a conceitos e termos de autores acompanhados de citação bibliográfica. Em aspas duplas são representadas igualmente frases de meus informantes e citações indiretas. Os termos em itálico designam neologismos criados por mim (como *ecologizar, ecologização, ecologizado, culturalizado, culturalização*, por exemplo), palavras em língua estrangeira e o nome da obra de um autor ou autora acompanhada de citação bibliográfica.

Do ponto de vista de algumas pessoas, há muitas razões para que o modo de vida tradicional do 'homem do campo' do sertão tenha perdido o seu protagonismo, mais ainda, para que tenha perdido a possibilidade de ser novamente o que (e como) tudo foi um dia. Entre as razões mais recorrentes, destaca-se a decadência do pastoreio do Nordeste, substituído pela pecuária das regiões Sul e Sudeste durante o processo de modernização da economia e do Estado brasileiro nas primeiras décadas do século XX. Nos argumentos de uma certa literatura nacional, verifica-se o vaqueiro como alvo absolutamente passivo das reestruturações econômicas ocasionadas pela decadência da produção de açúcar no litoral a partir do século XVIII (Prado Junior, 2006 [1945]; Furtado, 2007 [1959]; Andrade, 1986 [1963]) – reestruturações econômicas relacionadas, posteriormente, à modernização da pecuária brasileira no fim do século XIX e início do século XX (Boaventura, 1989 [1963]; Martins, 1981).

Mas também é determinante nesse processo transformativo o fenômeno da seca, sobretudo em sua escalada global. A modulação ecológica instaurada pelas secas das últimas duas décadas, por exemplo, tornou-se um objeto de problematizações e questionamentos constantes por parte dos sertanejos de minha pesquisa. Diante desse cenário, desenvolvi o projeto de pesquisa do doutorado tendo como objetivo a elaboração de uma etnografia das relações entre seca, memória e ecologia no semiárido pernambucano. Um dos motivos para tanto foi que o vaqueiro sertanejo estava conectado não só à história social e econômica, mas a toda uma história ambiental do semiárido. O 'homem do campo' no sertão está conectado com a história de secas e com um repertório de memórias que o tornam um vivente integrado à ecologia, à vegetação espinhosa e ao clima da caatinga.

Caatinga é a vegetação nativa dominante no semiárido nordestino. A vegetação da caatinga é adaptada às condições de aridez (xerófila). Na língua indígena, de origem

tupi, caatinga quer dizer mata branca, recebendo também o significado de floresta espinhosa. Sendo assim, o 'homem do campo' é ele mesmo uma memória histórica de convivência com esse universo ambiental. Os aspectos ecológicos e as suas transformações históricas na economia e na socialidade sertanejas têm um peso grande nas especulações que fazem as pessoas a respeito da vida dos vaqueiros do passado e da mudança social por elas sentidas e detectadas na contemporaneidade de suas relações. Nesse processo de percepção da mudança do tempo e do ambiente da caatinga, a memória veio se instalar de maneira eficaz. Na percepção que tinham da mudança dos tempos, memória e ecologia tiveram uma maior atuação na vida das pessoas, passando a ter também uma maior atuação nesta etnografia.

Como será melhor analisado no Capítulo IV, há uma memória ecológica no sertão onde faço pesquisa. Essa memória ecológica revela, entre outras coisas, um 'tempo antigo'. De maneira geral, no 'tempo antigo' as secas ocorriam e existiam, certamente, mas elas não eram tão severas como as secas de hoje, assim como os cercamentos entre as terras de comum usufruto existiam em muito menor quantidade na zona rural. Secas e cercas, portanto, diziam-me as pessoas, transformaram a 'vida no campo' e os modos de viver do 'vaqueiro de verdade'.

Outrora, a função do vaqueiro era rebanhar dezenas de cabeças de gado em vastas porções de terra, além de capturar no interior selvagem da vegetação espinhosa da caatinga o 'gado brabo'. O 'gado brabo' é o 'bicho bruto' cuja natureza deriva de sua condição primeira de 'bicho criado solto no mato'. Hoje em dia, contudo, nas palavras dos sertanejos, "o gado é criado mais perto e mais preso". Radicalmente transformadas a natureza do tempo, a natureza dos homens, a natureza dos animais e a natureza das coisas, o 'tempo antigo' se fez na memória viva das pessoas um mundo diferente do

‘tempo de hoje’, de modo a tornar o pastoreio e a pecuária no sertão uma realidade que não corresponde de maneira alguma às realidades e representações do passado.

Há, portanto, um profundo abismo histórico, por um lado, entre o presente e o passado. Por outro lado, o vaqueiro do sertão e os seus antigos modos de viver estão vivos no coração das pessoas. Desde o princípio de minhas pesquisas no sertão, havia já no bojo das questões que eu considerava as mais centrais para esta tese uma espécie de imanência da memória. Uma memória imanente cuja plasticidade e força de criação eram capazes de dar inteligibilidade à mudança sem recorrer à transcendência e à coerção dos quadros sociais, das estruturas culturais e simbólicas e das intepretações diversas que podem elaborar os sujeitos da história. A quebra da representação do tempo histórico não era relativa unicamente ao universo das relações sociais, culturais e coletivas. Ela dizia respeito a uma temporalidade que se inverteu e se transformou em escala global e planetária. Dizia respeito, portanto, a um problema efetivamente ecológico e ambiental, refletido nas transformações do mundo.

Isso implicou a percepção de que um novo universo se fazia e se atualizava. Para entender a irrupção de um novo mundo, foi preciso considerar a memória a partir não só da representação de um passado histórico. A minha especial atenção dada à figura do vaqueiro na dissertação de mestrado se estendeu assim à temática mais abrangente da ecologia no semiárido nordestino. Nesta tese, foi preciso considerar a memória algo que age e se atualiza no cotidiano de maneira constante. A memória precisou ser conceitualmente pensada em menor proveito de uma representação da sociedade ou da cultura, não sendo ela o efeito de um manejo do passado por parte de grupos e indivíduos de uma dada comunidade, para quem a memória seria uma maneira seletiva de manusear a história a favor de si mesmos a partir unicamente de seus cálculos, consciências e interesses. Se o passado do mundo do vaqueiro estava vivo no coração

das pessoas entre as quais realizei a minha pesquisa, é porque a memória, antes de tudo, é uma ação criativa e criadora, produtiva e produtora, desejada e desejante. A memória, pois, é algo que age fazendo algo na gente e no mundo.

HIPÓTESE E OBJETIVOS

Por razões pessoais e institucionais, o projeto de pesquisa original (a elaboração de uma etnografia das relações entre seca, memória e ecologia no semiárido pernambucano) se transformou inúmeras vezes. O trabalho de campo foi excluído de seu cronograma[3], a centralidade da correlação temática entre memória e ecologia foi mantida, e os seus objetivos passaram a respeitar a elaboração de uma etnografia cujo material de pesquisa foi fundamentalmente a literatura antropológica, sem no entanto descartar os dados que pude recolher no sertão de Pernambuco entre os anos de 2016 e 2017, para a elaboração de minha dissertação de mestrado.

Mas a hipótese inicial da tese se manteve em pé. A hipótese segundo a qual a antropologia separou a memória de seus problemas ecológicos e de suas questões ambientais. Em outras palavras, a antropologia separou a memória da ecologia e a ecologia da memória. Nesse sentido, para começar a minha investigação, meu objetivo foi pensar na memória e na ecologia como dois temas abrangentes apartados um do outro.

[3] A decisão de excluir o trabalho de campo ocorreu na metade do ano de 2018. Nesse momento, eu não era aluno bolsista e não dispunha de recursos próprios para a minha estadia em Pernambuco, ademais, precisava conciliar o meu emprego de professor na rede privada de ensino com a pós-graduação. Somente em outubro de 2019 fui contemplado com uma bolsa Capes. Em seguida, ganhei uma bolsa Capes-Print para um estágio de doutorado sanduíche nos EUA, na UC Davis, onde cheguei em março de 2020 e ficaria até agosto do mesmo ano. Com a pandemia de Covid-19, antecipei o meu retorno ao Brasil para maio. E, claro, a possibilidade de fazer pesquisa de campo se tornou ainda mais remota.

a) Ecologia

Primeiramente, comecei a investigar uma relação possível entre ecologia e memória na antropologia ecológica de Julian Steward (1955, 1977) e Leslie White (1943, 1973) e no materialismo cultural de Marvin Harris (1966), dedicando-me à história dessa antropologia ecológica e de suas variadas correntes teóricas, sobretudo a partir dos ensaios bibliográficos de Orlove (1980), Burnham e Ellen (1979) e Viveiros de Castro (2013 [1996]).

Uma análise ecológica da cultura dá nome a uma das mais importantes correntes teóricas da antropologia ecológica norte-americana. A ecologia cultural teve como objetivo analisar empiricamente as relações dos humanos e o ambiente. Seu fundador, Julian Steward, teve como ambição profissional deslocar a etnografia e a análise material da cultura dos paradigmas do evolucionismo social do século XIX. A maior contribução de Steward foi pensar não só na homeostase das culturas, mas nas mudanças culturais, observando, a partir de explicações materiais, geográficas e evolutivas, como elas se desenvolvem paralelamente umas às outras. É daí que devém, por exemplo, o seu conceito de evolução multilinear (Steward, 1955).

A partir do procedimento comparativo do paralelismo, Steward (1955) celebrizou sua teoria e seu método por meio da constatação de que as culturas não se transformam unilinearmente. Herdeiro da antropologia cultural boasiana, as mudanças são inevitáveis, segundo o autor, e ocorrem por particularismos históricos, portanto, por forças internas a cada cultura em particular. Com a ecologia cultural de Julian Steward e Leslie White, não se tratou mais de entender a cultura como padrão ou totalidade, mas sim como mudança e unidade. Relacionada a certas práticas da vida cotidiana nativa, a cultura passou a ser entendida em sua materialidade segundo condições ambientais

muito específicas. Fruto de transformações socioecológicas precisas e localizadas, e não necessariamente de um ordamento linear histórico único e irreversível.

No caso de Leslie White (1943), a cultura é uma forma de organização, manejo e estoque de energia. Os seres humanos buscam a sua adaptação ao meio de onde absorvem os recursos necessários à sua manutenção como espécie. Tão logo possam efetivar a sua especificidade, os humanos constrõem a sua cultura a partir de um domínio sobre a natureza. Tanto para Steward quanto para White, trata-se de explicar o que muda nas culturas e não o que determina a cultura abstratamente como um todo. A antropologia ecológica produziu em sua interface com o materialismo um conceito pragmático de cultura, um projeto, segundo Viveiros de Castro (2013 [1996]), bastante distinto da antropologia social europeia. Enquanto a ecologia cultural, em sua "interface tecnológica", era guiada "por um concepção adaptacionista e energética da cultura, que sublinhava seu ordenamento material pela natureza", a antropologia europeia estrutural-funcionalista, em especial o estruturalismo francês, privilegiavam, segundo o autor, "o ordenamento simbólico da natureza pela cultura" em sua "interface cognitiva" (Viveiros de Castro, 2013 [1996]: 323), privilegiando as formas com que cada sociedade articula mentalmente uma oposição dada e universal entre natureza e cultura.

Portanto, a ecologia cultural se concentrou nas formas a partir das quais os agrupamentos humanos se adaptam a ambientes adversos segundo uma economia de subsistência e um processo biológico de obtenção de energia para a manutenção da espécie e do *socius*. Nesse paradigma analítico, equações matemáticas e cálculos de eficiência tecnológica e da quantidade de emergia estocada/gasta se sobrepõem à concepção histórico-social das culturas. As formas de feitura e reprodução das variabilidades sociais são condicionadas pelo determinismo geográfico e por uma razão naturalmente inscrita no ambiente. Uma memória genética do meio que nada mais é do

que a manifestação da natureza e de suas leis universais. Um sistema prévio que determina aliás as visões de mundo, a ideologia, a mitologia, a cosmologia e todas as formas de organização social. Nos debates da ecologia cultural, de modo geral, não foram elaboradas nenhuma relação analítica com a memória que fosse independente de uma visão determinista da natureza sobre o meio social. Essa antropologia, assim, conceitualizou as relações ecológicas a partir de um processo esquemático de *culturalização* da natureza. Uma forma de reger, ordenar e organizar as relações humanas com o ambiente segundo a ideia de que o corpo social é um metabolismo.

A partir da ecologia cultural e da antropologia ecológica, no primeiro momento de minhas pesquisas bibliográficas, pretendi brevemente circunscrever o recorte histórico da disciplina em que a ecologia se instaurou no conjunto de suas indagações. Por conseguinte, pretendi entender por que as mudanças culturais na antropologia ecológica de Steward e de seus signatários não supunham uma análise da memória dos sujeitos e das coletividades de uma dada formação social. A conclusão a que pude chegar é que, se há memória possível na ecologia cultural norte-americana, ela intervém na natureza em proveito da adaptação programada de estruturas e sistemas prévios. Resultante de uma consciência utilitarista do ambiente, a memória se serviu de um modelo de explicação da(s) cultura(s) a partir da antecedência e da determinação de uma natureza.

Embora eu saiba que essas teorias todas foram afastadas ao longo do tempo por críticas que as invalidaram, ao retomá-las e lhes dar um pouco de atenção, pude constatar que a ecologia parece funcionar nessas teorias como uma *supercategoria* da natureza. Mesmo quando a antropologia ecológica sofreu desvios em relação ao determinismo geográfico da ecologia cultural, efetivando-se, por exemplo, na forma de uma ecologia política (Kottak, 1999; Little, 1999), quer dizer, na formação de uma

consciência voltada a soluções de certos problemas ambientais, de modo a erradicar o naturalismo e povoar a ecologia de política e ação social, toda uma chave de entendimento da transformação histórica da natureza se fez por uma percepção puramente retrospectiva da memória. Uma memória retrospectiva com a qual se pode visualizar nas formações sociais pré-capitalistas (e em sua filosofia da biodiversidade) os desajustes culturais do projeto industrial e todo o colapso ecológico decorrente da modernidade (Latour, 1994). À medida que a antropologia ecológica ousou estabelecer alguma conexão com o tempo e a história, a memória se expressou na ecologia política como um mecanismo retrocedente de comparação (atenta às causas pretéritas de transformações culturais em curso) entre o moderno e o pré-moderno. Dessa perspectiva, a alteridade e a memória convergiram como dois aspectos fundantes da antropologia e do seu objeto de conhecimento, tido como o *Outro* que se faz a partir das representações históricas do passado de antigas culturas e formações sociais.

b) Memória

A mesma convergência aconteceu quando me dediquei aos estudos de memória em antropologia[4]. Meu outro objetivo durante o desenvolvimento da pesquisa foi verificar como o mesmo procedimento a que sofreu a ecologia (a *culturalização* da natureza) também aconteceu com a memória. O processo de *culturalização* da memória teve como efeito a criação de uma modalidade de memória à qual a antropologia se dedicou com muita energia desde os primeiros estudos sociológicos de memória coletiva na França.

[4] Nesta seção, a nível de introdução, há somente uma breve apresentação desse debate. No Capítulo I, especificamente no subcapítulo 1.6, haverá uma análise mais bem elaborada da bibliografia dedicada ao tema da memória na antropologia.

A memória sociológica (de continuidade e reprodução) e a memória historiográfica (de compreensão do presente por meio do passado), segundo, respectivamente, as formulações de Maurice Halbwachs (1997 [1950]) e as formulações de pensadores de diferentes gerações da *École des Annales*[5] (Bloch, 2002 [1949]; Braudel, 2009 [1969]; Le Goff, 1990; Nora, 1989) – historiadores fundamentais para os estudos sociais e culturais da memória na antropologia –, baseiam-se, principalmente, na retrospecção e na reminiscência como forma de obter do passado uma verdade, alguma forma de reparação histórica ou determinado modo de conhecimento (Pollak, 1989; Todorov, 1995).

Nos termos da crítica de Renato Rosaldo (1989), no entanto, mais do que reparar ou conhecer, é necessário realocar o problema da memória cultural lado a lado ao problema da alteridade, do exotismo e da tradição. Como legados colonialistas da antropologia, segundo o autor, há uma intrínseca relação entre alteridade e nostalgia, cujo procedimento passa pela identificação no "primitivo" de uma idiossincrasia histórica, uma vez que os/as etnógrafos/as costumam tornar o que há de retrospectivo e mnemônico em uma dada sociedade em uma forma de contemplação de si no passado. Na esteira desses debates, a memória e a nostalgia aparecem como ponto de crítica à teoria etnográfica (Berliner, 2005; Berliner e Angé, 2015).

Para Berliner (2005), por exemplo, a memória na antropologia foi ampliada em várias definições e recebeu diversos usos analíticos a partir dos quais a memória se tornou sinônimo de outras noções das quais a disciplina historicamente dependeu para se perpetuar, tais como tradição, cultura, história e identidade. Inspirado no célebre artigo de Todorov (1995) sobre os "abusos da memória", Berliner (2005) sugere que os "usos indiscriminados" do conceito na antropologia permitem, por outro lado, perceber

[5] Sobre a história da *École des Annales*, ver: Peter Burke (1991) e François Dosse (1994).

uma crítica à forma com que a noção de cultura se sobrepôs à noção de memória, tornando visível a sua preocupação hegemônica com a continuidade. “Junto com a noção de cultura”, diz o autor, “a memória ajuda-nos a pensar na continuidade e na persistência das representações, práticas, emoções e instituições, ideias fundamentais para os antropólogos desde a fundação da disciplina” (2005: 205). É nesse sentido que Johannes Fabian (2013 [1983]) rebate os usos históricos da memória social pelo relativismo cultural e, contra este, propõe uma memória de ação contemporânea contra as determinações da cultura (Fabian, 2007). Seu argumento é o de que o tempo dos nativos não é menos presente e contemporâneo que o tempo dos etnógrafos, os quais se acostumaram inconscientemente a analisar e descrever a vida de seus interlocutores sempre no tempo verbal passado.

Apesar das inúmeras e bem-sucedidas críticas às formas de conceitualizar a memória na antropologia, como ação ecologicamente eficaz e efetiva, contudo, a memória foi excluída das ambições teórico-etnográficas da disciplina. Mesmo no “boom da memória” a que passou a disciplina no início dos anos de 1990, como bem destacou Berliner (2005), a memória se rendeu completamente ao processo de sua *culturalização*. A memória, então, eu diria, tornou-se, nesse último caso, uma *subcategoria* da cultura.

*

Portanto, a antropologia ecológica e a ecologia cultural buscaram entender as formas como a cultura é moldada pelas relações com a natureza, enquanto a antropologia social e cultural se dedicou em maior grau à complexidade da cultura e de suas dimensões simbólicas e cognitivas em um determinado ambiente. Se não bastasse, ainda, a antropologia tradicionalmente subordinou a retrospecção e as formas de entendimento do passado de uma ou outra sociedade à memória cultural, social e

coletiva. Uma vez atrelada à reminiscência, à tradição, à nostalgia, à história, à herança e ao monumento, entre outras coisas, a antropologia *culturalizou* a memória e fez dela praticamente sinônimo de continuidade e reprodução sociais, apartando-a, por outro lado, eu diria, ainda, da natureza, do ambiente e da ecologia.

Consequentemente, a antropologia considerou apenas um dos polos em questão, a relação *memória-cultura*; abdicando-se, assim, do outro polo: a relação *ecologia-natureza*. Desde uma crítica aos tratamentos da antropologia aos conceitos e às definições de memória em diversas frentes teóricas, o problema central da tese ganhou contornos específicos a partir da seguinte pergunta: o que acontece, doravante, se houver o esforço de *ecologizar*[6] a memória, integrando-a aos problemas ecológicos e ambientais contemporâneos da antropologia?

OS TRÊS PILARES DA TESE

Para responder a essa questão, o material de pesquisa no qual me debrucei nesta tese se baseou: I) na minha experiência de campo no sertão de Pernambuco, trazendo de minhas pesquisas anteriores a relação do vaqueiro sertanejo com a memória da seca e com o ambiente da caatinga; II) no conjunto de etnografias (as quais denominei antropologias ecológicas do século XXI) que tiveram que lidar, em seus respectivos contextos de pesquisa, com a crise ecológica planetária; III) e na tentativa de elaborar uma leitura ecológica da teoria da memória de Henri Bergson.

Em primeiro lugar, foi de uma certa noção de memória ecológica existente no semiárido pernambucano que se originou a hipótese de que a antropologia separou a memória da ecologia. A partir de meus dados etnográficos, pude observar que, ao

[6] Sobre a ideia de "ecologizar" as práticas e o pensamento, em debates não necessariamente sobre memória, ver: Morin (2008) e Latour (2019).

contrário dos regimes discursivos da disciplina e de seus modelos explicativos e descritivos, os vaqueiros entre os quais realizei pesquisa sugerem que, para agir no e com o ambiente e estabelecer relações com os seus viventes, é preciso solicitar e requisitar uma memória que devém ecologia à medida que se torne, propriamente, um processo, um saber-fazer, um agenciamento coletivo. No sentido conferido por Deleuze e Guattari (2008 [1980]), muito sinteticamente, "agenciamento coletivo" é uma relação entre "formas de conteúdo" e "formas de expressão", um acoplamento entre uma materialidade específica e um regime de signos agenciados por humanos e não-humanos (2008 [1980]: 17-26). Em sentido próximo, quando os vaqueiros recordam, são recordados e relatam as suas experiências pretéritas e os seus agenciamentos coletivos com a caatinga e os animais, eles se voltam também a uma ecologia, a um agenciamento coletivo denominado 'vida no campo'.

'Vida no campo' diz respeito a toda sorte de relações que os/as sertanejos/as estabelecem em seu cotidiano com os animais e a caatinga. A ecologia da caatinga é composta por um conjunto de agenciamentos coletivos entre os humanos e os rebanhos de gado caprino e bovino, os animais de caça (pebas, preás, tamanduás, emas), os animais de carga e de locomoção (os jumentos e os cavalos), os animais predadores (como os carcarás e a onças); entre os humanos e a enorme quantidade de pássaros (além das emas e dos carcarás, também os nambus, os periquitos da caatinga, os bigodinhos, os azulões, os gaviões carijó, as pombas asa branca); as variadas espécies de plantas (cactos como o mandacaru, a macambira, a palma, o xique-xique, o xeléu, e árvores como a aroeira, o umbuzeiro, o juazeiro, o angico, a carnaúba, a catingueira); as águas (as águas dos rios e dos açudes, as águas da chuva, as águas de abastecimento fornecidas pelo Estado); o clima (entre o inverno chuvoso e o verão com poucas

precipitações) e o território (entre as veredas e os rastros dos animais até as casas, as segmentações familiares e territoriais de uma fazenda-sede).

Nos Capítulo III e IV, sugiro que a 'vida no campo' no sertão pernambucano se aproxima da noção de "ecosofia" de Félix Guattari (1989). Uma ecologia a um só tempo "mental", "social" e "ambiental", uma vez que as relações dos sertanejos com a subjetividade, a memória e as representações, as suas relações sociais, familiares, genealógicas e políticas, assim como as suas relações com o ambiente e a caatinga, podem ser analisadas em processo de criação mútua e permanente. Sob essas condições, o outro propósito desta tese é o de entender como as relações ecológicas com a caatinga reverberam um agenciamento coletivo e etnográfico entre memória e meio ambiente que a antropologia evitou pelas razões que foram expostas anteriormente nesta introdução e que serão melhor apresentadas no Capítulo I.

Em segundo lugar, apesar da inoperância ecológica da memória na história da etnografia, no entanto, com a virada ontológica, as teorias pós-sociais, as teorias multiespécies, os *animal studies* e as pós-humanidades, a análise etnográfica investiu no entendimento de novas ecologias ou de "ecologias dissidentes do capitalismo", tal como definidas por Villela e Vieira (2020). Concepções de ecologia que, a meu ver, podem ser inseridas no campo de uma certa antropologia ecológica do século XXI.

Nesse contexto, Barbara Glowczewski (1999), por exemplo, trata de uma virtualidade da memória cujos efeitos sociais são encontrados pela autora na cosmologia dos povos aborígenes australianos. Virginia Nazarea (2006) fala de uma memória cultural "contra a erosão da biodiversidade" em um debate a respeito da relação entre conhecimento indígena e paisagem. Kirsten Hastrup (2013) se dedica a uma memória alinhada à topografia e ao ambiente do Ártico entre o povo Inuit na Groelândia. Kristina Lyons (2015) relaciona a "memória socioecológica" ao processo de reconstrução

ambiental em regiões de conflito na Amazônia colombiana. David Kopenawa e Bruce Albert (2015) criticam a ausência de memória nos brancos em comparação com a memória viva e ancestral presente no povo Yanomami. Vinciane Despret e Michel Meuret (2016) sugerem ser a "cosmoecologia" um dos aspectos transformadores da memória de jovens pastores no interior rural da França. Sarah Osterhoudt (2016) lida com uma "ecologia política da memória" na produção de sementes entre agricultores na área rural de Madagascar. Mais recentemente, Olivia Angé e David Berliner (2021), a partir da elaboração do conceito de "nostalgia ecológica", sustentam a hipótese de que a memória é uma noção fundamental para a análise etnográfica dos processos de reestruturação e regeneração de ambientes degradados em contextos de violentas transformações climáticas.

Num piscar de olhos, milhões de hectares são destruídos. Como temos assistido no Brasil e no mundo, o que antes constituía a vida em um vasto bioma, por exemplo, um rio, uma montanha ou uma floresta, torna-se apenas uma lembrança. As etnografias de uma suposta antropologia ecológica contemporânea mostram como antigas ecologias rapidamente se transformam de modo a ficarem muitas vezes relegadas ao passado, ao esquecimento. O objetivo desta tese, contudo, é o de fazer com que as ecologias do passado não se tornem apenas uma lembraça, um retrato, uma representação. O seu objetivo é o de entender as maneiras pelas quais a memória é estimulada a agir em seu meio, e como a ela são devolvidas as suas possibilidades de ação, percepção, vitalização e criação. Redobrando as nossas atenções para o que acontece no mundo, a memória pode transformar, recuperar, vitalizar e aperfeiçoar o ambiente à medida que os recursos naturais e materiais são cada vez mais arruinados, devastados e degradados pela crise ecológica planetária e pelas ações ecocidas dos Estados nacionais e do grande capital.

Em terceiro lugar, mas não menos importante, investi nesta tese em uma leitura ecológica da teoria da memória do filósofo francês Henri Bergson. Certamente, nos capítulos que se seguem, tentei não sobrepôr à teoria sertaneja da memória uma leitura filosófica. Antes, tentei *ecologizar* as concepções de memória dadas por essa filosofia a partir de conceitos articulados em meu próprio contexto de pesquisa.

Se a antropologia se dedicou em grande medida à definição de uma memória cultural e retrospectiva, atrelando o passado à tradição e à reprodução social, esta tese tem por ambição a força criadora de uma memória movente, vivente e plena. Uma memória cujas ações, atenções e percepções passam por uma ecologia da caatinga. Diante disso, abriram-se os caminhos para a formação das duas teses centrais deste trabalho. Uma tese diz respeito, diretamente ,1) à história e à literatura nacionais sobre o semiárido brasileiro. A outra tese se tornou responsável em realizar 2) um deslocamento da teoria antropológica da memória em relação ao campo da representação e dos significados; deslocamento teórico-epistemológico que a filosofia da duração de Henri Bergson permitiu realizar de alguma maneira.

AS DUAS TESES CENTRAIS

No que se refere à primeira tese, a minha estratégia foi a de deslocar o lugar comum de que o sertão do Nordeste brasileiro seria uma região unicamente de secas e flagelos. O que a minha experiência de campo e a de muitos/as outros/pesquisadores/as e estudiosos contemporâneos da caatinga tem mostrado é exatamente o oposto dessa suposição histórica.

Segundo a etnografia de Ariane Vasques (2016), por exemplo, na prática de criação de bodes e cabras no município de Floresta, no sertão pernambucano, essas

"criações" vivem e convivem de maneira relativamente livre com o semiárido, ou seja, sem tanto depender de intervenção humana[7]. As criações são, ainda hoje, a principal atividade econômica de muitos municípios rurais do sertão, pois, da perspectiva da autora, os criadores desses animais se praticaram e se inovaram historicamente como tais sem abrir mão, no entanto, de um "modo de criação" tradicional. A memória histórica, social e coletiva aí se constituiu lado-a-lado à memória do rebanho. A presença dos bichos na memória genealógica é um exemplo claro de como a marca da família, da pessoa e da propriedade está representada tecnicamente na simbologia da pessoa-proprietária e da fazenda-propriedade, correspondente aos sinais inscritos nas orelhas das cabras e dos bodes e aos ferros queimados no lombo das novilhas e dos bezerros. Embora distantes e livres na caatinga, ao mesmo tempo as criações vivem e convivem com as famílias, sendo uma parte fundamental da socialidade humana.

Nesse sentido, Nathan Virgílio (2019) analisou em sua etnografia como a criação de animais reflete ideias como as de "peleja" nos processos de criação de família no sertão cearense. Na análise do autor, "criar" e "pelejar" com parente é, pois, "criar" e "pelejar" com os animais. Também no sertão cearense, Jorge Luan Teixeira (2014) descreveu, além das relações de mobilidade, trabalho e parentesco envolvidas na criação dos rebanhos, como os sertanejos constroem e entendem as suas relações comunitárias segundo uma ética cultivada coletivamente, em especial nas relações dos criadores com os cães; assim, o autor procurou deslocar célebres construções analíticas e conceituais da antropologia, tais como as de caça (Teixeira, 2019) e de pastoreio (Texeira, 2020). Desde uma perspectiva do tema da moralidade, para Virgílio e Teixeira

[7] Neste caso, é a liberdade relacionada ao processo de formação de terras de uso comum no semiárido brasileiro. A esse respeito, ver, por exemplo, Leônidas Marques (2016) sobre o caso das comunidades de fundo de pasto no semiárido da Bahia. Ver também o trabalho de Alfredo Wagner de Almeida (2008) acerca da criação de fundos de pasto em terras tradicionalmente ocupadas por quilombo em diversas regiões do Brasil.

as criações são viventes com os quais as coletividades humanas estabelecem relações de produção econômica, mas também relações de produção de família e de valores sociais.

Sobre a memória ecológica no semiárido, mais precisamente, outros estudos têm ganhado proeminência na antropologia brasileira. Entre quilombolas ribeirinhos do rio São Francisco, por exemplo, Izadora Acypreste (2021) analisou em parcelas do semiárido mineiro (em uma região de transição entre os biomas Cerrado e Caatinga) como a memória se articula ecologicamente com as águas dos rios, mas também com as plantas. As plantas, segundo a autora, "são registros materiais da relação ancestral dos quilombolas com o território" (Acypreste, 2021: 33), dado este que reflete os diversos aspectos da vida ribeirinha se transformando e se recriando como tais no contexto das mudanças climáticas. Com foco nas relações de biólogos com as plantas da caatinga, as análises de Elizeu Cruz (2019) sobre o endemismo de espécies de cactáceas no semiárido baiano, assim como as análises de Eduardo Brito (2017) sobre as formas "gestão da natureza" por parte da ciência e do Estado, sugerem haver uma memória genética do ambiente da caatinga cada vez mais impactada pela degradação das plantas e das águas do rio São Francisco.

Desde há tempos, as relações dos povos do semiárido com as águas desse rio sugerem uma memória ancestral da caatinga em que o rio São Francisco é tido como uma entidade socialmente viva e muitas vezes sagrada, portanto, não apenas um objeto manejável a critério do desenvolvimentismo e de ações predatórias dos grandes empreendimentos econômicos. Realizada entre quilombolas na ilha do Massangano em Pernambuco (2019), a recente etnografia de Márcia Nóbrega (2019) analisa como o "esbarreiramento das águas" em meio ao complexo de barragens ao longo do leito do rio São Francisco tem afetado a memória social e os regimes de composição de mundos com as entidades das almas e dos caboclos. Também o trabalho de Gustavo Ramos

(2020) sobre as relações dos Tuxá em Rodelas na Bahia com o Opará (o rio São Francisco, na linguagem dos brancos) se dedica de alguma forma à memória ancestral desse povo indígena da caatinga. Uma memória criada a partir de experiências distintos dos tempos vividos antes e depois da construção da barragem de Itaparica.

Além das águas dos rios e os regimes de mundos e de memórias que elas ofertam, as águas na caatinga se dividem em diferentes tipos: águas das chuvas, dos barreiros e açudes, dos poços, das cisternas, dos caminhões pipa, entre outros. As pesquisas sobre as águas têm se mostrado elas mesmas diversas ao buscar entender o aspecto relacional entre povo e rio, mas também o aspecto político, por assim dizer, do manejo e da gestão das águas por meio de tecnologias de infraestrutura no universo das populações rurais. É a partir dessa realidade que Marcela Centelhas (2019), por exemplo, procurou entender as relações de gênero nas políticas de descentralização do acesso às águas entre mulheres quilombolas no agreste pernambucano, beneficiárias da implementação de cisternas nos moldes da organização social *Articulação do Semiárido*. As águas abrigam práticas e relações com o tempo e a memória muitas vezes invisibilizadas, nas palavras da autora, porque diluídas "na eternidade presente no curso da vida" (Centelhas, 2019: 218). Em outros contextos, como no caso do Cariri Paraibano, as águas refletem um "emaranhado de vidas" (roçados, caatingas e criações) no qual o "fluxo da memória" entre camponeses sertanejos torna visível, segundo Mateus Zani (2019), a "dinâmica de como as experiências se amarram" em um "emaranhado rizomático de vidas em movimento" (Zani, 2019: 102). Afinal de contas, as águas, os territórios, o clima e os tempos produzem juntos, no semiárido brasileiro, "modos de enredamento", como já orientado antes por Renzo Taddei (2017), a partir dos quais a memória de seca na caatinga é tida como elementos vital de composição do ambiente.

É assim que o semiárido tem se expressado mais recentemente como um território de convivência e de reafirmação da vida sobre a morte, da criação sobre a inação. Novas tecnologias produtivas têm ganhado proeminência nos estudos antropológicos. Pesquisadores como Gabriel Holliver (2019) e Rondinelly Medeiros (2019), por exemplo, analisaram como "agricultores experimentadores" do sertão da Paraíba, mesmo no contexto do "mundo desmantelado" (Holliver, 2019) da desertificação, do êxodo rural e da decadência da atividade agrícola, transformam a caatinga em um espaço criador de práticas regenerativas e revitalizadoras do ambiente. Desde um reposicionamento das relações dos seres vivos humanos e não-humanos com a caatinga, atividades agroecológicas e agroflorestais tentam, desde a década de 1990, reverter o imaginário de morte a que foi relegado os sertões do semiárido brasileiro como sendo um lugar unicamente de secas e flagelos. Em proveito de um semiárido da "convivência" com a biodiversidade, da ecologia e da produção sustentável da vida na agricultura familiar e na criação de animais, das gentes e dos territórios, tal perspectiva da "convivência" procura se alinhar às resistências criativas e cosmopolíticas "que se expressam nas interações entrecortadas dos entes do sertão" (Medeiros, 2019: 35).

Como já mencionado na primeira seção desta introdução, entre as pessoas com que realizei a minha pesquisa de campo há um 'tempo antigo' dito e lembrado por elas a partir de suas memórias de convivência com o semiárido. No 'tempo antigo', eis o ponto central, a 'fartura' traduz como o meio ambiente era ecologicamente rico e farto. Desde experiências histórica particulares, nos relatos e nas conversas que registrei a 'fartura' surgiu como elemento de composição da história dos sertões do Nordeste. Nesse processo, o tempo histórico não foi o tempo da linearidade ou o tempo da sucessão entre fases e séries coletivas, todas elas transcorrendo em blocos, estágios e extensões. Algo restava vivo no coração das pessoas. Mas não era uma temporalidade

pretérita ou atual que estava ali presente, mas a interpenetração de uma temporalidade ou realidade na outra.

Ainda que de maneira mista e confusa, o objetivo da memória ao longo da tese é o de fazer durar um tempo no outro, fazendo coexistir passado e presente. A partir da convivência entre experiências de tempo distintas, a memória é ecológica porque o ser vivente percebe o mundo ao seu redor, podendo transformá-lo de maneira a transformar-se a si mesmo. Foi justamente a partir de certas relações entre memória e percepção, existentes nos processos ecológicos de transformação ambiental do semiárido, que pude incorporar no debate teórico da antropologia do tempo e da memória uma boa dose da filosofia de Henri Bergson.

Diferentemente da tradição dos estudos sociais e culturais da memória, Bergson (2011 [1889]; 1999 [1896]; 2006a [1934]) não ordena a sua compreensão da memória e da percepção do mundo segundo um princípio lógico de ruptura de modelos sociais historicamente em disputa. Isso não torna a sua análise a-histórica, anti-sociológica e, muito menos, segregada da política e de todo o resto. Bergson se preocupa em entender as possibilidades de efetuação e atualização da memória aquém dos costumes, das normas e das leis gerais. Se há recortes e seleções, nada disso opera no modo automático da memória compromissada com a esfera pública, com a justiça das instituições e com os valores morais de um coletivo. Isso significa que a memória em Bergson não se encerra nas estratégias de Estado e nem à sua inscrição na temporalidade sucessiva, progressiva e evolutiva das formações sociais. Ela é feita pela e na percepção da vida, e é responsável igualmente pela existência de um corpo vivo que age e reage em e a um meio formado por um conjunto de imagens, entre elas, o corpo mesmo como sendo a primeira imagem de todas. Um universo feito de imagens que, ao mesmo tempo, a memória absorve, conserva e faz durar, pois, a memória está

incorporada na percepção que se tem da vida e da mudança, à medida que é capaz de produzir novas atitudes e provocar novas relações no e com o determinado meio em que se está. Segundo Jean Hyppolite, "a memória" em Bergson "é a síntese do passado e do presente com vistas ao futuro" (1949: 373), cabendo à memória, portanto, enriquecer as nossas percepções, além de motivar "as condições determinadas de eficácia de nossa ação no mundo" (1949: 375).

A filosofia de Henri Bergson teve um lugar de notabilidade nos argumentos que desenvolvi ao longo deste trabalho, mas não para colocar em vanguarda uma certa antropologia da memória. A sua filosofia importante neste caso por ter salvaguardado para a teoria da memória, da duração e do tempo a questão fundamental e primordial da vida. A partir de uma abordagem vitalista da memória, a teoria da duração de Bergson me pareceu ser o que a minha etnografia necessitava para ser capaz de realizar algo ecologicamente original nas maneiras de se pensar a transformação e a mudança do tempo.

Em Bergson, como tentarei expor no Capítulo II, a memória é movente, vivente e plena. Quando digo isso, contudo, não me refiro a um suposto mundo natural da memória ou de uma realidade aparentemente externa e isolada do universo social e cultural. Refiro-me à vida em geral, que, nos termos de Henri Bergson, é o que promove a reaproximação da memória com a existência de todos os seres vivos. Em *A Evolução Criadora*, por exemplo, diz Bergson no último parágrafo do capítulo *Da significação da vida*:

> Tal como o menor grão de poeira é solidário do nosso sistema solar inteiro, e é arrastado com ele nesse movimento indiviso de descida que é a própria materialidade, assim também todos os seres organizados, do mais humilde ao mais elevado, desde as primeiras origens da vida até o tempo no qual nos achamos, e assim em todos os lugares como em todos os tempos, não fazem mais do que tornar sensível aos olhos um único impulso, inverso do movimento

> da matéria e, em si mesmo, indivisível. Todos os seres vivos estão ligados e todos cedem ao mesmo formidável impulso. (Bergson, 2009 [1907]: 295).

Entre a existência das coisas mortas e a existência das coisas vivas, entre o tempo que passou e o tempo por vir, aproximam-se ontologicamente diferentes formas de vida. Contudo, no intervalo de resposta de uma forma viva que reage aos estímulos provocados por uma outra forma viva, haverá sempre a presença de uma lembrança. Segundo Bergson, em um corpo que vive haverá sempre lugar para que o passado e a memória se encarnem na musculatura desse corpo. Por conta dessa ocupação de lembranças nos atos materialmente vividos, uma dada existência se complementará e se enriquecerá no curso mesmo de sua duração. É que entre o agir e reagir de um corpo vivente há nele estendido o universo de toda a sua existência passada.

Em sentido próximo, isso foi pensado para o caso do sertão em minha etnografia. A história de secas no sertão do Nordeste, por exemplo, está permeada de morte, porém, a morte e a seca levam a uma aproximação da memória histórica com o problema ecológico e fundamental da vida.

Quando cheguei no sertão pela primeira vez, todo um cenário de morte havia sido desenhado pela 'seca de 2012', como será visto em detalhes no Capítulo IV. Mas se há séculos o imaginário nacional se ocupou das adversidades em menor favor à vida no sertão, para vitalizar a memória histórica de meus/minhas interlocutores/as tive que me amparar no procedimento, de certa maneira bergsoniano, de ocupar e povoar os intervalos, as brechas e as fissuras entre os tempos históricos com memórias e lembranças que pudessem, com efeito, transformar o ecológico em verbo. *Ecologizar* a memória foi, assim, o caminho que encontrei para impulsionar a vida no sertão em sentido à diferença. Isso não implicou fazer da memória um repositório, um arquivo ou um estoque de energia. Antes, foi preciso considerá-la um plano de imanência, para que

o passado e a história transformassem o ecológico em ação presente, sobretudo, em força contínua de vitalização.

De posse dessa primeira tese, formaram-se os sentidos da segunda tese central deste trabalho: é preciso deslocar a teoria antropológica da memória do campo da representação e dos significados. *Ecologizar* a memória, no interior da prática da antropologia do século XXI, é também arar o terreno do conhecimento e da experiência etnográfica, para quem sabe fazer brotar em (e de) diferentes dimensões da análise uma concepção de memória livre dos hábitos e arbítrios mais comuns do pensamento histórico-conceitual. Na verdade, esse foi o projeto da teoria bergsoniana do tempo. E, tão logo esta tese dele se aproximou, nasceu nas linhas de seu texto, como será visto sobretudo no Capítulo IV, um sertão ecologicamente rico e farto. Abundante em água e em diversidade socioambiental.

Se a ‘seca de 2012’ assombrou o semiárido do Nordeste na última década, por outro lado, a seca, de modo geral, era vista em Floresta como um fenômeno bastante antigo. Comum a todas as regiões do semiárido, ela é o presente, mas é também o passado. A seca ameaça a vida das pessoas no mundo de agora, no sertão e em outros lugares do mundo, fazendo-se valer igualmente nos mundos de outrora. Os mundos são como os tempos, encobertos por camadas cada vez mais profundas. Quando mergulhei de cabeça nas ecologias do passado, os mundos de meus interlocutores não eram tempos isolados. Os seus mundos e tempos passaram a coexistir com os meus.

CAMINHOS ADVERSOS

Quando eu dei início à escrita desta tese, um ano após a pandemia de Covid-19, em março de 2021, eu me encontrava duplamente isolado, como muitas pessoas se

encontravam nessa época. Ao longo de quase todo o processo de escrita, os efeitos desse duplo isolamento (isolado do sertão e do mundo ao meu redor) foram, sobretudo, os de me aprofundar no que estava à minha disposição para escrever esta etnografia. Os registros de trabalhos de campo anteriores (realizados apenas para a pesquisa de mestrado) era tudo o que eu tinha em mãos. Mas algo se acrescentou a esse material, à medida que eu me aprofundei na própria ausência de trabalho de campo e, consequentemente, na presença inevitável de minhas memórias. As memórias do sertão que eu havia acumulado em mim se misturaram com as memórias do mundo que se fazia distintamente ao meu redor naquele momento. No começo da escrita desta tese, o mundo do qual eu me isolava (por força comum de preservação comum da vida) se abriu ao mundo das lembranças de minhas viagens em Pernambuco.

As hipóteses, os objetivos e os temas desta tese se alinharam assim à experiência mesma de minha memória voltada à escrita, à descrição e à análise etnográfica. Na grande epidemia do século XXI, escrever uma tese em antropologia foi o resultado de uma memória cuja ecologia esteve constantemente ameaçada. Porém, a pandemia fez com que memória e ecologia (memória e meio ambiente), de alguma maneira, nunca mais se desvencilhassem. Quando posta em linhas de análise, a memória se deixou criar e preservar ecologicamente, sem antes considerá-las (memória ou ecologia) algo já pronto e datável. Ao longo deste trabalho, a memória se fez em conexão com a vida que se manifestava e transformava em meio à crise ecológica planetária e à pandemia de Covid-19. Não para que ela se definisse, por fim, como uma memória ecológica em sentido estritamente formal e conceitual, mas para que fossem dados a ela os estímulos criadores de uma experiência aberta às manifestações do vivo, sempre apto a agir e reagir ao seu meio e ao seu próprio tempo.

Portanto, o trabalho de campo (ausente em virtude da pandemia de Covid-19) foi praticamente um trabalho de presença criadora e contínua da memória – tratarei disso em detalhes no Capítulo II. Mais ainda, a memória trabalhada na escrita etnográfica, de alguma maneira, respeitou a forma viva, criadora e muitas vezes inventiva (ou criativa) de ser da memória ecológica. Foi com essa forma de criar e imaginar a memória que projetei e desenhei os quatro capítulos desta tese.

CAPÍTULOS

Cada capítulo pode ser lido de maneira independente, sem que isso afete a integridade da leitura e a inteligibilidade da tese como um todo. Todos eles abordam a questão da memória, mas de maneira única e particular a cada um de seus argumentos principais argumentos. O que conecta cada um dos capítulos não é bem os seus níveis comuns de comunicação temática, etnográfica ou conceitual, mas as linhas transversais de argumentação que se fizeram em proveito de um ato. *Ecologizar*, portanto, foi também a maneira pela qual pude criar um ambiente analítico favorável à conceitualização e à análise da memória.

Todavia, *ecologizar* nem sempre foi um ato permanente de conceitualização e análise. Embora cada capítulo tenha em seu interior um movimento de começo e fim, entre as passagens de um a outro se misturam com frequência certas memórias no "presente etnográfico" (Fabian, 2013 [1983]). Ao longo da tese, há tanto uma maneira ensaística e subjetiva de análise e descrição, tal como ocorrerá nos Capítulos I e II principalmente, quanto um modo etnográfico mais analítico e objetivo, tal como ocorrerá nos Capítulos III e IV. Por ter uma natureza movente, vivente e transformadora, a memória (nesse caso, como objeto de análise) não pôde obedecer metodologicamente à curvatura de um pensamento racional de distinção definitiva entre

o passado e o presente. Ao propor para a etnografia em curso um "pensamento em duração"[8], por exemplo, articulei uma forma de pensamento (baseada na filosofia intuitiva de Bergson) em que os tempos se consubstanciaram e se fundiram um no outro. Dessa maneira, os quatro capítulos da tese permitem lidar com as coexistências do tempo e com a possibilidade de que cada capítulo tenha os seus temas, as suas temporalidades, os seus objetos e os seus objetivos próprios.

*

O primeiro capítulo da tese, intitulado *Memória do Fim (A Desolação do Mundo)*, é de natureza introdutória. No que se refere à sua relação com o tempo e a duração, o capítulo apresenta acontecimentos marcantes para a memória coletiva, nacional e internacional. O fogo, por exemplo, será o elemento primeiro de composição de uma memória ecológica em seus primeiros sinais de vida, ao percorrer os incêndios da Austrália em 2020, no subcapítulo 1.1; os incêndios nas florestas brasileiras em 2019, no subcapítulo 1.2; por fim, o incêndio do Museu Nacional no Rio de Janeiro em 2018, no subcapítulo 1.3.

Ao voltar no tempo, o fogo povoou as minhas lembranças. Logo, a ideia no primeiro capítulo é a de orientar a memória e a ecologia a agirem juntas na superfície atual e desoladora dos acontecimentos, criando o ambiente analítico próprio aos conceitos que, de alguma maneira, possam dar conta de entender a voracidade dos acontecimentos contemporâneos. O que denomino "desolação do mundo" é baseado em

[8] Nas palavras de Bento Prado Jr. (1989): "O pensar em duração participa da geração do objeto, operando uma superação da própria condição humana (que na sua finidade é separação e exterioridade em relação ao Ser). Mais do que um pensar o objeto, este ato identifica-se, de alguma maneira, com o próprio ato que cria o objeto. Pensar em duração é identificar-se com a temporalidade do próprio surgimento do objeto enquanto objeto. E desta perspectiva 'divina' dissipam-se as angústias ligadas à condição humana e que, no nível da consciência filosófica, assume a forma de uma interrogação pelo fundamento e pela origem do próprio Ser" (Prado Júnior, 1989: 37).

conceitos correntes de uma certa filosofia ambiental (Albrecht, 2005), tais como os conceitos de "sofrimento ecológico" e de "solastalgia" (subcapítulo 1.4). Esses conceitos levaram a memória a se aproximar aos poucos de certas questões teóricas e epistemológicas.

Em direção a um debate teórico e epistemológico mais robusto e conciso, ainda que não necessariamente antropológico, a princípio, o Capitulo I se dedica a definições de memória que, segundo o pensamento moderno, desvencilham-se e se diferenciam, sobretudo, do conceito de história. Para o pensamento moderno, na história e em seus modelos historiográficos, prevaleceram teorias elaboradas às custas de memórias aniquiladas e mortas no processo de modernização do mundo. Foi assim que, como será argumentado na metade do primeiro capítulo, o pensamento moderno declarou a "morte da memória" (subcapítulo 1.5).

Essa morte da memória declarada pela Modernidade é identificada em três momentos distintos do capítulo. Em um primeiro momento, há um debate entre a noção de "pobreza de experiência" de Walter Benjamin (1987a, 1987b, 1987c) e o conceito de "lugares de memória" em Pierre Nora (1989). Ambos os autores, na minha visão, distinguiram os laços imaginados "fortes" da memória-tradicional dos laços supostamente "fracos" da história-moderna. O que me levou então a um debate estritamente antropológico. A reboque da memória moderna e de suas diferentes conceitualizações, a antropologia produziu sentidos que modificaram o conceito de memória, distinguindo-o ou o assemelhando por vezes aos conceitos de história, por exemplo, ou ainda, confundindo-o com conceitos como os de identidade, tradição, nacionalidade, ritual, corpo, cultura, patrimônio, etc. Trata-se do que denomino "memória soterrada de significados" (subcapítulo 1.6). Isto é, foram tantos os

significados dados à memória pela antropologia, pelas ciências sociais e pela história que a memória passou a significar tudo e, consequentemente, nada.

Porém, diante da crise ecológica planetária contemporânea, da desolação do mundo e da morte da memória, a pergunta que faço no Capítulo I é a seguinte: como então dar vitalidade à memória nas ruínas da civilização?

A "ecologia da vida", nos termos de Deborah Bird Rose (2012), tal como analisado no subcapítulo 1.7, por exemplo, é uma possibilidade de vitalização da memória contemporânea. Para uma certa antropologia "multiespécie", é preciso analisar mundos e ontologias que radicalmente se transformam, sobretudo, em virtude das mudanças ambientais acumuladas na virada do século. A antropologia ecológica do século XXI, de maneira geral, soube pensar e incluir, na análise etnográfica, seres e criaturas (e ontologias) que outrora a antropologia somente deu importância enquanto elementos de uma cultura totalizante, tomada como unidade analítica. A "ecologia da vida", por sua vez, aplica boas doses de energia na memória supostamente declarada morta pela Modernidade e pelo pensamento ocidental.

Para dar continuidade ao processo de *ecologização* da memória etnográfica, além de lembrar com o fogo, as lembranças serão atravessas no primeiro capítulo também pela lama tóxica (subcapítulo 1.8). Refiro-me, nesse caso, aos rastros de destruição deixados pelas catástrofes ambientais ocorridas em Mariana e Brumadinho, no estado de Minas Gerais, respectivamente, nos anos de 2015 e 2019. Deriva dessas catástrofes, nos últimos momentos do capítulo, uma memória ecológica orientada por conceitos como os de "obsolescência do homem" e "tempo do fim" do filósofo Günther Anders (2002 [1956], 2007), cujos escritos, embora publicados tardiamente, foram elaborados durante os anos 1950 e 1960. No contexto da lama tóxica, a memória ecológica, em sentido próximo ao de Anders, é uma memória do fim (subcapítulo 1.9)

que não se confunde com o fim do mundo, mas com o fim imanente e contínuo de mundos em constante destruição. Um fim inesgotável, portanto, integrado (e se entregando) ao ritmo cotidiano de um mundo desolado. Nesse caso, trata-se de um "cotidiano extraordinário", como bem analisou Gabriela Marcurio[9] (2022) em sua etnografia sobre a luta e a memória da comunidade de Paracatu de Baixo, após o rompimento da barragem em Mariana – trabalho a partir do qual derivaram muitos dos conceitos com os quais trabalhei no subcapítulo 1.8.

O ambiente extraordinário do fogo e da lama tóxica compõe, assim, uma pequena amostra, porém ambiciosa, de memória ecológica produzida no interior de acontecimentos devastadores e que não ultrapassaram a cronologia dos últimos dez anos. O exagero das forças de destruição nesse pequeno fragmento de tempo é produto do "mundo da técnica", como quer Anders (2002 [1956]), implicando, por um lado, a "obsolescência do homem", e, por outro, consequentemente, a obsolescência da própria memória humana, eu diria, tornada incapaz de entender o "tempo do fim" e o mundo que com ele se inaugura. Por essa via, a conclusão do primeiro capítulo é a de que o ato de lembrar (com o fogo e com a lama tóxica) não é um ato de morte e inanição, mas uma atitude evidentemente ecológica e vital.

*

[9] Junto com as etnografias pioneiras de Jorge Villela (2015) e Ana Cláudia Marques (2013), que articulam a memória bergsoniana e a memória sertaneja da genealogia, da família e da política, Gabriela Marcurio (2022) é mais uma antropóloga do Hybris – grupo de pesquisa coordenado por Villela e Marques – cujo trabalho tem sido inspirado pelos deslocamentos que a filosofia de Henri Bergson pode provocar na tradição dos estudos sociais de memória. Os esforços coletivos do Hybris nesse sentido têm sido estimulados pelas leituras da obra de Henri Bergson no Núcleo de Estudos Deleuzianos (NED), organizado pelo Prof. Luiz Roberto Takayama e por José Henrique Macedo. O empenho destes dois últimos em ministrar os encontros virtuais (entre os anos de 2021 e 2022) foi essencial para que os membros do Hybris e do NED respirassem, juntos, novos ares direcionados a novas concepções de tempo, de duração, de memória e de vida em meio à desolação do mundo.

O Capítulo II, *Sertão e o Agora*, diferencia-se do capítulo de abertura da tese no seguinte aspecto: à noção de memória que o primeiro capítulo se dedica integralmente, desde a sua feitura na e com a ecologia (incêndios florestais, assassinato de um museu, rejeitos minerais e a lama tóxica de Mariana e Brumadinho), acrescenta-se, no Capítulo II, um traço distintivo de imaginação etnográfica, a partir de um outro lugar de procedência: a minha experiência de campo no município de Floresta, interior do estado de Pernambuco, em três períodos distintos. Entre fevereiro e maio de 2016, por duas semanas em agosto de 2016 e por mais duas semanas em agosto de 2017.

Mas a experiência de campo não servirá para resolver o problema da relação entre memória e ecologia. Em nenhum dos capítulos da tese essa relação será algo a ser solucionado, como elementos de um conjunto de questões a serem concluídas, como se os seus argumentos pudessem ser levados ao encontro de uma síntese ou finalidade próprias. Memória e ecologia não serão pensadas como duas realidades distintas sempre a ponto de se encontrarem e se fundirem postumamente a gosto de determinados problemas de pesquisa. Os problemas a que serão direcionados os meus esforços no Capítulo II não envolvem reciprocidade, dialética ou oposição entre os termos. O que a memória pode fazer com a ecologia, em consequência disso, o que a ecologia pode fazer com a memória, são questões a serem reformuladas. Em razão de suas potências, de seus envolvimentos, de suas misturas e fissuras, composições e criações, a pergunta principal do Capítulo II é completamente outra: o que pode e faz uma memória ecológica?

No Capítulo I, por exemplo, a memória ecológica age, pense e é pensada nos limites de sua interação com o mundo. Lembrar das coisas na medida em que elas são destruídas, arruínam-se, desfazem-se e morrem cada vez mais violentamente sugere uma memória acostumada a se ver diante do fim. Ao mesmo tempo, os esforços de

retrospecção selecionados na ocasião do primeiro capítulo projetam uma memória ecológica cujas relações com o mundo estão por serem ainda feitas em seus trajetos, no ineditismo dos rastros de um passado possível de ser percorrido uma, duas e muitas outras vezes. No que se refere ao procedimento inovador e criativo de trajetória do passado, a experiência de campo no sertão de Pernambuco libera a possibilidade de compor a história com a percepção da vida atual, mais especificamente, com a prática de viver que se deixava atualizar no presente momento da escrita.

No Capítulo II, memória (passado/virtualidade) e percepção (presente/atualidade) se articulam nos diferentes tempos de minha pesquisa, entre os tempos de pesquisa concretizados em Pernambuco e os tempos de pesquisa que só se concretizaram na confecção da tese. Com as suas linhas de dispersão e difusão, a tese mistura os tempos no sertão com os tempos que se acumularam em mim nos tempos de pandemia. Os ruídos de um tempo a outro (e de um tempo no outro) ecoaram estranhamente um mundo passado que fenecia e, no entanto, insistia em viver na forma de texto.

Assim, diferentemente de como fizeram e ainda fazem as memórias modernas, o objetivo no Capítulo II é o de evitar (tal como feito no Capítulo I) a recuperação e a reparação do que se encontraria, teoricamente, perdido em unidades analíticas abstratas. Por outro lado, foi preciso considerar o que é, o que pode e o que faz (a princípio ou *a posteriori*) uma memória cujas formas e relações a que se destinam as suas forças liberam à percepção e à atenção à vida mundos que insistem em viver a despeito (ou mesmo em virtude) de toda desolação.

O que de minha experiência de campo pude identificar, cinco anos depois de minha primeira estadia no interior de Pernambuco, por exemplo, é que muito do que existiu na vida dos/as sertanejos/as (entre os/as quais realizei a pesquisa) têm perdido a

sua dimensão prática no cotidiano presente – isso será mais bem trabalhado por mim no Capítulo III, a respeito da morte do 'oficio do vaqueiro', e também no Capítulo IV, a respeito da morte da 'vida no campo'. Do ponto de vista de meus interlocutores, de maneira geral, o passado e a memória se enfraqueceram, afinal de contas, o mundo no sertão se 'desmantelou', para dizer nos termos de lá, uma vez que muita coisa nele começou a ser rapidamente extinta.

Em síntese, o debate no Capítulo II ocorre primeiramente a partir de interrogações e considerações a respeito do fazer antropológico ao qual fui desafiado nos tempos de pandemia (subcapítulo 2.2). Em seguida, o debate segue com uma breve análise das relações entre memória e percepção na filosofia da duração de Henri Bergson (subcapítulo 2.3). No que se refere à análise etnográfica em particular, tento analisar os contextos de minha pesquisa de campo segundo uma cadeia de acontecimentos passados, entre eles, um que considero fundamental (subcapítulo 2.4): a epidemia de Zika e Chikungunya que assolou o sertão no começo do ano de 2016; cuja associação com a pandemia de Covid-19, iniciada em 2020, será também elaborada (subcapítulo 2.5). As misturas entre acontecimentos passados e presentes me levaram ao uso de um tom narrativo um tanto ou quanto subjetivo no segundo capítulo. A ideia, assim, é a de conferir certa liberdade inventiva às lembranças, fazendo com que a memória seja também uma forma de lidar com as tormentas da vida.

*

O Capítulo III é uma análise de como a história é colonizada, cultivada e criada pela memória em Floresta. Apresento, para tanto, uma abordagem analítica bastante diferente da apresentada no Capítulo II. De forma mais "objetiva", por assim dizer, o Capítulo III descreve o cotidiano e o peso da memória em Floresta, mas também a sua dinâmica, o seu ritmo, a sua cadência e a sua leveza na vida de todo dia. O resultado da

análise é a identificação de uma modalidade particular de memória histórica que, para facilitar a sua compreensão em diversas circunstâncias do texto, denominei "memória de superfície".

Memória de Superfície é também o título do terceiro capítulo. É na superfície da memória que é possível entender como o passado se estende, avoluma-se e ganha corpo, forma e lugar no cotidiano de Floresta. Isso não implicou uma análise ao pé-da-letra da superficialidade e da espacialidade da memória nesse lugar, nem uma análise dos modos concretos de essa memória ter e ganhar forma e lugares próprios. Para que a memória colonizasse, cultivasse e criasse a história de Floresta, foi necessária uma análise etnográfica das articulações do tempo. Foi preciso, então, definir de alguma maneira o que é, o que faz e como o tempo age e cria.

Para Bergson, desde a sua primeira obra, *Ensaio Sobre Os Dados Imediatos Da Consciência*, o tempo é "duração" (2011 [1889]). Décadas depois, em *O Pensamento e o Movente* (2006a [1934]), a respeito da realidade de articulação do tempo, Bergson afirma que o "real não são os 'estados', simples instantâneos tomados por nós, mais uma vez, ao longo da mudança; é, pelo contrário, o fluxo, é a continuidade de transição, é a própria mudança. Essa mudança é indivisível, ela é mesmo substancial". Pois, nas palavras de Bergson, "há apenas um ímpeto ininterrupto de mudança – de uma mudança sempre aderente a si mesma numa duração que se alonga sem fim" (2006 [1934]: 10). Difícil de ser concebida e expressa, a duração "sentimo-la e vivemo-la", e, por isso, pergunta-se o filósofo, ao fim de sua formulação: "E se investigássemos o que ela é?" (2006 [1934]: 6).

Para analisar e investigar a superfície de movência, vivência e duração do tempo histórico em Floresta, seleciono para o Capítulo III um determinado recorte empírico. A escolha por tal recorte empírico é o resultado de um movimento que percorri com os

meus interlocutores e minhas interlocutoras de pesquisa, sobretudo, quando fomos ao encontro: 1) de uma história feita com a memória dos conflitos, da política e das vinganças entre grupos e famílias; e, por outra via, quando fomos ao encontro 2) de uma história feita com a memória das virtudes do 'homem do campo', levando em conta um dos mais adorados festejos populares do universo rural sertanejo, as vaquejadas.

Diante desse duplo recorte empírico, o itinerário do terceiro capítulo tem início na política e nas vinganças entre famílias sertanejas. Da memória histórica dos conflitos (subcapítulos 3.2 e 3.3), passa-se logo em seguida aos sentidos dados ao 'lado bom da história' (subcapítulo 3.4), sendo este, mais precisamente, a exaltação da figura do vaqueiro sertanejo e a adoração de seus modos de vida passados (subcapítulo 3.5). Com isso, analiso as transformações mais profundas ocorridas nas práticas das vaquejadas e das pegas de boi no mato[10], até chegar, por fim, na morte da própria 'tradição' do vaqueiro (subcapítulo 3.6). Desde um ponto de vista das pessoas mais velhas, a 'tradição' está morrendo porque não há mais condições para que as práticas de outrora se concretizem, estendam-se e ganhem novamente o seu devido lugar nos dias de hoje. Por isso, no final do terceiro capítulo (em especial, no subcapítulo 3.7), analiso as radicais mudanças no que há de habitual e duradouro na vida dos vaqueiros de Floresta.

Os movimentos geracionais, transformativos e metamórficos da memória (em seus movimentos de retrospecção e prospecção no tempo histórico) dão ritmo, volume e vida à história de Floresta, tal como cultivada, imaginada e refletida pelas pessoas mais próximas do universo da pecuária. As experiências passadas de mundo dos vaqueiros velhos ganham protagonismo no Capítulo III, pois, o que alguns desses senhores me disseram, por exemplo, é que muita política e muita apropriação econômica têm sido feitas com a sua 'tradição', alimentando-a de interesses particulares de grupos, famílias

[10] Termo sinônimo de zona rural e que se opõe à 'rua', zona urbana, cidade.

e indivíduos. Porém, a conclusão mais radical a que chegaram foi a de que a morte da 'tradição' é, com efeito, a morte da 'vida no campo'. A morte da memória, da 'tradição' e das formas antigas de viver são os temas fundamentais do quarto e último capítulo.

*

Intitulado *Memória de Profundidade*, as duas primeiras seções do Capítulo IV tratam principalmente do problema da seca no semiárido do Nordeste brasileiro (subcapítulos 4.1 e 4.2). Nos subcapítulos seguintes, os vaqueiros velhos se aprofundam na tarefa de se constituir não apenas como representações passadas ou símbolos históricos de uma 'tradição', mas como memórias ecológicas contemporâneas e a serviço de um mundo novo: memórias que agem e trabalham a favor da preservação de si mesmas e do ambiente em que vivem agora.

Do ponto de vista dos vaqueiros velhos, o 'povo de hoje' foi levado a viver e a trabalhar nos centros urbanos das cidades sertanejas, apreciando a 'tradição' nos fins de semana, vestindo-se de vaqueiro em festas de vaquejada, mesmo sem nunca ter tido com a 'vida no campo' uma relação cotidiana. Este talvez seja o mais preocupante e complexo dos abandonos, ao menos, para os vaqueiros velhos. Em suas próprias terras, verem os mais novos (filhos e filhas, netos e netas) não ter da 'vida no campo' as mesmas expectativas e experiências que os seus ancestrais e antepassados. Por esse motivo, os velhos se lembram com carinho, emoção e nostalgia do 'tempo antigo' (subcapítulo 4.3).

O passado dito e lembrado pelos mais velhos remete a um 'tempo antigo' de peleja, sofrimento, seca, miséria, entre outras dificuldades (subcapítulo 4.4), fazendo do passado, por vezes, um tempo do qual os mais novos passaram a tomar distâncias cada vez maiores (como será visto no subcapítulo 4.5). Todavia, à medida que o passado

assim se revela na boca dos velhos, avoluma-se, em igual medida – quem sabe, ainda, para surpresa dos mais novos –, um mundo pretérito ecologicamente rico e farto. Nas análises do Capítulo IV, surge um ‘tempo de fartura’ tido como um mundo social e ecologicamente distinto do ‘tempo de hoje’ (subcapítulo 4.6, 4.7 e 4.8).

Para levar adiante a ideia de um ‘tempo antigo’ de ‘fartura’, analiso o que a ecologia da memória pode fazer com perspectiva histórica dos velhos vaqueiros sertanejos. As memórias ecológicas dos vaqueiros velhos de Floresta criam mundos passados que são lembrados por quem, de fato e de direito, viveu e habitou esses mundos. As declarações dos velhos e das velhas revelam, no Capítulo IV, a morte da memória de antigos mundos (subcapítulo 4.9), porém, a análise dos modos de viver e perpetuar historicamente a ‘tradição’ (como fora feita no terceiro capítulo, por exemplo) é substituída, nesse caso, por uma análise dos modos de perpetuação e criação ecológica do ‘tempo antigo’. Além de sábios contadores de história, os sertanejos são sábios na arte de expressar, em gestos e palavras, as mudanças das relações ambientais. O quarto e último capítulo retoma, assim, a aproximação vital da ecologia com a memória, a aproximação da história social com o meio ambiente, a aproximação da experiência mnemônica com a experiência ecológica. Aproximações que, por outros caminhos, estão fazem presentes no Capítulo I, como veremos a partir de agora.

CAPÍTULO I

~

MEMÓRIA DO FIM

A Desolação do Mundo

___

> *Sem memória do que é agradável e desagradável, não há como ficar feliz, triste, angustiado, não há como ficar irado ou apaixonado. Quase podemos dizer que um ser vivo é uma memória que age.*
>
> Alan Resnais, *Meu tio da América*

1.1 - LEMBRAR COM O FOGO

Ao cabo de alguns meses dos incêndios florestais na Austrália, entre novembro de 2019 e janeiro de 2020, diversas reportagens constataram terem sido mortos, feridos ou deslocados de seus territórios aproximadamente três bilhões de animais[11]. Somente nos estados de Vitória e Nova Gales do Sul, o número de animais mortos foi em média de 1,25 bilhão[12]. Em julho de 2020, alguns meios de comunicação divulgaram relatório preliminar feito por universidades australianas sob encomenda da ONG *WWF* (*World Wide Fund for Nature*). A conclusão do relatório foi a de terem sido afetados em nível nacional, especificamente: 143 milhões de mamíferos, 2,46 bilhões de répteis, 180 milhões de pássaros e 51 milhões de batráquios, além de 115 mil quilômetros quadrados de matas e florestas incendiadas, mais a morte de 30 pessoas e a destruição

[11] Em matéria publicada no jornal britânico *The Guardian*, há um vídeo com alguns registros dos incêndios. Aves, cangurus e coalas agonizando, corpos de animais mortos estendidos aos montes em florestas e rodovias, uma verdadeira paisagem de devastação: <https://www.theguardian.com/environment/2020/jul/28/almost-3-billion-animals-affected-by-australian-megafires-report-shows-aoe>

[12] Cf. matéria publicada na *BBC News* em 28 de julho de 2020: <https://www.bbc.com/news/world-australia-53549936>

de milhares de casas[13]. Para muitos cientistas do clima, a catástrofe superou qualquer cenário previsto por seus modelos[14].

> As imagens dos incêndios australianos serviram como um clímax amargo para um ano que já era dominado pelas mudanças climáticas e eventos extremos relacionados ao clima. Um desastre natural de escala de tirar o fôlego se desenrola quando grandes frações da costa leste da Austrália queimaram em uma extensão nunca vista na memória viva, liberando cerca de 350 milhões de toneladas de CO2 na atmosfera em novembro e dezembro e causando a perda de milhares de casas e a morte de centenas de milhões de animais (Sanderson e Fisher, 2020: 175; tradução minha).

Dos registros fotográficos desse trágico acontecimento, em particular, a imagem de um canguru povoou por dias a minha memória. De seu paradeiro, certamente, não obtive nenhuma informação nos jornais e noticiários. Se salvo ou não, contudo, conservei o animal vivo em minhas lembranças. Uma imagem[15] à espera de um dia, quem sabe, ser utilizada em minha tese sobre memória e ecologia.

---

[13] Sobre o relatório, cf. reportagem publicada no jornal DW: <https://www.dw.com/pt-br/inc%C3%AAndios-na-austr%C3%A1lia-afetaram-quase-3-bilh%C3%B5es-de-animais-afirma-estudo/a-54350188>

[14] Em matéria publicada em 28 de fevereiro de 2020 na *BBC News*, as mudanças climáticas têm sido consideradas as principais razões dos incêndios florestais na Austrália: <https://www.bbc.com/news/science-environment-51590080>. A esse respeito, cf. edição da revista científica *Nature Climate Change* publicada em março de 2020: <https://natureecoevocommunity.nature.com/posts/59630-australian-fires>

[15] A fotografia foi publicada em uma matéria do *New York Times* em 4 de janeiro de 2020: <https://www.nytimes.com/2020/01/03/world/australia/fires.html?action=click&module=Top%20Stories&pgtype=Homepage#link-16dc3ff3>. Ela também pode ser acessada no site oficial do fotojornalista Matthew Abbott, onde há muitas outras fotografias impressionantes de sua cobertura dos incêndios desde o início de sua propagação em novembro de 2019 até meados de janeiro de 2020: <https://www.matthewabbott.com.au/>

Figura 1 - Canguru em meio a chamas. Lake Conjola, Nova Gales do Sul, Austrália, janeiro de 2020.
Foto: Matthew Abbott/The New York Times

Ao fundo da imagem, o que sucumbe é precisamente uma residência, um lar outrora habitado. Embora devorada pelo fogo, da casa se encontram em pé uma caixa de correspondências e uma árvore que, podemos supor, ornamentava uma de suas fachadas. Aproximando-se do centro do quadro, eis o animal saltitante, em primeiro plano. Quando tudo parecia tão exato (um animal que foge do perigo), a sutileza de seu movimento nos faz hesitar. Não sabemos ao certo se ele apenas cruza indiferente os restos que ardem e derretem, ou então, se foge sem nenhum destino, por demais desesperado e entregue às circunstâncias, ainda que resistindo a elas.

A ideia do caminho pleno é muito improvável, pois certamente o canguru não se viu indiferente à morte, assim como as famílias dessa e de outras regiões da Austrália não se viram indiferentes à violência das chamas – ao contrário da totalidade dos animais e das vegetações perdidas, as existências humanas em sua maioria foram salvas.

A ideia da fuga, embora evidente, é contestável. Na fotografia, o salto do canguru o suspendeu com leveza no ar. Suas ações, no tempo e no espaço, foram subtraídas, e o que foi ali enquadrado foi o desaparecimento de seu futuro. O seu destino é o centro de tudo, uma vez que tudo ao redor foi devastado. Assim, a imagem não é uma representação literal da fuga instintiva de um ser vivo, mas, talvez, a última lembrança que podemos ter dele (e muito provavelmente uma de suas últimas lembranças em vida) antes de morrer.

Poderia essa fotografia alargar nossa percepção, servindo-nos inclusive de ensinamento para a construção de um novo "horizonte de expectativa"[16]? Se o destino do animal é o centro de tudo, a imagem representaria também o destino do mundo e o de nosso próprio? Como o canguru, estaríamos de alguma maneira entregues às circunstâncias, ainda que resistindo a elas? Ou estaríamos, por outro lado, cruzando indiferentes a suposta linha contínua da história enquanto tudo arde, derrete e sucumbe ao nosso redor?

Essas perguntas são pertinentes à primeira vista. Porém, o que temos de mais interessante para pensar neste caso é a afirmação da seguinte ordem: a imagem nada revela de nós mesmos. Melhor dizendo, a destruição do ambiente não é uma oportunidade para reavaliarmos supostas ações e juízos comuns. Ainda que seja a previsão de uma morte individual e o registro de um extermínio em massa, o que a imagem do canguru nos ensina é o que ela mesma é e faz: memória.

[16] Evidentemente, refiro-me neste caso à noção de "horizonte de expectativa" de Reinhart Koselleck (2006 [1979], noção que faz par com a noção adjacente de "espaço de experiência", a partir das quais se constitui, para o autor, a experiência do tempo histórico. Em suas palavras, "esperança e recordação, ou mais genericamente, expectativa e experiência – pois a expectativa abarca mais que a esperança, e a experiência é mais profunda que a recordação – são constitutivas, ao nosso tempo, da história e de seu conhecimento, e certamente a fazem mostrando e produzindo a relação interna entre passado e futuro, hoje e amanhã" (2006 [1979]: 299).

1.2 - FLORESTAS EM CHAMAS

Ao retrocedermos pouco mais de um ano dos incêndios na Austrália, veremos o fogo povoar novamente as lembranças. *O Brasil está em chamas* foi a manchete que circulou em vários canais da mídia brasileira em 2019[17] – *Brazil is on fire*, por exemplo, é o título de um vídeo publicado pelo *Greenpeace* em sua página oficial do *Facebook* em 2020[18]. Segundo dados do Instituo Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), as queimadas na Amazônia brasileira em agosto de 2019 tiveram um aumento de 82 % em relação ao ano anterior – comparados os períodos de janeiro a agosto, a média estipulada é de 71.497 focos de incêndio em 2019 contra 39.194 focos em 2018[19]. Em 2020, houve uma alta de 34% na devastação da Amazônia em relação ao ano anterior. No mesmo ano, o Pantanal foi o bioma mais castigado com uma perda estimada em 33 mil km² de sua vegetação, somente em setembro de 2020. Além das temporadas de queimadas, segundo reportagem do Instituto Socioambiental (ISA)[20], somou-se a elas a pior seca dos últimos 50 anos. Secas e queimadas contribuíram para um cenário de mais de 22 mil focos de incêndio detectados pelo INPE no ano de 2020 – um número 76% maior do que em 2005, ano até então recordista na série histórica iniciada em 1988.

Breve relato. No auge dos incêndios de 2019 na Amazônia, eu era professor da rede básica de ensino em minha cidade, Porto Ferreira, no interior de São Paulo. Em aula, surgiram comentários de meus alunos e minhas alunas sobre o fogo que tomava

---

[17] Cf. "Fumaças de incêndio na Amazônia se espalha pelo Brasil", vídeo publicado em matéria do jornal Brasil de Fato em 22 de agosto de 2019: <https://www.youtube.com/watch?v=RQXCGaACXx0&t=18s>

[18] Cf. vídeo do *Greenpeace* publicado em suas redes sociais em 21 de setembro de 2020: <https://fb.watch/5IUsHLf1lB/>

[19] Cf. os dados publicados pelo jornal G1 em matéria de 19 de agosto de 2019: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2019/08/19/queimadas-aumentam-82percent-em-relacao-ao-mesmo-periodo-de-2018.ghtml>

[20] Cf. os dados divulgados pelo ISA em matéria publicada no dia 19 de fevereiro de 2021: <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/pantanal-sofre-o-pior-periodo-de-queimadas-dos-ultimos-50-anos>

conta do país nas últimas semanas. Sobretudo, as reflexões dos alunos e das alunas eram de como e por que o céu da capital do estado havia sido tomado por uma nuvem escura de fumaça, incomum até mesmo para uma cidade poluída como São Paulo[21]. O que antes era uma realidade longínqua, uma floresta tropical a milhares de quilômetros de distância de nossa cidade natal, naquele momento tornou-se uma realidade próxima e bastante viva (porque incendiada e ameaçada talvez) às percepções e aos pensamentos cotidianos de meus alunos e minhas alunas. Para que nos déssemos conta da dimensão do problema, utilizei na ocasião da aula a imagem abaixo. Um registro de satélite dos focos de incêndio na América do Sul entre os dias 15 e 22 de agosto de 2019.

Figura 2 - Focos de incêndios na América do Sul detectados pela ferramenta MODIS entre 15 e 22 de agosto de 2019.
Fonte: NASA Earth Observatory

[21] A esse respeito, cf. matéria publicada pelo jornal ((o))eco em 22 de agosto de 2019: <https://www.oeco.org.br/noticias/pesquisadores-descrevem-fenomeno-que-escureceu-sp-e-sua-relacao-com-as-queimadas-na-amazonia/>

No Brasil, a violência das queimadas na Amazônia e no Pantanal foram efeito de uma política de extermínio da terra, da biodiversidade e dos povos tradicionais. No primeiro ano do governo de Jair Bolsonaro, atos deliberados de latifundiários, fazendeiros, madeireiros e grileiros foram apoiados pelo governo fascista. Aliado ao agronegócio, governo e grande capital se juntaram para que o fogo ganhasse força e se espalhasse, segundo uma permissiva lógica de extração, desapropriação, morte e "confiscação"[22] da terra e das existências.

Em 10 de agosto de 2019, fazendeiros do entorno da BR-163, no sudoeste do Pará, realizaram uma série de queimadas criminosas que ficaram conhecidas como o Dia do Fogo[23]. No entanto, as queimadas foram anunciadas pelo presidente da república, Jair Bolsonaro, como prática cultural de caboclos e indígenas, a fim de retirar de si e de seus grupos de extermínio qualquer responsabilidade política[24]. Culpar os realmente afetados e afetadas pelos crimes ambientais foi prática recorrente do referido governo, reconhecida nacional e internacionalmente por essas e por muitas outras catástrofes na Amazônia e em diversos outros biomas nacionais, consequentemente, afetando o equilíbrio ecológico do planeta – a repercussão da fala do genocida Jair Bolsonaro foi ainda maior em setembro de 2020, durante o discurso de abertura da 75ª Assembleia Geral das Nações Unidas (ONU)[25]. Meio ano depois, nada mudou. Em

[22] "Confiscação", no sentido dado a essa noção por Villela (2020b), não se reduz à operação da fiscalização, nem da exploração, nem ainda da expropriação. Trata-se, antes, da confiscação completa da vida. Ela é uma forma de domínio e de poder globais sobre as estruturas do corpo vivo e da vida em geral. Mais especificamente, o objetivo da confiscação é o da "transformação das forças vitais em mera energia comercializável" (Villela, 2020b: 300), afinal, diz o autor, "o que é confiscado não são objetos nem meios", mas "um modo de vida inteiro" (: 279).
[23] Cf. matéria publicada no jornal Brasil de Fato em 20 de agosto de 2019: <https://www.brasildefato.com.br/2019/08/20/fumaca-de-incendios-criminosos-na-amazonia-se-espalha-por-todo-o-continente>
[24] Cf. matéria publicada no Repórter Brasil em 14 de outubro de 2020: <https://reporterbrasil.org.br/2020/10/acusados-por-bolsonaro-caboclos-e-indigenas-tem-territorios-devastados-por-incendios-no-pantanal/>
[25] Cf. discurso do então presidente da república no site do governo federal: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/discursos/2020/discurso-do-

maio de 2021, momento em que escrevo estas linhas, a Amazônia legal atingiu a maior alta de desmatamento de sua série histórica[26].

Na imagem de satélite que vimos acima, as chamas não parecem arder com tanta violência quanto no brilho alaranjado da imagem do canguru. Contudo, a duração, a expansão e as consequências do fogo, tanto em um caso quanto no outro – tão longe ou tão perto de nós –, são frutos de discursos e atos de morte que dão mais energia para o fogo se espalhar, não apenas como arma do fascismo e de regimes autoritários, mas como mecanismo próprio de funcionamento e ordenamento político e econômico global do capitalismo. E assim persiste e persistirá, parece-me, neste e noutros tempos, pois sempre será possível, em qualquer esforço de retrospecção, recolher lembranças cultivadas na realidade desoladora dos acontecimentos.

1.3 – UM MUSEU INCENDIADO

No dia 2 de setembro de 2018, antropólogos, botânicos, arqueólogos e todo o corpo docente, discente e administrativo do Museu Nacional, no Rio de Janeiro, viram seus mundos caírem a seus pés. No ano em que havia comemorado o seu bicentenário, o Museu Nacional foi assassinado, como afirmou o antropólogo Jorge Villela (inédito) em sua fala em uma Quarta Indomável no PPGAS da UFSCar.

---

presidente-da-republica-jair-bolsonaro-na-abertura-da-75a-assembleia-geral-da-organizacao-das-nacoes-unidas-onu>

[26] A esse respeito, cf. matéria publicada no jornal Brasil de Fato em 4 de junho de 2021: <https://www.brasildefato.com.br/2021/06/04/alerta-de-desmatamento-na-amazonia-bate-recorde-em-maio-mostra-inpe>

Figura 3 - Incêndio do Museu Nacional. Rio de Janeiro, 2 setembro de 2020.
Foto: Fernando Souza/ADUFRJ

Com o golpe de Estado que destituiu a presidente Dilma Rousseff e com a aprovação da PEC da Morte em 2016[27], os recursos do governo federal para a manutenção dos duzentos anos de vida do Museu Nacional sofreram uma redução drástica. Como se não bastassem toda a história de contigências financeiras e de batalhas para a sua preservação, constatou Villela, os seis hidrantes ao redor do edifício não estavam ligados no dia do incêndio. O elemento vital que poderia conter as chamas no fatídico dia de sua morte havia sido racionalizado pela empresa fornecedora de água e esgoto do Rio de Janeiro, que passava na época por um processo de privatização. Certamente, o Museu não sobreviveria.

O Museu Nacional contava com um acervo de 20 milhões de itens. Nos escombros, têm sido encontrados alguns dos mais raros. O crânio de Luzia, por

[27] A PEC 241 ou PEC 55 foi aprovada em 2016. Ficou mais conhecida como PEC da Morte, por ter congelado as despesas do Governo Federal nas áreas da saúde e da educação por até 20 anos.

exemplo, um dos vestígios humanos mais antigos das Américas, com idade estimada entre 12 mil e 13 mil anos, foi encontrado nos escombros dos incêndios no dia 19 de outubro de 2018, com 80% de seus fragmentos identificados[28]. Outro gesto importante, mais recentemente, em abril de 2021, foi a do antropólogo norte-americano Marshall Sahlins, que deixou como herança toda a sua biblioteca pessoal para o Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu, de modo que a Biblioteca Francisca Keller finalmente pudesse revitalizar o seu acervo. A doação do antropólogo foi uma das mais expressiva, mas muitas outras doações de origens variadas foram feitas através da campanha *Livros vivos no Museu* [29]. Apesar dessa e de muitas outras ações em curso, não há possibilidade de reparar[30] o que foi queimado, assim como não houve ainda a possibilidade sequer de criminalizar os assassinos – apesar das injustiças esquecidas, algumas campanhas e alguns projetos têm sido elaborados para a revitalização do Museu[31].

Em artigo publicado no Jornal *El País*, Bernardo Esteves e Roberto Kaz sintetizaram muito bem a morte de dois séculos de história[32]:

---

[28] Cf. notícia divulgada pelo G1, em 19 de outubro de 2018: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2018/10/19/fossil-de-luzia-pode-ter-sido-encontrado-em-escombros-do-museu-nacional-dizem-pesquisadores.ghtml>

[29] Cf. notícia publicada pela Conexão UFRJ: https://conexao.ufrj.br/2021/08/biblioteca-francisca-keller-mn-comeca-a-ser-reconstruida-a-partir-de-doacoes/

[30] Agradeço a Amir Geiger por sugerir a ideia de "reparação"– embora eu não vá levá-la adiante na tese –, sobretudo, agradeço-lhe por tê-la sugerido a partir do seguinte trecho de Milan Kundera em *A Brincadeira*, palavras que tanto me fizeram pensar durante a elaboração deste capítulo: "É, agora eu via isso com clareza: a maioria das pessoas se entrega à miragem de uma dupla crença: acredita na *perenidade da memória* (dos homens, das coisas, dos atos, das nações) e na *possibilidade de reparar* (os atos, os erros, os pecados, as injustiças). Uma é tão falsa quanto a outra. A verdade se situa justamente no oposto: tudo será esquecido e nada será reparado. O papel da reparação (tanto pela vingança quanto pelo perdão) será representado pelo esquecimento. Ninguém irá reparar as injustiças cometidas, mas todas as injustiças serão esquecidas."

[31] O Projeto Museu Nacional Vive, por exemplo, reúne instituições brasileiras e internacionais que estão empenhadas na reconstrução do Museu Nacional*:*
<https://museunacionalvive.org.br/apresentacao/>

[32] Cf. a matéria publicada em outubro de 2020: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/do-carvao-as-cinzas/>

> Em suas coleções, o Museu Nacional tinha mais de 20 milhões de espécimes [itens; correção do autor] que guardavam a memória de animais, plantas e rochas encontrados em solo brasileiro no presente e no passado, bem como dos povos que ocuparam nosso território desde a pré-história. Mas tinha também outra dimensão, ignorada por muitos de seus 200 mil visitantes anuais: era um centro de pesquisas prestigiado, com 89 professores e cerca de 500 alunos que se valiam de seu acervo para produzir conhecimento em várias áreas da ciência.

O Museu abrigava também diversos programas de pós-graduação, entre eles, o Programa de Antropologia Social. Tive a oportunidade de expor pela primeira vez os resultados de minha pesquisa de mestrado no Museu Nacional em 2017, no Seminário de Antropologia dos alunos e alunas dessa instituição. Em 2019, voltei para participar do mesmo seminário, um ano após o incêndio. Desta ocasião, a memória que guardo comigo é a de um edifício interditado. Visto a distância, entre os tapumes que o separavam de mim e meus colegas, lembrei-me novamente das palavras de Jorge Villela:

> Temos ouvido falar em incêndios florestais, em comunidades, em universidades públicas e, em 2018, vimos ao vivo o assassinato do Museu Nacional. Um incêndio é uma arma de esbulhamento. Incendiaram-se aldeias em todos os processos de limpeza étnica na sangrenta história dos Estados nacionais europeus. Lança-chamas eram armas de gosto especial do nazismo alemão. No sul dos Estados Unidos incendiavam afroamericanos pendurados nas cruzes. Queimar, como notou Ray Bradbury, é um método apropriado para limpar a memória. A não ser quando o povo faz de si a sua própria biblioteca. O incêndio do Museu Nacional foi um genocídio (Villela, inédito).

Em meio a ecologias, ecossistemas, florestas, museus, paisagens e mundos devastados, ao contrário de serem esquecidas e apagadas para sempre, as memórias irrompem ainda mais vivas e eternas quando forçadas a agir nesse contexto. À medida que o fogo se espalha e devora o presente, a memória age não apenas como um conjunto de lembranças e recordações, mas como um agenciamento de práticas reflexivas, como formas de pensar e agir contemporâneas às transformações ecológicas de nosso tempo. Lembrar com o fogo é visualizá-lo em ato, certamente, destruindo em retrospecto tudo

com a mais violenta força. Mas lembrar com o fogo é também fazê-lo funcionar no presente momento da escrita como elemento de composição de uma memória ecologicamente ativa, ágil e criadora. Não apenas foram incendiados o ambiente, as florestas, os seus povos e a sua biodiversidade. Também foram devoradas as memórias com as quais se luta, nesse caso, pela sua preservação em museus e instituições de pesquisa – o Museu Nacional, por exemplo, abrigava o maior acervo de flora tropical do mundo. Ao lembrarmos com o fogo, devo acrescentar, encontramo-nos diante de uma dupla morte. Como disse Villela, por fim, a respeito do assassinato do Museu Nacional: "Mataram-se os mortos, os vivos suspiram entre as ruínas (...) no esforço de encontrarem um retalho de documento, um fragmento de bico de pássaro, um fonema de uma língua perdida para sempre" (Villela, inédito: 04).

Portanto, o salto do canguru (como demonstrado no subcapítulo 1.1), o registro de satélite dos incêndios florestais na América do Sul (visto no subcapítulo 1.2) e o assassinato do Museu Nacional, como exposto neste subcapítulo, são memórias que agem na desolação do mundo. Resta-nos, agora, saber dar forma, contorno, vida e sentido às experiências passadas.

Após as exposições introdutórias de composição da memória com o fogo, tentarei analisar, de maneira geral, nos subcapítulos seguintes, como a memória se faz *pari-passu* à crise ecológica planetária.

Mas o planetário, neste caso, não tem o sentido de uma universalidade do objeto-Terra, do planeta em si mesmo ou da valorização real de sua extensão físico-geográfica. Planetário, por mim utilizado ao lado da ideia de crise ecológica, tem afinidade com o itinerante e errante nas maneiras de desenvolver e fazer caminhar o pensamento.

Ao se referir ao pensamento planetário na obra de Kosta Axelos, Gilles Deleuze introduziu uma ideia, em seu texto *Falha e Fogos locais* de 1970, bastante inspiradora:

> Em busca de um pensamento planetário, Axelos define seu objeto: 'Planetário significa, com certeza, o que abarca o planeta terra, o globo terrestre e suas relações com os outros planetas. É o *global*. No entanto, essa concepção do planetário permanece excessiva em extensão... Planetário quer dizer aquilo que é *itinerante* e *errante*, aquilo que descreve um curso errante em uma trajetória no espaço-tempo, aquilo que cumpre um movimento rotativo. Planetário indica a era da *planificação*, em que sujeitos e objetos da planificação global, da vontade de organização e da previsão, são apanhados pela fixação e de acordo com um itinerário que ultrapassa ao mesmo tempo sujeitos e objetos. Planetário denomina o reino da *platitude* que se expande para tudo banalizar, também ela mais errante que aberrante. Planetário designa também, enquanto substantivo masculino e de acordo com os dicionários, uma espécie de *mecanismo técnico*, uma *engrenagem*. O jogo do pensamento e da era planetária é então *global*, *errante*, *itinerante*, *organizador*, *planificador* e *banalizante*, *preso na engrenagem*' (Deleuze, 2004: 171).

No entanto, ainda que presa nas engrenagens da crise ecológica do tempo atual, a memória pode se libertar delas, quem sabe, encontrando para si uma trajetória de contracorrente, uma linha de fuga.

Com isso, o objetivo deste capítulo será o de entender, em meio à desolação do mundo, o que a memória faz com a ecologia, e, inversamente, o que a ecologia faz com a memória. Melhor dizendo: o que faz e o que pode uma memória ecológica?

A exposição deste argumento será feita, no que se seguirá neste capítulo, primeiramente, por meio das noções de sofrimento ecológico e "solastagia" de Glenn Albrecht e também da noção de "esgotado" de Gilles Deleuze (subcapítulo 1.4); posteriormente, a exposição será feita por meio de alguns debates teóricos em torno da memória moderna e das críticas que lhe foram endereçadas, principalmente, a partir da noção de "pobreza de experiência" de Walter Benjamin e, mais à frente no tempo histórico, dos "lugares de memória" de Pierre Nora (subcapítulo 1.5); o conceito de "ecologia da vida" de Lynn Margulis e Dorion Sagan também será exposto, mas tal como mobilizada por uma certa antropologia multiespécie (subcapítulo 1.7), bem como serão incorporadas na análise as noções de "obsolescência do homem" e "tempo do

fim" formuladas pelo filósofo Günther Anders, em especial, para o caso da lama tóxica de Mariana e Brumadinho nos momentos finais deste capítulo (subcapítulo 1.9).

Veremos, ao fim e ao cabo, como alguns pensadores modernos, diante da desolação do mundo que lhes foi contemporânea, e, muitas vezes, em face a severas crises *eco*nômicas e *eco*lógicas, frequentemente reduziram a potência da memória e a experiência de sua criação ao sofrimento, ao pessimismo, à pobreza, à inanição e à morte. Destaco o prefixo "eco" das duas palavras, pois, o *eco*lógico, pode-se dizer, traz consigo ou carrega em seu interior também os sentidos lógicos e práticos do *eco*nômico. Quando me refiro ao "ecológico" e à "crise ecológica planetária" estarei me referindo, com efeito, ao ambiental e ao social, mas igualmente ao aspecto econômico do colapso climático. Parece-me totalmente possível imaginar então que figuras como as do Antropoceno, de Gaia (Stengers, 2015; Latour, 2017), do Capitaloceno, do Chthuluceno, do Plantationceno (Haraway, 2016) e do Antropo-cego (de la Cadena, 2018), enfim, são uma espécie de amálgama dessas duas direções e fusões do "eco", o seu *logos* e o seu *nomos*, embora sob as devidas circunstâncias de descentramento do humano. Em virtude mesmo do descentramento do humano e da desolação do mundo (tomada neste capítulo primeiramente pelo fogo, depois pela lama tóxica e, como não poderia deixar de ser, pela pandemia de Covid-19 no Capítulo II), a ideia é vitalizar as ações e as experiências *eco*lógicas da memória. Se a memória é um ato ecológico e vital, é porque ela é um ato que faz, cria e produz a "ecologia da vida" (Rose, 2012) – processo de vitalização da memória ativa e criadora que ficará mais evidente no Capítulo II, a partir fundamentalmente da teoria da memória e da filosofia da duração de Henri Bergson.

1.4 - SOFRIMENTO ECOLÓGICO

Nas últimas duas décadas, termos como "sofrimento ecológico" e "luto ecológico"[33] têm sido utilizados para definir os sintomas de pesquisadores e cientistas de diferentes áreas do conhecimento e também das populações e comunidades "atingidas", nos termos de Gabriela Marcurio (2022), física e emocionalmente pelas mudanças climáticas[34]. Em 2005, por exemplo, o filósofo ambiental Glenn Albrecht propôs um novo conceito para definir e nomear exclusivamente uma "nova patologia". No contexto de suas pesquisas sobre a mineração e a seca em comunidades rurais e indígenas australianas da região de Upper Hunter, em Nova Gales do Sul – um dos estados australianos mais impactados pelos incêndios de 2019 e 2020 –, essa nova patologia bem que poderia ser considerada, segundo os seus próprios argumentos, a doença do século XXI – e talvez ela o seja, junto de muitas outras patologias de nosso tempo. Ao "novo conceito" (para uma "nova patologia"), Albrecht cunhou o termo "solastalgia".

> A solastalgia tem suas origens nos conceitos de 'consolo' e 'desolação'. Consolo é derivado de *solari* e *solacium*, com significados ligados ao alívio da angústia ou à provisão de conforto ou consolo diante de eventos angustiantes. A desolação tem origem em *solus* e *desolare* com significados ligados ao abandono e à solidão. Como indicado acima, *algia* significa dor, sofrimento ou doença. Além disso, o conceito foi construído de forma que tenha uma referência espectral ou alguma semelhança estrutural com a *nostalgia*, de modo que uma referência de lugar seja incorporada. Assim, literalmente, a solastalgia

33 Cf. a matéria *How scientists are coping with 'ecological grief'* no jornal britânico *The Guardian*, publicada em 12 de janeiro de 2020: <https://www.theguardian.com/science/2020/jan/12/how-scientists-are-coping-with-environmental-grief?fbclid=IwAR0XF-tTwo7vhPGdfxZsusp06o59z89DDZFJhs1MI6Xj6UDkrKa6I-y5wVc>

34 Na brilhante e original etnografia de Gabriela Marcurio (2022), a qual me concentrarei com mais tempo no subcapítulo 1.9, o termo "atingido", por exemplo, associa a situação física da lama tóxica aos problemas psicológicos (quadros de depressão e transtornos de ansiedade generalizada e de estresse pós-traumático) a que foram vítimas a população da comunidade de Paracatu de Baixo, em Mariana, Minas Gerais, após o rompimento da barragem de rejeitos de minério de ferro em 05 de novembro 2015. Nas palavras da autora: "O terror adoece e mata. Os casos de depressão entre os moradores de comunidades atingidas em Mariana são cinco vezes maiores do que a média nacional" (Marcurio, 2022: 91).

> é a dor ou doença causada pela perda ou falta de consolo e a sensação de isolamento ligada ao estado atual do próprio lar e do território (Albrecht, 2005: 45; tradução minha).

Em síntese, solastalgia é um tipo de síndrome causada por distúrbios ambientais de qualquer ordem, seguida de uma instabilidade psíquica[35], leve ou severa, de um indivíduo ou de uma coletividade que sente de maneira perturbadora as transformações do e em seu próprio território. Para levar adiante a sua formulação de sofrimento, feita pela e na crise ecológica planetária, Albrecht busca romper as fronteiras pré-estabelecidas, segundo ele, entre a "saúde da terra" e a "saúde humana". Para que as síndromes de perturbação dos ecossistemas (as "patologias biofisiológicas") e as síndromes de perturbações psíquicas iluminem umas às outras, Albrecht divide as relações negativas dos humanos com o ambiente em duas categorias. De um lado, as "doenças somoterráticas" (que afetam a saúde do corpo, através de toxinas e poluentes) e, de outro, as "doenças psicoterráticas" (que atingem a saúde da mente, entre elas, por exemplo, a nostalgia e a solastalgia). Mas há severos equívocos em sua proposta, entre eles, o de dividir natureza e humanidade, mente e corpo, em polos originalmente opostos.

Sua tese se apoia em uma visão determinista da vida de modo a estancar uma qualidade primeira da natureza, enfim, de sua vitalidade originalmente intacta como *bios*, corrompida subsequentemente pelo *socius*, pelo tempo histórico e pelas forças produtivas do trabalho humano. Acometidas pelas mais drásticas consequências ambientais da era industrial, em resumo, a vida humana e a vida natural estariam respondendo, juntas – e somente agora –, segundo Albrecht, a um contexto de violentas transformações ecológicas, a partir das quais os caminhos para a formulação do espectro

[35] Acrescento, de minha parte, uma referência ao filme *Solaris*, de 1972, adaptação ao cinema por Andrei Tarkovski do livro homônimo do escritor polonês Stanislaw Herman. Resumindo a história: uma estação espacial orbita o planeta fictício Solaris, mas a missão científica é paralisada quando parte de sua tripulação entra em profunda crise emocional.

de doenças “somoterráticas” e “psicoterráticas” foram construídos simultaneamente ao agravamento da poluição do ar e das águas, à devastação da biodiversidade, à expansão da mineração, à ocorrência de secas severas, às mudanças climáticas e ao aquecimento global, fenômenos vistos não como meros desastres ou reflexos do acaso, mas também de origem social e ecológica, circunscritos historicamente e de forte transformação da psique e reordenamento da vida coletiva.

Certamente, a tese de Albrecht é humano-centrada. Em primeiro lugar, por permitir pensar o *bios* apartado *a priori* do *socius*, vindo somente *a posteriori* se fundirem em uma só e mesma composição analítica. Mas, apesar de seus equívocos, eu diria que há um aspecto original nas pesquisas de Albrecht para o qual, por ora, devemos prestar atenção: as práticas predatórias do capitalismo dissimulam os sintomas da solastalgia, tornando-os de difícil diagnóstico. Muitas vezes, a solastalgia é reduzida ainda a apenas um quadro de ansiedade, angústia ou inaptidão dos indivíduos em lidarem com a mudança e a transformação de seu meio.

Uma das práticas predatórias a que Albrecht se refere, por exemplo, é a mineração. As minas a céu aberto, grandes buracos à vista dos e das indígenas entrevistadas por ele na região de Upper Hunter, são a causa fundamental (com tudo o que ela representa e produz de avassalador: fedor, barulho, intoxicação) de um sofrimento inexplicável e inigualável ao de qualquer época precedente. Porém, os seus efeitos sobre os corpos e a saúde não devem ser reduzidos a um quadro psicológico. Como saída, ao identificar uma fratura entre passado e presente, Albrecht procurou analisar modos de vida sendo ressignificados por quem percebe e sente a desolação, sofre e adoece por causa dela.

Do seu ponto de vista, em primeiro lugar, há um rompimento radical com o passado na vida dos que sofrem de solastalgia. Em razão de uma memória traumatizada,

impotente e morta, em segundo lugar, a solastalgia se diferencia, sobretudo, da nostalgia.

A nostalgia foi diagnosticada no século XVII pelo médico suíço Johannes Hofer, como um tipo de melancolia causada por deslocamentos geográficos e pela impossibilidade de retorno ao lugar de origem, baseando-se em relatos de soldados que, após a guerra, não podiam regressar à sua terra natal. Uma vez bombardeada e destruída, os soldados eram em sua maioria acometidos por graves quadros depressivos. No final do século XVIII, a nostalgia ganhou sentidos estritamente temporais, definindo os significados até hoje corriqueiros entre nós, tais como saudade, glorificação ou saudação de um passado memorável que, no entanto, não pode mais ser vivido e experimentado.

Porém, ao contrário da nostalgia, sustenta Albrecht, a solastalgia não se destina a saudar temporalidades pretéritas e nem se origina na impossibilidade de retorno ao lar. Ela rompe com as fronteiras do tempo e do espaço. Ela se dá, antes, nas fraturas do presente imediato, em espaços violentamente atingidos pelas circunstâncias atuais e em exatos instantes e lugares mortos de agora, sendo fruto de um conjunto de transformações abruptas do ambiente em que se está e se habita, assim como dos sentidos de pertencimento a ele, de tal modo que o universo de ação se reduz ainda a um quadro geral de impotência – a perda do controle do próprio destino e de como revertê-lo em um futuro próximo é um de seus sintomas mais cruéis.

Se não diz respeito necessariamente a eventos passados, e se tampouco se justifica na impossibilidade de retorno ao lar, além de nada mais ter a ver com o espaço habitado e nem como tempo vivido, ao que a solastalgia diz respeito? De minha perspectiva, a solastalgia não é devedora de uma ancestralidade, de uma história comum ou de uma memória identificável, ainda que frágil e diminuída, nos destroços do tempo.

Pouco encerrada a uma lógica espaço-temporal e muito menos destinada à contemplação das lembranças dos que se foram, a solastalgia é tão só a experiência perdida dos que ficaram e ainda estão, habitam, residem e convivem em e com um mundo desolado: "No Hunter Valley, a angústia daqueles que permanecem no rastro das zonas de alto impacto foi o foco da minha preocupação. Os lugares que me interessavam não estavam sendo completamente perdidos, eram lugares sendo transformados" (Albrecht, 2005: 44; tradução minha). Mais ainda, a particularidade da solastalgia (ao contrário da nostalgia) é a de ser uma forma de *homesickness* dos que moram e habitam os seus lares de origem.

Pode-se dizer, assim, que a solastalgia, como forma melancólica, adoentada e *patologizada* de passado individual e comunitário, nada mais é do que uma forma de niilismo. Longe de simplificar os sentidos complexos do niilismo e das relações entre o ser e o nada, menciono-os brevemente nesta modesta ocasião de minha tese para destacar uma das adaptações possíveis do niilismo aos sentidos de esgotamento da vida na crise ecológica planetária.

Brilhantemente esboçada por Gilles Deleuze em sua análise de uma peça para televisão de Samuel Beckett (*QUAD*, de 1982), o "esgotado", segundo Deleuze, é um niilista, certamente, porque alguém perdido em seu lugar, alienado de sua força de pertencer, alguém desprovido de sentidos, atitudes e desejos, isento da substância de sua pessoa e de sua história. Trata-se, pois, do esgotamento da linguagem e das palavras. Portanto, o esgotado é um corpo sem a memória remetente a um eu e suas lembranças pessoais. Um corpo sem nenhum estado de espírito. O esgotado sofre, mas muito diferentemente do sujeito que se encontra cansado. O esgotamento se difere do cansaço, afirma Deleuze, porque o esgotar-se leva a um sofrimento que não tem trégua. O esgotado não repousa e nem fecha os olhos, ao contrário de quem descansa em sua

cama, distanciando-se, temporariamente, de suas tarefas cotidianas, para novamente recomeçar no dia seguinte. O esgotado, por sua vez, não se repousa nem deita. Aniquila-se, apenas, no simples ato de sentar, sem nunca fechar os olhos, esperando de maneira inexata e impaciente em sua cadeira. Afinal, o esgotado está ao alcance de nada ou do *Nada*, reduzido ao que ele tudo vê sem solicitar nenhuma lembrança. "O cansaço afeta a ação em todos os seus estados, enquanto o esgotamento diz respeito apenas à testemunha amnésica" (Deleuze, 2010: 23).

O esgotado exaure-se de si mesmo, quebrando os fios de sua conexão com a movência da vida, com o tempo, a memória, a esperança e a sucessão histórica. Por isso, não é somente o sujeito individualmente que se esgota. É tudo que está ao seu redor que se torna um grande esgotamento. Contudo, conclui Deleuze, à medida que tudo se esvai (imagens, palavras, espaço, memórias), o esgotado pode vir a receber algumas cargas de vitalidade, abrindo-se a uma gama de infinitas possibilidades, tomando-o não apenas em seu sentido negativo. Portanto, as experiências perdidas e esgotadas, ainda que se percam e se diluam negativamente no tempo, em forma de melancolia, sofrimento, nostalgia, elas jamais deixam de se avolumar e de se conservar na forma de passado em mundos e sujeitos que se fazem e se desfazem a todo instante.

Para encerrar esta seção, quero dizer com isso que, caso lembremos mais uma vez da fotografia do canguru, das imagens de satélite dos incêndios na América do Sul e do assassinato do Museu Nacional (retomando as suas composições imagéticas do fogo), não estamos reduzidos aos afetos das nostalgias, dos sentimentos pessoais e de sofrimentos ecológicos compartilhados coletivamente. Mas, tampouco deixaremos as memórias se perderem para sempre. Seremos, antes, afetados por memórias que se tornam pungentes, vivas e essenciais às experiências e representações atuais à medida que as criamos e as (e nos) cultivamos e rearticulamos ecologicamente, sobretudo,

quanto tudo ao redor desaba, adoece e se esgota. O passado, assim, não se reduz à nostalgia e à complexidade do sentir, mas expande o seu artifício de aprimoramento da percepção, da atenção, da representação e das ações do vivo.

No próximo subcapítulo, para tratar da relação enriquecimento-empobrecimento, percorrerei um breve percurso analítico acerca das relações entre memória e experiência histórica na modernidade, segundo um conjunto de autores que detectaram, no século XX, o que eu denominarei "morte da memória". Entre esses autores, estão Walter Benjamin e Pierre Nora. Ainda que pertencentes a épocas bastante distintas umas das outras, os dois pensadores estão, ao meu ver, de posse da morte da memória declarada universalmente pelo pensamento moderno, principalmente depois da experiência das Grandes Guerras.

Assim exposto, nos argumentos dos subcapítulos subsequentes, a ideia será a de vitalizar a experiência criadora da memória, utilizando como percurso não só os trajetos deixados pelo fogo, mas também pelos rastros retrospectivos de destruição da lama tóxica nas catástrofes ambientais ocorridas em Mariana e Brumadinho, no estado brasileiro de Minas Gerais, como será feito no encerramento deste capítulo (em particular, no subcapítulo 1.9).

1.5 - MORTE DA MEMÓRIA

Retrocedamos, agora, ao tempo histórico em que Walter Benjamin detectou a "pobreza de experiência" – tempo histórico que ainda hoje nos diz muito a respeito de nossa própria era. Nas primeiras páginas de *Experiência e Pobreza*, há uma das mais célebres de suas formulações:

> Sabia-se exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicada aos jovens. De forma concisa, com a autoridade do velho, em provérbios; de forma prolixa, com a sua loquacidade, em histórias; muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos. Que foi feito de tudo isso? Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como devam ser contadas? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração? Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno? Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência? (Benjamin, 1987a: 114).

Nas heranças da Primeira Grande Guerra, restava frágil, inatingível e quase calada a relação com o passado. "Na época", constatou Benjamin, "já se podia notar que os combatentes voltavam silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos" (1987a: 114). Por terem vivido uma das mais violentas tragédias de sua história, suas experiências não se faziam transmissíveis e comunicáveis como antes. Em virtude da dor acumulada, as experiências não se faziam compartilháveis em provérbios, em histórias e narrativas. Eram apenas lembranças silenciadas, esgotadas, à espera da dissipação completa de seus vestígios.

> Não, o fenômeno não é estranho. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência trágica da guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças correntes e explosões destruidoras, estava frágil e minúsculo o corpo humano. Uma nova forma de miséria surgiu com o monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem (Benjamin, 1987a: 115).

Na desolação do mundo de sua época, Walter Benjamin identificou a pobreza de experiência concernente à mecanização e à tecnificação das relações sociais. Mas foi também a partir da própria desolação a que o seu mundo fora acometido que a memória (aquém da pauperização da vida) apareceu em Walter Benjamim de maneira enriquecedora na figura épica do narrador. "Por mais familiar que seja seu nome, o narrador não está de fato presente entre nós, em sua atualidade viva. Ele é algo de distante, e que se distancia ainda mais" (1987b: 197). Para Benjamin, o narrador é uma

memória viva e, como tal, opõe-se à pobreza de experiência, fazendo oposição à tecnicidade moderna das relações. Enquanto memória viva e vivente, o narrador é uma existência envolvida por palavras, feita com o que acumulou do passado, construída, enfim, na duração de experiências que um dia viriam a ser relatadas, comunicadas e transmitidas. Por ser uma imagem latente de conservação, argumenta Benjamin, o narrador perdeu o seu lugar. No mundo desolador da Modernidade, e por prezar pela duração, o narrador foi extinto.

Walter Benjamin sugere então que o passado é um ato de contracorrente. Dizê-lo, recriá-lo e incorporá-lo ao presente, para edificar uma história e uma narrativa, são formas de resistência ao esquecimento[36]. Em seu célebre ensaio *Sobre o conceito de história*, Benjamin sugere que "a história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de 'agoras'" (1987c: 229). Um determinado tempo histórico pode se esgotar, da perspectiva do autor, mas estará sempre em vias de renovação. Para tanto, eu diria, o passado não pode se apartar de suas condições ecológicas de formação e criação. No seio das mais variadas experiências ecológicas contemporâneas, por exemplo, a pobreza de experiência pode iluminar o processo inevitável de barbárie atual, onde o futuro, ou, nos termos de Reinhart Koselleck, o "horizonte de expectativas", já não é mais a solução e o destino das e para as coisas. No interior de um determinado "espaço de experiência", segundo Koselleck, resta unicamente uma tempestade, como também previu Benjamin. Uma força à qual o anjo da história, como formulada pelo último autor, "vira as costas, enquanto o

[36] A questão do esquecimento é trabalhada por autores da primeira geração da Escola de Frankfurt e da teoria crítica, assim como Walter Benjamin, tendo Adorno e Horkheimer (2014 [1969]), por exemplo, elaborado, no célebre texto *A Indústria Cultural*, o seguinte pensamento: "No modo de produção burguês, a indelével herança mimética de toda práxis é abandonada ao esquecimento. Os homens obcecados pela civilização só se apercebem de seus próprios traços miméticos, que se tornaram tabus, em certos gestos e comportamentos que encontram nos outros e que se destacam em seu mundo racionalizado como resíduos isolados e traços rudimentares verdadeiramente vergonhosos" (Adorno e Horkheimer, 2014 [1969]: 149).

amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso" (1987c: 226).

Foi assim que Walter Benjamin, em especial, elaborou uma crítica severa ao progresso e às esperanças e convicções de seu tempo. E com essa crítica ao seu tempo histórico, podemos articular por ventura uma crítica às nossas próprias esperanças e convicções atuais. Afinal, a crítica de Benjamin é a de que a memória moderna não foi capaz de criar os seus narradores, nem os exemplos de vida e as experiências duradouras e tradicionalmente transmissíveis de outrora. As experiências passadas foram aplainadas por uma sequência unificada de acontecimentos. Uma vez comprimidos os agenciamentos entre passado, presente e futuro, a despeito das idiossincrasias dos componentes e das misturas engendradas por cada uma dessas temporalidades, a barbárie é uma temporalidade singular a todas as outras. Uma totalidade única dotada de sentido, a saber: a história feita objeto de si mesma.

Para Benjamin, no entanto, a história e seu desejo de objetificação e disputa pela memória que lhe dá substância, antes, é a história dos vencedores. Benjamin afirma nesse sentido que tudo se tornará mais claro caso nos perguntemos: "com *quem* o investigador historicista estabelece uma relação de empatia?". E eis que logo o autor irá concluir: "A resposta é unívoca: com o vencedor" (1987c: 225). Por meio das lutas de classe ou por meio dos domínios técnicos em acelerada ascensão, o mundo outrora conhecido e reconhecido se transformou de modo que as lembranças individuais e coletivas, bem como todas as formas de tradição, foram, aos poucos, acumulando-se e se hospedando nas ruínas da civilização. Nos biomas devastados, nas florestas incendiadas, nos museus em que são expostos os bens culturais. Em lugares em que se ateiam fogo, ontem e hoje.

> Esses despojos são o que chamamos bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corvéia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera a sua tarefa escovar a história a contrapelo (Benjamin, 1987c: 225).

Podemos levar esse pensamento adiante, décadas depois de sua formulação. Tão logo imaginadas um bem cultural, em algum momento, as memórias passaram a habitar espaços e lugares, porque deixaram de ser, de fato e de direito, memória. "Falamos tanto de memória", afirmou Pierre Nora, "porque resta muito pouco dela" (1989: 7; tradução minha).

Décadas seguintes às de Walter Benjamin, Pierre Nora cuidou da memória cultural como objeto de suas investigações históricas. Pierre Nora, talvez por ser o capital simbólico da história nacional francesa, como disse Marcel Detienne (2013), não é um historiador que um dia escreveu a contrapelo do seu próprio tempo, ao contrário de Walter Benjamin. Mas o salto histórico que faço, neste momento, de um autor ao outro, não é para distingui-los em seus projetos ou para ver neles unicamente semelhanças ou diferenças teóricas, mas para conectá-los na análise com o objetivo de pensar a espacialização da memória e, com efeito, a sua decorrente morte. Isto é, quando tornada um bem cultural em lugares perdidos nos escombros da civilização.

Ao forjar o conceito de "lugares de memória" – conceito bastante reproduzido nos estudos sociais da memória e na antropologia de maneira geral –, Nora identificou, na tensão entre passado e futuro, e não exatamente na tensão entre passado e presente, uma dualidade conceitual, nesse caso, entre memória real e história. Trata-se de uma oposição que Nora levou às últimas consequências: "O que hoje chamamos de memória não é, portanto, memória, mas já história. O que tomamos como o reacender da

memória é, na verdade, o seu consumo final nas chamas da história" (1989: 13; tradução minha). Ademais, o autor sintetiza a diferenciação entre memória e história da seguinte maneira: a memória moderna (como história feita objeto de e para si mesma) é deficitária de experiências reais e de memórias verdadeiras, pois, como já detectado por Walter Benjamin, todas elas foram empobrecidas, esvaziadas, interiorizadas e fechadas nas cercanias das instituições. As experiências e os movimentos da memória foram incendiados pelas chamas da história. As experiências e os movimentos foram todos eles comprometidos, uma vez privatizados e reduzidos a vontades e interesses individuais.

Um museu, para Nora, por exemplo, não é uma memória viva, mas o lugar de contemplação da morte, como ritual fúnebre de uma história exclusivista (ao ocidente europeu, vale dizer), ao mesmo tempo, uma história supostamente universal, pois a serviço de uma ideia dominante de humanidade e cultura. "Assim, passamos da ideia de um passado visível para um invisível; de um passado sólido e estável ao nosso passado fraturado; de uma história procurada na continuidade da memória para uma memória lançada na descontinuidade da história" (1989: 17; tradução minha). Atrofiada, fragmentada, invisibilizada, descontinuada, esgotada e destituída de ser a ação espontânea que propriamente é, a "memória real" foi destronada de sua competência original. De toda forma inovadora de experiência.

A memória que age natural e espontaneamente é a memória de uma prática social inviolável, exemplificada e conservada nas "assim chamadas sociedades primitivas ou arcaicas" (Nora, 1989: 8). A história, em contrapartida, ainda que podendo se expressar social e coletivamente, é a memória de sociedades modernas, bem se sabe, movidas a transformações sucessivas e a esquecimentos constantes, por meio dos quais elas se organizam e organizam o seu passado na mesma medida em que buscam se

diferenciar a um só tempo dele próprio, resistindo em ser (ultra)passadas. Neste último caso, o passado tem objetivos pragmáticos, enquanto no primeiro caso (entre as sociedades não modernas) o passado é uma força de atualização, transmissão e permanência. A memória tradicional da totalidade (da repetição e da duração das sociedades antigas) se opõe radicalmente à memória moderna dos fragmentos (da mudança e da dissolução das sociedades capitalistas e modernas europeias), justamente por ser uma "memória vivida", segundo Nora, nas malhas do tecido social. Um repertório de experiências, gestos, hábitos e habilidades se pode ver, comunicar e transmitir socialmente nesse contexto. A memória geracional, que se sente e se vive como memória das tradições, portanto, resiste em ser o que é diante da história, ou melhor, nos termos de Nora, diante da memória historicizada.

Ainda que sentida social e coletivamente, a memória historicizada se constitui de maneira indireta (exigindo do historiador, por exemplo, o esforço intelectual de entendê-la), porque contemplativa, voluntária, que deliberadamente se experimenta como dever. Não mais encarregada dos processos de coletivização e tradições, mas guiadas por motivações individuais, responsáveis principalmente pela preservação dos elementos e das partes em detrimento do todo. Assim, a memória é objetificada por um sujeito histórico, quando tornada psicológica, interesseira, burguesa, um ato privado: eis a memória biográfica; eis a memória dos arquivos (museus, bibliotecas, depósitos, centros de documentação, base de dados); eis a memória burocrática das coisas, dos espaços, das pessoas e dos povos submetidos à tecnicidade das relações – diferentemente, vale dizer, da memória *nas* coisas, *nas* pessoas e *nos* povos.

Os "lugares de memória", segundo a lógica dualista de Nora, entre história e memória real, contudo, não são exatamente o empobrecimento das "memórias reais", mas a soma de desaparecimentos sucessivos, mortes constatadas nas ruínas constitutivas

de nosso presente. *"*Há um deslizamento cada vez mais rápido do presente em um passado histórico que se foi para sempre, uma percepção geral de que tudo e qualquer coisa pode desaparecer*"* (1989: 7; tradução minha). Ora, é como se a memória em Pierre Nora tivesse sido acometida pela pobreza de experiência de Benjamin (1987a). Perturbada em ver e sentir a destruição de seu ambiente e dos meios que a sustentam e lhe dão suporte (a tradição e a formas de sua reprodução no presente), a memória, da perspectiva de Nora, adoeceu, padeceu e morreu. Segundo as linhas de argumentação da história moderna, nas palavras do autor:*"*Há *lieux de mémoire*, lugares de memória, porque não há mais *mieux de mémoire*, ambientes reais de memória*"* (Nora, 1989: 7; tradução minha).

Aterrorizada pela pobreza de experiência, portanto, a memória nos pensadores modernos parece carecer do que outrora nutriu a sua capacidade de agir. Diante da distinção entre o artificial e o natural da memória, pergunto: aquém ou além de uma tal dicotomia conceitual, como vitalizar a memória contemporânea segundo a experiência de viver entre as ruínas do capitalismo?

Ao invés de levar adiante a ideia de sofrimento, luto, patologia e impotência (perpetuada não é de hoje pelo pensamento moderno), ao invés de deixar a memória adoecer a cada dia que passa, a vitalização da memória passa pela ecologia, não como uma forma de fazer justiça ambiental, nem como uma maneira de atingir com ela algum nível de reparação histórica dos processos de degeneração da natureza. Mas como uma força de aprimoramento e composição etnográfica, orientada por um processo de vitalização pelas e nas experiências ecológicas de nosso tempo.

Como defenderei no subcapítulo seguinte, há muito a antropologia tem apartado a memória da ecologia e de suas questões ambientais. E o resultado mais notável dessa inoperância prática da memória com a ecologia foi a falta de seus aprimoramentos

mútuos e de suas composições relativas na etnografia. Isso se deveu, entre outras coisas, ao aprisionamento histórico da memória no mundo dos significados e da representação.

1.6 - MEMÓRIA SOTERRADA DE SIGNIFICADOS

A memória é um objeto de conhecimento complexo e controverso. Ela envolve um debate interdisciplinar, associando-se, portanto, a diversos conceitos, termos e temáticas. Sob a perspectiva dos quadros sociais da memória, por exemplo, a sociologia francesa buscou dar conta de uma memória coletiva, diretamente conectada às noções de sociedade e Estado-nação (Halbwacks, 1994 [1925], 1997 [1950]). Na historiografia, por sua vez, a memória recebeu interpretações e relativizações variadas a partir da noção de tempo histórico. Nessa linha, as teses produzidas na Escola dos Analles são célebres no que dizem respeito aos métodos para lidar com a memória coletiva (Bloch, 1925) em sua relação com a história (Le Goff, 1990 [1988]). Preocupados mais com os processos de memorização do que necessariamente com os conteúdos da memória, o historiador Pierre Nora e o filósofo Paul Ricouer propuseram conceitos importantes ao debate. O primeiro se concentrou na categoria de "lugares de memória", como visto no subcapítulo anterior, a fim de entender através dela as representações materiais e imateriais do espaço na memória coletiva (Nora, 1989). O segundo propôs, entre outras coisas, o conceito de "memória justa", segundo o princípio de que recordar é em si mesmo um ato relacional, uma forma de alteridade (Ricouer, 2000). No que se refere à relação entre memória e alteridade, em antropologia, Fabian (2013 [1983]) sugere que, se os estudos sobre a memória social no campo da história se debruçam no passado, a função da antropologia é lidar com as comunidades no presente, como propunha a antropologia britânica estrutural funcionalista, segundo Fabian, tomando o passado não como uma totalidade em si, mas como um conjunto de temporalidades e espacialidades

culturalmente definidas. É, portanto, em torno do debate de como as sociedades lembram, esquecem e recompõem o seu passado (Douglas, 1986; Connerton, 1989) que os pós-colonialistas e os pós-modernos, no contexto de disputa epistemológica nos anos 80, entre memórias oficiais e memórias subalternas (Pollak, 1989), buscaram analisar como a história é mobilizada na vida cotidiana, ademais, procurando definir os limites do passado como recurso para a produção de memórias e coletividades históricas (Appadurai, 1981).

Ainda hoje, longe de desaparecer como objeto de conhecimento, a memória rende frutos ao vasto debate no qual se inserem diferentes campos teóricos, resultando, inclusive, em célebres teorias antropológicas da memória no fim do século XX e início do XXI (Candau, 2019 [1998]; Olick e Robbins, 1998; Climo e Cattel, 2002; Severi, 2010 [2004]). Nesse contexto, devido à profusão terminológica e semântica da noção e os seus usos nos mais diferentes eixos temáticos e perspectivas de análise nas ciências humanas, Berliner (2005), por exemplo, sugeriu que a memória é frequentemente confundida com os objetos, os conceitos e as temáticas a ela correlatas. A ideia do soterramento da memória no mundo dos significados, tal como eu pretendo elaborá-la neste caso, devém exatamente dessa correlação da memória, sobretudo, ao conceito de cultura e às forças de reprodução e continuidade.

Dessa perspectiva, a memória foi *culturalizada* ao longo da história da antropologia. Quando passaram a ser novamente cultuadas distintas noções de memória cultural, a partir dos anos de 1990, em virtude de um "boom da memória", avolumaram-se os estudos sociais e culturais da memória seguindo ainda a linha culturalista. Segundo David Berliner (2005), a questão principal da *culturalização* da memória foi a confusão e a proliferação de sentidos dados a ela a partir de conceitos que lhes são extrínsecos, de modo que a memória tivesse as suas experiências esvaziadas e

empobrecidas, por expressar e representar os sentidos que não propriamente os dela mesma, tornando-se um conceito vago e abrangente.

> Minha impressão aqui é que, por um ato perigoso de expansão, a memória gradualmente se tornou tudo que é transmitido através de gerações, tudo que é armazenado na cultura, sendo quase impossível distingui-la do conceito mesmo de cultura (Berliner, 2005: 203; tradução minha).

Corre-se até hoje o risco de sobrecarregar o conceito, ao levar adiante uma "difusão do problema da memória no processo geral da cultura" (Berliner, 2005: 202). "Definitivamente", concluir o autor, "nós vivemos em um tempo em que a memória é globalizada, um momento histórico que Nora nomeou de maneira convincente de *momento-mémoire*" (2005: 207). Para Berliner, foi dessa forma que a memória, em antropologia e em outras disciplinas das ciências humanas, foi ampliada e recebeu usos analíticos também diversificados por meio de "um expansivo rótulo", tornando-se a memória sinônimo de cultura. Mas sinônimo também de outras noções com as quais as ciências sociais em particular dependeram, historicamente, para se perpetuar, tais como: história, tradição, identidade, representação, continuidade, patrimônio, herança, ritual, entre outros.

Inspirado no célebre artigo de Todorov (1995) sobre os usos e abusos da memória, Berliner sugere que as utilizações indiscriminadas do conceito de memória em antropologia, em especial, possibilitam nos dias de hoje a elaboração de uma crítica à forma com que a noção de cultura se sobrepôs à noção de memória, tornando visível a preocupação histórica hegemônica com a continuidade e transmissão da sociedade pela memória coletiva (Halbwachs, 1994 [1925], 1997 [1950]; Bastide, 1970; Goody, 1972). Afinal de contas, "junto com a noção de cultura", diz Berliner, "a memória ajuda-nos a pensar na continuidade e na persistência das representações, práticas, emoções e

instituições, ideias fundamentais para os antropólogos desde a fundação da disciplina" (2005: 205).

Em certos casos, contudo, houve antropólogos que tomaram distância dessa perspectiva estritamente culturalista de memória. Eu destacaria, entre os mais clássicos, Gregory Bateson (1987 [1972]). A sua noção de "ecologia da mente" é uma das raras exceções de *ecologização* da memória em antropologia. Uma modalidade de memória que não depende apenas dos aspectos cognitivos e individuais, muito bem trabalhados inclusive pela teoria antropológica da memória cognitiva de Maurice Bloch (1998). Para Gregory Bateson (1987 [1972]), por sua vez, a memória, a mente, as ideias, o pensamento, a subjetividade, a cognição, de acordo com a sua leitura da teoria cibernética da informação, são impactadas e transformadas pelas mesmas forças que transformam, destroem ou revitalizam a natureza e o ambiente. Isso significa que, ao agir sobre o ambiente de maneira predatória, por exemplo, a "mente" se alimentará (e ela passará a informar também) essa forma predatória de pensar e de viver. Há uma "ecologia da mente", segundo Bateson, desde que, por "mente", entenda-se as conexões entre ideias que, longe de se isolarem no interior de uma razão, abstrata e absolutamente, formam, todavia, um ecossistema relativo de informações, sempre interconectas com o mundo social e ambiental, tomado como um exterior cuja existência necessita também de uma memória. "E além do que eu disse para definir a mente individual, acho necessário incluir as partes relevantes da memória e dos 'bancos' de dados. Afinal, pode-se dizer que o circuito cibernético mais simples tem memória de tipo dinâmico – não baseada em armazenamento estático, mas na viagem de informações ao redor do circuito" (Bateson, 1987 [1972]: 466; tradução minha). Nas palavras de Amir Geiger, em sua apresentação à edição brasileira do *Naven* (Bateson, 2008 [1958]): "Bateson elaborará a noção de mente como algo que não está limitado

pelo crânio nem pela pele. Mente como um processo, e em processo, de comunicação e feedback, de produção e transmissão de diferenças significativas" (Geiger, 2008: 46).

Porém, na busca por uma distinção *Nós e Outros*, e a fim de refletir pela alteridade os distanciamentos e as aproximações com o seu objeto analítico, a antropologia apartou-se de uma experiência ecológica da memória nos sentidos anteriormente expostos pelo pensamento batesoniano, passando a auxiliar, consequentemente, a memória cultural moderna nas distinções entre sociedades com escrita ou sem escrita (Goody, 2019 [1986]), sociedades com história e sem história (Wolf, 2005 [1982]), sociedades frias e sociedades quentes (Lévi-Strauss, 1989 [1962]). Não teria sido diferente, uma vez que a antropologia operou e articulou a memória sob os quadros sociais e culturais, tal como o fez originalmente Maurice Halbwachs, herdeiro direto de Émile Durkheim. A partir da tradição sociológica francesa, um vasto conjunto de descendentes e herdeiros surgiram ao longo do último século, para os quais a memória teve de ser permanentemente ajustada e limitada às cercanias das instituições sociais, à representatividade de indivíduos, coletivos, classes, grupos, nações. Por se tornar, sobretudo, a matéria-prima da história nacional, a conclusão a que se pode chegar é a de que, ao marcar uma diferença epistemológica e conceitual com a história, somando esforços para dela se diferenciar e se dizer uma outra ciência do tempo, a antropologia e a etnografia, contudo, na esteira da história e da historiografia, fizeram da "memória vivida" e da "memória real", nos termos já colocados por Nora (1989), sinonímias de tradição, isto é, esquemas que perduram, resistem e se conservam em estruturas e representações sociais.

Agora, para ser resgatada dos escombros da sociedade, da cultura e da civilização, não basta apenas identificar o problema da multiplicidade e das metamorfoses de sentidos dados à memória coletiva, nem unicamente traçar uma

história social da memória, como o fez Le Goff (1990 [1988]), quem sabe, para reinterpretar as diferentes concepções que se fez dela ao longo do tempo. O que me interessa, por outro lado, são na verdade as críticas possíveis de serem imaginadas sem o aparato da representação. Ou seja, se a antropologia *culturalizou* a memória, não bastando fazer dela um elemento para a reprodução social, por outro lado, a antropologia apartou a memória da natureza, do ambiente e da ecologia. Em virtude de seu processo disciplinador e modernizante, a antropologia (como qualquer disciplina de seu tempo) fez da memória unicamente um campo de criação de significados. Exclusivos em sua forma de representar o passado, os sentidos da memória estiveram à frente de tudo que dissesse respeito ao social e ao cultural.

Uma vez empobrecida de sua experiência real e concreta, uma vez deixada de ser sentida e percebida de imediato, a memória resta como elemento estrutural de socialização e objetificação de um sujeito, coletivo ou individual, para quem, aliás, a memória (antropológica, moderna e histórica, seja como for) não é mais vivida como experiência, senão pensada, imaginada, representada e significada como tal. O que vem aos olhos da antropologia cultural e social nesse sentido é, antes, uma memória a serviço do passado como reprodução e continuidade (e, claro, também como mudança e descontinuidade), logo, fruto de uma tarefa (admirável, mas deficiente) de diferenciação entre a memória e a história, entre a representação e a realidade do tempo.

No que se refere à antropologia, a prevalência da memória e da tradição no lugar da história, no entanto, fez ambas (representação e realidade do tempo) funcionarem como práticas constituidoras de um único e mesmo esquema analítico, a alteridade. Tão logo a memória (em oposição à história, como vimos no subcapítulo anterior) se fez um conceito antropológico nesses termos, a memória se tornou, eu diria, uma *subcategoria* da cultura. Sendo ela nada mais do que um acessório ou adereço conceitual da cultura.

Um conceito voltado a explicar em outros termos a reprodução da sociedade. Segundo uma lógica de retrospecção e reprodução do social, os objetivos da memória são fundamentalmente os de analisar formas particulares de consolidação das diferenças culturais e de disputa por reparação histórica.

A memória é também um elemento importante para o campo das disputas, das batalhas e das lutas históricas. Em *Memória, esquecimento, silêncio*, por exemplo, Michael Pollak afirma que "a memória entra em disputa" nos anos 80. A memória hegemônica (social, cultural e coletiva) dá lugar a uma "memória subterrânea", dessa vez, aquém da memória coletiva nacional, isto é, uma memória que aflora "em momentos de crise, em sobressaltos bruscos e exacerbados" (1989: 4). Da perspectiva do autor, os objetos de pesquisa passaram a ser "escolhidos de preferência onde existe conflito e competição entre memórias concorrentes" (1989: 4-5). Algo próximo às críticas de Renato Rosaldo (1989), ao tratar da formação disciplinar da antropologia.

Em que pese a hipótese geral de que a memória é uma *subcategoria* da cultura, como eu mesmo sugeri acima, a memória só se faz e é pensada exatamente dessa maneira em virtude do legado colonialista da antropologia e de sua violência material, política e epistemológica. Apropriar-se de uma "memória contra a cultura", nos termos de Fabian (2007), é fundamental para que a antropologia não se entregue ao sentimento de nostalgia que, muitas vezes, sentem os/as antropólogos/as ao representar o passado dos *Outros*. A partir de uma imagem que eles/as próprios/as criaram de sociedade que se tornam os objetos de seus estudos, e uma vez submissos à cultura, a memória dos *Outros* se tornaria nada mais do que a memória mesma dos antropólogos.

De posse de uma crítica à memória coletiva, segundo Rosaldo (1989), e, mais recentemente, segundo Olivia Angé e David Berliner (20115), por meio da nostalgia, portanto, os antropólogos irradiaram o poder político e simbólico de seu próprio

passado, deixando de imaginar o passado a respeito do qual não fazem parte. O advento da cultura é não só o advento da alteridade, mas o advento da cultura como categoria como unidade analítica da diferença, exclusiva do pensamento antropológico, sobretudo, para lidar com determinadas formas de relação com o passado, todavia, à luz de conceitos que são extrínsecos a realidade a que pertence.

Se, em termos benjaminianos, o pensamento histórico for considerado um bem cultural, a identificação de um passado projetado pelo Ocidente no *Outro* e para o resto do mundo é igualmente um produto da barbárie e da civilização moderna. A memória é um bem cultural que historicamente a antropologia uso para o entendimento de si e de sua ciência (Berliner, 2005; Berliner e Angé, 2015). Eis, portanto, a "nostalgia imperial" da antropologia, denominado por Rosaldo (1989) em sua análise da mistificação e da saudação da história das civilizações europeias a partir de outras realidades. Uma forma de violência, portanto, contra a "memória forte" (como tradição de antigas formações sociais), como quer Joël Candau (2019 [1998]).

Mas uma memória ecológica só se torna possível, nos termos que pretendo desenvolver ao longo desta tese, tomando distância das ideias de identidade e representação. Operou-se, desde sempre, em antropologia e em outras áreas do conhecimento, como visto até aqui, a exploração da memória pela organização, pela identidade e pela representação social. Como muitos de seus defensores, Candau (2019 [1998]) vê na representação e na identidade um projeto de sucesso para as ciências sociais. "De fato, memória e identidade se entrecruzam indissociáveis, se esforçam mutuamente desde o momento de sua emergência até sua inevitável dissolução. Não há busca identitária sem memória e, inversamente, a busca memorial é sempre acompanhada de um sentimento de identidade, pelo menos individualmente" (2019 [1998]: 19). A consciência de pertencimento sociocultural, mesmo sem qualquer

suporte coletivo, tem nos indivíduos e em suas formas de representar o mundo uma faculdade primeira e inconstestável. Para Candau, uma sociedade perde com frequência as suas memórias, muito embora delas pouco se desprendam os seus indivíduos, as suas representações e toda a vontade com que significam a coletividade a que pertencem. Recorrendo à força do passado coletivo, cabem, pois, aos indivíduos edificar e fortalecer a memória e, com efeito, o seu pertencimento a um grupo, quem sabe para restaurá-lo e estendê-lo a um campo ainda maior de relações, uma vez que "a memória é a identidade em ação", segundo Candau (2019 [1998]: 18). Portanto, uma representação social transmissível e compartilhável.

Foi assim que Candau e outros herdeiros de Maurice Halbwachs vislumbraram para as ciências sociais as passagens entre formas coletivas e individuais de memória. Essa é a forma com que as pesquisas etnológicas e antropológicas devem conduzir as suas análises, segundo Candau, a fim de entender a construção da identidade no contexto de, nas palavras do autor, "esgotamento e colapso das grandes memórias organizadoras" (2019 [1998]: 181). No cenário do "mnemotropismo" contemporâneo, em que as memórias fortes, organizadas e coletivas se metamorfoseam em memórias fracas, múltiplas e individuais, cabe então à antropologia, na tradição da qual decorre[37], reavaliar a validade e a pertinência de "retóricas holistas" (de memória coletiva e identidade coletiva), mas sem perder de vista que, embora fragmentadas e dispersas, múltiplas e individualizadas, poucos densas ou duradoras no tempo, as identidades se fazem e se reproduzem, consequentemente, nas relações dos indivíduos com as suas memórias e representações, sobretudo, a depender do período histórico em que elas se localizam.

[37] Segundo Marcel Detienne (2013), Pierre Nora é filho de uma tradição de historiadores da qual ele mesmo é crítico (sobretudo em sua crítica à memória moderna e à modernidade); mas, ao mesmo tempo em que critica a tradição da qual é herdeiro, Pierre Nora também a reforça, ao estabelecer, de um lado, a memória, e, de outro, a história, no campo de suas investigações.

Na esteira dessa tradição, embora morta como ato, a memória nunca morre enquanto representação, sequer deixando de ser fabricada nos indivíduos e nos grupos aos quais os indivíduos pertencem. Se as estruturas sociais estão em perpétua reprodução, a memória então é inerente à consciência coletiva, antes de tudo, porque é uma força de agrupamento, e, ademais, uma força reguladora de toda a desordem própria do mundo dos fenômenos. Por isso tão bem lhe cabe, dessa perspectiva, a imagem da tradição e os atributos de força, sucessividade e organização que lhe imputem os analistas, para quem o passado, aliás, condensa-se em práticas, valores e costumes transmitidos, de preferência, com poucas alterações e variações às gerações subsequentes. Quando as alterações se aceleram e se acumulam, sem o propósito de fazer durar o passado no presente, é porque a memória se encontra esgotada de e em si mesma, isto é, sem a sua força original de transmissão.

Como bem notaram Todorov (1995) e Berliner (2005), há um efeito de *loop* nos vícios, usos e abusos da memória social. Memória diz respeito à cultura; cultura diz respeito à memória; passado diz respeito à ação presente; ação presente diz respeito ao passado; identidade diz respeito à tradição e à sociedade; tradição e sociedade dizem respeito à identidade... Os conceitos que a designam em diversos sentidos, ao invés de enriquecer a memória, pelo contrário, empobrecem-na a partir da repetição malfadada de significados sob a lógica de superposição do moderno ao tradicional. A memória, assim, devém tudo e ao mesmo tempo nada, pois, presa às condições lógicas de dualidades insustentáveis, promovendo a circularidade infindável e abusiva de significados: memória *versus* história; indivíduo *versus* sociedade; sociedade *versus* natureza, assim por diante.

Dito isso, para finalizar este subcapítulo, pretendo dar um salto imaginativo e criativo, me apropriando da crítica feita por Deleuze e Guattari (2020 [1991]) ao

conceito de memória pensada pela lógica da identidade e representação, principalmente. A crítica é fundamental para entender a morte da memória vis-à-vis ao prenúncio da modernidade.

A rejeição de Deleuze e Guattari ao conceito de memória em vários momentos de suas críticas tem como fundamento a relação primeira que tradicionalmente se estabeleceu entre memória e identidade, entre memória (passado) e a sociedade (presente) dos indivíduos, como se as ações da memória estivessem preocupadas a princípio, e unicamente, com histórias pessoais, aspectos biográficos, familiares, institucionais, nacionais, sociais, segundo uma lógica de entendimento da memória como artefato cultural, como visto até aqui. Podemos estender essa crítica à ideia de repressão do inconsciente, do ego e do eu psicológico, cuja origem está na memória moldada por forças sociais e culturais que lhes são extrínsecas, mas que a perseguem, cercam-na e a reprimem nos entornos de uma individualidade socialmente determinada. Na última obra que escreveram juntos, Deleuze e Guattari afirmam ser a identidade e a representação psíquicas a razão do total desinteresse, desapego e desapreço deles por uma memória expressa pelo eu definido nas bordas das pressões coletivas. Ao contrário dessa ideia, eis a formulação de Deleuze e Guattari, no sétimo capítulo de *O que é a filosofia?*, a respeito das relações entre memória, celebração, monumento e arte:

> Para sair das percepções vividas, não basta evidentemente memória que convoque somente antigas percepções, nem uma memória involuntária, que acrescente a reminiscência, como fator conservante do presente. A memória intervém pouco na arte (mesmo e sobretudo em Proust). É verdade que toda a obra de arte é um *monumento*, mas o monumento não é aqui o que comemora um passado, é um bloco de sensações presentes que só devem a si mesmas sua própria conservação, e dão ao acontecimento o composto que o celebra. O ato do monumento não é a memória, mas a fabulação. Não se escreve com lembranças da infância, mas por blocos de infância, que são devires-criança do presente. A música está cheia disso. Para tanto é preciso não memória, mas um material complexo que não se encontra na memória, mas nas palavras, nos sons: "Memória, eu te odeio" (Deleuze e Guattari, 2020 [1991]: 198).

É importante compreender neste momento a pertinência da crítica de Deleuze e Guattari à memória individual da reminiscência, para entendermos a dependência problemática da memória à identidade e à representação. Essa crítica é bem vinda, pois dá força ao projeto desta tese de formular uma memória ecológica, como será feito de maneira mais significativa a partir do capítulo seguinte. Afinal de contas, para Deleuze e Guattari, o passado é um tempo movente, algo que ganha força, corpo e forma sem que, para isso, dependa de um organismo ou de uma organização. Em contrapartida, há uma "vitalidade não orgânica" da memória, a respeito da qual Deleuze, em seu texto *Para Dar Fim ao Juízo*, apresentará a seguinte formulação: "O corpo sem órgãos é um corpo afetivo, intensivo, anarquista, que só comporta polos, zonas, limiares e gradientes", pois o corpo sem órgão é um "corpo vital e vivente" (2013 [1993]: 168), assim como é vital e vivente o que de passado nele se acumula e se conserva.

A memória poderia ser pensada nesse sentido como uma "intensa vitalidade que desafia os órgãos e desfaz a organização", uma vez que a "vitalidade não orgânica" é a própria "relação do corpo com forças ou poderes imperceptíveis que dele se apossam ou dos quais ele se apossa" (2013 [1993]:169). Ao invés de representação do social ou reprodução cultural, a memória é imaginada, portanto, como um agenciamento coletivo, no sentido conferido por Deleuze e Guattari (2008 [1980]). Em síntese, "agenciamento" é a relação entre "formas de conteúdo" e "formas de expressão", construída a partir de um acoplamento ecológico entre uma materialidade específica e um regime de signos agenciados por humanos e não-humanos (2008 [1980]: 17-26). Os agenciamentos coletivos são interespecíficos e não devem vir antepostos por duplicidades como forma/conteúdo, matéria/representação, significado/significante, aparentemente dispostas em níveis de oposição ou de complementaridade entre estratos prévios da sociedade. As ações de qualquer intencionalidade vindoura não decorrem de uma

antecedência das formas materiais sob os conteúdos da linguagem, ou de uma antecedência dos conteúdos da linguagem em relação à eficácia material dos símbolos. As expressões e os conteúdos são matizes orientados por formas de expressão e de conteúdo duplamente articuladas, carregando consigo outras articulações concomitantemente materiais e abstratas, humanas e para além de humanas. Dizem Deleuze e Guattari:

> Na realidade, como toda articulação é dupla, não há uma articulação de conteúdo *e* uma articulação de expressão sem que a articulação de conteúdo seja dupla por sua própria conta e, ao mesmo tempo, constitua uma expressão relativa no conteúdo (...). Em suma, encontramos formas e substâncias de conteúdo que têm papel de expressão em relação a outras, e inversamente quanto à expressão (...). Num estrato há duplas-pinças por toda parte, *double binds* (...), uma multiplicidade de articulações duplas que ora atravessam a expressão, ora o conteúdo (2007 [1980]: 59).

A questão, porém, é que a modernidade e seus pensadores criaram, no mundo dos significados e das razões, uma memória condicionada social e culturalmente, determinada e inscrita na história por uma humanidade, sem comportar para si mesma uma "ecologia da mente" (Bateson, 1987 [1972]), com as suas aberturas, as suas fissuras e os seus agenciamentos coletivos reconduzindo a memória à interespecificidade (Deleuze e Guattari, 1980). A partir da naturalização de seu pertencimento a estruturas formais da história e da sociedade, as forças da memória foram sujeitadas a coerções e a enquadramentos (individuais-coletivos) sem a garantia, em retrospecto, de nenhuma ecologia que não fosse, senão, a de uma ecologia social da representação. Uma herança da qual, eu diria, devemos nos distanciar, se quisermos visualizar a memória livre das condições de registro da história, da cultura, da civilização, da identidade e da tradição. Se quisermos, de verdade, descolonizar a memória e o pensamento. Se quisermos, enfim, *ecologizar* todos eles.

Certamente, isso não implica nos livrarmos das noções de história, cultura, civilização, identidade, sociedade, tradição, representação, significado... Afinal, elas são articuladas e mobilizadas pelas pessoas entre as quais fazemos pesquisa de campo – como acontecerá, por exemplo, nos Capítulos III e IV desta tese, especialmente com o conceito etnográfico de 'tradição'. A ideia, contudo, é almejar, desejar e vislumbrar uma memória prenhe (ou desejante) de uma outra ecologia que oriente os caminhos de uma nova paisagem conceitual, para que a memória abrigue um ambiente analítico favorável à sua vitalidade não orgânica, onde ela possa ser cultivada (e se cultive) em terrenos mais férteis, enfim, em um arranjo ecológico distinto ao regime moderno dos significados.

Será exatamente a esse respeito que tratarei no subcapítulo seguinte, trazendo como princípio motor de minha análise também um esforço de *ecologização* da memória, mas cujo enfrentamento à sua *culturalização* ocorrerá, doravante, no contexto das antropologias ecológicas do século XXI. Antropologias que se identificam e são identificadas como "multiespécie".

1.7 - ECOLOGIA DA VIDA

A antropologia é vitalizada no momento mesmo em que o mundo e seus habitantes se encontram à beira do abismo. A partir da virada ontológica, das pós-humanidades, dos estudos de ciência e tecnologia (STS) e dos *animal studies*, e a partir de suas reflexões a respeito de impactos antropogênicos, da extinção em massa, do fim do mundo e do Antropoceno, o ofício, a teoria e o método antropológicos passaram a investir quantidades expressivas de sua energia, no começo deste século, no que Deborah Bird Rose (2012) denominou "histórias multiespécies".

Inspirada em Walter Benjamin, Rose procurou analisar a pobreza de experiência no contexto das histórias multiespécies, onde ela pôde se perguntar de maneira curiosa (fazendo a história ultrapassar assim a própria condição humana): "E se o anjo da história fosse um cachorro?". Essa pergunta de Rose (2006), embora possa parecer aleatória e alegórica, sugere, por outras vias, algo de importante para as antropologias ecológicas deste século: as figuras da criatura e da criação (principalmente os animais) substituíram os conceitos de cultura e culturalização, sociedade e socialização. "Veríamos que cada criatura tem uma história multiespécies" (Rose, 2012: 136), com os seres vivos e não-vivos ocupando agora o lugar que, há algumas décadas, esteve ocupado pelas categorias de cultura e sociedade, pensadas antes como unidades analíticas dadas a conhecer e à espera de uma descrição densa da etnografia.

Nos *animal studies* e nos *multispecies studies*, por exemplo, humanos, animais e outros seres testemunham e experimentam em comunhão uma "ecologia da vida" – conceito que Rose empresta de Lynn Margulis e Dorion Sagan na obra *What is Life?* (Margulis e Sagan, 2000 [1995]). Tais experiências ecológicas são entendidas nesse sentido como modos de relações abertos à descrição etnográfica, mas cujo repertório conceitual é povoado de noções como as de "cosmopolítica" (Stengers, 2013) e "*becoming-with*" (Haraway, 2008). Na possibilidade de articulação multiespécie desses conceitos, as relações se fazem produtivas, nas análises etnográficas, entre as coisas, os bichos, as almas, os tempos, os seres, em uma complexa rede de alianças.

> Além de ver outras criaturas como meros símbolos, recursos ou pano de fundo para a vida dos humanos, os estudiosos em estudos multiespécies têm como objetivo fornecer relatos "densos" [*thick*] dos distintos mundos experimentais, modos de ser e ligações bioculturais de outras espécies. Formas imersivas de conhecer e estar com os outros envolvem atenção cuidadosa ao que importa para eles – atenção à forma como eles criam vidas e mundos compartilhados (van Dooren, Kirskey e Münster, 2016: 6; tradução minha).

No que se refere às formas imersivas de conhecer e ser *com* existentes não-humanos, a "crise ecológica da razão" de Val Plumwood (2002), por exemplo, é uma noção esclarecedora a um só tempo da crise ecológica planetária e da decadência dos sistemas de pensamento moderno. Segundo a autora, "a crise ecológica que enfrentamos então é tanto uma crise da cultura dominante quanto uma crise da razão, ou melhor, uma crise da cultura da razão ou do que a cultura dominante global fez da razão" (2002: 5; tradução minha). Nesse contexto, pode-se dizer que a antropologia se deparou com a ecologia da vida, nos termos de Rose (2006, 2012), a partir da qual a experiência de trabalho de campo passou a ser feita e conduzida nos esgotos urbanos, como feita por Casper Bruun Jensen (2016); entre criaturas microbianas do oceano (Helmreich, 2009); entre os cogumelos das florestas de Oregon (Tsing, 2015); entre as ervas daninhas nas construções abandonadas de metrópoles europeias (Stoetzer, 2018); entre modos de vida à beira da extinção (Sodikoff, 2012; Rose, Van Dooren e Chrulew, 2017; Lynteris, 2020). Tornou-se frutífero para a antropologia o seu entrelaçamento criativo com as relações outras-que-humanas (van Dooren e Rose, 2012), mais-que-humanas (de la Cadena, 2015) ou para-além-de-humanas (Kohn, 2015). Os seres e as forças das quais a antropologia não tinha se ocupado nos séculos anteriores são por ela analisados, no século XXI, como emaranhados ou agenciamentos, ou melhor, nós e pontos de encontro provisórios, em redes espalhadas por todo campo social. É assim que as antropologias multiespécies (ou as antropologias ecológicas do século XXI) passou a analisar os seus objetos de pesquisa como uma totalidade-aberta, considerando-os assim na superfície rizomática de acontecimentos. Realizada na comunhão do natural com o social, nessa superfície se nutrem e se encontram agentes, actantes e criaturas sociais de espécies e naturezas distintas, mas que se fazem de maneira ecologicamente produtiva e criadora.

"Se prestarmos atenção ao nosso redor", segundo van Dooren, Kirsley e Münster, "emergentes agenciamentos multiespécies estão minando essas visões de estase [*stasis*] e clausura, à medida que enxames virais, multidões de animais selvagens e outros agentes volúveis se unem para formar novos mundos, enquanto criam e recriam performativamente o que contará como sua espécie" (2016: 13; tradução minha). Nesse sentido, o reencantamento do social por forças não-humanas desvia a prerrogativa da experiência moderna de considerar o mundo social *a priori* cercado, estruturado e enrijecido por uma razão excepcional. O que se revela, nesta e em muitas outras formas de se fazer antropologia no século corrente, é a produção de ontologias por meio de uma fluidez analítica que escapa à intuição e ao rigor científico predominantes. A crise ecológica da razão se dá, pois, na mobilidade dos fatos e na intermitência dos fenômenos. Para Latour (1994), por exemplo, a intuição moderna não dá suficientemente conta dessa mobilidade e fluidez. A modernidade buscou se livrar uma das misturas e de "híbridos", ainda que constituída de todos eles, por meio de estratégias e métodos de "purificação". Transversal às dicotomias da natureza e da cultura[38], no entanto, a antropologia tem agora, na ecologia da vida e nas relações multiespécies, um novo campo de saber.

> Histórias apenas-humanas não servirão a ninguém em um período moldado por processos crescentes e mutuamente reforçados de destruição biossocial – da extinção em massa às mudanças climáticas, da globalização ao terrorismo. Há muitos nomes para nossa condição atual – Antropoceno, Capitaloceno, Platationoceno, Chthuluceno, *White-supremacy-cene*, e a lista continua – mas seja qual for o nome, o que parece exigir são práticas detalhadas de atentividade às formas complexas que nós, todos nós, nos tornamos em um consequente relacionamento com os outros (van Dooren, Kirskey, Münster, 2016: 3; tradução minha).

[38] Mas, como dizem Goldman e Lima (1999), não basta apenas ser contra uma determinada partilha ou dicotomia histórica, tal como a partilha entre Natureza e Cultura, Nós e Outros, Sociedades Indígenas e Sociedades Complexas, etc. Para os autores, é preciso "mostrar como se faz um grande divisor" (Lima e Goldman, 1999: 72).

À medida que as histórias multiespécies se deparam com a desolação do mundo, para levar adiante os propósitos iniciais deste capítulo, é preciso analisar se existe nelas alguma noção ou modalidade ecológica de memória. Se a modernidade foi a razão pela qual a memória foi banida de qualquer relação produtiva com a ecologia, talvez a crise ecológica da razão seja a oportunidade de repensá-la, como o fez Rose, ao tomar as histórias multiespécies como elementos fundamentais da ecologia. Uma ecologia de histórias para a qual se exige não só memória coletiva, mas também uma apreensão ética do tempo. "Se entendermos que todas as criaturas vivas estão em conexão, em relacionamento, em sistemas de interdependência mútua, certamente essas relações devem ser analisadas em termos éticos. E se entendemos que o tempo genealógico é ético, então isso não parece ser razão para barrar os não-humanos de relações éticas entre si" (2012: 134; tradução minha). Essa apreensão ética do tempo leva em consideração temporalidades sociais e ambientais produzindo histórias e memórias no fluxo corrente e incessante dos agenciamentos coletivos, e não somente em uma sequência variada de acontecimentos. Nas palavras de Danowski e Viveiros de Castro:

> Não se trata apenas, portanto, de uma "crise" *no* tempo e *no* espaço, mas de uma corrosão feroz *do* tempo e *do* espaço. Este fenômeno de um colapso generalizado das escalas espaciais e temporais anuncia o surgimento de uma continuidade ou convergência crítica entre os ritmos da natureza e da cultura, sinal de uma iminente "mudança de fase" na experiência histórica humana (...). Assim, o tempo histórico parece a ponto de voltar a entrar em ressonância com o tempo meteorológico ou "ecológico" (...) – mas agora não mais nos termos arcaicos dos ritmos sazonais, e sim dos da disrupção dos ciclos e na irrupção de cataclismos. O espaço psicológico se vai tornando coextensivo ao espaço ecológico (Danowski e Viveiros de Castro, 2014: 34-35).

A apreensão psicológica, subjetiva e ética do tempo é um agenciamento ecológico orientador pela "mente" ecologicamente ativa e informativa, em sentido batesoniano, através dos quais os seres se nutrem e se abrem uns aos outros, todavia, na possibilidade de percorrer caminhos futuros recíprocos, mesmo que radicalmente distintos e, por

vezes, incomunicáveis ou até causadores de sua própria falência, perturbação e crise. Afinal de contas, no interior de uma ecologia da vida, diz Rose, “a morte é uma aliada necessária” (2012: 127).

Isso significa que, para as existências multiespécies, a morte acontece duplamente. Como morte física e, consequentemente, como morte da memória. Como visto nas primeiras seções deste capítulo, sobre os incêndios florestais na Austrália e na Amazônia e o assassinato do Museu Nacional, a morte acontece também nas lembranças que temos e fazemos das coisas. Nas teorias multiespécies, a ecologia da vida carrega consigo uma potência de morte definitiva, mas também definidora e criadora. Quando falece a memória geracional de um grupo, pode falecer a ética outrora incluída em suas ações e pensamentos. As possibilidades de reprodução da vida são forçadas à desintegração máxima quando fisicamente apagados forem os seres e os grupos que a carregam. Mas a morte, segundo Rose (2012), só se completará quando os herdeiros de gerações seguintes não se valerem mais das experiências de seus ancestrais, quando a escrita já não puder testemunhar o passado, quando os mortos (esquecidos talvez para sempre) já não forem sequer honrados em nome dos vivos. Contra a morte da memória, a alternativa encontrada por Rose foi fazer da etnografia uma escrita-testemunho.

> Se escolhermos o silêncio em resposta ao desfazer de toda essa exuberância, nós mesmos nos tornamos mais mortos do que mortos [*deader than dead*], pois sem uma sensibilidade ética perdemos nossa capacidade de responder à exuberante dinâmica da vida. Junto com todas as duplas mortes multiespécies, também começamos a degradar o futuro de nossas próprias vidas e mortes. (Rose, 2012: 139; tradução minha).

As teorias multiespécies, portanto, têm vontade de embutir a ecologia da vida na descrição etnográfica da morte. Enquanto escrita-testemunho, a etnografia busca descrever as relações éticas e de responsabilidade como forma de estender e intensificar

as relações a partir das quais os seres cultivam a si mesmos, aos outros e as suas histórias em experiências ecologicamente criadoras. “Na presença de árvores mirtáceas [*myrtaceous trees*], veríamos raposas-voadoras [*flying foxes*]; na presença de raposas voadoras, veríamos florestas secas de esclerófilas e florestas tropicais. Veríamos histórias e futuros — nós amarrados de um tempo multiespécie.” (Rose, 2012: 139; tradução e grifos meus). Permanece, assim, a prerrogativa de conferir qualidade ao tempo histórico sem que este se faça diacronicamente. Vidas se entregam à existência umas das outras na sucessão e na sequência, mas fazem-se também na sincronia e na simultaneidade. Pois, vidas convivem e se nutrem na possibilidade de coexistirem virtualmente, como habitantes e herdeiros de uma ecologia (e não apenas de uma cultura) transmissível e compartilhável.

É o caso das relações entre raposas-voadoras (*flying foxes*) e árvores mirtáceas (*myrtaceous trees*), objeto de estudo de Rose (2006). É o caso das práticas de envenenamento de cachorros dingo, predadores de rebanhos na Austrália, envenenados por pastores e produtores rurais que os desejam mortos, sem, no entanto, perceberem a escala global de envenenamentos que produzem, tema que é objeto de interesse de outros trabalhos de Rose (2006). É o caso dos cogumelos de Anna Tsing que ativam memórias de guerra (2015). É o caso da extinção dos pinguins em Sydney, cujas memórias se materializam em espaços e lugares a respeito dos quais van Dooren e Rose cunharam o conceito de *storied places* (2012).

Se a qualidade das relações multiespécies, a partir desses e de mais outros casos, é a de ser uma forma ética de relações temporais entre os seres vivos, é porque essas relações qualitativas do tempo se dão em meio a eventos e estórias comunicáveis e interdependentes; pois, considera-se, para cada uma delas, a singularidade da vida cultivada “através da transmissão da sabedoria, da memória, das tradições de uma

geração a outra" (van Dooren e Rose, 2012: 130). Relativa não apenas às linhas geracionais de transmissão e reprodução das heranças culturais, a vida também acontece nas bordas do mundo, isto é, nos horizontes onde ela mesma revela os seus próprios limites.

> A sequência não é a única história, no entanto. A qualquer momento, os processos vitais também requerem sincronia. As vidas são nutridas pelos outros, não só do próprio grupo, mas também dos outros. Todos os seres vivos devem suas vidas não apenas aos seus antepassados, mas também a todos os outros que os alimentaram repetidamente, que nutrem cada ser vivo durante a duração da vida. Os processos metabólicos requerem energia entre espécies e sistemas; o tempo corporificado é sempre um projeto multiespécie. Segue-se que a vida depende tanto dos processos sequenciais de tempo/dom geracional quanto dos processos sincrônicos de nutrição multiespécie. Esses processos e padrões se cruzam para formar densos nós de tempo corporificado (Rose, 2012: 131; tradução minha).

Não há como negar à ecologia da vida das teorias multiespécies o modo como, de sua perspectiva, tudo é criado e pensado segundo um esquema geracional de heranças e sucessões, no decorrer de acontecimentos de um tempo histórico-ecológico no qual, entretanto, eis o ponto crítico, a memória permanece conceitualmente vaga. A memória nas teorias multiespécies parece flutuar em nossas cabeças, aparentando ser um ato em suspeição, pois, advindo de forças antepassadas, cujo funcionamento depende da maquinária abstrata das tradições. Um maquinária que, em virtude da desolação do mundo, não mais se atualiza espontamenamente no presente.

Para *eologizar* e vitalizar a memória na desolação do mundo, como força de contra-corrente à *culturalização*, à reprodução e à continuidade das tradições, é preciso curvar ao máximo a memória em direção à terra, fazê-la tocar a superfície da experiência, como tentei fazer no primeiro subcapítulo com o fogo.

Para finalizar, a seguir, o exercício de memória terá como prelúdio a lama tóxica. Afinal de contas, a memória está sempre inclinada a tocar novas ecologias de relações. Basta, apenas, um esforço de retrospecção.

1.8 - LEMBRAR COM A LAMA TÓXICA

Ao contrário do que elas possam parecer, as lembranças abaixo não são filhas de um único estrago. Os restos e os rejeitos minerais liberados pelos dois rompimentos têm como culpados um único grande empreendimento do Capital, a mineração. Ambos aconteceram no estado de Minas Gerais. O rompimento da barragem de Fundão, em Mariana, bacia do Rio Doce, em 5 de novembro de 2015. E o rompimento da barragem de Feijão, em Brumadinho, bacia do Rio Paraopeba, em 25 de janeiro de 2019.

Figura 4 - Rompimento de barragem em Mariana, Minas Gerais, 5 de novembro de 2015.
Foto: Felipe Dana/AP

Figura 5 - Quebra da barragem da mina Córrego do Feijão. Brumadinho, Minas Gerais, 25 de janeiro de 2019.
Foto: Antonio Cruz/Agência Brasil

A catástrofe de Mariana é maior crime socioambiental do Brasil e o maior desastre envolvendo barragem de rejeitos da história. A barragem de Feijão é propriedade da Vale do Rio Doce, também proprietária da barragem de Fundão em Mariana, junto com a BHP Billiton – as duas maiores empresas de mineração do planeta, cuja fusão leva o nome *Samarco Mining*. No rompimento em Mariana, segundo Zhouri (2019), foram liberados "aproximadamente cinquenta milhões de metros cúbicos de rejeito mineral", que foram "carregados pelo Rio Doce, um dos rios mais importantes do Sudeste, viajando por mais de 600 km até a foz, no Oceano Atlântico" (2019: 44). No rompimento da barragem de Feijão, foi liberado um volume de doze milhões de metros cúbicos de rejeitos que viajaram, segundo a mesma autora, "rapidamente pelo Rio Paraopeba até a usina hidrelétrica de Retiro Baixo, destruindo o rio que é responsável pelo abastecimento de água para milhões de pessoas na região metropolitana de Belo Horizonte", atingindo também dezenove municípios da bacia do rio São Francisco, um dos rios mais importantes do país (: 46).

Como o fogo, a lama tóxica se espalha. Observadas as imagens anteriores, e considerados os dados acima, minha conclusão é a de que a lama tóxica não é um evento isolado, um acidente, um desastre. A lama me faz lembrar do fogo, assim como o fogo me faz lembrar da lama. Uma catástrofe informa a outra, comunicando-se para dar vida à memória ecológica desses acontecimentos. A lama tóxica é contemporânea, por exemplo, aos incêndios que ocorreram na Amazônia em agosto de 2019, noves meses depois do rompimento da barragem de Brumadinho. Fogo e lama tóxica são elementos históricos que se misturam. Não havendo brechas para imaginá-los separadamente, lama tóxica e fogo dão corpo, forma e contorno a episódios diacronicamente aproximados no tempo, embora distanciados sincronicamente no espaço.

Quando forçada a agir, a memória cria uma sequência de imagens. Postas em movimento, as imagens da memória produzem o que há de comum e familiar entre realidades e acontecimentos distintos: a tragédia de Mariana ocorreu em 2015; o Golpe de Estado no Brasil em 2016, assim como a PEC da Morte; Bolsonaro foi eleito em 2018; meses depois, o Museu Nacional foi incendiado; seguindo-se o rompimento da barragem de Brumadinho em janeiro de 2019; e as praias do litoral nordeste do Brasil amanhecendo tomadas por óleo[39], em setembro do mesmo ano. Não poderia deixar de mencionar, por fim, os incêndios florestais na Austrália que ocorreram em janeiro do ano seguinte, com os quais comecei este capítulo, até chegar no momento em que escrevo estas linhas. A pandemia de Covid-19 também é um agenciamento ecológico do capitalismo. Filha das tecnologias de confinamento de animais nos celeiros lucrativos do agronegócio (Wallace, 2020).

[39] Mais um crime ambiental ainda sem nenhuma justiça ou reparação conquistadas; cf. matéria publicada no Jornal Brasil de Fato: <https://www.brasildefato.com.br/2020/08/30/um-ano-apos-vazamento-de-oleo-no-nordeste-nenhum-responsavel-foi-identificado>

Os exemplos acima são apenas um pequeno recorte da crise ecológica planetária. Mas o alcance planetário da memória ecológica levanta ademais a seguinte questão: como as lembranças são cultivadas e colhidas nos escombros da destruição? Forçadas a tocar a superfície da experiência, as lembranças não têm características, formas e significados próprios. Ao cruzar fogo e lama tóxica, as lembranças e imagens cultivadas e colhidas na desolação do mundo são atos imediatos, cuja capacidade conceitual e analítica é a de nos fazer refletir e imaginar mundos que são e foram rapidamente transformados; embora, é claro, as transformações sejam parciais e diferentemente construídas, vividas e informadas. Elas podem ser vistas a olho nu pelas pessoas diretamente afetadas. Para as mais privilegiadas, talvez pelas telas remotas de seus televisores e *smartphones*.

Mas não se trata de reproduzir o imaginário liberal-burguês de que todos e todas no mundo viveram e sofreram, vivem e sofrem, igualmente as tragédias e os crimes socioambientais dos últimos anos, como se pudéssemos compreender como os e as diretamente afetados sentiram e sofreram, sentem e sofrem. Da perspectiva dos "atingidos" e "atingidas" pela "máquina do terror" em Mariana, segundo Gabriela Marcurio, o comunitário é e está na memória, pois o desastre "desencadeia todos os paradoxos de pensar e de agir em um tempo outro, em um mundo destruído" (Marcurio, 2022: 190). Na desolação, a memória não se arruína e nem deixa de agir e de criar o presente.

> As(os) *atingidas*(*os*) transformaram essa memória retrospectiva em uma criação prospectiva, que permite agir e pensar a respeito do futuro. As falas, os processos judiciais, os arquivos, as atas de reuniões, os vídeos e as cartografias são percebidos pela memória e compostos por ela. Uma salvaguarda da *comunidade* que foi destruída e transformada em um memorial de lutas frente à mineração. Uma memória de resistência para que a *comunidade* não seja esquecida e seja reconhecida por aqueles que não a conheceram. (Marcurio, 2022: 190).

Portanto, a memória ecológica nada tem a dizer de nós mesmos e de nossas ações e juízos comuns. Para fins estritamente analíticos, e para levar adiante a formulação de Deleuze “para acabar com juízo” (2013 [1993]), a memória ecológica do fogo e da lama tóxica produzem a constatação da seguinte ordem: entre desertos, pandemias, vírus, queimadas, toxinas, secas, inundações, soterramentos, capitalismo, fascismo... a memória sofre e sofrerá impactos de graus equivalentes ou maiores ao que sobre o planeta e a vida têm exercido os fenômenos potenciais de sua destruição. A crise ecológica planetária, mesmo que talhando e desejando o esquecimento eterno, por outro lado, age na substância vida da memória. Substância não orgânica, porém vital, corporal e corpórea da memória, aguçando os estímulos e as reações dos corpos vivos e dos viventes. Aberta ao mundo, a memória se conecta com a terra, com a ecologia, com os ecossistemas, fazendo-nos refletir a respeito do passado que sempre escorre de nossas mãos. É como se não tivéssemos mais a pausa para recordar, selecionar, apagar, conservar ou reviver as boas e as más lembranças, quando a memória é impactada e ritmada pelos fenômenos ecológicos de nosso tempo.

1.9 - MEMÓRIA DO FIM

A memória interrogada sobre o destino das coisas e impactada pela ecologia de nossos tempos nos leva concluir que tudo pode acontecer novamente. A desolação sempre será anunciada. É como se a imagem de um evento se confundisse com a imagem de outro evento, como se confundiram as fotografias de Mariana e Brumadinho na abertura do subcapítulo anterior.

O medo de que tudo pode vir a acontecer novamente também foi etnografado por Marcurio (2020, 2022)[40]. A lama tóxica, segundo a autora, inaugurou uma rotina extraordinária na vida dos atingidos e das atingidas pelo rompimento da barragem. "Rotina extraordinária" é um conceito de tempo a partir do qual a etnógrafa elabora uma articulação entre o reconhecimento e a dessemelhança, a repetição e a diferença, entre o antes e o depois do desastre. Passado e presente se misturam de forma a produzir uma memória orientada pela dor cotidiano de um acontecimento impossível de esquecer. Muitas vezes, para explicar a dor, não há palavras suficientes. Ela é inefável. Do ponto de vista da etnografia de Marcurio (2022), o que ressoa no tempo é o silêncio. Não querer lembrar o dia do acontecimento: os gritos das pessoas, os grunhidos dos animais, o barulho do tombamento das árvores, a morte de parentes e amigos (por doenças ou até mesmo por desgosto e infelicidade meses depois), o cheiro da lama atravessando os espaços e os tempos históricos... Por um lado, tem-se a memória contemporânea da tragédia cometida por um crime ambiental de grandes proporções, por outro, contra a ideia mesma de tragédia, tem-se a memória do passado contra a qual verteram as mais violentas práticas. Diferentemente da solastalgia de Albrecht, que recusa a memória em favor dos sintomas patológicos do presente, a lama tóxica e as doenças que acometeram os atingidos deixaram rastros de uma ecologia que, agora, pode servir de matéria-prima para futuras lembranças.

Essas reflexões são exageradas, eu diria, por se apresentarem catastróficas e apocalípticas, de certa maneira. Mas elas têm, assim mesmo, um propósito nesta tese. Para Günther Anders, o exagero é uma tática do pensamento (2002 [1956]). Neste caso,

[40] Ver, ainda, a publicação da autora no blog *Anthrocovid* de seu texto "The imposition of the extraordinary", a respeito da relação entre pandemia de covid-19 e lama tóxica: <https://anthrocovid.com/2020/07/29/the-imposition-of-the-extraordinary/>. A versão em português do mesmo texto encontra-se no blog *Confinaria*: <https://confinaria.hypotheses.org/1278>.

também o exagero serve de estratégia reflexiva. Sem exagerar, diz Anders, não há como compreender as particularidades do presente, as trágicas repetições e prorrogações. Ao tratar especificamente dos campos de extermínio nazistas e da experiência da bomba atômica, Günther Anders formula a ideia de uma era de discrepâncias entre o que a modernidade é capaz de produzir e o que as pessoas em seu tempo histórico são capazes posteriormente de imaginar[41]. As sociedades modernas, capitalistas e colonialistas são incapazes de imaginar e representar o que elas mesmas historicamente produziram por intermédio da técnica. Walter Benjamin identificou nesse sentido que uma "nova forma de miséria surgiu com o monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem" (1987a: 115). Assim como Benjamin, Anders (2007) parece disposto a corroborar essa ideia definindo o que denominou "tempo do fim" uma das mais adaptadas traduções às catástrofes produzidas pelo capitalismo. Nas definições de Danowski e Viveiros de Castro, "o *kairos* pós-nuclear definido pela possibilidade iminente de 'fim dos tempos'" (2014: 24; vide nota 16). O tempo do fim é um tempo cadenciado[42] por fins conduzidos lentamente, em quebras, a conta-gotas; um tempo constituído de repetições, prorrogações e assombros. Uma era em que as tragédias passadas são suscetíveis de acontecerem uma, duas ou mais vezes. O tempo do fim é a memória da morte que se atualiza, mas sem acontecer completamente como fim do mundo.

[41] Segundo Danowski e Viveiros de Castro: "Filósofos como Hans Jonas e Günther Anders, registre-se, já haviam antecipado largamente essa ideia de uma desproporção radical, suscitada pela potência tecnológica moderna, entre causas e efeitos, ações e consequências, em um processo de deslocalização e perenização das ações humanas – de ponto de vista, bem entendido, de nossa experiência e imaginação" (2014: 34).

[42] Neste caso, minha afinidade com a ideia de ritmo cadenciado da memória se baseia nas reflexões de Villela (2020b) a respeito da "confiscação" das estruturas do corpo vivo e da vida em geral, a partir da qual o autor sustenta a tese de que, no capitalismo, os objetivos foram os de "confiscar os tempos, eliminar os ritmos, inventar a cadência, alinhar corpo e máquina industrial, reagrupar os sentidos e as atenções" (Villela, 2020b: 282).

A memória assim se perde nas fraturas do presente. Entretanto, ao agir retrospectivamente, a memória cria raízes no passado, agindo a contrapelo barbárie, do progresso e da pobreza de experiência. Ao cair de uma tempestade (uma, duas ou mais vezes), como imaginou Walter Benjamin, o futuro acumula ruínas sobre ruínas. Elas são tudo o que vê (e nas quais se assenta) o "anjo da história". Assim, a desolação do mundo, com a qual tenho procurado articular as minhas reflexões desde o início deste capítulo, tem nas ideias de Walter Benjamin, na lama tóxica de Mariana e Brumadinho e no "tempo do fim" de Günther Anders, talvez, uma de suas melhores expressões. Por essa razão, pode-se substituir o tempo do conceito de Günther Anders pela memória de nossas reflexões. A memória do fim seria, portanto, a oportunidade de estimular a percepção e a possibilidade mútua de agir e lembrar, produzir e imaginar, mesmo diante do que recentemente temos visto, testemunhado e vivido repetidamente.

Mas os incêndios florestais na Austrália e na Amazônia, a destruição dos acervos e artefatos de um museu bicentenário no Rio de Janeiro e o peso dos rejeitos minerais sobre as vilas e as habitações em Minas Gerais são, sobretudo, memória que, distintamente da memória moderna europeia, não deve (e muito menos pode) se dar ao luxo de declarar a morte de si mesma e de sua realização como ato; tal como a imaginaram um dia Benjamin, Nora e boa parte da antropologia. Ao invés de se entregar à inanição, à desistência e ao sacrifício, a memória vive, cria e faz viver o ambiente em que está. No analítico desta tese, por mais que o fim da memória insista em aumentar as nossas aflições e angústias, a memória age no limite de sua própria interação com o mundo. E é justamente por estar no limite de sua experiência concreta do mundo que a memória precisa se libertar de seus velhos imperativos conceituais.

Se a memória foi arbortificada pela história e pela cultura, ela deve ser despojada dos ramos das gerações e das forças reprodutivas da tradição. Se a memória,

com efeito, encontra-se soterrada no mundo dos significados, criando raízes no templo arruinado das faculdades e consciências humanas, ela deve vir a se misturar às coisas, aos seres, ao fogo, à lama tóxica, às pandemias e a tudo o que vier acontecer novamente. Para uma "mente" ecologicamente aberta (Bateson, 1987 [1972]), o mundo não pode ser entendido e experimentado sem que exista, para tanto, um ambiente que estimule as forças criadoras e vitalizadoras da memória.

1.10 - CONCLUSÃO

Neste primeiro capítulo, analisei como memória *e* ecologia coexistem. Na experiência de seus vínculos e de suas relações, à medida que se constituíram também na experiência mesma de suas rupturas, fissuras, quebras, desvinculações e mortes sucessivas, pretendi analisar a memória ecológica de nossos tempos ao ritmo com que as coisas tomaram e tomarão o seu rumo.

O vírus SARS-CoV-2 e a pandemia de Covid-19, por exemplo, são protagonistas de nossas recordações: valas a céu aberto, hospitais sem leitos, milhões de vida perdidas, novas variantes e cepas, negacionismo e sabotagem à produção e distribuição de vacinas... Mas a voracidade dos fenômenos em curso faz a memória não ter apenas o direito de ser (como há muito tempo tem sido orientado pela antropologia) uma forma de entendimento ou a representação das coisas passadas. Mais do que isso, a memória de determinados acontecimentos históricos forma, informa e contorna os problemas e desafios com os quais precisamos pensar, imaginar e agir ecologicamente. Em um mundo onde tudo é radicalmente distinto de como era antes, lembrar não é uma força de retrospeção, movida unicamente por quadros sociais ou traços culturalmente orientados. Lembrar, antes de tudo, é um ato ecológico e vital.

No movimento que o levou a refundar a metafisica, veremos no capítulo seguinte que Henri Bergson não precisou testemunhar o fim e a desolação do mundo para chegar a conclusões muito semelhantes às das antropologias ecológicas e multiespécies do século XXI. Para Bergson, a memória é um ato vital e ecológico, justamente, porque a experiência real do tempo (a duração) é algo do qual ainda não fomos privados/as e proibidos/as de realizar. Tratarei, assim, da experiência criadora e criativa da memória e do tempo que duram. Experiência de tempo que será enriquecida nos três capítulos seguintes desta tese, sobretudo, a partir das lembranças que cultivei e colhi no semiárido do Nordeste brasileiro.

CAPÍTULO II

~

SERTÃO E O AGORA

___

> *Antes de filosofar, é preciso viver; e a vida exige que ponhamos antolhos, que não olhemos à esquerda, à direita ou para trás, mas sim reto à nossa frente na direção que devemos seguir*.
>
> Henri Bergson, *O Pensamento e o Movente*

2.1 - INTRODUÇÃO

Este capítulo se diferencia do capítulo de abertura no seguinte aspecto: à noção de memória que o primeiro capítulo se dedicou integralmente desde a sua feitura na e com a ecologia (naquele primeiro caso: incêndios florestais, assassinato de um museu, rejeitos minerais e lama tóxica), acrescenta-se, agora, um traço distintivo de imaginação etnográfica, a partir de um outro lugar de procedência: o trabalho de campo que realizei no município de Floresta, interior do estado de Pernambuco, em três períodos distintos. Entre fevereiro e maio de 2016, por duas semanas em agosto de 2016 e por mais duas semanas em agosto de 2017.

No capítulo anterior, vimos a memória ecológica agir, pensar e ser pensada nos limites de sua própria interação com o mundo. Lembrar das coisas, na medida em que elas são destruídas, arruínam-se, desfazem-se e morrem violentamente, sugeriu, se assim me fiz entender, um conceito de desolação do mundo que projeta, no tempo de agora, uma memória acostumada a se ver diante do fim. Ao mesmo tempo, os esforços de retrospecção selecionados na ocasião do capítulo precedente sugeriram uma memória

ecológica cujas relações com o mundo estão por ser ainda feitas em seus trajetos, experimentadas nos rastros de um passado possível de ser percorrido uma, duas, muitas outras vezes.

Neste segundo capítulo, no que se refere aos procedimentos de trajetória do passado, minha experiência de campo no sertão de Pernambuco liberará a possibilidade de compor o passado com a percepção da vida atual, na prática do viver que se deixa cotidianamente atualizar no presente. Portanto, memória (passado/virtualidade) e percepção (presente/atualidade) se articularão nos diferentes tempos de minha pesquisa, entre os tempos de pesquisa concretizados em Pernambuco e os tempos de pesquisa que se concretizaram na confecção desta tese. Com as suas linhas de dispersão e difusão, este capítulo, em especial, misturará os tempos no sertão com os tempos que se acumularam em mim nos tempos de pandemia. Os ruídos de um tempo a outro (e de um tempo no outro) ecoarão estranhamente um mundo passado que fenecia e, no entanto, insistia em viver na forma de texto. Diferentemente de como fizeram e ainda fazem as memórias modernas, o objetivo no Capítulo II será o de evitar (tal como feito no Capítulo I) a recuperação e a reparação do que se encontraria, teoricamente, perdido em unidades analíticas abstratas. Por outro lado, será preciso considerar o que é, o que pode e o que faz (a princípio ou *a posteriori*) uma memória cujas formas e relações a que se destinam as suas forças liberam à percepção e à atenção à vida mundos que insistem em viver a despeito (ou mesmo em virtude) de toda desolação.

O que de minha experiência de campo pude identificar, cinco anos depois de minha primeira estadia no interior de Pernambuco, por exemplo, é que muito do que existiu na vida dos/as sertanejos/as (entre os/as quais realizei a pesquisa) têm perdido a sua dimensão prática no cotidiano presente – isso será mais bem trabalhado por mim no Capítulo III, a respeito da morte do ‘oficio do vaqueiro’, e também no Capítulo IV, a

respeito da morte da ‘vida no campo’. Do ponto de vista de meus interlocutores, de maneira geral, o passado e a memória se enfraqueceram, pois o mundo no sertão se ‘desmantelou’, para dizer nos termos de lá, uma vez que muita coisa nele começou a ser rapidamente extinta.

Primeiramente, começarei o debate deste capítulo a partir de algumas interrogações e considerações a respeito do fazer antropológico ao qual fui desafiado em tempos de pandemia e a respeito também do papel da memória etnográfica nesse processo. Depois, tentarei descrever analiticamente alguns contextos particulares de pesquisa de campo tomando de empréstimo o meu encontro com o vaqueiro Genézio de Nato, quem me levará na análise a uma cadeia de acontecimentos passados distintos, mas ligados entre si pela memória etnográfica: aos preparativos do Golpe de Estado contra Dilma Rousseff em 2016, a uma epidemia de Zika e Chikungunya, que assolou o sertão no começo desse mesmo ano, e, por fim, à pandemia de Covid-19 iniciada em 2020.

Para analisar a memória etnográfica cultivada e colhida na pesquisa de campo, elaborarei alguns esforços de retrospecção, como já pretendi fazer no primeiro capítulo. Mas, neste caso, tais esforços serão realizados com o objetivo de organizar as lembranças marcantes que tenho de Floresta, antes mesmo de me permitir ensaiar mais detalhadamente descrições etnográficas de certos assuntos. Elaborar uma tese em antropologia, sem que fosse realizada pesquisa de campo de longa duração, me levará a estar de posse do material colhido na ocasião de minha pesquisa de mestrado, realizada entre os anos de 2016 e 2017. Essa ausência de pesquisa de campo, preenchida por antigas e breves experiências etnográficas, irá gerar impactos importantes no processo de escrita deste capítulo. Os dados de pesquisas precedentes, por exemplo, me pareceram esgotados e pouco desafiadores no início de minhas reflexões, porém, o

cenário de isolamento social e pandemia me fará retornar a esse mesmo material com outros olhos, com outras vontades e percepções. E o que me parecia, à primeira vista, esgotado, velho, antigo e pouco rentável etnograficamente, por sua vez, irá se tornar revigorante, renovador, vitalizador e extremamente atual. Escrever sobre o tempo em que estive no sertão, cinco anos depois de minha primeira estadia em campo (ainda que muitas etnografias tenham sido feitas a partir de materiais de muito mais idade que os meus), exigirá de minha parte, portanto, um trabalho árduo de memória. Um exercício resistente à argumentação lógica e à descrição objetiva.

2. 2 - SERTÃO A DISTÂNCIA

No dia 19 de julho de 2021, exatamente um mês após o término da escrita do capítulo de abertura, dei início à escrita deste segundo. No intervalo que separa a escrita de um capítulo a outro, vi-me desafiado pela seguinte pergunta: por onde começar? Diante da tela do computador, os parágrafos se amontoavam e se formavam sem nexo, perdidos entre si, como de costume isso acontece no florescer de muitos escritos. É fácil reconhecer que, em textos imaturos, a ânsia de ganhar forma pode se sobrepor à clareza e ao discernimento. Rodopiando em torno de problema algum, as ideias a que me propus escrever para este capítulo se alinhavam, mas fazendo-me entendê-las somente em suas abstrações provisórias, à medida que tudo parecia, ao mesmo tempo, fluir por meio de uma insegurança absoluta. O que mais com o sertão eu poderia fazer e escrever?

Com os trabalhos de campo de 2016 e 2017, eu já havia redigido uma dissertação de mestrado, artigos, capítulo de livro, projetos de fomento à pesquisa e um relatório de qualificação que deu forma às primeiras ideias desta tese. Os desafios pela

pandemia foram os de aproveitar boa parte do material de campo de ocasiões passadas para dar vida a uma nova experiência etnográfica. O passado acumulado em mim precisou vir à tona, para me fazer entender por que as minhas expectativas para este capítulo foram tantas vezes comprometidas. Ao tentar lhe dar corpo e conteúdo, vida e forma, revelou-se um esgotamento completo de minha parte à semelhança do que foi visto na figura niilista do "esgotado", tal como elaborada por Gilles Deleuze, no subcapítulo 1.4 ("Sofrimento Ecológico"). Esgotamento de viver nos tempos em que vivemos, mas que também é reflexo da distância que me separa hoje do sertão.

Entre meados de 2017 (última vez em que estive em Floresta, logo após a defesa de minha dissertação de mestrado) e o momento em que escrevo estas linhas, há um intervalo de quatro anos que considero longo e do qual só fui ter plena consciência neste exercício. Hoje, isolado de meus amigos de lá, impossibilitado de reencontrá-los novamente, vejo esse intervalo de tempo se formar como um vazio, no entanto, preenchido pela saudade. Por um lado, a saudade é um sentimento que fortifica as lembranças que temos de tantos bons momentos vividos. Mas, por outro lado, a saudade carrega experiências difíceis de serem explicadas, descritas, postas novamente em linhas de análise. Esse intervalo de tempo foi suficiente para que a memória de minha experiência de campo se enfraquecesse a cada nova tentativa de computar as lembranças. Às custas do que tenho anotado e registrado em papéis, às custas de meus arquivos de áudio, vídeo e texto, às custas do que tenho também conservado em minha própria memória, nada parecia surgir de original para este segundo capítulo.

Todavia, eu percebi que nem tanto de memória material e afetiva se alimenta uma etnografia. Mas, sim, da boa memória de quem a escreve. Quem haveria de tê-la e de praticá-la nos dias de hoje? Haveria lugar neste mundo para uma boa memória? Muitos dos sertanejos que conheci, ao contrário de mim, são grandes memorialistas. São

guardiões e cultivadores da ‘boa memória’ (como melhor será tratado nos Capítulos III e IV). Diante disso, com que memória é possível escrever um trabalho etnográfico quando nada mais parece saltar aos olhos?

Embora tudo que eu escrevi até hoje tenha sido a respeito da memória no sertão, ao mesmo tempo, distancio-me cada vez mais de minhas lembranças. No que se refere à temática da memória em Pernambuco, confesso nada mais parecer digno de uma análise etnográfica a que eu já não tivesse antes me dedicado de alguma maneira (2016; 2017; 2019; 2020a; 2020b). Este segundo capítulo, portanto, é a prova sincera do esgotamento do passado da pesquisa no presente momento desta etnografia.

Em seu célebre livro *O tempo e o Outro*, resta ainda viva a crítica pertinente de Fabian (2013 [1983]) ao exercício do passado na escrita. Ao elaborar o conceito de “presente etnográfico”, Fabian se pergunta: “Mas por que esconder o Eu em afirmações sobre o Outro torna a etnografia mais objetiva?”. Eis que Fabian responde a essa pergunta se posicionando contra o “alocronismo” da tradição antropológica que se acostumou a relegar ao objeto de seu interesse um tempo que não é o tempo do escritor ou da escritora:

> Há uma outra razão para preferir a reflexão ao reflexo. A reflexividade pede que “olhemos para trás” e, assim, deixemos nossas experiências “voltarem” para nós. A reflexividade se baseia na memória, ou seja, no fato de que a localização da experiência em nosso passado não é irreversível. Temos a habilidade de apresentar (tornar presentes) nossas experiências passadas a nós mesmos. Mais do que isso, essa habilidade reflexiva nos permite estar na presença de outros precisamente na medida em que o Outro se tornou o conteúdo de nossa experiência (...). *De alguma forma, temos de ser capazes de partilhar o passado uns dos outros a fim de estar conscientemente no presente uns dos outros*. (Fabian, 2013 [1983]: 118; grifos do autor).

Para Fabian, não se considera no presente momento da escrita a experiência passada do etnógrafo/a. Ao mesmo tempo, é preciso tomar cuidado com o “passado obsessivo”, isto

é, a obsessão do/a etnógrafo/a unicamente com o próprio passado de sua experiência em detrimento da realidade presente do objeto de sua observação.

No meu caso, por exemplo, as experiências passadas, a memória e a reflexividade da pesquisa de campo me levaram a sentir, antes, o esquecimento dentro delas habitando e germinando. Na tentativa de criar este capítulo, o vazio precisou interromper o raciocínio. O buraco aberto pelo tempo fez a lógica da escrita tropeçar, enquanto o esquecimento deixou a memória se esgotar por inteira. A cada nova tentativa de criá-la, a memória se furtava para dentro de sua toca, encerrando-se em seu pesado invólucro. Por algumas boas semanas, quero dizer, não pude encontrar os meios e as lembranças (senão a vontade apenas) para construir este texto.

Quando finalmente encontrei um tom narrativo, uma ideia, um norte, tudo se perdeu de novo. Sem nenhuma explicação plausível, foi deletado da memória de meu *smartphone* um maravilhoso material de pesquisa. O que haveria de ser meu tom, minha ideia, meu norte, minha lembrança recente e cheia de vida foi excluída de meu gravador. Eis, então, outro problema de memória: terceirizar os nossos registros à memória das máquinas – depois de qualquer erro técnico, porém, gostaríamos de ter conservado tudo com maior cuidado. Imaginei, ao menos, ter um *back-up* desse material. Mas falhei miseravelmente em dar a ele um abrigo adequado. Era uma entrevista de mais de duas horas com uma senhora, Maria de Lourdes Nogueira Ferraz, realizada no dia 6 de abril de 2021.

É que a memória, segundo Leroi-Gourhan (1993 [1969]), não é uma "propriedade da inteligência, mas a base, seja ela qual for, sobre a qual se inscrevem as concatenações de atos" (Leroi-Gourhan, 1993 [1969]: 269). Diferentes atos concatenados, nas palavras do autor, correspondem a três modalidades de memória:

> Podemos (...) falar de uma "memória específica" para definir a fixação dos comportamentos de espécies animais, de uma memória "étnica" que assegura a reprodução dos comportamentos nas sociedades humanas e, no mesmo sentido, de uma memória "artificial", eletrônica em sua forma mais recente, que assegura, sem recurso ao instinto ou à reflexão, a reprodução de atos mecânicos encadeados (Leroi-Gourhan, 1993 [1969]: 269; tradução minha)

Por assim dizer, conservei em formato de áudio a "memória artificial" de Lourdes, fazendo brilhantes análises do tempo em que viveu na Fazenda Ema, em Floresta. Lourdes elaborou também, com a sua habilidade narrativa, a história de um comovente empreendimento coletivo, envolvendo amigos e familiares na reconstrução de uma antiga igreja na fazenda de sua origem. Esse material renderia com certeza ótimas páginas, eu imaginava, a fim de dar paisagem à vida de uma arquitetura em ruínas, por conseguinte, reformada e ressuscitada, onde novamente seriam abençoadas as orações e celebrados os mortos e os antepassados. A "memória artificial" daria vida à memória de Lourdes, à memória da Fazenda Ema e à memória comum dos descendentes que reconstruíram, recriaram e compartilharam juntos as suas experiências passadas. O poder de criação deste capítulo iria, inicialmente, materializar-se nos detalhes da história de um edifício nos confins da caatinga, mas que não poderia ficar abandonado, esquecido, marginalizado; afinal de contas, inaceitável condição o esquecimento absoluto de suas origens, para Lourdes e para muitos de meus amigos sertanejos.

Ainda segundo Fabian (2007), tal como elaborado em *Memory Against Culture*, o problema, entretanto, não é o conteúdo que se esquece, mas o problema de se esquecer do ato mesmo de lembrar. "Não o conteúdo esquecido, mas o esquecimento como ato deve nos preocupar" (Fabian, 2007: 79; tradução minha). Aprendi com Lourdes, no entanto, que a vida em ruínas desperta em seu interior a força de uma nova ideia, tal

como pude testemunhar também em diferentes momentos de pesquisa. A reconstrução da igreja da Fazenda Ema é apenas um exemplo dessa atitude.

Eu participei em Floresta, por exemplo, da realização de missas campais em homenagem a um vaqueiro (Antônio da Costa Araújo, mais conhecido como Totonho do Marmeleiro), descoberto um parente, décadas depois de sua morte, que se acredita ter ocorrido em meados do século XIX). Mas reconhecido, hoje, como o tronco de uma linhagem vasta de famílias sertanejas[43]. Houve, também, a visita de pesquisadores de todo o Brasil a lugares onde se deu o fogo entre o bando de Lampião e as volantes, como o fizeram por algumas vezes o grupo Cariri Cangaço[44] em Floresta, do qual participei de suas duas primeiras expedições no município. Mas, de todos esses exemplos, eu contava unicamente com áudio de Lourdes para este capítulo. Havia sonhado, sondado as suas imagens e imaginado o seu começo a partir do que ela havia contado a mim. Esse material foi perdido, contudo, para sempre.

Tamanha é a nossa dependência das reservas que fui cavoucar mais um pouco em lugares onde supostamente poderia ter guardado a entrevista[45]. Olhei sem grandes

[43] Villela foi quem melhor se dedicou a essa missa em homenagem a Totonho do Marmeleiro em um artigo relacionado aos mortos e a thanasimologia sertaneja, a política e a memória (Villela, 2020), assim como eu o fiz com bem menos rigor e a atenção necessária em minha dissertação de mestrado (Pereira, 2017: pp-160-164). Voltarei à história desse vaqueiro no Capítulo III.

[44] O Cariri Cangaço é um grupo de estudiosos e pesquisadores independentes da história do cangaço – independentes porque assim se auto referem por não se vincularem a instituições de pesquisas acadêmicas. Em 2016 e 2017, Floresta teve incursões desse grupo em diversos pontos históricos da cidade e de outras circunvizinhas onde ocorreram batalhas entre o bando de Lampião (o mais conhecido dos cangaceiros) e as volantes – a polícia do início do século XX montada para combater e exterminar o fenômeno do banditismo. Segue link de casso ao blog do Cariri Cangaço: <http://cariricangaco.blogspot.com/>. Voltarei a falar desse grupo também no Capítulo III, mas com mais dedicação ainda no capítulo IV.

[45] É de Fabian (2013 [1983]), talvez, uma das primeiras críticas aos excessos que os e as antropólogas carregam consigo. É a "máquina analítica", nas palavras do autor, "o sonho do estatístico", mas em definitivo "o nosso pesadelo" (: 118). Depois de analisar a reflexividade e a memória que há pouco citei páginas acima, diz o autor: "Nesse contexto é preciso também examinar as implicações temporais do armazenamento de dados, uma ideia sedutora para muitos antropólogos que parecem estar preocupados com o peso da etnografia acumulada. Seriam nossos bancos de dados simplesmente arquivos mais sofisticados do tipo que as sociedades

esperanças no baú de meu escritório (quem sabe o áudio estivesse perdido em um *pen-drive* ou *HD* externo). Ao abrir o baú, encontrei um pequeno acervo: os meus três diários de campo, pastas com mapas, fotografias e livros. O que eu poderia fazer com tudo isso? Seria uma fonte documental que poderia me mostrar as histórias do sertão que visitei?

Ao problematizar o estatuto paradoxal do arquivo de seu amigo Mariano Turpo, na zona rural dos Andes peruanos, Marisol de la Cadena (2013, 2015) analisou como os documentos, que constituem o "arquivo de Mariano", são insuficientes para entender a produção da história runakuna, principalmente se os documentos forem comparados ao que Mariano havia guardado em sua memória: as lutas do passado contra os abusos dos fazendeiros e proprietários de terra. Trata-se da memória irredutível ao universo material da escrita histórica nos papéis documentais. A partir das memórias ditas e lembradas por Mariano, foram contadas à antropóloga estórias que não estavam expressas e registradas nos arquivos que ela muito desejou conservar e guardar, ao contrário de seu interlocutor. Para lidar com essa memória irredutível aos arquivos históricos, disse a autora: "Eu usaria as memórias locais para interpretar os documentos além de seu conteúdo exato e consideraria tanto as memórias quanto os documentos como objetos materiais, conectados com as circunstâncias e os atores que os produziram" (de la Cadena, 2015: 12). Para tentar entender as diferenças de perspectiva em relação aos valores e aos usos da história, de la Cadena buscou conceitualizar o "arquivo" como uma produção histórica material dotada de status e poder, baseada sobretudo nas formulações do filósofo camaronês Achille Mbembe (2002) sobre o poder do arquivo e os seus limites. Dessa perspectiva, os estados nacionais são exemplos de como os arquivos são essenciais para a manutenção do poder político. Os

mantiveram desde o início dos tempos históricos? O termo *banco* é realmente apenas uma inocente metáfora para um depósito?" (:118).

arquivos nacionais devem agir para fazer esquecer o que coletivamente não deve ser lembrado. Contudo, a memória estimulada pelos arquivos podem ser também ameaçadores aos estados nacionais. Nas análises da antropóloga, os "indígenas arquivistas" (e não os seus documentos e os arquivos propriamente ditos, com o seu status e poder) são a força criadora capaz de reativar, rearticular e revitalizar o passado vivido por Mariano, sua família e seu povo. Nas palavras da autora: "A insistência de Mariano em se afastar dos documentos parecia indicar que a história que eu poderia trazer à tona por meio dos documentos não era aquela que Mariano queria que fosse tema" (de la Cadena, 2015: 119). Afastar-se dos documentos, dos arquivos, dos acervos, dos arsenais e do peso material da história, em direção à força criadora e criativa da memória de Mariano, parece envolver um conjunto de sensibilidades em relação a acontecimentos passados. Nesse caso, o ato de contar estórias "excedeu" a noção de "história" (de la Cadena, 2015: 13), ao ultrapassar os limites que o estado nacional e a história moderna não podem reconhecer, compreender e apreender.

Ao abrir o meu baú, muitas foram as recordações remexidas. Vi-me ansioso e perdido entre elas. Ao ser atingido pela saudade, o cheiro do material me fez recordar da casa de uma de minhas anfitriãs de Floresta, Maria Amélia de Souza Araújo, cujos pais, Angélica de Araújo Novaes e Cleto Regino de Souza, são primos legítimos de Maria de Lourdes Nogueira Ferraz. O esgotamento de minha parte, ao tentar dar vida a este capítulo nos primeiros momentos, sob as circunstâncias atuais do processo de escrita na pandemia de Covid-19, abriu-se, contudo, a um processo de ativação, articulação e vitalização do passado. Recordei-me das árvores de tamarindo e das caraíbas que habitam e ornamentam algumas ruas e parques de Floresta. Arvores cuja beleza (da qual tanto se orgulham os florestanos e as florestanas em seus cartões postais) só posso contemplar, hoje, nas *timelines* do *Facebook* ou do *Instagram* de meus amigos e

amigas. Do perfume inesgotável de sua vegetação em certa época do ano, das vaquejadas e dos festejos dos vaqueiros que prestigiei em muitos lugares, das conversas com senhores experientes da 'vida no campo' – entre afamados, celebrados, prestigiados e antigos vaqueiros de Floresta –, o sertão que visitei um dia nutriu em mim a sua vontade de ser solo, texto, relevo, forma, imagem, memória e, de novo, experiência. Talvez eu pudesse ter conquistado melhores resultados com as memórias aguçadas pela materialidade das coisas. Mas é preciso que este texto busque o equilíbrio de não neutralizar a memória material, para não a desprover de nossa existência e subjetividade. Não se trata, assim, de desejar a memória como algo naturalmente pronto, puro e imediato. Da memória afetiva, remexida, misturada e bagunçada com a memória das coisas presentes, resultou a complexidade válida do seguinte argumento: quando a ambas as memórias (a memória profunda em mim e a memória superficial das coisas) passei a concentrar todos os meus esforços (ao abrir o baú, remexer os cadernos, cultivar minhas recordações e sentir o cheiro do passado, quem sabe, para capturar um momento qualquer de novas ideias), os meus dados de pesquisa, mesmo vivos aos meus olhos, pareciam defasados, gastos, precários, distantes.

Por que não os reconhecia como outrora pude reconhecê-los, como parte de minha pessoa e experiência? Embora eu sentisse o cheiro do passado, por que tudo parecia inodoro, insensível e desconhecido? Da sensibilidade do toque e do cheiro, nada mais as palavras podiam arrancar. Diferentemente das estórias orais, como as despertadas pelo "arquivo de Mariano" etnografado por Marisol de la Cadena (2015), a indiscernibilidade da memória dificultou a escrita deste texto. Pois, lembrar a partir da experiência etnográfica no sertão não é dizer e contar estórias, mas é se entregar aos sentidos de sua criação e à sensibilidade que a história de certos acontecimentos me provocou. Quanto mais ao passado eu me jogava e me aprofundava, mais o passado e o

tempo, na verdade, aprofundavam-se em mim. Dei-me conta, assim, de estar diante de uma articulação entre a memória e a percepção. Um problema bergsoniano, por excelência.

A seguir, farei uma exposição da filosofia da duração e da teoria da memória de Henri Bergson, com a qual esta tese tentará conduzir, na análise etnográfica dos próximos capítulos, um conceito ecológico, vitalista e criador de memória.

2.3 - BERGSON E A FILOSOFIA DA DURAÇÃO

Há uma tensão originária entre a memória e a percepção. Mais especificamente, segundo Henri Bergson, há uma tensão originária entre o estímulo e a resposta de um corpo vivo. Foi assim que Bergson designou a complexidade do vivo a partir de sua indeterminação de ser e vir-a-ser no mundo, reagindo a ele reagir em um processo vital de continuidade e diferenciação. Ao passo que enriquece, aprimora e singulariza a sua memória, o vivo é, pois, uma forma de conservação do passado, sendo este o aspecto fundamental de sua realidade.

> A realidade concreta compreende os seres vivos, conscientes, que estão enquadrados pela matéria inorgânica. Digo vivos e conscientes, pois considero que o vivo seja de direito consciente; toma-se inconsciente de fato ali onde a consciência adormece, mas, mesmo nas regiões nas quais a consciência dormita, no vegetal, por exemplo, há evolução regrada, progresso definido, envelhecimento, enfim, todos os signos exteriores da duração que caracteriza a consciência. Por que, aliás, falar de uma matéria inerte na qual a vida e a consciência se inseririam como num quadro? Com que direito pomos o inerte primeiro? (Bergson, 2006 [1934]: 104-05).

A vida, o vivo e o vivido não respondem à primazia de uma realidade inerte e objetiva, nem respondem de maneira rígida e fixa ao tempo histórico, aos vultos da mudança social e às estruturas simbólicas e culturais. É, sobretudo, em uma relação de

diferença produtiva entre a memória e a percepção que acontece a potência criadora da vida. Constituída nas zonas de indeterminação do ser vivo e de seus modos de agir em um dado ambiente, a memória cria e é criada na experiência dos estímulos, das ações, das sensações e das percepções. Longe de se perder em conceitos externos à sua significação ou diluída em lugares que viriam subsequentemente dar-lhe um ou vários sentidos, e tampouco distribuída em individualidades isoladas nas ruínas de uma civilização decadente – como constatou Pierre Nora e outros pensadores modernos da memória, como visto no capítulo anterior –, em Bergson, por sua vez, a memória habita o instante de uma percepção atenta, seja ela qual for, de que ser vivo for, a despeito de sua origem, em que lugar e tempo estiver.

Embora habitando o instante de uma percepção atenta, a memória não necessariamente depende da percepção imediata para agir e criar. É que, para Bergson, o passado e a memória se conservam a si e em si mesmos, promovendo assim uma forma de liberdade. "Mas se a liberdade aparece, na filosofia de Bergson, como a irredutibilidade do presente ao passado, como característica de uma duração que está sempre 'em vias de se fazer' e jamais 'já feita', ela implica a negação do ato livre como ruptura com o passado" (Prado Jr., 1989: 107). Por isso, em Bergson,

> a liberdade não é esta ruptura com todo o passado, mas, antes de mais nada, *expressão* desse passado: cada gesto, novo e livre, implica, é certo, uma descontinuidade, mas que se reserva sobre uma continuidade mais funda. É a minha consciência passada que, enriquecida e metamorfoseada, "crescida", assume no presente esta forma inédita. (Prado Jr., 1989: 107).

Os corpos vivos duram no tempo. E, por serem duração junto à matéria, os corpos vivos percebem o momento seguinte, o futuro, em vias de atender às necessidades e vontades da existência, fazendo com que a memória conservada no "espírito" seja estimulada a agir e, consequentemente, tornar-se responsável em

enriquecer as ações dos corpos dos quais ele se ocupa. Ao agirem, o que as formas vivas percebem não é apenas a tradição, os costumes, o passado geracional e sucessivo, a história antecedente, as estruturas simbólicas, profunda e culturalmente instituídas, mas, antes de tudo, a realidade concreta: o ser-em-si do passado é o devir mesmo do tempo, que se chocará com as forças do hábito. Estimulados a reagirem na matéria movente (e não inerte) que é o mundo da vida, os corpos vivos são tocados pelo presente *que já foi* (pois, o presente é o instantâneo) e, simultaneamente, pelo passado *que é* (pois, o passado é o que se move e se diferencia no tempo). A "pulsação do real", afirma Bento Prado Jr., confronta as forças do hábito, que são mais do que arranjos da inteligência e da linguagem:

> De costas para o real, a inteligência vive uma temporalidade invertida em que a "contínua criação de novidade" cede lugar ao destino ... O tempo deixa de ser criação para torna-se destino à medida que o presente é sempre algo que já estava escrito no passado (...). O presente bergsoniano não é nem o instante cartesiano nem o instante aristotélico: ele é o horizonte que permite que a consciência tenha acesso ao Ser. (Prado Jr., 1989: 65).

O ser-em-si do passado é devir, mudança que se choca com o habitualmente vivido, com a linguagem e a inteligência. O passado se substancia com o presente, fazendo os corpos sofrerem ou se alegrarem, adoecerem ou se revigorarem, transformando as coisas e transformando-se a si mesmos. À medida que, na mobilidade própria do tempo, a percepção capta e enquadra uma fração da realidade, a memória e o passado, em Bergson, cuidam de enriquecer a experiência instantânea do presente. Cria-se, com ela, um repertório virtual de relações e movimentos futuros, tornando a realidade uma atualização movente, sempre distinta do que ela foi há um segundo.

É como se Bergson tivesse visto na memória e na vida que passa uma força intacta, não deteriorada, por exemplo, pela pobreza de experiência formulada por Walter Benjamin. Nesse sentido, as concepções de memória e percepção de Bergson são as que

considero mais justas e potentes para analisar a arte de viver nas ruínas do capitalismo. Se Walter Benjamin, Günther Anders, Reinhart Koselleck e Pierre Nora, entre outros que vimos no Capítulo I, por exemplo, encontraram em suas análises da experiência moderna uma tensão entre passado, presente e futuro, Bergson, por outro lado, escapa ao historicismo, ao materialismo histórico e à sucessão do tempo em etapas distintas[46]. Assim parece que Bergson pôde encontrar uma resposta adequada ao problema da experiência e da mudança.

Não há que considerar exatamente em sua filosofia da duração uma distinção de temporalidades. Tampouco há de ver nos tempos em si mesmos modalidades distintas de experiência (concernentes cada uma delas a temporalidades particulares), por exemplo, cristalizadas em eventos como a guerra de trincheiras em Walter Benjamin, os "lugares de memória" dos Estados-nacionais em Pierre Nora e o "tempo do fim" da discrepância técnica na era atômica em Günther Anders. Em Bergson, quero dizer, há uma solda que conecta passado, presente e futuro, podendo assim ir ao encontro de uma resposta simultânea ao problema do tempo e, também, não menos importante, ao problema da experiência: os seres vivos e a matéria duram e só podem durar à medida que tudo acontece como e no passado que se atualiza. Bergson propôs um problema de ordem distinta ao de todas as análises de sua época. A força de atualização do passado não se exerce na matéria cerebral, nas estruturas e formações sociais e nem se reduz a subjetividades e questões meramente individuais.

Aliás, essa é a principal crítica ou conclusões imaturas que se faz de sua filosofia, tal como se fez repercutir nas ciências sociais há mais de um século, a partir de um de seus troncos e personagens fundantes, como já dito no Capítulo I, sendo a

[46] A respeito das críticas que foram feitas a Bergson por supostamente não ter elaborado uma filosofia da história, embora tenha elaborado uma das mais importantes teorias modernas do tempo, cf. artigo de Caterina Zanfi (202).

principal expoente desse processo a teoria coletiva da memória de Maurice Halbwachs. Ao contrário dessa teoria, a memória em Bergson é parte inextrincável da percepção. O aprimoramento coletivo da "ecologia da vida" – levando adiante o conceito trabalhado por Deborah Bird Rose em sua proposta "multiespécie" –, para o filósofo, seria parte da ecologia social e ambiental, mas acontecendo sempre às custas de um conjunto de lembranças que os seres vivos guardam, conservam e fazem durar. Afinal, embora constituinte de nossa personalidade, para Bergson a memória é qualidade própria do tempo. Passado que, todavia, não empobrece, degrada e corrompe a experiência – e aqui o pensamento de Benjamin toca a filosofia da duração de Bergson –, mas aprimora e se aprimora nela e a partir da memória. Tal aprimoramento da vida depende das articulações da memória com a percepção. Os seres vivos (humanos e não-humanos), a partir das imagens e lembranças que regem as suas vidas coletivas, constroem o mundo ao se redor, sem, contudo, determiná-lo.

Não há determinação em Bergson. Os fenômenos sociais e ambientais são feitos e desfeitos na matéria movente da experiência. Sem a movência da matéria, nenhuma experiência seria possível. Se a condição de passado não é externa ao ser e à sua experiência, é porque o passado se constitui no fazer de mundos. Mundos que a memória se encarrega virtualmente em realizar, antes mesmo de se concretizarem como tais na atualidade. Segundo o pensamento de Deleuze (2012 [1966]), trata-se da imanência produtiva da memória em que a existência (virtual e atual) das coisas se faz mais ou menos conservadora em certos casos; noutros casos, mais ou menos preparada a responder a mudanças abruptas e radicais.

Diferentemente do que fizeram a antropologia e as ciências sociais de modo geral, no que se refere à mudança social sobretudo, minha sugestão é a de que Bergson cuidou de entender a força ecológica da memória coletiva sem o amparo da

representação e do entendimento. Para levar adiante essa ideia, tal como elaborada em sua obra *Matéria e Memória* (Bergson, 1999 [1896]), minha ideia, a seguir, será mostrar que a memória social se faz igualmente um conceito ecológico. Foi de minha leitura dessa obra de Bergson, motivada pela ideia inicial de meu orientador, Jorge Villela, que sugeri ser a memória um ato ecológico e vital.

Em sua definição de matéria, Bergson (1999 [1896]) deixa claro ser o universo um conjunto de imagens. E a percepção que dele se faz começa pela consciência de si a partir da vida do próprio corpo.

> Há um sistema de imagens que chamo minha percepção do universo, e que se conturba de alto a baixo por leves variações de uma certa imagem privilegiada, meu corpo. Esta imagem ocupa o centro; sobre ela regulam-se todas as outras; a cada um de seus movimentos tudo muda, como se girássemos um caleidoscópio. Há, por outro lado, as mesmas imagens, mas relacionadas cada uma a si mesma, umas certamente influindo sobre as outras, mas de maneira que o efeito permanece sempre proporcional à causa: é o que chamo de universo (Bergson, 1999 [1896]: 20).

Eis o ponto: a percepção de si e do meio ocorrem simultaneamente. Contudo, elas foram separadas pelo idealismo (e espiritualismo) e materialismo (e realismo) na história da epistemologia. Ou se percebe a si mesmo ou se percebe primeiramente o ambiente. Segundo Bergson, essas duas leituras podem ser pensadas em conexão, uma primada pela existência da outra. A memória avança sobre a matéria, por um lado, eliminando os obstáculos que ela impõe à vida, ao dar forma às coisas, aos seres e aos recursos dos quais necessitam. Por outro lado, a memória cria camadas diferenciadoras de percepção, a cada hábito repetido, a cada exercício de resposta motora, a cada novo reconhecimento dos objetos. Pois, além de habitual e cognoscível, a memória é circunstância para a vida se realizar e se atualizar no universo de imagens da qual faz parte. Seguindo os ritmos com que os acontecimentos se fazem, a memória age em conjunção e disjunção, contraindo e distendendo o corpo e o espírito dos seres vivos.

Em suas palavras, “o que é preciso explicar, então, já não é a coesão dos estados internos, mas o duplo movimento de contração e de expansão pelo qual a consciência estreita ou alarga o desenvolvimento de seu conteúdo” (1999 [1896]: 195). Em sua conferência *A consciência e a vida*, Bergson melhor explicar o que disse especialmente a esse respeito:

> Como, para criar o futuro, é preciso preparar algo no presente, como a preparação do que será só pode ser feita utilizando o que foi, a vida empenha-se desde o início em conservar o passado e antecipar o futuro numa duração em que o passado, presente e futuro se encavalam e formam uma continuidade indivisa: essa memória e essa antecipação são, como já vimos, a própria consciência. E é por isso que, de direito se não de fato, a consciência é coextensiva à vida (Bergson, 2009 [1919]: 12).

Ora, como consciência, a duração sugere a seguinte condição: onde no tempo tudo aconteceria e se formaria como história e passado, onde no espaço os fenômenos concretos observáveis e mensuráveis, então, se manifestariam no presente dos acontecimentos, já em processo de conclusão de sua realidade atual, Bergson elimina a dualidade espaço-tempo; em seu lugar, ele insere a duração no horizonte, no futuro, na prospecção da consciência e da manifestação da vida em geral. Bergson torna essa dualidade, principalmente, o resultado de um erro da epistemologia tradicional, responsável em reduzir o tempo à lógica do espaço, enfim, em reduzir a duração a quantidades e expressões do efêmero. Contra isso, Bergson afirma que a memória não é apenas expressão do ato já realizado e percebido, como lugar de medida, passagem, contenção, extensão e quantificação. Antes, a memória é um plano de emergência. Ela é imanência e expansão da diferença, dos atributos, das qualidades e intensidades. Em sua vontade viva de manifestação (para dentro ou fora das consciências individuais), a memória, por fim, não é uma faculdade do entendimento, como modo de obter do passado os objetos de nossa contemplação. A memória é o exercício mesmo das atenções, das intensidades, dos movimentos e das autonomias. Ela diz respeito à

liberdade, à vitalidade e à diferença nas formas de agir dos corpos vivos em um determinado meio. Externo a eles, o meio é somente o que lhes interessa à medida que forem por ele próprio estimulados a responder criativamente à duração do tempo e das coisas. Nem um armazenamento de imagens no cérebro[47], nem uma medida de tempo quantificável externamente no espaço. A memória é o ato que enriquece e intensifica a percepção dos corpos vivos sobre o mundo que os arrodeia.

Portanto, a vida requer a conservação de imagens, sem as quais a memória não poderia acontecer, de fato e de direito, como ato. Em contrapartida, a vida requer a percepção do que há de simultaneamente habitual e distinto, costumeiro e emergente, pois haverá sempre uma articulação entre a memória e a percepção, à medida que nos interessarmos por outras coisas e delas nos ocuparmos. Por exemplo, entre o que os meus dados de pesquisa podem me oferecer hoje e o que com eles eu pude um dia criar, encontram-se os meus interesses de agora, as minhas percepções correntes, a minha vida por se fazer diferentemente de antes. Neste exato momento, quando lembro da pequena parcela de sertão que visitei, o cheiro não é só a representação do esquecimento, a vontade de mais uma vez estar lá, nem bem é um fragmento de passado a ser revivido, recuperado, relembrado, restaurado, reparado. A memória não é algo a partir do qual se fala e sobre o qual se fala. Ela não é um objeto puro e simples de nossas experiências, nem se sujeita completamente a uma ação pragmática qualquer. Antes, a memória é criadora e criativa do universo de imagens que a circunda.

É assim que uma "imagem-lembrança", nos termos de Bergson, atingirá com a devida força e reconhecimento a consciência. As lembranças nem tão a nós pertencem e

[47] Nas palavras de Bergson: "Nosso corpo não é nada mais que a parte invariavelmente renascente de nossa representação, a parte sempre presente, ou melhor, aquilo que acaba a todo momento de passar. Sendo ele próprio imagem, esse corpo não pode armazenar as imagens, já que faz parte das imagens; por isso é quimérica a tentativa de querer localizar as percepções passadas, ou menos presentes, no cérebro: elas não estão nele; é ele que está nelas" (Bergson, 1999 [1896]: 177).

nem tão só pertencem aos fenômenos do mundo. As lembranças existem e se fazem existir no vir-a-ser das coisas, ao mesmo tempo, tornando-se dependentes de nossa experiência e maturidade. Mesmo que interna ao que vivemos, portanto, devedora de nosso "espírito", a memória se dedica ao que vivemos e ao que estamos atentos e ansiosos em viver. Na forma de "consciência coextensiva à vida", a "imagem-lembrança" é algo que se encarna na vitalidade dos corpos, tornando-se, assim, uma "imagem-percepção". Trata-se, pois, de uma realidade duplamente articulada (entre lembrança e percepção) "comparável a um círculo fechado, onde a imagem-percepção dirigida ao espírito e a imagem-lembrança lançada no espaço correriam uma atrás da outra." (Bergson 1999 [1896]: 148).

De certa maneira, tocada pela ecologia da vida (Rose, 2012), a memória em Bergson parece adiantar, há mais de um século, a teoria "multiespécie", propondo também, em sua teoria da duração e da consciência, certa apreensão ética do tempo[48] (cf. subcapítulo 1.7). Bergson, nesse sentido, faz a seguinte pergunta:

[48] Por conta das leituras que se fez da obra de Bergson a respeito do tempo, da memória e da percepção nos processos vitais da criação, sugiro ser possível dizer que a sua filosofia preparou uma reflexão ecológica importante e atual para a antropologia. No artigo "A filosofia da experiência na aurora do século XX", publicado na Revista Cult, a profa. Debora Morato Pinto, a respeito das relações entre a filosofia de Bergson e a fenomenologia, diz: "No trabalho investigativo de *Matéria e memória*, a obra mais 'fenomenológica' de Bergson, o ponto de partida para o amplo estudo da experiência consciente é também uma original teoria da percepção. E, precisamente como no caso de Merleau-Ponty, a experiência pode ser descrita com fidelidade no esteio de um trabalho crítico dirigido contra a tradição. Para Bergson, a especificidade da percepção concreta é inevitavelmente perdida se ela é pensada à luz das categorias próprias à teoria do conhecimento, tal como o fazem o realismo e o idealismo. Tratar a percepção como conhecimento, sem apreender sua origem como procedimento vital, identifica-se literalmente ao que Merleau-Ponty descreve, na *Fenomenologia da percepção*, como ação de 'mutilá-la por baixo ao esquecer seu fundo existencial'. Em suma, Bergson pensa a percepção como processo vital e suas consequências como determinações de um mundo *vivido* pela consciência." (cf. em https://revistacult.uol.com.br/home/a-filosofia-da-experiencia-na-aurora-do-seculo-20/#:~:text=A%20filosofia%20do%20s%C3%A9culo%2020,%2C%20Merleau%2DPonty%20e%20Sartre.)

> ... é possível conceber o sistema nervoso vivendo sem o organismo que o alimenta, sem a atmosfera onde o organismo respira, sem a terra banhada por essa atmosfera, sem o sol em torno do qual a terra gravita? De uma forma mais geral, a ficção de um objeto material isolado não implicará uma espécie de absurdo, já que esse objeto toma emprestado suas propriedades físicas das relações que ele mantém com todos os outros, e deve cada uma de suas determinações – sua própria existência, consequentemente – ao lugar que ocupa no conjunto do universo? (Bergson, 1999 [1896]: 19-20).

Quando passei a me dedicar com a profunda grandeza e atenção ao passado de minha experiência de campo, por exemplo, não era a memória em si (como objeto, arquivo e repositório) o que eu procurava, como um item perdido na bagunça de meus acervos. Não sendo mais um objeto isolado no espaço, e deixando de proliferar ou reproduzir os seus antigos costumes, hábitos e automatismos da vida social, a memória era a criação que agia em minha consciência. Sem imprimir na matéria os seus contornos, a memória é facilmente desmotivada a perceber, a agir e a viver. Porém, quando ágil em perceber o mundo em que vivemos, a memória se torna criação plena.

É o que acontece nos processos criadores de narrativas na literatura. No que se refere às relações entre a filosofia Henri Bergson e a literatura de Graciliano Ramos, Debora Morato Pinto e Ana Paula Ricci de Jesus (2020) interpretaram que, no pensamento de Bergson, ainda que haja representação, seleção e generalização, por demanda de uma pedagogia da vida social, no entanto:

> a experiência humana transborda a atividade representativa, que configura, aliás, uma construção gradual e elaborada de percepções distintas, ideias e juízos pautados pela educação e pela sociedade. Nesse contexto, o esforço narrativo elabora um conteúdo tão difuso quanto essencial, cuja apreensão abre a possibilidade de uma experiência "contra pragmática" à espiritualidade humana, um tocar o passado parcialmente liberto das exigências vitais e sociais. Viver implica, em geral, adaptar-se ao meio, ou seja, canalizar as potências do corpo nos hábitos, visando ao equilíbrio – outro nome do *bom senso* – entre um puro sonhar e a impulsividade das ações de resposta imediata às solicitações do entorno. Isso indica que o passado vivido parece assumir uma forma de conservação que escapa à representação, impondo dificuldades à sua elaboração em linguagem. (Pinto e Ricci de Jesus, 2020: 40).

A memória escapa à representação e à linguagem, porque ela é futura e aberta, justamente, por não haver sucessão lógica e racionalidade no tempo que recubram e englobem a sua duração. “Isso significa que nosso ser como *totalização aberta* se institui na relação vital e pragmática com o mundo” (Pinto e Ricci de Jesus, 2020: 40). A beleza a que a uma memória viva, vivida, duradoura, criadora e criativa nas artes e na literatura contempla não é a razão de o tempo ser e passar de diferentes maneiras, mas o encontro e o choque permanente do que sucede com o que retrocedeu, do que confunde com o que outrora esclareceu, do que se aprofundou um dia em nossa existência com o que agora escorre de nossas mãos. Nas palavras de Pinto e Ricci de Jesus, “trata-se de pensar a vida temporal da consciência como dinâmica, estruturada pela ação eminente da memória – corporal, representativa, pura e retentiva. A vida é criação de si por si, isto é, constituição de uma história agindo no mundo.” (2020: 37).

Perdido em meio aos acervos (ou em meio à memória-arquivo) de minha pesquisa, portanto, o que eu procurava não era o ímpeto de uma recordação qualquer. Em busca de ideias por se fazerem originais para este capítulo, os meus erros para o seu nascimento continuaram a se reproduzir sem cessar. Não estava ali, no espaço entre as coisas, no ímpeto de uma recordação qualquer, nos acervos, no baú ou no gravador, necessariamente, a força criadora da memória. A sua força criadora estava no mundo que eu via de minha janela. É no mundo onde vivo, sinto e experimento tudo imediatamente agora que encontrei a oportunidade de uma nova experiência com o sertão.

2.4 - SERTÃO E O AGORA

No início de 2020, deparamo-nos com o vírus Sars-Cov-2, com o seu contágio e sua vontade de se manifestar em nosso corpo, sufocando-o. A crise sanitária a que

fomos empurrados levou às valas, no Brasil, até o momento em que escrevo estas linhas, pouco mais de meio milhão de mortos[49]. Assistimos no país o alvorecer de uma seca e uma crise hídrica que se propagam, segundo noticiários da mídia corporativa, como as mais severas dos últimos 90 anos[50]. No horizonte, um provável "apagão nacional" de energia, para o qual a solução tem sido a privatização de toda a estrutura de energia elétrica do país[51]. A desproporcionalidade das altas e baixas temperaturas; as sensações térmicas passando a nos atormentar com mais severidade a cada ano; a crise ecológica planetária para a qual nos alertam (mais substancialmente do que os noticiários) os novos relatórios do IPCC[52]. A vida profissional dos que fazem pesquisa e ciência tem sido destroçada, negada, estando em vias de falir, extinguir-se, quando convocadas são as lágrimas e não o suor de nosso ofício; pois estamos diante das ameaças de mais um "apagão": além dos já mencionados incêndios contínuos de museus, bibliotecas e acervos culturais, refiro-me, desta vez, ao "apagão da ciência", com os cortes abissais de verbas nas universidades e nos centros de pesquisa brasileiros.

[49] 692.041 mil mortes por Covid-19 é o número atualizado do dia 20 de dezembro de 2022, segundo o repositório de dados do Sistema de Ciência e Engenharia da Universidade John Hopkins: <https://coronavirus.jhu.edu/map.html>

[50] "Seca nos últimos 90 anos" estampa as páginas dos principais jornais brasileiros, principalmente os jornais de mídia paulista-carioca, embora algumas publicações contestem o diagnóstico, demonstrando não ser o fato real, mas o emblema mercadológico de uma suposta crise hídrica, propositalmente assim divulgada para que as tarifas de energia elétrica subam 50 por cento do valor; para tanto, ver a denúncia do MAB (Movimento de Atingidos por Barragem) a respeito da "farsa" da crise hídrica no setor elétrico no sudeste do país: <https://mab.org.br/2021/06/29/a-farsa-da-crise-hidrica-no-setor-eletrico/>. Pretendo voltar com mais afinco ao tema da "seca" no capítulo IV, no qual tratarei particularmente da "seca" no sertão de Pernambuco.

[51] No dia 17 de junho de 2021, segundo reportagem do jornal Brasil de Fato, "governo Bolsonaro conseguiu aprovar na Câmara e no Senado a Medida Provisória 1031/2021, que autoriza a privatização da Eletrobras e suas empresas subsidiárias.": <https://www.brasildefato.com.br/2021/06/21/artigo-privatizacao-da-eletrobras-devera-causar-25-de-aumento-na-conta-de-luz>

[52] Um novo relatório do IPCC (Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas) foi publicado no dia 9 de agosto de 2021, com o lançamento do relatório do Grupo de Trabalho 1, no Sexto Relatório de Avaliação: <https://www.ipcc.ch/assessment-report/ar6/>

Mais recentemente, por exemplo, ocorreu a perda da base de dados do "Currículo Lattes", quando a plataforma *on-line* ficou dias fora do ar.[53]

Os limites das instituições, portanto, estão provando o quanto somos subservientes aos delírios democráticos, modernos, liberais e burgueses. Dos quais, aliás, mesmo negando a sua universalidade prática e conceitual (de direitos, de liberdades individuais e da ciência exclusiva dos fatos), deles não nos livramos sequer com a verdadeira franqueza. Tê-los conosco é o que nos resta?

As ruínas do capitalismo, como têm sido debatidas por uma certa antropologia mais recentemente, longe de ser uma forma de pessimismo epistemológico, eu sugeriria, nos permitem, em contrapartida, olhar para o passado com a devida franqueza. A memória a que remete a ecologia (e as ecologias a que remetem as memórias de nosso tempo) não nos deixam fingir diante (ou fugir) do que se avoluma à nossa frente. Não será com pequenos ajustes e refinamentos de teorias do fim do mundo que poderemos contribuir daqui em diante. Um museu incendiado, uma terra arrasada pela lama tóxica, a secura do ambiente, a força de uma pandemia, enfim, a memória ecológica é a nossa chance confusa, e ao mesmo tempo potente, de irmos ao (e de) encontro a um passado que toca de maneira violenta a nossa percepção; seja nas memórias artificiais de nossas máquinas; seja nas telas dos *smartphones* e nas *timelines* de afamados "perfis" com milhões de "seguidores"; seja entre os "usuários" que repudiam o fascismo e o colapso ambiental no deleite de seus cômodos, preocupados mais com os seus *reels*, *stories* e performances monetárias, anestesiadoras de toda a violência do real.

---

[53] De dia 24 de julho a 8 de agosto de 2021, a plataforma Lattes ficou fora do ar. Segundo notícia do correspondente do *El País* no Brasil: "O *apagão de dados*, como está sendo chamado pelos pesquisadores, ocorre na esteira da falta de prestígio com que o Governo de Jair Bolsonaro vem tratando a ciência no país. Levantamento realizado pelo jornal *O Globo* no final de maio mostrou que o Orçamento do CNPq deste ano [2021] é o menor desde o ano 2000: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-08-04/apagao-na-ciencia-deixa-cientistas-sem-documento-de-identidade.html>

Em meio a uma nova ecologia de relações, instaurada no universo de imagens que nos arrodeia, a minha memória agiu e se dirigiu ao texto da seguinte maneira: 1) Com o fascismo e o genocídio do governo de Jair Bolsonaro, lembrei-me da sessão de impeachment de Dilma Rousseff em março de 2016, ao qual assisti em minha estadia em Floresta; na verdade, o Golpe de Estado que contribuiu para a ascensão da extrema-direita ao poder. 2) Com o coronavírus e as milhões de mortes na pandemia, lembrei-me da epidemia de Zika e Chicungunya em Floresta, que tomou conta dos sertões nordestinos em 2016. 3) Com a seca no mundo todo, lembrei-me do longo período de estiagem a que os sertanejos denominaram 'seca de 2012', uma das mais severas por eles já testemunhada. 4) Com o fogo queimando em tantos lugares, lembrei-me de um incêndio florestal em 2019 nos arredores de Floresta, varrendo talvez gerações de plantas e espécies animais no interior de Pernambuco[54].

As coincidências e as simultaneidades do Golpe de Estado com os vírus, as secas e os incêndios florestais não são apenas acontecimentos que correspondem diretamente uns aos outros. São também abstrações analíticas, que muito podem dizer a respeito da memória que age ecologicamente na desolação. As abstrações analíticas decorrem de forças ambientais, ecológicas, políticas, climáticas e sanitárias concretas, com efeito, despertando em nós a urgência de arar, irrigar e cultivar a memória de e em nossos tempos. As ecologias que se instauraram profunda e violentamente entre nós podem devorar, com toda a força que puderem, os arquivos universitários. Incendiarão mais museus e acervos. Deletarão as bases de dados de nossas pesquisas, as nossas trajetórias

[54] O fogo na caatinga nessa região, contudo, não recebeu a devida repercussão na mídia nacional. Eu só pude me informar melhor a respeito do acontecimento nas páginas do Facebook de amigos e amigas de Floresta, além de obter informações em blogs da mídia local e nas redes sociais de autoridades políticas da região. Cf., por exemplo, notícia publicada pelo *Blog do Elvis* "Incêndio: Fogo destruiu mais de 2 mil hectares de caatinga em Floresta, PE": <https://blogdoelvis.com.br/incendio-fogo-destruiu-mais-de-2-mil-hectares-de-caatinga-em-floresta-pe/>

acadêmicas, os nossos currículos. Apagando as linhas já escritas, elas levam embora consigo os rigores epistemológicos e todas as técnicas científicas de abordagem. Se os modelos científicos sequer podem prever e controlar os estragos e os impactos das mudanças climáticas, por exemplo, nossas modelagens etnográficas não poderão sobreviver, consequentemente, às devorações dos lugares onde pesquisamos e dos lugares onde vivemos. A minha memória se dirigiu ao texto, dessa maneira, não apenas como objeto de meus interesses e problemas de pesquisa, mas como um exercício mesmo de percepção da vida atual. Um exercício de atenção ao universo de imagens ao nosso redor.

Devoradoras de nosso presente e de nossa história, como já orientou Walter Benjamin no Capítulo I, precisamos que o passado componha o mundo atual como "um tempo saturado de agoras" (Benjamin, 1987c: 229). O que os sertanejos (Walter Benjamin e Henri Bergson) me ensinaram nesse sentido é que, em cada pequena fração de tempo, tudo já *é* memória, sem existir, no que passa diante de nós, algo de puramente presente. O passado *é*, definitivamente; pois, o passado não *foi* nem nunca deixou de ser. Por outro lado, o presente sempre *foi* e passou tão rapidamente à medida que o presente é o mero instantâneo, um leve e fino recorte de tempo. Melhor dizendo, o presente é um ponto de inflexão, entre outras coisas, para que o passado possa *vir a ser* novamente o que *é*: memória. Afinal, no presente momento de uma ação presente, algo se esconderá e se aprofundará na memória, dilatando-se nos borrões de sua virtualidade. Se a memória deixar de vir à prontidão dos atos, isso não implicará o passado deixar de *ser*. Apenas revelará que o passado deixou de projetar no futuro e na matéria movente da vida qualquer traço de sua atualidade.

Ora, quando não me deixei seduzir pelo que estava registrado, conservado, guardado em algum lugar ou perdido em algum instante; quando não me deixei subtrair

por uma relação intelectual e histórica com a memória, este capítulo pôde finalmente dizer algo de original. Depois de ter realizado presencialmente minha primeira experiência de campo no sertão em 2016, experimentarei a distância (e virtualmente), nas páginas que se seguem, uma nova experiência etnográfica. No isolamento social da pandemia, misturaram-se diferentes épocas da pesquisa de campo aos acontecimentos recentes. Em posse dessa atitude, a ideia é fazer com que a memória e a percepção fortifiquem os seus laços. Viver entre as ruínas do capitalismo é também cultivar, plantar e colher memórias.

Nos escombros da destruição, é preciso ter cuidado na hora de se livrar de uma memória ou de outra. Jogando-a no lixo, deletando-a de nossos arquivos, soterrando-a ou queimando-a viva... Ora, contanto que não apaguemos as memórias com as quais criamos (e são criadas) as nossas (e outras) formas de viver, é necessário aplicar sobre o lado de lá (dos que liberam toda forma de rejeitos, dos que transformam as florestas em pastos e *commodities* e que fazem desse e de outros sertões do mundo um lugar de despejo, epidemia, seca, desastre e morte), forças de mesmo ou de maior impacto... Muito já me prolonguei, aliás, correndo o risco de transformar este texto em um ensaio de delírios[55]. Mas é que circula em chamas, neste instante, a estátua de Borba Gato[56]. Queimaram em manifestação a memória esculpida de um bandeirante!

[55] Nas palavras de Gilles Deleuze – para quem o delírio existe a despeito da memória pessoal – dirigidas a Claire Parnet em *L'Abécédaire*: "Delira-se sobre o mundo inteiro, delira-se sobre a história, a geografia, as tribos, os desertos, os povos... as raças, os climas". Não custa lembrar que o delírio é o tema de abertura do segundo capítulo de *O Anti-Édipo*: "Todo delírio é social, histórico, político" (Deleuze e Guattari, 2010 [1972]: 118).

[56] No dia 24 de julho de 2021, na cidade de São Paulo, a estátua do bandeirante foi incendiada pelo grupo Revolução Periférica, que assumiu em seguida a autoria do ato: <https://www.nexojornal.com.br/extra/2021/07/24/Grupo-assume-autoria-de-fogo-em-est%C3%A1tua-de-Borba-Gato>. O ato culminou na prisão arbitrária de Paulo Galo, membro dos Entregadores Antifascistas. Os ataques aos monumentos em homenagem a Marighela ou a Marielle Franco, por exemplo, não foram julgados com o mesmo rigor com que julgaram a destruição da imagem de Borba Gato: (https://jacobin.com.br/2021/08/liberdade-para-galo-os-milicianos-como-os-novos-bandeirantes/). No dia 25 de agosto, por exemplo, a estátua de Pedro

Figura 6 – Estátua de Borba Gato incendiada. São Paulo, 24 de julho 2021.
Foto: Lucas Martins/Jornalistas Livres

As chamas de Borba Gato não servem de mera detecção realista dos fatos. Não serve para a repetição exaustiva de um mesmo argumento, como se nada mais eu pudesse dizer de diferente do que já disse até aqui. Reforço, apenas, o seguinte argumento: lembrar com o fogo serve de amparo reflexivo e de vínculo da escrita com as memórias que rompem os seus canais de comunicação com o mundo. Longe de plantar e colher direitos universais irrevogáveis (igualdade, democracia, ciência, história, o bem comum), esta etnografia planta e colhe memórias nos escombros da

---

Álvares Cabral, no Rio de Janeiro, também foi incendiada, dessa vez, por um coletivo indígena contra o Marco Temporal, carregando a seguinte mensagem de protesto: "Marco Temporal é genocídio! PL 490 Não!": <https://www.brasildefato.com.br/2021/08/25/estatua-de-pedro-alvares-cabral-e-incendiada-no-rj-contra-marco-temporal-de-ruralistas>. Depois do assassinato de George Floyd em 2020 nos EUA tem sido recorrente a derrubada nos últimos meses de estátuas de figuras ligadas à escravidão nas Américas e na Europa. No Brasil, intelectuais e movimentos de esquerda têm debatido historicamente a construção de estátuas em homenagem a torturadores, escravocratas e genocidas; para tanto, cf. pelo menos o texto do filósofo Vladimir Safatle, "Do direito inalienável de derrubar estátuas" publicado no *El País* (https://brasil.elpais.com/opiniao/2021-07-26/do-direito-inalienavel-de-derrubar-estatuas.html), e o texto dos historiadores Heribaldo Maia e Thais Almeida "O passado é um terreno de luta" publicado no site *Jacobin Brasil* (https://jacobin.com.br/2021/08/o-passado-e-um-terreno-de-luta/)

destruição, alimentando-se da razão de ela mesma (esta tese) existir como memória. Como apontado por Deborah Bird Rose no capítulo anterior, trata-se de uma "escrita-testemunho" (2012: 139).

Na contemporaneidade da escrita desta memória-tese, a sua capacidade imagética e etnográfica tem a dispor certos acontecimentos históricos. Delineados desde o Capítulo I, alguns deles são imediatos, outros, mais remotos, porém, todos eles capturam e semeiam lembranças do fogo, umas imediatamente dando surgimento a outras. O sertão de minha pesquisa, por exemplo, só foi possível de acontecer textualmente à luz das chamas que povoaram a memória etnográfica. Se, no Capítulo I, o fogo me fez lembrar da lama tóxica, neste capítulo, contudo, o fogo me faz lembrar das palavras de um sábio vaqueiro sertanejo.

Quando vi nos noticiários as florestas e o Museu Nacional em chamas, as palavras de Genézio de Nato soaram com a força de um reconhecimento. Com um riso que só o sertão onde vivi é capaz de arrancar, o vaqueiro concluiu uma de nossas, em março de 2016, da seguinte maneira: "Tudo piorou, garoto, depois daquele maldito 7 a 1!".

Na Copa do Mundo de 2014, a seleção brasileira foi humilhada pela seleção alemã nas semifinais. Sete gols contra apenas um único. Em Floresta, o vaqueiro disse ter havido uma insatisfação generalizada, a começar por um jogo de futebol avergonhado, mas em razão também da epidemia de Zika e Chicungunya que devastou a região Nordeste, sobre a qual falarei no subcapítulo seguinte.

2.5 - EPIDEMIA E PANDEMIA

Viajei ao sertão pela primeira vez em fevereiro de 2016. Atento aos noticiários e seguindo algumas recomendações médicas, levei frascos de repelente na bagagem. Não foram suficientes, entretanto, para evitar a minha infecção pelo Zika vírus em menos de 15 dias. A situação no Nordeste se revelava preocupante em comparação com as ocasiões de doenças pelo país do vetor *Aedes aegypt*. No dia 1 de fevereiro de 2016, a ONU declarou epidemia de Zika na região.

Em sua etnografia sobre o Zika vírus no Nordeste brasileiro, Debora Diniz (2017), antropóloga feminista exilada na Europa, apresenta uma cronologia dos estágios de aceleração do contágio da doença no Brasil em meados de 2015, justamente, após a Copa do Mundo e as Olímpiadas de Inverno em 2014. "Em 1º de fevereiro de 2016, a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional relacionada ao aumento de distúrbios neurológicos e malformações fetais associadas ao Zika, desencadeando uma sensação de ameaça global pelo risco apresentado às gestantes pelo Zika vírus." (2017: 13; tradução minha). Em sentido mais alargado, porém, 'virose' (além de 'surto' e 'praga') foi o termo que em Floresta as pessoas recrutaram e mobilizaram para se referir às duas doenças distintas transmitidas pelo mesmo vetor: Zika e Chikungunya. Embora os sintomas das três (Dengue, Zika e Chikungunya) se assemelhassem (salvo a microcefalia no caso da Zika), a violência e o contágio da 'virose' rápida e intensamente assolaram com ineditismo o sertão do Nordeste, sobrecarregando, portanto, o sistema de saúde em Floresta.

O único hospital do município esteve lotado entre os meses de fevereiro e março. Em seus corredores internos e na área externa, imensas filas de espera, com

pessoas necessitadas de socorro médico para tomar soro, por exemplo, quando desidratadas pelas febres altas, pelos vômitos e pelas diarreias. Em casos mais graves, com pessoas precisando ser atendidas urgentemente para serem internadas. Cansadas, enfadadas, febris, desidratadas, as almas queriam remediar os sintomas de seus corpos. Alguns de meus contatos dizem que uma geração foi varrida de Floresta, ao serem os mais e as mais idosas as principais vítimas. Dizem também que os números de mortos, entretanto, não foram computados como Zika ou Chikungunya. Não se sabe ao certo, ao fim e ao cabo, quantas pessoas morreram em virtude da 'virose'.

Resta viva a memória de como as pessoas em Floresta compartilharam e criaram entre si uma gramática da dor, dos sentimentos, dos sofrimentos. Certas palavras expressaram o que os e as adoentadas sentiam, onde sentiam, como sofriam, por que sofriam e até quando iriam sofrer. As experiências inusitadas se acumulavam e se alargavam ao longo dos dias, com efeito, os sentidos das palavras se inovavam da mesma maneira. Misturavam-se, às palavras e às dores no corpo, um cotidiano de 'agonia'. Falar dos sintomas da 'virose' supunha soluções e remédios para tentar aliviar a 'agonia': o uso de certos medicamentos; o uso de repelentes espalhados pelo corpo e de outros produtos espirrados pela casa, entre outras coisas, para espantar os mosquitos; fitas de santo amarradas nas canelas. Enfim, tudo isso possibilitou ajuda mútua, reciprocidade e cuidado constante entre os curados e os recém infectados. A despeito do correto nome da doença – se Dengue, Zika ou Chikungunya, se 'surto', 'zica', 'virose' ou 'praga' –, parecia haver uma gramática cotidiana de 'agonia' jogando luz e ordem em um cenário de caos e incerteza.

Quando se tornou possível contatar alguém que me pudesse me oferecer uma visita ou uma hospedagem de poucos dias na zona rural, frequentemente a viagem, outrora planejada, era interrompida. Por diversas vezes, a minha pesquisa de campo foi

suspensa – tal como a minha própria e a pesquisa de muitos/as pesquisadoras, de alguma maneira, foram interrompidas na pandemia de Covid-19. Pouco depois de enunciada a hospedagem no 'mato', surgiam frases como: "Fulano com quem você conversou pegou a tal da Chikungunya!". "Agora é Cicrano que foi derrubado pela tal da Chikungunya". "Fulano e Cicrano tão que não conseguem andar... Pelejando que só!". "Mas olhe, disseram que quando Fulano e Cicrano melhorarem, você poderá visitá-los em suas fazendas".

A despeito de uma suposta suspensão da pesquisa e do cotidiano de 'agonia', ao mesmo tempo, havia comicidade e riso. Pela graça do nome, Chikungunya, por exemplo, tornou-se aos poucos (junto com 'virose') um dos termos mais utilizados pelas pessoas. Zika sequer era uma palavra em suas bocas. O ritmo com que a outra palavra era enunciada ("a tal da chi-kun-gu-ny-a" ou somente 'chika') emitia o tom da graça em soletrá-la lentamente por extenso, ou, como no último caso, em encurtá-la em duas únicas sílabas (chi-ka). Causar comicidade e riso e mangar com as palavras eram uma forma de aliviar a contradição epidêmica da vida cotidiana.

Certamente, o riso nunca era de alegria, mas era o reflexo do ato de achar graça de uma situação constrangedora e inusitada, tornando cômica a 'agonia' doravante habitual e cotidiana: mangar de alguém pelejando para realizar os hábitos mais elementares da vida; mangar do nome esquisito de uma doença desconhecida e inusitada; mangar quando tamanha eram a fraqueza e a malemolência corporal, física e mental a qual acometidos e acometidas estávamos em Floresta. Mas como entender a prática da irrisão nesse contexto de 'agonia'?

Henri Bergson (1983 [1900]), por exemplo, identificou no riso três características fundamentais: a sua relação com a vida humana, a sua condição de "insensibilidade" e, por fim, a sua "função social". Primeiramente, segundo o autor, o

“ambiente natural” do riso é a vida humana, pois o “homem” é um “animal” que ri e faz rir. Em segundo lugar, o cômico faz com que as pessoas se tornem espectadoras perspicazes de sua própria realidade. Para melhor se inserir no cotidiano e para entendê-lo adequadamente, necessita-se de alguma dose de “insensibilidade”, vai dizer Bergson, uma vez que o cômico “exige algo como certa anestesia momentânea do coração para produzir todo o seu efeito”, destinando-se dessa maneira à “inteligência pura” (Bergson, 1983 [1900]: 08). Em posse da vida e da inteligência, o cômico necessita também de eco e agrupamento, de voz e força para se espalhar, pois o riso “corresponde a certas exigências da vida em comum”. De sua coletividade, deriva toda a sua “significação social” (Bergson, 1983 [1900]: 09). “O nosso riso”, afinal de contas, “é sempre o riso de um grupo” (Bergson, 1983 [1900]: 08).

Na epidemia em Floresta, eu não ria em razão de algum deslocamento em relação ao cotidiano no qual já estava inserido. Eu ria, justamente, porque as pessoas não me faziam rir delas, com elas, ao lado delas. ‘Chega, faz pena’, por exemplo, cairia muito bem, neste caso, para entender a dependência absoluta de amigos, bem como a sensação de invalidez permanente para comer, trabalhar e viver no cotidiano de ‘agonia’. ‘Chega, faz pena’ imprime no rosto o que a sua sonoridade e o seu significado produzem: o poder de ridicularizar e tornar cômica uma situação qualquer. ‘Chega, faz pena’ é uma expressão que muito bem serve aos sertanejos para afirmar categoricamente a situação de rebaixamento ou pena de alguém, de nós mesmos ou de um acontecimento específico ocorrido conosco e/ou com outrem. “Chega, faz pena’, portanto, é uma poderosa imagem de irrisão.

Em oposição aos risos, vinham as lágrimas, os choros, os soluços, as urgências e os velórios. Os ‘carros de nota’ passavam pelas ruas com maior frequência. Ao som de seus autofalantes embutidos no capô dos automóveis, as ‘notas’ em Floresta servem

para noticiar publicamente as mortes, convidando o seu povo para os velórios e sepultamentos. Logo que cheguei no município, fui alertado da curiosidade que os 'carros de nota' despertam em seus visitantes. De dentro da casa onde vivi, a cada 'nota' lançada, toda a atenção coletiva mudava de rumo. Voltávamos à especulação e à curiosidade, quando as palavras do motorista divulgavam o nome de um desconhecido. E ao espanto e à tristeza todos nós éramos levados, caso o nome fosse de conhecidos e amigos.

Muitos foram os velórios que acompanhei em Floresta, no distrito de Nazaré do Pico, em Serra Talhada, em Petrolândia, em municípios vizinhos, junto com Maria Amélia e sua família. A quantidade excessiva de velórios e de mortes fui em algumas circunstâncias objeto de brincadeiras. Mangavam, por exemplo, do fato de o dono da única funerária da cidade não dar conta de tanta gente morrendo. "Aliás, nem caixão pra vender tem mais, tu acha?", disse uma amiga, rindo da situação inimaginável de faltar caixão para enterrar os mortos da cidade.

Mas as formas de mangar, reitero, ocorriam sempre no interior de um diálogo mais íntimo. Elas eram feitas com os devidos cuidados, para não publicar as palavras a um número grande de ouvintes. As mortes foram sempre ditas a mim em tom de tristeza. Mas havia, também, o afrouxamento da dureza e da dor instalada pela 'virose'. Por meio do riso e da graça, a gramática da dor e das palavras se reformulavam, fazendo-se inteligíveis e manejáveis os significados das coisas, na hora certa de quebrar com a dureza dos costumes, dos nomes, dos termos e dos valores. O riso e a comicidade torciam e tensionavam o cotidiano, para lhe dar certa fluidez e elasticidade. O cotidiano da socialidade era levado ao seu limite, pois, nas palavras de Bergson:

> O que a vida e a sociedade exigem de cada um de nós é certa atenção constantemente desperta, que vislumbre os contornos da situação presente, e também certa elasticidade de corpo e de espírito, que permitam adaptar-nos a

> ela. *Tensão e elasticidade,* eis as duas forças reciprocamente complementares que a vida põe em jogo. Acaso faltam gravemente ao corpo, e daí os acidentes de todos os tipos, as debilidades, a doença. Faltarão ao espírito, e daí todos os graus da indigência psicológica e todas as variedades da loucura (...). Uma vez afastadas essas inferioridades que atingem o aspecto sério da existência (e elas tendem a eliminar-se por si mesmas no que veio a se chamar a luta pela vida), a pessoa pode viver, e conviver com outras pessoas. Contudo, a sociedade exige ainda algo mais. Não basta viver; importa viver bem. (Bergson, 1983 [1900]).

Aos poucos, a epidemia foi acalmando os seus ânimos. O cotidiano de agonia desacelerou, reinstalando o bem-viver no cotidiano. Daí imaginei fazer pesquisa de campo no 'mato', entre os vaqueiros, com o objetivo de realizar o que imaginei e desejei desde a minha chegada em Floresta: uma pesquisa de campo de dois ou três meses na caatinga. Contudo, nada disso aconteceu, por duas razões, ao menos.

Em primeiro lugar, os vaqueiros não vivem mais no 'mato', necessariamente. A sua profissão hoje é uma atividade menos dedicada ao 'campo'[57] ou à pega de um 'boi brabo' na caatinga. Secas severas, ao longo das últimas décadas, e os cercamentos e as privações de ecologias favoráveis ao rebanho, enfim, muita coisa se perdeu no decorrer da história, por exemplo, a ponto de os vaqueiros se dedicarem, hoje, à criação de gado caprino e ao criatório de gado manso. Tão somente o gado deixa de ser 'brabo' (criado solto na caatinga) e passa a ser criado 'mais perto e mais preso', as atividades às quais os vaqueiros se dedicam há séculos não exigem mais a moradia nas fazendas. Com a

[57] 'Campo' significa a parte não cercada da caatinga, território livre para os animais, onde nasce e vive parte do rebanho, nos termos de Floresta, criado solto no mato que, em certos períodos, necessita ser recrutada para fins de manutenção e vigília de vaqueiros e criadores (estes últimos, em particular, são considerados as pessoas que criam gado caprino e ovino). Sua forma verbal 'campear' é sinônimo de procurar e capturar, na espacialidade específica do campo, o gado (termo referente apenas ao gado bovino) e as criações (para se referir ao gado caprino e ovino) de um rebanho. Entre os animais, portanto, as diferenças básicas consistem em quatro termos convencionais: 'criação' (rebanho de caprinos e ovinos); 'criatório' (totalidade do rebanho de uma propriedade); 'criatório de gado' (rebanho de gado bovino); 'animais' (para se referir ao gado equino). Noutros lugares tratei mais detalhadamente das relações entre humanos, animais e caatinga no sertão (Pereira, 2016, 2017, 2020a).

‘vida no campo’ modificada, os vaqueiros passaram a morar na zona urbana, muitos preferindo viajar diariamente à sua propriedade (ou à de outrem) para laborar com o gado e com as criações. Por essa razão, visitei muitos vaqueiros dos quais pude registrar as suas memórias a poucos quilômetros da casa onde eu residia.

Em segundo lugar, a minha infecção nos primeiros quinze ou vinte dias foi acompanhada da infecção de outras pessoas nas semanas seguintes. Na casa de quem me hospedei (e de seus familiares e de seus companheiros e companheiras ao longo de praticamente os quatro meses de pesquisa), foram seguidos de meu adoecimento os adoecimentos de seus moradores. Uma das maiores reclamações dos adoentados era que os sintomas voltavam a atormentar semanas depois. Portanto, o cenário nunca foi de estabilidade, já que a ‘agonia’ poderia reinar mais uma vez.

Eu atendi às necessidades dos e das que viriam exigir de minha parte a responsabilidade de levá-los ao hospital, ir à farmácia, levá-los para outros municípios e fazer exames médicos, ir ao supermercado e às feiras. Estar atento à vida dos que tão hospitaleiramente me abrigaram e cuidaram de mim em suas casas se tornou uma prioridade minha. Embora eu imaginasse que a minha pesquisa estivesse em suspensão, o meu adoecimento em Floresta e a minha experiência na epidemia, por outro lado, fortaleceram as relações de amizade recém criadas, muitas delas até hoje vivas em minha memória. O vírus, a ‘praga’, o ‘surto’, a ‘virose’ fortaleceram de algum modo os laços e a memória, em um misto de socialidade, solidariedade e de muitos choros e risos arrancados juntos.

Hoje, contudo, o coronavírus ameaça as amizades, levando para sempre algumas delas. No dia 17 de julho de 2021, por exemplo, Maria Amelia me escreveu desamparada: “Perdemos Manoel Serafim, Zinho. Estou sem chão!”. A morte de Manoel Serafim é talvez a primeira das mortes que tive notícia de alguém com quem

tive uma relação mais próxima em Floresta. Desde meados de 2017, nunca mais havíamos conversado. A tristeza será imensa ao retornar a Floresta e não poder encontrá-lo em sua papelaria.

Ao lembrar da epidemia em um cenário de pandemia, não é possível escrever uma tese sobre um determinado lugar sem refletir acerca dos efeitos dos vírus, dos surtos e das pragas em nossas vidas e nas vidas dos e das com quem compartilhamos nossas pesquisas. Tenho muita vontade de obter notícias das pessoas com quem convivi, mais do que habitualmente eu as tinha antes da pandemia. Em virtude não só da distância geográfica e do isolamento social, mas também por causas dos perigos eminentes. A perda, o esquecimento e a morte podem predominar sobre o ganho, a memória e a vida.

Esqueci-me, por exemplo, de Maria Amélia por quase um mês. Foi ela, depois, quem se infectou com o coronavírus, após a infecção de alguns de seus familiares. De repente, vimo-nos dispersos um do outro, sem a mesma frequência na troca de mensagens via *WhatsApp*. Quando finalmente me despertei desse intervalo, ela respondeu a mim exigindo que eu me despreocupasse em relação à sua saúde: “Fui infectada, meu filho. Mas já estou melhor”. Ela preferiu nada me contar na época, para que eu não ficasse aperreado. Foi um relapso de minha parte passar tanto tempo sem solicitar notícias suas, ao passar tempos sem cultivar e nutrir a nossa memória.

Diante disso, como lidar com a predominância da morte na etnografia, sobretudo, em um contexto de desolação do mundo, ou, nos termos dos/as sertanejos/as, em um contexto de ‘agonia’?

Nas palavras de Danilyn Rutherford, o início da pandemia colocou muitos desafios para os modos tradicionais da etnografia e da observação participante

(Rutherford, 2020). Desde então, surgiram propostas em direção, por exemplo, a uma etnografia *patchwork* (Günel, Varma e Watanable, 2020), remetendo a problemas anteriores à pandemia de Covid-19, sobretudo, relacionados à precarização dos meios para o desenvolvimento dos trabalhos dos/as pesquisadores/as em contextos neoliberais. Acontece que a pandemia forçou os/as antropólogos/as a irem além, com efeito, para "reimaginar métodos remotos", segundo Jordan Kraemer (2021), e refletir se são mesmo intransponíveis os limites entre a experiência do/a etnógrafo/a e a experiência das pessoas com quem realiza a pesquisa.

Ao propor uma "etnografia pandêmica" nos limites domésticos da vida cotidiana ("home-bound pandemic ethnography"), Segundo Sarah Horton (2021), é necessário questionar as premissas da imersão etnográfica, baseadas muitas vezes na ilusão ainda viva do etnógrafo como um ser "aculturado", movendo-se com relativo sucesso entre a realidade interna (a que pertence) e a realidade externa à sua própria (a que pertence aos seus colaboradores de pesquisa). Ao invés disso, Horton (2021) aposta na etnografia feita à luz dos desafios do isolamento social, das pragas, dos vírus, dos surtos, das epidemias e pandemias, encontrando-se, no entanto, com "realidades fraturadas". Como a autora mesma afirma, os seus colaboradores de pesquisa, ao contrário dela própria e de muitos/as outros/as pesquisadores/as no conforto do seu trabalho remoto, enfrentaram maiores riscos de contaminação, por serem eles imigrantes não legalizados nos EUA, sem direito a auxílios do governo norte-americano que pudesse amenizar os efeitos da crise sanitária. Portanto, a lógica econômica suicidária do capitalismo atualizou na pandemia o ponto central das desigualdades entre o trabalho de campo remoto para uns e a exposição cotidiana ao vírus para outros.

É nesse sentido que Jean Segata *et al.* (2021) afirma ser a pandemia um "tipo abstrato cuja realização precisa ser compreendida a partir de exercícios descritivos do

sensível em vez da exaltação de indicadores e métricas internacionais de avaliação" (Segata *et al*., 2021: 08). Entre esses "exercícios descritivos do sensível" estão a incorporação de trajetórias, as biografias e as experiências individuais e coletivas que possam dar conta "das memórias e dos múltiplos sentidos desse evento crítico" (Segata *et al.*, 2021: 8-9). Nesse contexto, a etnografia é tida, mais uma vez, uma forma de texto-memória, uma "escrita-testemunho", segundo Deborah Bird Rose (2012), para retomar o que já foi debatido no Capítulo I. Também no caso da pandemia de Covid-19, trata-se da "inscrição pública de uma memória das lutas e do luto de comunidades marginalizadas" (Segata *et al.*, 2021: 21), uma vez que, como dito pelo Editorial da Cadernos de Campo, em seu dossiê sobre a pandemia, as pessoas "sequer tiveram a chance de prestar seus sentimentos ou realizar os ritos apropriados que permitiriam a transformação da memória desses entes em um outro nível de registro, segundo suas práticas culturais, tradições e regimes de conhecimento" (Oliveira *et al*., 2020: 3)

No caso de minha experiência etnográfica, para manter vivas as relações com Maria Amélia e com outros amigos, amigas e interlocutores de Floresta, tive à minha disposição a memória, sendo alimentada por conversas em videochamadas, por exemplo. Nessas conversas, falávamos do que nós vivemos e compartilhamos um dia em Floresta, do que lembramos e do que deixamos de lembrar, do que percebemos ter se instalado de diferente no cotidiano e do que percebemos e especulamos a respeito da pandemia, da crise sanitária mundial e do atual cenário político do país.

Tudo isso implica imaginar os vírus e as 'pragas' provocando não apenas a morte generalizada de práticas culturais, de tradições e de regimes de conhecimento, mas conduzindo a um certo impulso à vida, segundo as articulações de uma memória ecológica. Vida e vitalidade, contudo, não como pureza e benção, isto é, como formas de instalar o bem-viver no ambiente social e comunitário. Mais do que isso, vida e

vitalidade como agenciamento, mistura e composição. Vida e vitalidade, portanto, como ecologia. Nas palavras de Jorge Villela:

> Essa situação extrema em que vivemos hoje poderia nos alertar para lições de ecologias dissidentes ao capitalismo, das que consideram os seres em suas composições potentes e perigosas e não apenas como ameaça ou recurso, como nocivos ou úteis. O momento poderia nos fazer viver *com* as nossas vulnerabilidades, como seres compósitos, colonizados por vírus, vermes, bactérias, num processo de composição e decomposição que define a vida. (Villela, 2020: 12).

A partir dessa formulação do autor, memória e vida definem nesta análise uma relação ecológica com o sertão. O sertão que vivo a distância, virtualmente, para elaborar esta tese, é composto agora por uma ecologia atualizada de imagens e lembranças, instaladas no seio da primeira grande pandemia do século XXI.

2.6 - CONCLUSÃO

A epidemia no sertão antecipa de alguma maneira o que vivi na pandemia de Covid-19. No mais atual genocídio brasileiro, os acontecimentos, em retrospecto, não vislumbram o mesmo bloco histórico, tampouco idealiza as minúsculas particularidades e idiossincrasias. Lembrar dos acontecimentos da história não é identificar o que teria ocorrido de diferente se de outra maneira o tempo tivesse transcorrido e se realizado. Nenhum juízo ou avaliação moral e nenhuma lógica de reparação me moveram à reflexão do que desejei expor até agora. O que me propus a considerar nas páginas dos dois capítulos apresentados foi o exercício mesmo da memória e da retrospecção, porém, tomando as lembranças da epidemia e da pandemia como forças criadoras, elementos de composição, tal como o foram o fogo e lama tóxica.

Diluídos na desolação do mundo, podemos sentir esses acontecimentos se alimentando de nossa percepção e de nossa atenção. De um passado imaginado pelo

fogo, pela lama tóxica, pela epidemia e pela pandemia, nenhuma calmaria sustentou a minha vida ou a vida dos sertanejos com quem fiz pesquisa. A história não é feita apenas feita de representações. As memórias e as representações que tenho do sertão são imagens que me tocam no presente, sem deixar, no entanto, de me sensibilizarem pela vida que passa.

De posse dessa atitude, olhei em volta de mim mesmo. Antes de iniciar a escrita dos dois primeiros capítulos, percebi o que me cercava, arrodeava e afligia a existência. Notei o que me fazia rir e o que me fazia chorar, tocado pela presença de certas lembranças, porém, consciente do estado de coisas que me ocupavam o tempo presente. À espera da latência de ideias que me direcionassem a novas atitudes, escrevi os dois primeiros capítulos como quem se dedica a um exercício de retrospecção, a uma prática mnemônica, a uma mnemotécnica. Busquei, assim, aprimorar não só a minha memória, mas sobretudo as percepções coletivas que a integram, em sua articulação com a matéria e o mundo vivo. Ao agirem e se atualizarem na experiência viva do trabalho de campo, as memórias fizeram parte da análise etnográfica (Fabian, 2013 [1983]), tornando-se não apenas objetos de minha reflexão, mas os meios para que esta etnografia acontecesse e pudesse concretamente se realizar como tal.

Todavia, não é a realidade dos fatos passados (ou o que os fatos passados podem dizer do ponto de vista de outrem) o exercício e o objetivo fundamentais deste e do capítulo anterior. No interior deste capítulo, em especial, permaneceu até o fim de sua exposição a tentativa de um exercício mesmo de memória, para que as minhas lembranças de campo se misturassem com o tempo real no qual vivo agora. Ao contrário de quando estive pela primeira vez no sertão, mundo, memória e etnografia se tornaram vitais para a experiência atual. Tocada por acontecimentos passados, ao

mesmo tempo, a experiência é ocada e transformada pela vida que passa e se transforma exatamente agora.

Os vaqueiros velhos do sertão, por exemplo, fazem de sua existência uma memória ecológica, como veremos nos Capítulo III e IV. Como um pé de Umbu resiste à seca no semiárido brasileiro – agregado ao solo, firme em sua vontade de orientar os seus galhos, abrigando e alimentando outros seres –, os vaqueiros se abrem às coisas do mundo. Eles ensinam a se sensibilizar pelo passado no qual se está exatamente agora, com o qual é possível construir a superfície de ação a todo e em qualquer tempo. A memória dos vaqueiros não é somente biográfica em seus compromissos. Está claro não ser este o seu ofício (biografar homens, museus e instituições) e nem ser este o nosso ofício na etnografia (imaginando com elas apenas descrever as histórias de vida daqueles e daquelas). Nos capítulos seguintes, o sertão, em outro sentido, nutrirá no texto as suas linhas de abertura aos movimentos do mundo.

As epidemias, as pandemias, os incêndios, os rejeitos minerais poderiam ser negligenciados e esquecidos para sempre. Contudo, eles são elementos de aprimoramento e composição da memória etnográfica. Para evitar que o texto transformasse o passado um estágio permanente de recuperação, a ideia foi ultrapassar os contornos de um sujeito de conhecimento, na sua relação consciente com o passado e a continuidade da história. Como disse Foucault:

> A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia - sob a forma da consciência histórica -, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada (2008 [1969]: 14).

No passado, portanto, não restam os cacos de uma era, prontos para serem coletados pela objetividade ascética de um especialista, experiente e consciente de seus tempos históricos, fazendo-os erigirem de contexto a contexto, quem sabe ainda, para torná-los aparentes e inteligíveis à luz de seus manifestos conhecimentos. Em contrapartida, neste capítulo, lembrar não foi um ato de (re)conhecimento, compreensão, reavivamento e recomposição dos fenômenos passados. A memória não se constituiu a partir do ato intelectual destinado à reflexão das séries contínuas ou descontínuas do tempo histórico.

Como será elaborado no Capítulo III, o passado, por sua vez, é a superfície onde as coisas viventes acontecem e se transformam. O passado é a camada viva, plena e movente, sobre a qual se pisa e na qual se está e se vive. Além de um ato ecológico e vital, lembrar é uma maneira digna e criativa de mantermos vivas e atuais as relações com o mundo. Será a respeito dessa superfície plena, movente e vivente da memória, onde as coisas acontecem e aconteceram um dia, onde as coisas duram e de repente deixam de durar, onde as coisas se criam, são criadas e morrem, que analisarei as ações da memória em seu processo de constituição e criação da história do município de Floresta. Levarei a criação de sua história ao limite, até o momento em que as suas relações outrora edificadas pelos sertanejos de minha pesquisa forem levadas às suas fissuras e aos seus esgotamentos. Quando nada mais a história puder dizer, o objetivo no próximo capítulo será o de vitalizar as camadas mais profundas da memória, como farei com maior ênfase no Capítulo IV. Por meio de uma comunicação criadora e criativa com a ecologia, as camadas profundas da memória existem no fluir e no fluxo das relações com o ambiente, o clima, a caatinga, a seca, os seres não-humanos, as águas dos riachos, dos rios, das chuvas...

CAPÍTULO III

~

MEMÓRIA DE SUPERFÍCIE

___

É preciso instalar-se de súbito no passado – como em um salto, em um pulo.

Gilles Deleuze, *Bergsonismo*

3.1 - INTRODUÇÃO

No Capítulo I, a partir de certos debates teóricos, critiquei as maneiras pelas quais o pensamento moderno e certa tradição da antropologia distanciaram a história e a memória e fizeram desta uma subserviente da primeira. No caso deste terceiro capítulo, apresentarei o inverso desse movimento. É a história que servirá, doravante, à memória e à sua força de criação.

No município de Floresta, sertão de Pernambuco, esse empreendimento foi realizado por Villela (2015, 2020), a partir de uma análise etnográfica da história colonizada, cultivada e criada ali pela memória genealógica. Mas a colonização, o cultivo e a criação da história em Floresta serão entendidos, neste capítulo, a partir não apenas da genealogia, mas a partir de um processo gradual de desdobramento da memória histórica em memória ecológica. A aproximação gradativa da memória com a história resultará, consequentemente, na aproximação gradativa da memória histórica de Floresta com a ecologia do sertão e da caatinga.

Apresentarei, para tanto, uma abordagem analítica diferente da apresentada no Capítulo II – como se pôde notar um tanto abstrata quanto errante em vários de seus

momentos. De forma mais "objetiva", por assim dizer, este capítulo será sobre o cotidiano e o peso da memória em Floresta, mas também sobre a sua dinâmica, o seu ritmo, a sua cadência e a sua leveza na vida de todo dia. O resultado da análise será a identificação de uma modalidade particular de memória histórica, que, para facilitar a sua compreensão em diversas circunstâncias da análise, denominarei "memória de superfície". Não se trata da superfície real dos acontecimentos, mas da superfície analítica sobre a qual a memória ganha movência, vivência, alongamento e plasticidade. Uma memória histórica a partir da qual o passado se estende, avoluma-se, ganha e cria corpo, forma e lugar. Isto não quer dizer que a análise levará ao pé-da-letra a superficialidade, a espacialidade da memória e os seus modos concretos de ter e ganhar forma e lugares próprios. Para que a memória colonize, cultive e crie a história, será necessário, em termos bergsonianos, experimentar as formas reais de articulação do tempo. Isto é, a duração.

Para Bergson, em sua obra *O Pensamento e o Movente*, por ser o tempo a própria duração, "o que é real não são os 'estados', simples instantâneos tomados por nós, mais uma vez, ao longo da mudança; é, pelo contrário, o fluxo, é a continuidade de transição, é a própria mudança. Essa mudança é indivisível, ela é mesmo substancial", segundo o filósofo, uma vez que "há apenas um ímpeto ininterrupto de mudança – de uma mudança sempre aderente a si mesma numa duração que se alonga sem fim" (2006 [1934]: 10). Difícil de ser concebida e expressa, essa duração "sentimo-la e vivemo-la", por isso, pergunta-se Bergson ao fim de sua formulação: "E se investigássemos o que ela é?" (2006 [1934]: 6).

Para analisar e investigar a superfície de movência, vivência, alongamento, criação e duração da memória em Floresta, selecionarei um determinado recorte empírico. A escolha por tal recorte empírico será o resultado de um movimento que

percorri com os meus interlocutores e minhas interlocutoras em direção: 1) a uma história feita com a memória dos conflitos, da política e das vinganças entre grupos e famílias; e, por outra via, 2) a uma história feita com a memória das virtudes do 'homem do campo' e de suas tradições, levando em conta, principalmente, os festejos populares do universo rural sertanejo.

Esse segundo movimento da história adiantará, em certa medida, o que será analisado no Capítulo IV, onde veremos a memória ecológica da seca se desdobrar temporalmente na memória ecológica da fartura e da abundância das antigas fazendas de gado. Diante do duplo recorte empírico apresentado acima, o itinerário do terceiro capítulo terá início, mais especificamente, na política e nas vinganças entre famílias sertanejas [58]. Da memória histórica dos conflitos (subcapítulos 3.2 e 3.3), passarei, em seguida, aos sentidos do 'lado bom da história' (subcapítulo 3.4), em resumo, tratando da exaltação da figura do vaqueiro sertanejo e da adoração de seus modos de vida passados (subcapítulo 3.5). Com isso, analisarei as transformações mais profundas das práticas das vaquejadas e das 'pegas de boi no mato', até chegar, por fim, na morte da própria 'tradição' (subcapítulo 3.6). Do ponto de vista das pessoas mais velhas, a 'tradição' morreu porque não há mais condições para que a 'vida no campo' de outrora se concretize, estenda-se e ganhe novamente o seu devido lugar nos dias de hoje. Por isso, no final do terceiro capítulo (em especial, no subcapítulo 3.7), da perspectiva de diferentes gerações, analisarei as radicais mudanças do que há de habitual e duradouro na vida pretérita dos vaqueiros.

[58] A respeito delas confesso não ter material suficiente para me aprofundar com o devido rigor. Elas serão analisadas na primeira metade deste capítulo à luz da bibliografia antropológica especializada nos temas da família, da política e das vinganças no sertão de Pernambuco, feita nessa localidade de maneira brilhante e original há pelo menos duas décadas por Marques (2002, 2013, 2014) e Villela (2004a, 2004b, 2008, 2009, 2019, 2020).

O que se visualizará no movimento etnográfico da memória histórica dos conflitos, em direção à memória histórica das tradições em Floresta, não será a alternância entre dois modelos distintos de fabricação da história, aparentemente contraditórios, antagônicos e complementares entre si. Não são objetos de meus interesses as experiências dualistas, dialéticas e modelares entre presente e passado, como se cada uma delas correspondesse a uma determinada temporalidade passada e/ou presente. As experiências mnemônicas, históricas e temporais que analisarei a seguir, como já tentei fazer nos capítulos anteriores, misturarão e confundirão todas as eras e temporalidades, entrelaçando passado e presente de forma a respeitar a realidade mutante do tempo.[59]

3. 2 - RESPIRAR A POLÍTICA

Como em muitas cidades do mundo, Floresta é um lugar cuja história é visível, perceptível e inteligível por meio da política municipal. As pessoas[60] com que faço pesquisa, por exemplo, dizem com frequência: "Floresta respira política". Ser o ar que se respira significa que a política local atinge os sentidos, surtindo efeitos diversos nos comportamentos, nas atitudes, nas ações e no pensamento. De tão viva, a política é sentida a todo tempo e em todo canto, materializando-se nos lugares, nos corpos, nos enunciados, nos gestos, nas mortes, nas lembranças, nas perdas e nas alegrias.

[59] Em sua conferência de 1911, "A percepção da mudança", diz Bergson: "Basta ter-se convencido de uma vez por todas de que a realidade é a mudança, de que a mudança é indivisível e de que, numa mudança indivisível, o passado se consubstancia com o presente" (2006e: 179)

[60] Neste capítulo, muitos dos nomes dos e das informantes de pesquisa serão ocultados. Em virtude da dinâmica conflituosa e violenta das 'questões' entre famílias e grupos na região, buscarei assim preservar a privacidade e a integridade dos e das que contribuíram com os seus relatos para a realização desta etnografia.

Nesse contexto, a grandeza de determinados acontecimentos históricos reflete a grandeza e a importância de quem deixou na memória política local um registro. Conhecimento, acontecimento, pessoa, pertencimento a um povo e história são constituídos de nomes que não se separam da política, nomes que não se separam de suas famílias, nomes que não se separam de seus indivíduos, mesmo depois de mortos. Nomes, pessoas, famílias e lugares fazem a história e a política o mesmo ar a respirar, produzindo assim uma mesma e única experiência temporal, segundo as pesquisas pioneiras de Villela (2008, 2009, 2015, 2020) no sertão de Pernambuco, composta por um misto de elementos passados que se estendem e ganham forma no presente.

Como em muitos municípios brasileiros, os nomes dados às ruas, às praças e aos equipamentos urbanos de Floresta são nomes de autoridades, tais como oficiais militares, prefeitos, vereadores, deputados, entre outros. *Rua Emilio Novaes Filho, Rua Cap. Emilio Novaes, Rua Tv. Enéias G. Ferraz, Rua C. Fausto Ferraz, Rua Teofanes Tôrres, Rua Dep. João Novaes Filho, Rua Manoel Serafim Ferraz, Rua Cel. Manoel Olimpio de Menezes, Rua Manoel Florentino de Carvalho, Rua Joaquim de Alencar Jardim, Rua Audomar Ferraz, Rua José T. Novaes, Rua José Afonso Novaes, Hospital Coronel Álvaro Ferraz, Fórum Des. Euclides Ferraz, Escola Municipal Dep. Audomar Ferraz, Escola Municipal Prefeito Francisco Ferraz Novais*... De tanto se assemelharem e se repetirem, os nomes e os sobrenomes dos homens da política, nos lugares por onde se passa, obviamente, confundem as vistas de quem os desconhece, de quem desconhece as suas histórias pessoais e as histórias de suas famílias, enfim, de quem desconhece a história de Floresta.

Quem chega de fora, como eu, demora a associar as figuras de renomados políticos ou de políticos não tão renomados e afamados – neste último caso, modestos em termos de prestígio e poder – às suas famílias e a seus lugares de origem, bem como

demora a entender o papel que as famílias, as suas relações de aliança e parentesco e os seus lugares na política ocupam ou ocuparam na história municipal. Os livros escritos sobre a história municipal, por exemplo, ajudam a seguir uma certa direção. Mergulhado neles, por diversas vezes, os livros dos/as florestanos/as me guiaram.

Mais recentemente, tornou-se realidade, nas mãos de Leonardo Ferraz Gominho[61], escritor florestano e autor de livros célebres sobre a história de Floresta, o projeto de uma obra tão sonhada por seu avô, Fortunato de Sá Gominho[62] (1890-1983). Em *Floresta: retalhos para a sua história*, publicado pelo Centro de Estudos de História Municipal e organizado pelo neto do autor, quarenta anos após a sua morte, o velho Fortunato reflete a respeito da origem do município (Gominho, 2020: 88-89):

> *Somente no ano de 1892 a vila de Floresta (...) conseguiu sua independência de município autônomo [corrige o organizador do livro, Leonardo Ferraz Gominho, em nota: "nesse ano Floresta foi elevada à categoria de município politicamente autônomo, alcançando, assim, a autonomia plena, administrativa e politicamente], tendo assim realizada a eleição para o seu primeiro Governo Municipal, que ficou constituído dos seguintes representantes: para prefeito, o cel. Fausto Serafim de Souza Ferraz; para sub-prefeito, seu companheiro de chapa, o cap. Antônio David Gomes Novaes. (...) Daquela época nasceu a união política das duas famílias, Ferraz e Novaes, tendo como chefe o cel. Fausto Ferraz. Esta união política ficou mais consolidada posteriormente com a realização do casamento do comandante José Novaes, então residente em*

[61] Cf., por exemplo, entre as obras de escritores locais da Coleção Biblioteca Pernambucana de História Municipal, editados pelo Centro de Estudos de História Municipal: *Nazaré, terra e gente*, de Mons. Petronilo Pedrosa (1983); *Floresta do Navio: capítulos da história sertaneja*, de Carlos Antônio de Souza Ferraz (1992); *História municipal de Floresta: os vales, o povo, a evolução sociocultural e econômica*, de Carlos Antônio de Souza Ferraz (1999); *Vila Bela, os Pereiras e outras histórias*, de Luís Wilson de Sá Ferraz (2018). Entre as obras de escritores da Coleção Tempo Municipal, verificar: *Floresta: uma terra, um povo*, de Leonardo Ferraz Gominho (1996); *Floresta: retalhos para sua história*", do anteriormente citado Fortunato de Sá Gominho (2020). No que se refere a biografia e às genealogias das famílias, cf. os livros: *O Canto da Asa-Branca: fatos da minha vida e histórias que ouvi contar*, de José Gomes Correia (1996); e *Antonio da Costa Araújo (Totonho do Marmeleiro): sua história e seus descendentes*, de Gilson Ferraz, Maria Amélia de Souza Araújo e Magno Araújo (2015). Por fim, não poderia deixar de lembrar do website *Genealogia Pernambucana* desenvolvido por Magno José de Sá Araújo: <http://www.araujo.eti.br/default.asp>

[62] Conhecido também como Siato, Fortunato de Sá Gominho foi um proeminente comerciante de Floresta, tendo sido eleito prefeito desse município em 1936, ocupando o cargo só até 1937, abdicando do posto após o Golpe de Estado de Getúlio Vargas, que culminou na ditadura do Estado Novo (1937-1945). Em seu livro, Fortunato relata a sua experiência nesse contexto, traçando a trajetória histórica das administrações seguintes à sua no mesmo período.

> *Belém do Pará, sendo filho do casal cap. Antônio David Gomes Novaes e dona Feliciana Novaes, com a senhorita Amélia Ferraz, filha do casal cel. Fausto Ferraz e dona Ana Carolina Ferraz, fato este ocorrido na vila de Floresta no dia 5 de junho de 1905, com justa satisfação das famílias.*

Ao explicar a origem do município, Fortunato estreita as relações entre política e parentesco, como sendo eles pontos centrais de consolidação da história de Floresta. A autonomia e a independência do município são relacionadas por Fortunato à união e à centralização da política nas mãos de duas famílias, Ferraz e Novaes, sobretudo, por meio do matrimônio entre elas. Em um certo sentido, a política é pública por não escapar um segundo sequer de nossos olhos, materializando-se nos espaços, nas ruas, nos escritos, nas palavras, nas relações familiares. Em outro sentido, ela é simultaneamente discreta, privada, até mesmo invisível. Quando a política é criada nas profundezas da memória familiar, como já dito por Villela (2004) e Marques (2002), o passado de cada uma das famílias se deixa estender, segmentando-se nos extensos laços de parentesco e na genealogia. Arvorada pela memória familiar, portanto, a política em Floresta é doméstica, pois, criada no interior das famílias. Mas de certas famílias, não de todas elas.

Em minha primeira visita a Floresta, em fevereiro de 2016, a política nacional dominava os debates públicos. Como visto no Capítulo II, estávamos às vésperas do Golpe de Estado contra a presidente Dilma Rousseff. Porém, muito se debatia a respeito também da eleição municipal, a oito meses de se realizar.

Certa vez, ouvi da boca de um cantor, que se apresentava em um dos bares que frequentei em Floresta, a seguinte saudação: “Essa música vai para o meu deputado!”. Apesar de aparentemente quase ninguém ter prestado atenção nela, a atitude do cantor despertou em mim grande curiosidade. Destacar em público a presença dos políticos, chamando-os de “meu deputado” ou “meu vereador”, seja como for, parecia, à primeira

vista, um ato comum de celebração da política. No entanto, o bar era frequentado de preferência por membros ou partidários da família política rival à família do deputado reverenciado pelo cantor. O que não significa, via de regra, que os espaços fossem frequentados unicamente por coletivos políticos correligionários. O deputado federal apenas retornou ao cantor o mesmo ato, retribuindo-lhe a saudação com um pequeno gesto. O levantar do corpo com as mãos.

Naquela noite, cantor e político pareciam se fazer apoiadores das artes (música e política) que cabiam a cada um de seus ofícios executar com a devida maestria. Mas, na verdade, o lugar e o modo com que a ocasião aconteceu diziam que ambos publicamente se tornaram ou se afirmaram apoiadores um do outro na política eleitoral. Se, como bem se sabe, a população se deixa envolver de maneira intensa e extensa com a política partidária, principalmente no tempo de uma eleição ou, melhor, no 'tempo da política'[63], as pessoas com quem convivi pareciam cultivar, manejar e transformar os seus vínculos políticos por intervenção de suas memórias, como já elaborado por Villela (2004, 2015, 2020), seja como eleitores, seja ainda como membros de uma família politicamente ativa, seja, enfim, como alguém que testemunha e celebra publicamente a presença notória de um político.

As famílias políticas de Floresta, a favor de seus interesses e necessidades atuais, investem massivamente na difusão do passado (individual e coletivo), como também elaborado por Jorge Villela em suas etnografias, tornando cotidiana a prática de

[63] Como um certo modo de operação do tempo, segundo Palmeira (2022), o "tempo da política", a "época da política" ou somente "a política" são sinônimos de eleições na política dita "tradicional" das populações camponesas do Nordeste, mas sem se confundirem com alguma forma de "regionalismo" ou "circunstancialidade". Nas palavras do autor, "se o tempo da política corresponde grosso modo ao período eleitoral, não se trata de uma tradução perfeita. O tempo da política não envolve apenas candidatos e eleitores, mas toda a população, cujo cotidiano é subvertido" (Palmeira, 2002: 172).

construção da história relativa à vida pública. É o caso de biografias que se definem por serem, automaticamente, a biografia da própria comunidade. O livro de Fortunato de Sá Gominho, a respeito do qual falei acima, por exemplo, é uma forma de escrever a história particular de um homem, mas desde os interesses e as necessidades das elites políticas locais. Por um lado, uma forma de escrever a história popular e coletiva. Por outro lado, as famílias investem sobretudo na memória de suas gestões políticas passadas, na memória de antigos e renomados políticos da história, na memória de seus mortos e ancestrais, na memória familiar e na memória do parentesco, na memória que se deixa escrever em biografias, em livros de genealogias e em livros sobre a história municipal.

3.2.1 - Sertão de Pernambuco

No Ocidente, de maneira geral, afirma Villela (2015), a política e o poder político da família são uma das principais maneiras de se fazer e de se escrever a história. É recorrente na historiografia a presença da política de família na confecção do conhecimento histórico (por meio de distintos procedimentos) e da memória histórica de um lugar, de um povo, de uma nação (Detienne, 2013). A partir de certos acontecimentos, grupos e personagens históricos relevantes, busca-se compor na historiografia a narrativa de gênese e ascensão do poder de Estado e do poder econômico. Em Floresta, um político de renome, um grande fazendeiro ou um grande comerciante de determinada família são quem aparecem nos berços da história, como vimos no livro de Fortunato. Afinal de contas, quem redige a história poderá ser

reconhecido e prestigiado pelo seu conhecimento, pelo seu talento e por suas motivações e interesses pelos acontecimentos passados[64].

No que se refere às relações entre memória, política, família e história, mais especificamente, foi Villela (2009, 2015) quem demostrou em muitos de seus trabalhos que o aspecto singular dos sertões de Itaparica do Pajeú não é simplesmente o fato de a história ser feita pelo e com o poder político das famílias, mas o fato de a família se prestar a fazer história política e municipal, no sentido de que, segundo o autor, diferentemente de muitos outros lugares do mundo, a genealogia é e faz criativamente a história de Floresta. O autor parte do pressuposto de que a memória é matéria-prima da história, como se o passado se localizasse em algum lugar no presente, e nele o passado fosse reencontrado sob formas outrora não conhecidas, pois, o passado é utilizado e manejado, no presente, para atingir determinados fins, interesses de indivíduos, grupos e famílias. Ao analisar as memórias históricas em Floresta, pude percebê-las não sendo apenas manejadas e produzidas segundo a justaposição entre passado e presente, por meio da garantia de que o presente servisse de suporte ao passado. Uma superfície sobre a qual ele poderia se estender, se avolumar, se criar, se fixar e ser, por isso mesmo, localizado e manejado.

De acordo com a teoria bergsoniana da memória, por outro lado, passado e presente são tempos que fluem e se fundem, confundindo-se, misturando-se, encavalando-se e se consubstancializando um no outro. Nas palavras de Deleuze (2012),

[64] A respeito da história do cangaço, por exemplo, evento marcante na história dos sertões nordestinos, especialmente em Floresta e em municípios ao redor, há diversas obras criadas da perspectiva das volantes de Floresta e de Nazaré do Pico, entre elas: *O Canto de Acauã: das memórias do Cel. Manoel de Souza Ferraz (Coronel Manoel Flor)* de Marilourdes Ferraz (1978); *Lampião: memórias de um soldado de volante* de João Gomes de Lira (1990), *Pernambuco no tempo do cangaço: Theóphanes Ferraz Torres – um bravo militar, 1894-1993*, de Geraldo Ferraz (2002); *As Cruzes do Cangaço: os fatos e personagens de Floresta – PE* de Marcos Antônio de Souza e Cristiano Luiz Feitosa Ferraz (2016).

em Bergson, “a experiência só nos propicia ‘mistos’” (Deleuze, 2012 [1966]: 17). Presente e passado, ainda que mistos, são estranhos um ao outro. Na atualidade amalgamada dos fenômenos, passado e presente diferem em suas presenças, intensidades e potencialidades. Não há, assim, diferença de grau, segundo Bergson, entre passado e presente, como se cada um deles correspondesse a temporalidades contraídas (uma voltada ao antes, por exemplo, e outra voltada ao agora). Passado e presente diferem, exclusivamente, por natureza. Eles são duas experiências distintas em qualidade, pois, duas formas distintas de articulação do real. O passado é sempre contínuo, nunca deixando de se conservar e de ser o que é. O passado é duração pura, enquanto o presente é o que já foi e transcorreu em virtude de sua instantaneidade. A constatação da filosofia de Bergson, portanto, é a de que o presente não se estrutura espacialmente para que o passado nele existia e haja como tal. Mas, o contrário: o passado é a matéria que estrutura e dá substância às ações e percepções presentes.

A partir dessa constatação, interroguei-me se a memória histórica de Floresta estava dada de antemão no espaço. Seria ela uma memória *espacializada*, posta e deixada em algum lugar, bastando apenas procurá-la em qualquer canto? Ao tocar a sua superfície, ao identificá-la em alguma palavra, contudo, as formulações de Bergson sobre a duração me fez interrogar se seria possível pensar o tempo histórico e a história sem levar em conta os aspectos vitais, ecológicos e criadores da memória histórica. Sem levar em conta antes de tudo a imanência produtiva da memória, portanto, a sua forma ainda não espacial e concreta.

Levarei adiante essas interrogações no subcapítulo seguinte, tentando trabalhá-las a partir de uma análise do que se falou e se escreveu a respeito das vinganças entre as famílias políticas de Floresta. Como será melhor exposto a seguir, as vinganças são acontecimentos históricos que, à primeira vista, podem ser interpretados como se

operassem como tais desde a origem do município. No entanto, tomadas como objeto de maior reflexão e atenção, pude notar, tal como já constatado pela bibliografia etnográfica dedicada ao assunto, que as 'brigas de família' não são fenômenos imutáveis, originais e determinante da história.

3. 3 - MEMÓRIA HISTÓRICA DOS CONFLITOS

A princípio, pode-se dizer que a memória histórica de Floresta é marcada pela polarização política entre famílias. De um lado ou de outro da polarização política, observando tudo nas brechas das extremidades, alguém logo poderá dizer: "Você vai perceber que em Floresta tem essas questões de família". A disputa política tem em seu centro duas famílias cujos partidos recebem usualmente os nomes de cada uma delas, Ferraz e Novaes. Há mais de um século, desde 1913 – portanto, 21 anos após Floresta conquistar a posição de município politicamente autônomo –, as duas famílias ocupam o centro da disputa eleitoral. O ano de 1913 parece ser o ponto de inflexão na história do município, sobretudo quando o major João Novaes se apresentou candidato a prefeito, opondo-se a então candidatura de quem teria sido, de prévio acordo, o seu futuro aliado político, Antônio Ferraz de Souza, eleito naquele ano.

Após a disputa entre o major João Novaes e Antônio Ferraz de Souza, seguiu-se na história política de Floresta o acirramento entre as famílias Ferraz e Novaes. Tensão que se perpetua até os dias de hoje, cada qual com os seus respectivos chefes políticos. Segundo as memórias de Fortunato de Sá Gominho, já expostas no subcapítulo anterior, Tonho Boiadeiro (Antônio Serafim de Souza Ferraz), primo do futuro prefeito, Antônio Ferraz de Souza, teria dito ao major João Novaes: "Pois bem. Até agora nunca me envolvi em lutas políticas, mas de hoje em diante pode me ter em conta de um inimigo político" (Gominho, 2020: 94). Antes disso, Tonho Boiadeiro tentou convencer o major

João Novaes de que o seu desejo por uma chapa própria era “desleal” e “intempestiva”, botando em risco, aliás, a unidade política entre as famílias conquistada com a autonomia de Floresta em 1892.

Ser historicamente um ‘inimigo político’, contudo, distingue-se de um inimigo alvo de ‘vingança’ ou de uma dada ‘questão’ entre famílias. “Por brigas de famílias”, afirma a antropóloga Ana Claudia Marques, em seus trabalhos realizados em outras localidades do sertão de Pernambuco, “compreendem-se os conflitos protagonizados por indivíduos articulados sob bandeiras de nomes de família, aos quais podem estar ou não ligados por consanguinidade, e cujos propósitos, atualizados ou cogitáveis, são retaliatórios.” (2002: 43). Ao analisar as ‘questões’ e os seus efeitos nas tramas sociais das famílias sertanejas, a fim de entender como as alianças, o parentesco e os conflitos são administrados por elas, Marques diferencia as ‘questões’ das ‘intrigas’, a fim de obter com essas duas categorias não bem a representação da realidade por ela analisada, mas uma diferenciação conceitual que fosse produtiva à autora em termos analíticos.

Para Marques, em resumo, ‘questões’ e ‘intrigas’ são momentos distintos das ‘brigas de famílias’. Nas formulações da autora, as ‘questões’ são a briga em curso, como o ato de violência em resposta a outro, uma ‘vingança’. Por outro lado, as ‘intrigas’ são o intervalo da prática violenta, não eliminando o fato de a morte de um inimigo, de um aliado ou parente poder despertar futuras vinganças. Entre ‘intrigas’ e ‘questões’, as ‘brigas de famílias’ se estendem no curso da história a serviço de um sistema de vinganças. A abertura de uma ‘questão’, por exemplo, pode conduzir a um momento de ‘intriga’, pausa ou quebra da violência. Mas isso se perdura até somente uma próxima morte, no alvorecer de mais uma ‘vingança’, mais uma ‘questão’, enfim, no momento em que se dará “mais livre curso às expressões físicas de uma briga de famílias” (: 41). “Iniciada a desavença, desencadeia-se um intervalo em que se vive uma

inimizade difusa", afirma a autora, "traduzida em cuidados de proteção e disposição para o enfrentamento". Mais do que nunca, "anda-se armado e olha-se bem por onde se anda", afinal, "os encontros com os inimigos devem ser evitados, a não ser que se pretenda levar esse momento de *intriga* ao seu clímax, iniciando, desta forma, uma *questão*". (Marques, 2002: 21).

A esse dispositivo de vingança das famílias sertanejas se acrescentam, em certas ocasiões, os elementos da política partidária, eleitoral e administrativa. Elementos que podem acelerar consideravelmente tal dispositivo, mas não necessariamente determiná-lo. As 'questões', nesse sentido, não são uma "simples versão da disputa política eleitoral polarizada pelos partidos intitulados da mesma forma que os seus dois lados" (Marques, 2002: 299). Na etnografia da autora, família e política se alimentam retroativamente, antes de tudo, porque família e política se entrelaçaram na memória história do lugar, de tal modo que os discursos sobre as origens e as fundações de muitos povoados de Pernambuco, englobando mais lugares do interior do Nordeste, estão marcadas por um arsenal de antagonismos e combates violentos entre grupos familiares e políticos.

> Tampouco parece casual que entre os fatos mais assinaláveis das trajetórias dos pioneiros da região sejam destacados o seu envolvimento – o que pode incluir o seu não-envolvimento – em lutas e disputas, tal como são referidos também o lugar ou a fazenda que fundaram e a família que dirigiram. As brigas de família aparecem como elementos muito importantes para o ato fundador, da tomada de posse de uma certa parcela de terra – algumas vezes subsequente a um deslocamento provocado por disputas anteriores, quase sempre silenciadas em seus detalhes –, do predomínio político em certa localidade, para a vinculação de um certo espaço a um certo nome (Marques, 2002: 20).

Os exemplos mais notáveis em Floresta são as diferentes 'questões' que ocorrem há mais de um século entre as famílias Ferraz e Novaes. Mas também são notáveis as 'questões' entre outras duas tradicionais famílias do sertão de Pernambuco, os Carvalho

e os Pereira, no município de Serra Talhada, vizinho a Floresta[65]. Certamente, as 'questões' entre as famílias Ferreira e Saturnino são exemplos históricos nessa mesma região, antes mesmo que os irmãos Ferreira (entre eles, Virgulino Ferreira, futuramente Lampião) e os habitantes do distrito de Nazaré do Pico, em Floresta, se tornassem verdadeiros inimigos do cangaceiro. Por fim, as 'questões' entre o próprio Lampião e seu bando de cangaceiros e as volantes (forças policiais do referido distrito) são, sem dúvida, conflitos marcantes na história de Floresta e de todo o país.

Embora restritos territorialmente ao sertão de Pernambuco, os conflitos que citei no parágrafo acima são de conhecimento nacional, pois foi articulado para enfrentá-los toda a maquinaria de guerra do Estado brasileiro na Primeira República. O cangaço de Lampião, por exemplo, é o maior fenômeno de banditismo rural das Américas[66]. Por esta e outras razões, para os autores Villela e Marques, é preciso definir e analisar as 'brigas de famílias' não só a partir dos centros de difusão do conhecimento histórico a respeito delas, ou então, a partir dos centros de poder político-partidário por determinação do mando das famílias. As 'brigas de famílias' e o cenário de violência algumas vezes alimentado pela política eleitoral não se reduzem a um acontecimento atrelado ao "mandonismo", ao "clientelismo" e ao "coronelismo" (Marques, 2002; Villela 2004a).

A política é uma dentre muitas outras razões para que haja e aconteça uma vingança. Tais conflitos, em geral, são o efeito da convivência história entre as famílias e da própria dinâmica cotidiana criada por elas, novamente, como há muito têm mostrado as etnografias de Marques e Villela. Este último autor, aliás, analisou como

[65] Cf., mais uma vez, como já mencionado no Capítulo II, a etnografia de Villela (2004a), especialmente o Capítulo VI, a respeito das 'questões' entre as famílias Pereira e Carvalho.
[66] Etnografias sobre o cangaço de Lampião foram escritas por Marques (1995) e Villela (1995, 1997, 1999, 2001, 2004a).

essa convivência conflituosa e tensionada pelos grupos familiares pode ser arrastada para dentro do ambiente da política eleitoral e administrativa. Contudo, nas palavras de Marques, por sua vez, "a briga não representa um resíduo de um estado social atrasado ou em vias de ser ultrapassado". Por meio das brigas de famílias, "vemos descortinar-se um campo social dinâmico perfeitamente receptivo e articulável a um universo de fenômenos muito mais vasto do que uma remota comunidade local" (: 42). Dessa maneira, como também demostrou Villela (2004a), família, política e violência apresentam, em sua dinâmica interna, certos níveis de extensões, ecos e conexões com esferas sociais mais abrangentes da política nacional.

Vale lembrar que o homenageado pelo cantor na noite mencionada por mim no subcapítulo anterior foi um deputado federal. Antes de chegar em Floresta e assistir à cena do cantor prestigiando a presença de seu deputado, eu tinha conhecimento de que a cidade, como muitas outras cidades vizinhas, vivia e respirava política. Em virtude dos trabalhos de antropologia da política realizados por Marques e Villela, sobretudo, eu sabia que a política e as 'brigas de famílias' não determinavam e faziam da referida comunidade uma idiossincrasia da história nacional por meio de supostas lideranças e figuras de chefia política. O que eu não sabia, contudo, era como lidar com elas no trabalho de campo à medida que as 'questões' eram relatadas a mim na superfície histórica da memória local.

Será a respeito da composição da memória histórica das 'questões' e dos modos de lidar com elas no cotidiano do trabalho de campo que a seção abaixo se dedicará. O intuito será mostrar que, embora se possa imaginar a política em Floresta conduzidas desde sempre pelas 'brigas de família' e pelas 'questões', em contrapartida, tal cenário se consolidou efetivamente a partir de um conflito de grandes proporções ocorrido nos anos de 1990.

3. 3. 1 - Política e questões

"Mataram o pai dela", disse o mototáxi, ao me buscar na casa de uma conhecida. O pai de minha interlocutora tinha sido assassinado na 'briga'[67] dos anos 90, quando prefeito de Floresta. Após a sua morte, no auge da 'guerra', assumiu o vice-prefeito. Este cumpriu até o fim o seu mandato. O vencedor das eleições seguintes, contudo, também foi assassinado, assim como o filho do primeiro prefeito (o irmão de minha interlocutora).

De um antepassado morto nas 'questões', antes ou depois do tempo da referida 'briga', não se falava abertamente a um recém-chegado. As razões de uma morte levariam a supor quem teria sido o seu autor? Essa não foi a intenção do mototáxi ao comentá-la a mim. Ele manteve discretos os nomes de quem morreu, mais ainda, não disse o nome de quem matou ou mandou matar. "Ao mesmo tempo que já se mata para não morrer e para enfraquecer o inimigo e não somente para vingar, a omissão da autoria específica se faz sempre mais desejável" (Marques, 2022: 287). Porém, noutros casos, mantêm-se os nomes dos mortos expostos, como o fez igualmente o mototáxi, ao tornar a morte do tal prefeito um fato público para mim. Torná-los públicos, aliás, é uma tática eficaz da política, quando os nomes dos políticos são dados para nomear os lugares, as ruas e as instituições. Afinal, "a exaltação de um indivíduo é o meio pelo qual uma *família* se faz e se dá a ver publicamente. Por outras palavras, *família* no sertão de Pernambuco se faz por individualização de um ancestral, quer dizer, de um parente morto" (Villela, 2020: 222).

[67] O termo é 'briga' para se referir à 'questão' entre Ferraz e Novaes no início dos anos 90. Metaforicamente, ela leva o mesmo sentido de 'guerra', termo que ouvi algumas vezes da boca de meus interlocutores. Tomei assim a liberdade de utilizá-la na etnografia, como ficará mais bem trabalhado na seção 3.3.2.

Portanto, há um universo de visibilidades e invisibilidades dos nomes, das pessoas e de certos acontecimentos históricos. Se renomados políticos são rememorados e comemorados na superfície histórica dos acontecimentos, isso demonstra que os nomes dos lugares e os nomes de seus personagens são uma memória que se reserva e morre, mas também uma memória que, ao se expor, procura recuperar o fôlego, o vigor e o seu habitat original. Há, por exemplo, ruas consideradas tradicionais e históricas em Floresta. Elas compõem um pedaço da cidade, praticamente dividindo-o em metades. "Daqui pra lá, vive a família Ferraz. Daqui pra cá, vive a família Novaes". Eu mesmo cheguei a ouvir em detalhes o acontecimento de uma morte em determinado lugar, em frente de qual casa ou estabelecimento comercial, em que hora do dia ou da noite os tiros foram disparados. As memórias às quais me refiro neste caso, diferentemente do que imaginou Pierre Nora (1989), embora ressoassem a morte e a violência, não eram lugares de uma memória morta, como sugeriu o autor. Por estarem mortos e do modo como foram mortos, restavam mais vivas do que mortas as memórias dos ancestrais.

As memórias não são bem lugares ou pontos fixos no espaço, meras lembranças que remontam a determinados acontecimentos históricos. Por onde elas circulam, ainda que as memórias tenham, ganhem e ocupem os seus lugares, elas são a forma mesma da mudança, da duração, do tempo. Em Floresta, elas são "o prolongamento ininterrupto do passado num presente que avança sobre o porvir" (Bergson, 2006c [1934]: 29). Para que as coisas durem nessa localidade, ao contrário do que costumeiramente se pensa, não se trata de as coisas não mudarem ou deixarem de ser. A questão, para Bergson, é o contrário. É fazer existir e agir a mudança na própria duração.

Dessa perspectiva, não foram recolhidas e pinçadas por mim certas lembranças de Floresta, como se a memória fosse lugar, repositório, arquivo, acervo, história em seu sentido documental. A memória é tocada pela percepção presente das recordações,

das lembranças, todas elas encarnando-se na força motora de uma ação. Como força transformativa da vida e do corpo vivo, o passado e a memória se estendem e se alongando na matéria, no porvir, aberta aos fenômenos do mundo. Seguindo o argumento de Bergson, a vida necessita se distanciar do passado, desligando do fluxo do tempo. Imaginamos ser o passado, portanto, aquilo que foge, e as lembranças como sendo sobreviventes do que já foi vivido. O passado, visto da perspectiva da retrospecção, faz a memória histórica se reduzir aos meros interesses de antes, ao conhecimento de fenômenos outrora ativos de significado em nossa vida. Mas as lembranças, o passado, a memória, o tempo, a história, a duração continuam sempre a acontecer. Crescem e se acumulam em nós, em nossa produção de (e com o) mundo.

> Numa palavra, nosso presente cai no passado quando deixamos de lhe atribuir um interesse atual. Ocorre com o presente dos indivíduos o mesmo que com o das nações: um acontecimento pertence ao passado e entra na história quando não interessa mais diretamente a política do dia e pode ser negligenciado sem que os negócios sofram com isso. Enquanto sua ação se fizer sentir, ele adere à vida da nação e permanece presente para esta (Bergson, 2006e [1934]: 175).

Se, por acaso, lhe for atribuído interesses atuais, a história em Floresta agirá e transformará o que se encontra ao seu redor, pintando e colorindo as coisas com o passado. Em meio a grupos políticos e familiares, nas fachadas das casas, nos porta-retratos, nos rostos, nos nomes, nos souvenirs, a memória histórica em Floresta não é apenas ação. Ela é ativa e criativa, ágil e criadora.

A casa da filha do renomado prefeito assinado está localizada onde vive parte das tradicionais famílias. Em minha breve hospedagem, ela nada disse a mim da morte de seu pai, nada que fosse relativo à violência que foi retribuída contra ele e o seu irmão. Em nossas conversas, ela analisou como a política tem sido feita há tempos pelas famílias tradicionais de Floresta de posse de seu prestígio historicamente consolidado. Em meio às suas palavras, eu observava os retratos pendurados nas paredes da cozinha e

da sala. No interior de sua casa, eles se alinhavam de modo a desenhar árvores genealógicas[68]. Ao nomear os seus antepassados um a um, percebendo a minha curiosidade em seus retratos, minha anfitriã fez novamente os nomes se assemelharem e se confundirem em minha cabeça, como das vezes em que passei pelas ruas e pelos edifícios nos primeiros dias em Floresta.

Muitas pessoas contribuíram, ao longo do tempo, para que eu fabricasse, criasse e ajustasse (ainda que sem grande sucesso de minha parte) a memória histórica de Floresta à memória genealógica das famílias. Com os rostos de seus antepassados e com a forma de sua organização arborescente nas paredes dos cômodos, minha anfitriã concluiu que 'fazer política' (de posse do nome e do prestígio da família) era um modo de 'fazer história'. Conservando, mas também criando com o passado, no aconchego do seu lar, e entre as doloridas memórias de seus parentes assassinados, 'fazer história' e 'fazer política' foram formas de aguçar as lembranças cotidianas, para dar às lembranças a oportunidade de se encarnarem não só nos objetos, postos e dispostos no espaço, mas também na própria duração das coisas no tempo. Embora fixadas nas paredes, em porta-retratos, as lembranças às quais minha interlocutora se referia não paravam de se mover em suas palavras. Não paravam de produzir a vida ao redor e de criar expectativas em relação ao que viriam a ser as coisas no futuro. Mais do que a morte trágica de seu pai, restava viva na memória de minha anfitriã a memória de um grande personagem da política de Floresta. Na forma primeira de lembrança, ele encarnou-se nos lugares. Uma escola, por exemplo, leva o seu nome. Dita (e redita) nos relatos, ele garantiu assim o seu lugar na memória coletiva.

A política de família em Floresta se faz, por um lado, em benefício de uma história interiorizada nas pessoas, em suas casas e em seus objetos; por outro, a política

[68] A respeito das fotografias em Floresta, ver o trabalho de Bressan (2015).

de família se faz como memória que se espalha e se incorpora nas coisas, com as suas franjas e os seus tecidos mundo afora. Por essa via, ‘respirar a política’ é uma forma de respirar, sentir e viver a memória histórica de Floresta. Pois, ao agirem umas sobre as outras, política, memória e história ganham materialidade, vitalidade e força. Ao mergulhar nas histórias dos conflitos, à primeira vista, percebidas imutáveis na superfície cotidiana da cidade, nas palavras de seus habitantes e nos livros históricos que escreveram, o passado, contudo, se deixou aprofundar. Da superfície dos fenômenos presentes, camadas mais profundas de passado fizeram a história e a memória se articularem sob novas condições.

As memórias que cultivei e colhi em campo, quero dizer, são também terreno fértil para que a história seja fabricada. Contada não exatamente do ponto de vista dos antagonismos políticos e familiares, a memória histórica em Floresta trilhou outros caminhos. Nem os da política, nem os das ‘questões’. O meu destino sempre foi a memória histórica dos vaqueiros. Isso, porém, não implicou me distanciar da política e das vinganças. Em muitos dos caminhos que percorri, as ‘questões’ e a política de família me levaram ao seu encontro. À presença dos vaqueiros na memória histórica de Floresta, ajustou-se à presença da política e dos conflitos entre grupos e famílias, como será analisado na seção seguinte.

3. 3. 2 - Vaqueiros e questões

A memória histórica das ‘questões’ é uma ferida aberta. Seu modo de ser é sensível, pois, movida pela dor, pelo sofrimento, pelo luto, pelos traumas e pelas lágrimas. Minhas visitas aos vaqueiros e a seus familiares, muitas vezes, despertaram a memória da morte nos relatos. Certa vez, opinei a um amigo, um grande vaqueiro de Floresta, que tudo parecia tranquilo à época de minha visita. O cenário atual da cidade

se distinguia de como eu o imaginei que seria. Porém, o vaqueiro me provou o contrário. “Essas questões são que nem formiga preta, meu amigo. Ficam em silêncio, quietinhas, por muito tempo, depois voltam com força tudo de novo”. De sua calçada, o vaqueiro apontou discretamente para a casa ao lado da sua, onde poucos meses antes de nossa conversa foram baleados os seus moradores, mortos em uma ‘questão’ que parecia ser a ramificação das ‘questões’ históricas entre as famílias políticas rivais. Ele e sua esposa estavam presentes no momento dos tiros. Após os primeiros disparos, disseram a mim: “fizemos foi apenas entrar em casa de modo que a gente se protegesse, até que o fogo cessasse”.

Como dito em rodapé, na seção anterior, ‘guerra’ é um dos modos de se referir ao auge da ‘briga’ ou ‘grande questão’ dos anos 1990. Nesse tempo, “o ar era pesado”, disseram o vaqueiro e sua esposa. As ‘questões’ se misturaram a tudo o que fosse possível, para dar ao cotidiano da cidade um ritmo de ‘agonia’, como o fez também a epidemia no subcapítulo 2.8. “Era um tempo em que as facções passavam de camionete de um lado a outro da cidade. Aqui mesmo, nessa rua, era um cenário de guerra”.

Na época em que cheguei em Floresta, a cidade não se estava em ‘guerra’ há muito tempo. A casa do vaqueiro e de sua esposa também está localizada em uma das ruas tradicionais e históricas das famílias inimigas, a conhecida Rua dos Tamarindos. Delicadamente, no ar prevalecia o cheiro das flores e dos frutos. Porém, isso não significava que as ‘questões’ não estivessem em curso ou que o sangue não pudesse novamente manchar as calçadas.

Segundo o que disse Walter Benjamin, a respeito a experiência da guerra de trincheiras, após uma batalha as memórias se reservam. Ao dizer que “os combatentes voltavam silenciosos do campo de batalha”, assim como “mais pobres em experiências comunicáveis” (1987a: 114), Benjamin afirma que, em razão da violência da guerra, as

experiências e as memórias se secretam, tomam distância do público, pouco a pouco, pedindo tempo e refúgio. Quando prontas a darem um único suspiro, as memórias se inclinam aos ouvidos novamente. Ditas e relembradas, elas passam a revelar os traumas, abrindo caminho para um clima de tensão permanente. Na forma de um "passado tenso", que se avoluma entre distintas experiências traumáticasa (Antze e Lambek, 1996), as memórias históricas das 'questões' são feridas abertas, pois, nesse caso, a memória é um passado que atormenta, prestes a desabar.

Testemunhei também a experiência de luto de uma senhora viúva de um grande vaqueiro de Floresta. Nossa conversa começou com a tão conhecida morte de seu marido. "Ele descobriu em sonho o dia de sua morte". Tão certo de que morreria em 01 de outubro de 1986, o vaqueiro não encomendou para a data um ritual fúnebre. Ele fez uma grande festa, reunindo familiares e amigos. Ele nasceu em 07 de outubro de 1884 e morreu em 06 de outubro de 1986, com 96 anos: cinco dias depois do sonhado dia de sua morte, mas um dia antes da data de seu nascimento. "De todo jeito, ele sabia que ia morrer". Para sua esposa, a morte do marido não é mais motivo para dor e sofrimento. Dele, ela sente muita saudade, o aperto no peito de uma 'lembrança boa'.[69] Eu estava ali para conhecer essa história, ao lado de quem tão bem a conhecia melhor do que ninguém.

Quem viveu ao lado do afamado vaqueiro, num primeiro momento, ensaiou pequenos risos, ao relatar e relembrar a tão falada história. Minutos depois, porém, a viúva não mais se conteve. Dois de seus netos foram mortos em uma 'questão' (que não era entre os Ferraz e os Novaes), não muito tempo antes de ela e eu nos conhecermos no dia de minha visita. Depois do primeiro choro, entendi que o preto de seu longo vestido

[69] 'Lembrança boa' será categoria fundamental do Capítulo IV, junto à categoria 'boa memória', da qual aquela se distingue, como veremos adiante no referido capítulo.

era em luto aos seus meninos. Assim, a memória leve e risonha, que a vida e a morte de seu marido despertaram, dissipou-se rapidamente, dando lugar às tormentas por ela sofridas mais recentemente. Dizia querer ir embora de Floresta, mudar-se para bem longe, desfecho comum a muitas famílias sertanejas que se envolvem nas 'questões'.

Um outro vaqueiro disse ter medo do que poderia acontecer a ele e a sua família, muitos anos depois de seu envolvimento nas 'questões' passadas, quando combateu radicalmente ao lado de uma das partes inimigas no tempo da referida 'briga'. Sem muitos detalhes, o vaqueiro se abriu a um recém-conhecido, sem nada me dizer o que fez exatamente, e sem que eu lhe perguntasse de volta. Ainda que lhe tenham prometido uma espécie de trégua após o fim da 'briga', o vaqueiro desconfiava da história. A memória histórica o faz suspeitar todos os dias se haverá alguma forma de retaliação futura. Quando os relatos chegaram a esse nível de confissão, o vaqueiro estava prestes a cair em lágrimas. Preferiu, então, voltar ao verdadeiro motivo de nosso encontro: as missas de vaqueiro, as pegas de boi, os seus engajamentos nas 'tradições' do 'homem do campo', a respeito das quais falarei nos subcapítulos seguintes.

Por ser tão delicada e sensível, tentei ao máximo não me curvar à memória histórica das 'questões', a não ser quando o destino me levasse ao encontro delas, como nas ocasiões citadas anteriormente. Das histórias dos conflitos, aliás, guardei poucas anotações em meu caderno de campo. Sou mesmo incapaz de dizer mais a respeito delas a não ser o que já foi dito até o momento. Em meio a dor e ao sofrimento, aos casos de violência e conflitos irreparáveis, às lágrimas, à saudade e aos apertos no peito, contudo, outros sentimentos foram criados. Novas sensações e percepções trouxeram outras relações com o passado. Foram criadas outras presenças e coexistências à medida que a memória histórica seguia o seu rumo em direção à mudança. Não era somente a política

e as ‘questões’ o ar que eu sentia respirar. O ar da história levava consigo o cheiro do couro da indumentária do vaqueiro sertanejo.

Assim, a memória histórica cria no mundo de minha etnografia o que a memória histórica dos conflitos foi incapaz de criar. Uma certa liberdade de invenção, agindo por meio da memória histórica do ‘homem do campo’. Em outras palavras, o ‘lado bom da história’ de Floresta.

3. 4 - LADO BOM DA HISTÓRIA

“Você está na capital dos vaqueiros, mas eu acho difícil você encontrar uma fazenda onde os vaqueiros vivam como viviam antes”. “Hoje, a maioria dos vaqueiros está morando na cidade”. “A profissão de vaqueiro se acabou”. “Você está no lugar certo, meu amigo, mas não exatamente na hora e no tempo certos”.

Muito me foi dito da extinção da profissão do vaqueiro. Talvez, por isso, o meu interesse pelo tema do vaqueiro sertanejo tenha sido tantas vezes motivado pela satisfação das pessoas, pois o vaqueiro sertanejo era um tema vinculado a uma longa história, a respeito da qual muito se podia falar livremente. Ao contrário da memória histórica das ‘questões’, os vaqueiros compunham a memória histórica sertaneja da qual se falava com muito gosto. História que despertava, sempre, muito orgulho e muita alegria.

A figura do vaqueiro idealiza o passado. A memória histórica das ‘questões’ também é uma versão idealizada dos acontecimentos passados. Mas a tradição do vaqueiro é o ‘lado bom da história’. As pessoas se dedicam a romantizá-la. Algumas me disseram, por exemplo, algo próximo do que me disse Olímpia Ferraz, uma das primeiras pessoas que me recebeu em Floresta: “Todo mundo vem para o sertão estudar

o que há de ruim na nossa história: seca, fome, miséria, violência. Mas você está interessado no lado bom da nossa história".

O 'lado bom da história' se destina a pintar com as palavras um outro sertão, para dar a ele novos contornos. Um outro desenho, como se a história fosse uma tela em branco. A tradição oral, segundo Julie Cavignac (2009) sobre o sertão do Seridó, é capaz de reinterpretar o passado, com isso, trazendo ao conhecimento "uma realidade invisível que se desvenda na palavra" (Cavignac, 2009: 70). Suave e cuidadosamente, eu diria, no meu contexto de pesquisa o vaqueiro é a imagem de um passado que já não é mais: um tempo que já não pode, hoje, ser o que foi um dia. Abaixo, tentarei delinear os traços dessa história.

Por meio do trabalhado livre, os vaqueiros estiveram a cargo da administração das fazendas, supostamente por causa do absenteísmo dos latifundiários portugueses (Barroso, 1930 [1912]; Menezes, 1970 [1937]; Andrade, 1986 1963]). Ainda que subordinados ao "mandonismo" (Queiroz, 1976) de patrões, boiadeiros e fazendeiros, os vaqueiros tornaram-se, ao longo da história, receptores de posses e poder político. Além de parcelas de terra, eram pagos com o rebanho da propriedade, por meio do sistema de "quarteação": a cada quatro animais que nasciam, um ficava em sua posse (Cascudo, 2005 [1939]; 1956). Os vaqueiros angariaram "prestígio", propriedade e poder de mando sobre os outros funcionários da fazenda, principalmente, a partir da confiança e da fidelidade transmitidas aos seus patrões (Medrado, 2012). No ciclo econômico da pecuária nordestina, os vaqueiros tiveram papel político e econômico proeminente, muitos deles ascendendo socialmente em meio à seca e à dureza do semiárido.

A história do vaqueiro é contada até os dias de hoje por meio do discurso da batalha da vida contra as adversidades sociais e ambientais. Em um certo sentido, o vaqueiro corporifica na memória histórica sertaneja as imagens da resistência e da

prosperidade. Na lida diária com o gado, a seca e a terra, por exemplo, o vaqueiro foi modulado pela ecologia da caatinga. Porém, a maioria das teses dominantes reificam a imagem do "tipo humano" determinado pelo meio, pela geografia, pelo clima e pela vegetação (Menezes, 1970 [1937]), como na célebre e clássica imagem euclidiana do sertanejo tido, antes de tudo, "um forte" (Cunha, 1927 [1902]). Da economia do gado e do trabalho pastoril, surgiram práticas e costumes que se tornaram "tradições populares da pecuária Nordestina" (Cascudo, 1956).

Por esse motivo, em muitos lugares do Nordeste, afamados vaqueiros tiveram e ainda têm as suas histórias cantadas nas toadas, contadas nos cordéis[70] e nas palavras de velhos contadores de causos. Os causos exaltam as habilidades, a coragem e a destreza do homem-cavaleiro, dedicado à derrubada do gado e ao zelo com o rebanho. As pegas de boi, o canto poético do aboio, a artesania do couro e os festejos vinculados ao pastoreio e o tanger do gado fazem parte de um extenso universo de adoração do vaqueiro sertanejo. Tanto a literatura quanto os próprios sertanejos(as) reificam o vaqueiro simbólico ou representativo de suas 'tradições', dando sentido à história nacional (e para um certo saber oficial) e à história de Floresta (logo, para os diversos saberes locais).

Contudo, não quero com a palavra "simbólico" remeter a uma noção de "estrutura simbólica" que distingue como terceiro termo de uma relação entre o "imaginário" e o "real" – tal como o fez o estruturalismo, segundo a visão de Deleuze (1974 [1972]: 307). Na verdade, simbólico está no nível da representação, mas provisoriamente, pois, o que há de representativo no vaqueiro simbólico é generalizador de uma determinada verdade histórica. O simbólico é analiticamente produtivo para

[70] Por uma antropologia dos cordéis no Nordeste brasileiro, relacionando os temas da memória e da oralidade, cf. outros trabalhos de Julie Cavignac (1990, 2006)

compreender os “processos de reificação” (Herzfeld, 2008 [1997]) que os sertanejos e a literatura nacional fazem do passado e da. Nesse sentido, a imagem do vaqueiro dos sertões do Nordeste é o que, em certas circunstâncias, representa o recorte temporal de cada um desses discursos. De um lado, a literatura desenha os sentidos do Estado-nação, da história e do desenvolvimento nacionais; de outro, os florestanos refletem a respeito de sua própria história, cruzando-a, por diversas vezes, com o discurso da literatura nacional.

Para tanto, é necessário abandonar a lógica binária entre o oficial e o não-oficial, entre o global e o local. É como “imagem-lembrança” (Bergson 1999 [1896]), mais do que símbolo de uma cultura, que o vaqueiro sertanejo está vivo no coração das pessoas. Em Floresta, falar da história dos sertões do Nordeste é falar da história do vaqueiro. Falar da cultura sertaneja é falar da cultura do vaqueiro. Falar das tradições do sertão é falar das tradições dos vaqueiros. Antes de ser o resultado da cultura externa e englobante, os vaqueiros são a imagem-lembrança que aglutina o passado e o presente, a história e a ecologia, a origem, o meio o fim de uma sociedade.

Assim, a história cultural, social, econômica, política e ecológica em Floresta, quero dizer, é feita e pensada com as memórias históricas e as imagens-lembranças das grandes fazendas de gado. Com a imagem-lembrança do vaqueiro, é possível criar mnemonicamente a vida do ‘homem do campo’, tal como ela era, em especial, no auge do ciclo econômico do pastoreio, no tempo do Brasil colônia, se quisermos ir mais longe no tempo; enfim, quando a carne do gado era a principal mercadoria de abastecimento das colônias do litoral açucareiro. Mas não são suficientes ao vaqueiro sertanejo os traços que supostamente lhe oferecem os modelos da memória histórica moderna e colonizadora. É preciso vê-lo em feitura na superfície da memória movente, vivente e plena.

Regida pela honestidade, honra e coragem, além da devoção a Deus, ao trabalho e à família, o vaqueiro sertanejo é figura importante do catolicismo popular nordestino. Missas de vaqueiro são realizadas em diversos cantos da região, desde pelo menos a segunda metade do século XX. Para exaltar, celebrar e homenagear não só a vida de alguns vaqueiros afamados e de prestígio[71], mas também para recordar e celebrar a vida do 'homem do campo'. Porém, além de objeto de ritualização católica, os vaqueiros se relacionam com entidades sobrenaturais e poderes mágicos: bois "ideados", "encantados" e "mandingueiros"[72]. Misturam-se, ao culto dos santos e de Deus, as relações humanas com animais de caça, os seres míticos, as "almas"[73], dando densidade aos fenômenos extraordinários. Com poderes comparáveis aos de muitos personagens folclóricos, o vaqueiro é um tipo literário, místico, mítico, praticamente fundador de um imaginário cujos efeitos não se reduzem exclusivamente à ordem econômica ou à socialidade histórica do pastoreio. "Desenha-se", assim, segundo Cavignac (2009), "uma configuração cultural complexa onde se mesclam a realidade e o imaginário, o presente e o passado, a experiência vivida e o fato narrado" (Cavignac, 2009: 70).

O que a memória histórica do vaqueiro guarda, acumula e cria com o passado, a partir de traços antigos marcantes e vivos, não são formas de imaginar a história (e a literatura nacional) se compondo com a memória (e o pensamento regional). A socialidade do pastoreio sertanejo dependente de uma estrutura de arranjos sociais que não são resíduos dos grandes ciclos econômicos da era colonial. Mais do que um personagem histórico nacional ou monumento cultural de uma região, a memória histórica dos vaqueiros é a memória ecológica do meio e do tempo em que viveram.

[71] A respeito, por exemplo, da Missa do Vaqueiro de Serrita (PE) ver: Lima (1991), Lima et al (2016), Pereira (2021). Especialmente sobre a Missa do Vaqueiro em Floresta, em homenagem ao vaqueiro Totonho do Marmeleiro, ver: Villela (2020).
[72] A este respeito, ver: Medrado (2012) e Bahia (1987).
[73] Sobre os seres extraordinários, os "encantados" e as "almas" na caatinga, cf.: Hoefle (1990), Cavignac (2006, 2009), Villela (2015), Nóbrega (2019) e Teixeira (2019).

Ora, a memória histórica e ecológica dos vaqueiros é a duração de um modo de vida cuja convivência com o semiárido remonta a tempos imemoriais. A memória, assim, não se limita à história. A memória é criação plena. Para agir e transformar o presente, a memória histórica e ecológica dos vaqueiros é uma experiência movente. Não contrai apenas o passado que corresponde ao presente, mas o passado profundo, o tempo imemorial. Portanto, não correspondente à memória superficial dos acontecimentos, mas ao que, em Floresta, dá-se o nome de 'tradição'.

Apesar de sua generalidade e imemorabilidade, a 'tradição' a que fazem referência os sertanejos e as sertanejas de minha pesquisa é o passado que se sente em transformação, às vezes desprovido de sentido, lógica, historicidade. As "narrativas atemporais", como lembra Cavignac (2009), tratam essencialmente do passado esquecido. Introduzido no presente, o passado pode levar ao "mundo tenebroso", ao "tempo primordial", ou ainda, ao "universo do mito" (Cavignac, 2019: 70). No entanto, o passado da 'tradição' se transforma, deixando de ser o fenômeno imemorial do tempo, sobretudo, para ser a experiência temporal de acontecimentos históricos articulados pela memória criadora e criativa.

De um lado, tem-se a experiência propriamente dita, isto é, a experiência dita por quem viveu o passado e os acontecimentos históricos. De outro, tem-se a experiência dita, porém não vivida, isto é, a experiência de fato não realizada como acontecimento, baseada somente nas experiências vividas pelos outros. Em Floresta, por exemplo, o 'tempo antigo' muitas vezes dito e lembrado pelas pessoas diz respeito à história e à experiência dos mais velhos. Mas diz respeito, também, à criatividade dos jovens em lidar com e transformar as experiências históricas de seus ancestrais. Nesse sentido, a experiência mnemônica não diz respeito ao tempo da crônica, da historiografia ou da cronologia dos fatos e dos acontecimentos seriais e sequenciais do

passado. Entre as maneiras de ‘fazer história’ em Floresta, a folclorização talvez seja a que permite experimentar o tempo da memória como duração.

A folclorização é a grade produtiva de misturas e consubstancializações entre o passado e o presente. Ela permite a coexistência dos tempos. Como gênero de literatura, segundo a célebre formulação de Bakhtin (1981), o folclore faz mais do que criar e recriar personagens e acontecimentos históricos que insistem em se perpetuar e se propagar do tempo. Vinculado à tradição popular, o folclore desconhece “um sistema de ideais separado da incorporação desse sistema no tempo e no espaço” (1981: 180; tradução minha). Para Bakhtin, o objetivo do folclore é, antes, o de engrandecer o homem, segundo um conjunto pragmático (e não apenas ideal) de ações. O folclore faz a realidade social do presente se compor com imagens deturpadas e místicas do passado; por exemplo, na forma corpórea do homem apto em sua força física e grande capacidade de trabalho, destacando-se na luta com a natureza, pela sua inteligência (*métis*) e pelo seu heroísmo. Exatamente o que os sertanejos de minha pesquisa e a literatura nacional fazem com o vaqueiro sertanejo. Uma figura mística, mítica e heroica. Desde a perspectiva do ‘lado bom da história’, uma imagem criadora. Nas palavras de Bakhtin (1981), um “cronótopo”.

Segundo a teoria bakhtiniana do romance (1981), “cronótopo” é a marcação do tempo no espaço, da memória (e do passado) no presente. Em obras literárias e nas histórias orais, o cronótopo envolve intrínsecas conectividades entre os fenômenos temporais e os fenômenos espaciais, mais especificamente, trata-se da vinculação da história aos seus lugares de origem, com as suas partes mortas incluídas na matéria viva de uma época. “O tempo, por assim dizer, engrossa, ganha corpo, torna-se artisticamente visível; da mesma forma, o espaço torna-se carregado e responsivo aos movimentos do tempo, do enredo e da história” (: 84; tradução minha). Como “imagem-

lembrança", mais uma vez, o vaqueiro sertanejo cria e atualiza o 'lado bom da história' por intermédio de um cronótopo folclórico. Na superfície atual dos acontecimentos, o vaqueiro é o vivente cujos meios para imaginá-lo são as grandes porções de terra, as grandes fazendas, os grandes rebanhos, época em que muitas cabeças de gado estiveram sob os seus cuidados. Tempo em que vaqueiros e bichos viviam com muitos pastos e muito campo, onde os rebanhos eram criados soltos, onde o gado era 'brabo', pois, apartados do convívio com o humano, sem cercas e limites entre as terras. Superfície comum da história, onde corriam livremente os heroicos cavaleiros encourados[74].

Enfim, o papel da folclorização é tornar o vaqueiro sertanejo o célebre personagem histórico dos sertões do Nordeste. Ao fazê-lo, dá-se movimento, ritmo, cor e atualidade ao passado, todavia, sem datar e recortar a história em uma sequência lógica de acontecimentos e fatos presumíveis. Nunca acabado e finalizado, o passado não é o fantasma que assombra os espaços presentes. Neste caso, os vaqueiros não são assombrações ou ideações pretéritas, povoando o pensamento, as representações e as ações coletivas. Em termos bergsonianos, os vaqueiros são fruto da "emoção criadora".

A "emoção criadora" formulada por Henri Bergson, segundo Gilles Deleuze, é a força de criação que se aplica no intervalo entre a "pressão da sociedade" e a "resistência da inteligência". Para Deleuze, a "emoção" se difere da representação coletiva, ao ganhar por ventura o aspecto de mobilidade, mudança e criação da memória, da duração e da consciência.

[74] Cavignac (2006) faz uma descrição do que ela mesma chama de "triângulo heroico", composto pelos personagens do cangaceiro, do fazendeiro e do vaqueiro na literatura de cordel. Nas palavras da autora, "em torno do universo fechado da fazenda e do triângulo heróico representado pelo cangaceiro, pelo fazendeiro e pelo vaqueiro, gira um número importante de artesãos, de comerciantes, de pequenos proprietários ou de camponeses sem terra. Essa mão-de-obra móvel, dificilmente contabilizável e com um estatuto precário, constitui, não obstante, a maior parte da população do sertão. Seus representantes estavam, e estão ainda, entre os mais pobres, e foram jogados para fora da história. Somente os folhetos os colocam em cena ao lado de outras figuras históricas ou legendárias tendo partilhado, ao menos durante um certo tempo, o mesmo destino." (Cavignac, 2006: 95)

> Na verdade, a emoção precede toda representação, sendo ela própria geradora de ideias novas. Propriamente falando, ela não tem um objeto, mas tão somente uma *essência* que se difunde sobre objetos diversos, animais, plantas e toda a natureza (...). Em suma, a emoção é criadora (primeiramente, porque ela exprime a criação em sua totalidade; em seguida, porque ela própria cria a obra na qual ela se exprime; finalmente, porque ela comunica aos espectadores ou ouvintes um pouco dessa criatividade) (Deleuze, 2012 [1966]: 97).

O 'lado bom da história' é a "emoção criadora" que se comunica com a essência do passado, da memória, da duração. O vaqueiro sertanejo faz da memória a presença permanente, a força contínua de criação da história. Prestes a ser articulada, contraída e atualizada, a memória cria tocando, afligindo, aguçando e cutucando a percepção. Margeada e cercada pelo tempo de agora, a "imagem-lembrança" (ou a representação) do vaqueiro sertanejo se torna a "imagem-percepção" potencialmente apta à ação e à criação (Bergson, 1999 [1896]). Pois, como já trabalhado nos Capítulos I e II, a memória percebe o mundo ao seu redor.

***

A história estimula a liberdade inventiva da memória, emocionando, comovendo e criando. Na superfície dos acontecimentos presentes, primeiramente, vimos a história das vinganças, dos conflitos políticos, das lágrimas. No mundo de morte do ofício do vaqueiro, a memória histórica reservou, para o ser e a prática em extinção, um lugar único no presente: o 'lado bom da história'. A imagem ancestral do vaqueiro fez a história despertar alegria e orgulho na população. Porém, as lembranças impulsionadas e vitalizadas pela memória histórica não foram representações de fatos históricos isoláveis. As imagens passadas são matéria-prima para a constituição do que está por vir. Para o crescimento do futuro que se antecipa.

Em Floresta, a história do vaqueiro foi talhada à luz do dia, ao invés de silenciada no tempo sombrio, pesado e secreto das 'questões'. Ao contrário das

vinganças, os vaqueiros são nomeados, celebrados e (re)conhecidos. Suas práticas são coladas à imagem genuína da 'tradição'. A vestimenta é o couro. O vaqueiro tem os seus arreios. O arreios de couro têm os seus artesãos. No zelo com os animais, os vaqueiros são ditos criadores e pastores. Na técnica da montaria, os vaqueiros são ditos cavaleiros, correndo na caatinga e arriscando as suas vidas. Na coletividade da 'vaqueirama', os vaqueiros se reúnem em vários cantos do sertão, para celebrar os velhos costumes, ao som dos aboios e de toda sonoridade poética que comunica os homens e os animais. Nas pegas de boi, nas vaquejadas, nas festas de gado, os vaqueiros, por fim, são corpos históricos que se atualizam, correndo e ganhando velocidade na caatinga.

Mais do que personagens de um ciclo econômico ultrapassado, ou resquícios de um mundo tradicional e rural em ruínas, os vaqueiros são a memória viva, real, transformadora e criadora do sertão. Eles habitam a mente e o coração das pessoas, conferindo sentido ao passado, dando-lhe realidade, peso ou leveza. Objeto de uma certa liberdade de invenção, o passado em geral das tradições, a folclorização e a "emoção criadora" são elementos constitutivos da história de Floresta. Vivos ou mortos, os vaqueiros em Floresta estavam em toda parte, assim como a política estava em toda parte: nas roupas, nas músicas, nos livros, nas fotografias, nos afetos, nos sentimentos, nas histórias ditas e ouvidas, nos discursos das autoridades, nas páginas dos jornais, em cartazes, em canais de televisão, nos gestos, nas festas e em eventos religiosos. O afeto do povo pelos vaqueiros e pela política era alimentado e investido diariamente. Como na tradicional política de família, a tradição do vaqueiro era vista e criada a todo tempo e em qualquer canto.

Tentarei analisar, a seguir, como as práticas das vaquejadas são lugares privilegiados para analisar diferentes tradições ocorrendo juntas: a 'tradição' dos

políticos, mais a ‘tradição’ dos vaqueiros. São duas relações com o passado que se solidarizam, se misturam, às vezes, se corrompem na medida em que criam e disputam os mesmos espaços. Para tanto, será visualizada a dupla articulação da memória, segundo o “movimento pelo qual o ‘presente’ que dura se divide a cada ‘instante’ em duas direções; uma orientada ao passado, a outra contraída, contraindo-se em direção ao futuro” (Deleuze, 2012 [1966]: 43-44). Em um primeiro momento, veremos a “memória-contração” tensionar, alongar e empurrar o passado em direção ao futuro, ao mundo ainda não vivido. Em um outro momento, dispersa na fluidez corrente do tempo, veremos a “memória-lembrança” se concentrar, em maior medida, no que já foi vivido, tocando cada vez mais as profundezas da história.

3. 5 - VAQUEJADA

As festas de apartação ou vaquejadas tinham o objetivo de pegar determinados bois na caatinga a mando dos patrões (fazendeiros e boiadeiros), em campos onde eram criados soltos, misturados com os rebanhos vizinhos. As vaquejadas ocorriam no fim do inverno, após as chuvas. Depois de engordarem nos pastos, as reses eram apartadas do rebanho de outras fazendas, para serem ferradas[75], castradas, abatidas ou comercializadas. Nesse contexto, os vaqueiros se reuniam, festejavam e desafiavam uns aos outros, a fim de provar as suas habilidades na corrida e derrubada do gado. As

[75] ‘Ferrar’ é marcar a ferro quente o símbolo da propriedade e do proprietário no corpo da rês, às vezes também no gado equino. No lombo direito de um boi ou de uma vaca, queima-se o ‘ferro’ que denomina a pessoa do proprietário, normalmente com as iniciais do nome, e, no lombo esquerdo, queima-se o ‘ferro’ que constitui o ‘carimbo’ de sua propriedade, geralmente um símbolo indicador do nome da fazenda. Ao ato de inscrever nas orelhas dos animais (caprinos, ovinos e bovinos) o ‘sinal’ de seu proprietário (na orelha direita) e o ‘sinal’ da propriedade (na orelha esquerda), este último chamado de ‘mourão’, dá-se o nome de ‘assinar’. Sobre a importância dos ‘sinais’ e ‘ferros’ na vida rural sertaneja: cf. Barroso (1930 [1912]:185-191) e Medrado (2012: 95); sobre sinais em ‘criações’ de bode no sertão de Pernambuco: cf. Vasques (2016); sobre ‘sinais’ e ‘ferros’ também na mesma região no que tange à questão da família, da memória e do parentesco: cf. Marques (2002: 142; 268) e Villela (2004a: 224-225).

vaquejadas uniam o trabalho com o festejo. Hoje, elas são práticas de grande repercussão no Nordeste. Vistas, doravante, como um jogo, um esporte, uma 'brincadeira', tornaram-se uma forma de geração de renda, um investimento, uma economia. Um meio de construção do prestígio social e econômico da população sertaneja.

As vaquejadas recrutam a seu favor um público fiel. Mas, além de sua espetacularização, as vaquejadas e pegas de boi movimentam, energizam, transformam e atualizam a 'tradição'. Nas microrregiões de Itaparica e do Pajeú, a modalidade de vaquejada predominante é a 'pega de boi no mato'. No resto do Estado de Pernambuco, em especial no Agreste, a modalidade predominante é a 'vaquejada de mourão'. Nesta, a derrubada do gado é realizada por uma dupla de vaqueiros. Nos parques de vaquejada, competem vaqueiros desportistas, atletas de uma modalidade esportiva cuja estética é distinta à do vaqueiro encourado da pega de boi no mato. Os vaqueiros denominam a vaquejada de mourão um esporte de elite, a atividade esportiva do 'vaqueiro profissional'. As pegas de boi no mato são entendidas, por sua vez, como parte das atividades coletivas de uma 'tradição' da qual partilham ricos e pobres.

O espaço físico para a competição ou a 'brincadeira' de pega de boi no mato não é delimitado, contanto que seja na caatinga. Ao contrário da vaquejada de mourão, nas pegas de boi to os seus competidores não se restringem ao formato de duplas. Eles podem agir individualmente ou coletivamente na captura do gado. Reúnem-se dezenas ou centenas de vaqueiros (a 'vaqueirama') em uma única festa, e o gado não precisa ser derrubado pela cauda. Se, mais conveniente, utiliza-se a técnica de pular no pescoço do boi em movimento. Enquanto na vaquejada de mourão os vaqueiros correm imediatamente à solta dos bois, nas pegas de boi no mato, contudo, os vaqueiros são

liberados em direção às reses em torno de uma hora depois[76]. Nesse sentido, os vaqueiros precisam derrubar o gado, mas também procurar por ele. Ao encontrá-lo, dá-lhe a 'carreira', botando o cavalo em cima do boi em velocidade. Por fim, capturada, a rês será trazida arriada ao curral. Entre a saída e o retorno dos vaqueiros e dos bois, o público permanece à espera dos que serão premiados. Cada boi corresponde a um valor em dinheiro, dividido entre os vaqueiros que o capturaram.

Tive a oportunidade de visitar uma vaquejada logo na primeira semana de minha estadia em Floresta. Era uma modesta pega de boi no mato na Fazenda São Pedro. No dia, ouvi pela manhã os gritos dos vaqueiros. Eram os sons emitidos pela 'vaqueirama' ao tocar o cavalo em coletivo em direção à festa. Gritos para chamar e saudar outros vaqueiros. Gritos para avisar ao povo da cidade. Gritos de comando aos seus cavalos para seguirem em frente. O evento aconteceu perto da casa de Maria Amélia, quem recomendou que eu fosse à festa, na companhia de alguém. Eu fui acompanhado, nessa ocasião, por um jovem rapaz, um ex-aluno seu. – Maria Amélia é professora aposentada do estado de Pernambuco. O seu ex-aluno não era um 'vaqueiro de verdade', para dizer nos termos de lá, mas se inscrevia nas pegas de boi, como todo jovem praticante assíduo das festas. Como 'vaqueiro de festa', ele estava interessado na 'brincadeira' de correr na caatinga, vestido de chapéu, perneira, peitoral, luva e gibão. Peças fundamentais da indumentária de couro do vaqueiro.

A caminho do evento, o rapaz não deixou de emitir a sua opinião sobre a política, as famílias e as 'questões'. "O que atrasa a nossa cidade, meu amigo, são essas questões de família". Em seguida, ele afirmou que as pegas de boi informam, no entanto, um outro cenário. Uma convivialidade em harmonia, vivida pacificamente,

[76] Existe uma modalidade denominada de pega de boi no mato denominada 'pé de porteira' na qual o vaqueiro e o gado são liberados juntos.

feita por “lazer e esporte”, por uma ‘brincadeira’ cultivada por todo jovem vaqueiro, mas também por toda a população afeita à ‘tradição’. “Você vai ver. Lá, todo mundo brinca. É todo mundo amigo. É a nossa tradição!”.

3.5.1 – Engajamentos coletivos da tradição

Ao chegar na fazenda São Pedro, o patriarca da família organizadora da festa e tantas outras pessoas ali presentes me explicaram as regras da pega de boi. Onde os vaqueiros se ajuntam, onde eles guardam os cavalos, como são soltos os bois e de onde são liberados os cavaleiros à sua procura, minutos depois de os bois se embrenharem na caatinga etc. Apesar das regras serem pré-estabelecidas, em cada vaquejada tudo parece funcionar no calor do momento. “Aqui, é como se todo mundo estivesse em casa” – e isto parecia valer também para as regras de jogo.

Figura 7 – Pega de boi na Fazenda São Pedro. Floresta, Pernambuco, fevereiro de 2016. Foto do autor

Fotografando a festa, consegui conversar com alguns vaqueiros, fartando-me das comidas e bebidas que me ofereceram. Minha câmera fotográfica detectou, em dado momento, rostos bastante diferentes dos que eu já havia identificado. Não pude deixar de notar a presença da política, ou melhor, dos políticos. Estavam presentes, naquela ocasião, partidos políticos adversários. Recordo-me, mais detidamente, da presença de um jovem e uma jovem, acompanhada ainda de seu marido. Ela era a filha da prefeita de Floresta. O outro jovem, aliás, era um jovem, seu primo, sobrinho da prefeita. Eles se distinguiam pela cor da pele, por suas roupas, seus relógios, seus carros, seus comportamentos. Cogitava-se, talvez, ser um deles o candidato a prefeito/a nas eleições do mesmo ano. Arrodeados de gente, estes e outros políticos presentes recebiam grande atenção. Mas, o centro gravitacional da festa compunha-se de muitos coletivos. Os 'toadores', por exemplo, ensaiavam e improvisavam versos, enaltecendo a presença dos vaqueiros, sem deixar de mencionar os nomes dos organizadores, patrocinadores, apoiadores e políticos.

Embora as vaquejadas fossem espaços de circulação da política, os vaqueiros e os políticos não eram os protagonistas. As pegas de boi no mato são organizadas geralmente por famílias, que correspondem a uma fazenda, a um território, inevitavelmente, a uma posição social. Cada vaquejada recebe o nome da fazenda onde é realizada. Pega de boi da *Fazenda São Pedro*. Pega de boi da *Fazenda Recanto do Navio*. Pega de boi da *Fazenda Ema*. Pega de boi da *Fazenda Urubu*. No dizer do nome de uma vaquejada, a família se vincula a um 'povo'. O 'povo', como já analisado por Villela (2009, 2015) e Marques (2013), vincula-se a uma localidade, a um território, a uma história. As propriedades onde são realizadas as vaquejadas remetem à posição econômica e política das famílias, mas também remetem à reputação no ramo da 'tradição do vaqueiro'.

Ao longo do ano, os organizadores de vaquejada mobilizam amigos, parentes, políticos e empresários. Ao colaborar com a realização da festa, alguém pode se tornar, por exemplo, o padrinho de um boi, alcunha a quem contribui com o prêmio representado pelos animais-competidores; ou ainda, como patrocinador, ao dar recursos para bancar os custos da festa, com a compra de bebidas, comidas e estruturas de som. As vaquejadas são um empreendimento econômico, portanto, ao visar o lucro obtido com as mercadorias vendidas no bar, com as inscrições dos competidores e com os ingressos vendidos ao público. Há pessoas que só vão à noite para dançar o forró, ao som de uma banda ao vivo ou ao som do 'paredão' (estrutura de caixas amplificadas). Por conta da lógica de retorno financeiro, espera-se o comprometimento entre os organizadores de diferentes festas. Há reciprocidade, por assim dizer, no ato de prestigiar as festas uns dos outros, realizadas com tanto suor, tempo e dinheiro.

Organizadores de vaquejada compram os ingressos da festa alheia, caso não haja a possibilidade de prestigiá-la presencialmente, sobretudo se houver mais de uma festa em único dia. Há quem pague a inscrição de um vaqueiro para que este possa correr se desprovido de condições financeiras mais favoráveis. Há vaqueiros mais velhos que pagam para outros vaqueiros mais novos correrem no seu lugar, emprestando o seu cavalo e ficando com uma parte do prêmio. Muitos organizadores costumam converter o lucro da festa em benefícios à propriedade, entre eles, cercados, animais, poços artesianos.

Portanto, as vaquejadas mobilizam relações econômicas, prestígio e o status social dos envolvidos. Elas agilizam e aquecem a criação de amizade e os vínculos de família (temas, por sua vez, eu diria, para uma pesquisa à parte). Afinal, as famílias e os coletivos que as integram são mobilizados para a organização, a realização, mas também para o sucesso da festa. Se os vaqueiros fazem dinheiro com as premiações e

constroem o seu prestígio de competidor, quanto mais competitivos forem os bois pegos por eles nos fins-de-semana, mais celebrados serão a festa e seus organizadores. Tal como os nomes de renomados políticos se repetem, os nomes das vaquejadas se repetem ao longo dos anos. As vaquejadas estão nos cartazes espalhados pelas ruas, nos diferentes estabelecimentos comerciais de Floresta. Como a política, as vaquejadas têm a sua grandeza, o seu prestígio, e, por isso, são objeto de muitos olhares, julgamentos e controvérsias. Propagadas por e de diversos meios, a respeito delas são emitidas muitas opiniões.

As disputas e as controvérsias, portanto, não começam e nem terminam com os vaqueiros na caatinga. Elas se estendem nos preparativos da festa, na recepção e recreação do público, na organização da corrida, na solta do boi e no forró ao longo da noite. Espera-se, sempre, no amanhecer do dia, se houve mérito da parte de quem organizou uma vaquejada. Se bem falada, aumentam as chances de novas edições aconteceram nos anos seguintes, com mais investimentos, mais patrocínios, mais público, mais vaqueiros, mais lucro e, quem sabe, mais apoio dos políticos.

No dia em que estive na Fazenda São Pedro, por exemplo, outros herdeiros e sucessores de famílias políticas tradicionais de Floresta e outros municípios vizinhos estiveram presentes. Nas festas, os políticos não têm razão para não estarem e se fazerem presentes com seus compadres e apoiadores. Para prevalecer a lógica de que "todo mundo é amigo", entre os organizadores, os políticos, os vaqueiros e o público, o cenário deve ser de "lazer e esporte", "brincadeira e diversão". Neste caso, a 'tradição' é posta para funcionar de maneira pacífica e harmoniosa. Contudo, a política pode se exceder, ultrapassando em grande dose os seus limites. A política pode reverter o cenário anteriormente descrito, como tentarei analisar na seção seguinte.

3.5.2 – Política e memória que transbordam

Na festa da Fazenda São Pedro, os apoiadores eram heterogêneos, desde os partidários da prefeita, os partidários de um influente deputado estadual, na época, coligado à prefeita, e os partidários da família Ferraz, com alguns candidatos a vereador presentes. Em outro contexto, na Fazenda Recanto do Navio, por exemplo, havia cartazes, banners e muita propaganda eleitoral dos candidatos. Por ser considerada "a maior vaquejada de Floresta", nessa fazenda os rostos da política estavam espalhados por todo canto. Em outros contextos, no entanto, a política, embora encerrada no interior de seus agentes mais íntimos, pode ser mais conflitiva.

Uma amiga de Maria Amélia, certa vez, optou por não ir à vaquejada da Fazenda Poço do Angico, no parque Ozires Ferraz. Ela concluiu ser a referida vaquejada "política demais" ou "muito política". Mas os seus motivos são distintos dos meus, sobretudo, a respeito da vaquejada nas Fazendas São Pedro e Recanto do Navio. Do meu ponto de vista, essas duas festas tiveram muita presença da política. Contudo, quando apenas um dos lados (ou um dos únicos partidos políticos) se faz presente nas vaquejadas é que a política excede os seus limites, enfim, dando à cara da festa a sua própria. Era mais conveniente para a amiga de Maria Amélia que a política nesses espaços fosse multifacetada, isto é, espalhando-se com as suas diferenças em diversos cantos, com todos os lados (oposição e governo) se fazendo igualmente presentes ao público.

Uma forma para que isso ocorra de maneira eficiente é a 'tradição'. Ela é uma estratégia social de apaziguamento e afrouxamento de conflitos políticos historicamente consolidados. Feita e conduzida pela "memória-lembrança", a política do presente se direciona ao passado, às profundezas da história, da genealogia e do parentesco, como visto nas primeiras seções deste capítulo. Por serem espaços de publicização da política

de família, os políticos frequentam, apoiam e patrocinam as vaquejadas. Nelas, assim, o passado é articulado de modo a nem sempre se confundir com a 'tradição'. Pois, mais do que reproduzir o passado, é preciso contraí-lo, moldá-las às exigências do presente, seguindo em direção ao futuro, à política e à sociedade de amanhã. Segundo Bergson, trata-se da "memória-contração" antecipando a história por vir.

Expostas publicamente, as adversidades políticas cotidianas tornam as vaquejadas lugares privilegiados para os políticos apoiarem a 'tradição'. Não só para angariar os votos e a confiança da população. Além dos antagonismos políticos ocorrerem entre as famílias, como já detectado por Villela (2009), eles ocorrem entre diferentes grupos políticos disputando juntos a 'tradição do vaqueiro' e a 'tradição da política'. Embora conflitantes, tratam-se de duas tradições comunicáveis entre si, produtoras uma da outra. Afinal, a 'tradição', além de ser algo que se recebe e se herda através das gerações (como no caso dos herdeiros políticos das grandes famílias), além de ser uma prática coletiva em constante inovação (como no caso das vaquejadas e pegas de boi), ela se atualiza às demandas e às manifestações do presente, criando e alimentando a política municipal e partidária, ao passo que cria e alimenta a própria tradição dos vaqueiros de maneira controversa, como veremos a seguir.

A filha de um afamado vaqueiro de Floresta, por exemplo, reclamou a mim que a filha de um ex-prefeito não entendeu (ou fingiu não entender) por que o seu pai, um simples vaqueiro, foi fotografado para uma peça de propaganda comercial, um calendário que homenageava as personalidades de Floresta. Minha interlocutora se impacientou, dizendo: "Ela acha que só político faz história! Ela pensa que só prefeito, de preferência, faz história!". Ora, se um político pode 'fazer história', como visto na seção 3.3.1 ("Políticas e questões"), conforme o raciocínio de minha interlocutora: por que um vaqueiro não pode 'fazer história' também em nome da família e da 'tradição'?

Do seu ponto de vista, não só os políticos se dedicam ao futuro, entregando-se aos desafios e às incertezas do tempo. Os vaqueiros também contraem o passado, incorporando a 'tradição' em suas práticas futuras.

Os filhos das famílias políticas rivais e os próprios políticos são herdeiros da velha tradição da política. Somente alguns membros da sociedade herdam o poder político das famílias tradicionais. A política é uma tradição para poucos, ao passo que os vaqueiros são a tradição da qual muitos/as compartilham coletivamente e em pé de igualdade. Afinal, é da 'tradição do vaqueiro' que todo mundo descende. A 'tradição do vaqueiro' (ao contrário da 'tradição da política') faz os diferentes lados políticos se dizerem filhos de um único e mesmo passado: um mundo outrora habitado por 'homens do campo'. "Nem todo mundo é político", disse a minha interlocutora, "mas todo mundo aqui é parente de um vaqueiro". É como se a 'tradição do vaqueiro', por fim, diluísse as diferenças entre a "memória-contração" e a "memória-lembrança".

Sobre a sua 'vida de vaqueiro', o pai de minha interlocutora, o afamado senhor, disse a mim certa vez:

> Eu acompanhava os meus pais, os meus tios, os meus primos, os meus amigos... O povo aqui era assim: sabia mais é trabalhar em fazenda. Hoje é que mudaram. Os mais velhos não tinham esse negócio de ir pra rua, tratar de estudar, tratar de outras coisas... O que tinham eram os bichos, e quase todo mundo era vaqueiro. Pra estudar, era o maior sacrifício. Eu estudei pouco, porque a vida era campo. A gente só queria campo. O campo é bom porque a gente já sabe que, tendo os couros e tendo um cavalo bom, e tendo uns amigos bons... é uma beleza! Nesse tempo, a gente deixava de ir pra cidade ou pra uma festa pra ir pro campo correr atrás de gado. Deixava o serviço e ia pro campo. Hoje, também, quase todo mundo é vaqueiro. Mas, no meu tempo, era diferente.

Nos sentidos conferidos pelo vaqueiro, o que mudou? Quais foram as transformações ocorridas no tempo? Quem, contudo, é capaz de dizê-las, pensá-las e formulá-las? E, por fim, quem há de ter memória para dizer o passado desde as suas diferenças com o presente?

***

As tradições às quais me referi neste subcapítulo não são uma "invenção"[77], tal como celebremente conceitualizada por Hobsbawm e Ranger (2008 [1983]), nem são o reflexo da história a qual todo mundo se curva, para seguir em uma mesma e única direção, como disse Villela (2020) a respeito da tradição do vaqueiro em Floresta. Na etnografia deste último autor, por exemplo, a tradição faz todo mundo olhar para o aspecto comum que os diferentes lados da política e as famílias adversárias compartilham: "o sertão inteiro, indiviso, em que o tempo, ao contrário dos animais, não se pode marcar." (Villela, 2020: 232). Formulação parecida como a elaborada por Olímpia Ferraz, no subcapítulo 3.4, segundo a qual "o vaqueiro é o lado bom da *nossa* história". Porém, por mais que a memória histórica do sertão faça da imagem do vaqueiro sertanejo um exemplar, um modelo, seria um insuficiente imaginar a memória histórica aos moldes da representação coletiva, como identificação completa dos indivíduos com o passado. No mato, nas fazendas, entre os bichos, na terra, na caatinga, ao preservarem com as suas propriedades, fazendas e rebanhos os nomes de seus antepassados e os lugares que estes deixaram-lhes como posse, as pessoas têm e fazem o seu lugar na história. De tal maneira, como visto desde o início deste capítulo, os nomes da história sempre têm lado, lugar e direção política.

Por isso, não foi em todas as vaquejadas e fazendas que eu pude ir, nem qualquer um foi o vaqueiro com quem eu pude conversar. Muito menos circular livremente e

[77] Nas palavras de Hobsbawm e Ranger, a "tradição inventada" é uma prática que remete a um "tempo definido ou a um passado imemorial" e que são "automaticamente reproduzidos ou propositalmente criados para determinados fins". Por "tradição inventada", ainda, entende-se, nas palavras dos autores, "um conjunto de práticas reguladas por regras tática ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado." (2008 [1983]: 9).

sozinho em qualquer parte me foi aconselhado fazer. Para qualquer direção que eu seguisse, eu jamais deveria caminhar sozinho. Na política de família, consequentemente, foi-me dado um lado.

As famílias que me acolheram em Floresta (em especial o 'povo da Ema'), salvo alguns de seus membros, tinham as suas predileções políticas pelo partido da família Ferraz[78]. Mesmo que os seus membros não estivessem diretamente, na época, no comando na gestão da política municipal, foram poucas as vezes em que fui impedido de ir em determinado lugar. Mas elas aconteceram, em certas ocasiões, em virtude da correlação de forças entre a política, as famílias e as 'questões'. As perspectivas, os lugares, as famílias, os seus nomes e as diferentes posições históricas (na política, nas 'questões' e nas vaquejadas) deram à memória histórica contornos provisórios e circunstanciais. Dinâmicas, criadoras, criativas, em permanente conflito, as memórias históricas escapam a seus indivíduos, pois, fora dos corpos que os abrigam. Soltas na mobilidade, na mudança, na duração, a memória cria as possibilidades de sua ação, no presente, aquém dos contornos da sociedade. Uma vez que o presente é o que *já passou*, como mero instante, ao passado, portanto, reserva-se o futuro. O passado não *foi*, não *é,* mas *será*, pois, no passado vive a criação. De alguma maneira, o passado antecipa o porvir, o futuro, na sua condição de ser o que permanentemente *é* e continua a ser no devir. Ao ritmo de sua movência criadora, a memória é o que dá ao passado mobilidade e vida.

Embora o tempo seja duração (extensão, contração e alongamento do passado no presente), de uma outra perspectiva, porém, muita coisa do e no tempo parece não durar

[78] O 'povo da Ema' ou os 'Ferraz da Ema', é preciso esclarecer, nada tem a ver com as 'brigas' entre Ferraz e Novaes citadas no início deste capítulo.

e ser o que um dia durou e foi em Floresta. Nesse sentido, a seção seguinte será dedicada a novamente à ideia de morte. Não da memória, mas da 'tradição'.

3. 6 – MORTE DA TRADIÇÃO

Como disse o afamado vaqueiro no final da última seção: 1) "Os mais velhos não tinham esse negócio de ir pra rua, tratar de estudar, tratar de outras coisas... O que tinham eram os bichos, e quase todo mundo era vaqueiro". 2) "Hoje, quase todo mundo também é vaqueiro, mas no meu tempo era diferente!". Para o vaqueiro, algo se revela diferente no 'tempo de hoje'. Há diferenças, mas também rupturas e quebras na duração do tempo.

O que há de tão habitual e diferente? O que há de distinto no passado que o presente não pode mais reconhecer? Até onde (e quando) o passado se deixa estender e se contrair na superfície dos acontecimentos contemporâneos?

Como vimos até aqui, os tempos passados e presentes se misturam e se consubstanciam na diferença. As diferenças de natureza entre os tempos (passado e presente) os conectam e os embaraçam uns nos outros. Desde um ponto de vista das pessoas mais velhas de Floresta, o presente (ou o 'tempo de hoje') não apresenta condições para que práticas passadas (e que constituíram um dia a realidade) se estendam e ganhem novamente lugar e abrigo. Impedido de se atualizar, o passado sob determinadas formas a cada dia se enfraquece, esgota-se. Sem fôlego, encontra-se praticamente morto e imóvel.

Todavia, a queda e a falência do passado são o que lhe darão vida nas análises seguintes. É assim que a 'tradição' será (re)vivida no sentimento de 'saudade'. A 'saudade' dos vaqueiros aprofunda e sensibiliza as relações que têm com o passado. As

profundezas da história darão fôlego, vitalidade e velocidade à análise etnográfica da ‘tradição’, sem tanto depender dos hábitos do pensamento social. Aos olhos de quem é tomado pelo tempo que passa e transformada tudo rapidamente (como acontece entre os vaqueiros velhos de Floresta), o passado não se realiza mais como duração. Nada dele dura, a não ser a memória, as lembranças, o esquecimento. Mas quem haveria de ter memórias do mundo passado?

Comecemos, para tanto, desenhando o mundo de hoje segundo os vaqueiros mais novos. Ao serem perguntados, por exemplo, por que corriam e se arriscavam na caatinga, já que não eram ‘vaqueiros de profissão’, em sua maioria, respondiam: “Essa foi a tradição que a gente recebeu!”, ou então, “Meu avô foi vaqueiro, meu pai também foi vaqueiro. Eu tenho sangue de vaqueiro!”. A ‘tradição’, neste caso, é a hereditariedade percebida desde o conjunto de práticas e saberes locais sobre o processo mesmo de transmissão da memória. Mesmo não tendo consciência exatamente de como e por que esse processo ocorre, dizer que é vaqueiro porque tem ‘sangue de vaqueiro’, portanto, é se ver, automaticamente, na ‘tradição’, como pessoa que pratica a si mesma na duração (ou na imanência histórica) de um determinado lugar. Se a dita ‘tradição’ torna o vaqueiro um ancestral comum, familiar e universal, como já demonstrado no subcapítulo anterior, é porque cada jovem travestido de vaqueiro devém de um território, de uma família, de um lugar, de uma história, quem sabe ainda, de um dos lados opostos da política. Ser filho ou neto de vaqueiro, portanto, significa ser originário de uma ribeira, vinculado a um nome, a um passado coletivo, a laços construídos e estabelecidos historicamente.

Figura 8 – Jovens vaqueiros na Pega de boi da Fazenda Recanto do Navio.
Floresta, Pernambuco, abril de 2016.
Foto do autor

A transmissão de práticas históricas como as vaquejadas e as pegas de boi acontece agora em meio à extinção do ofício do vaqueiro e da ‘vida no campo’. Um dos vaqueiros com quem mais conversei em 2016, Cláudio Correia, na época com 72 anos, sempre dizia que o mundo da fazenda, que a vida do vaqueiro, que a vida tradicional do trabalhador rural, portanto, que a ‘vida no campo’ estava em vias de desaparecer. Vaqueiros velhos, como Cláudio Correia, revelam os seus anseios, as suas preocupações, as suas revoltas, os seus descontentamentos com o mundo que vêm de suas janelas. “A vida de fazenda não dá mais futuro! Se depender de mim, filho meu não vai aprender nem a abrir uma cancela!”, encerrou Claudio, em uma de nossas conversas.

Parece que, dessa maneira, a história do vaqueiro é contada não para saudar o passado, mas para questionar o presente. É possível identificar nas palavras de Cláudio Correia a morte de laços outrora constituídos em comunidade. A dita 'tradição', assim, perde a sua força e capacidade de comunicação com o mundo. Nesse caso, como "expressão oral da experiência sensível", nas palavras de Cavignac (2009), a memória "é processada graças à operacionalização de um conjunto logico capaz de integrar novos elementos aos já acumulados na tradição" (Cavignac, 2009: 73). Nas narrativas de Cláudio Correia, veremos na próxima seção, as mais antigas relações ecológicas e ambientais do vaqueiro com a caatinga retomam a sua força e capacidade de comunicação. A memória é, assim, *ecologizada*.

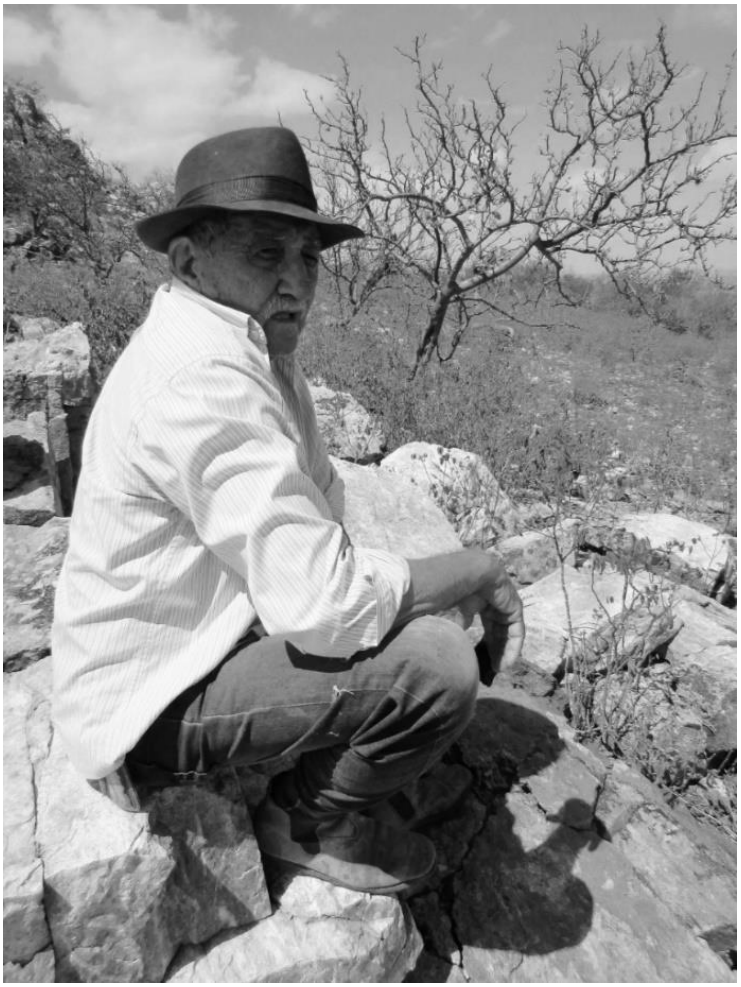

Figura 9 – Vaqueiro Cláudio Correia. Fazenda Tigre, Floresta, Pernambuco, 2016.
Foto do autor

3.6.1 – História e ecologia

Como trabalhado nos Capítulos I e II, ao passado se dirige a ecologia. Há formas ambientais e ecológicas de compor mnemonicamente a história dos sertões do Nordeste, como ficará mais evidente no Capítulo IV. Para o vaqueiro Cláudio Correia, por exemplo, "ninguém mais sabe trabalhar, lidar com boi, laçar um boi, cuidar de uma rês, castrar uma criação. Poucos sabem da vida do vaqueiro do campo". Dentre as principais razões, Cláudio Correia afirmou que a natureza dos seres (vegetal, animal e humano) mudou radicalmente, assim como os conhecimentos, as práticas, os costumes e as experiências dos homens com o mundo. Da época em que era um jovem vaqueiro, no início dos anos 60, trabalhando na fazenda de seu pai, até o tempo quando finalmente se tornou vaqueiro de sua própria fazenda, houve uma transformação histórico-ecológica de grande impacto. Isso afetou a convivência social dos moradores do campo, assim como as condições de viver e produzir nas fazendas de gado. "As coisas", no tempo e no espaço, segundo Claudio, "não se concretizam mais como antigamente". Em suas palavras, ademais, "a ordem das coisas está invertida".

Da perspectiva dos vaqueiros velhos, de maneira geral, não há memória, hoje, capaz de barrar as transformações presentes e futuras da 'vida no campo'. O problema, como dito por Foucault, a respeito da constituição da história moderna, "não é mais a tradição e o rastro, mas o recorte e o limite; não é mais o fundamento que se perpetua, e sim as transformações que valem como fundação e renovação dos fundamentos" (2008 [1969]: 6). Também podemos encontrar no sertão de minha pesquisa uma história das transformações sociais, econômicas, ecológicas, etc. Mas, o que delas se detecta e apreende, ao torná-la objeto de problema e reflexão atuais, é o fato de não haver, no presente, a "ecologia social", "mental" e "ambiental", para falar como Félix Guattari (1989), que outrora favoreceu a 'vida no campo' dos vaqueiros velhos. Se Guattari fala

de uma “ecosofia”, parece-me plenamente possível, para o caso dos vaqueiros do sertão, falar de uma memória histórica em sentido “ecosófico”, uma vez que as prospecções, as observações e as atitudes de Cláudio e de outros vaqueiros sugerem, frente às mudanças detectadas, a deterioração, nos termos deles, da ‘verdadeira’ e ‘genuína tradição’. Algo que, por outras vias, obviamente, Guattari afirmou ser a “degradação irreversível dos operadores tradicionais de regulação social” (1989: 30).

Para os velhos vaqueiros sertanejos, o ‘povo de hoje’ não se interessa em transportar, reparar e fazer justiça aos conhecimentos e às práticas deixadas pelos antigos. Não apenas por desmotivação, mas em razão de transformações sociais, econômicas e ecológicas. Segundo os vaqueiros velhos, instalou-se nos sertões do Nordeste uma modulação ecológica (com as secas e os cercados) que afetou diretamente os modos tradicionais de viver, agir e pensar o mundo. Mais especificamente, os cercamentos das terras – onde outrora os animais circulavam livremente em campos indivisos – e as secas transformaram os homens, os animais e os lugares. Nas circunstâncias de secas cada vez mais severas das últimas décadas, sobretudo, o gado encontra-se menor, mais magro e manso.

Há, hoje em dia, um contínuo processo de ‘desmantelo’. Para a realização das festas de vaquejada, por exemplo, os bois são alugados e vindos de diferentes lugares da região. Não sendo originários das terras onde são soltos para correr, os bois são judiados e explorados, física e economicamente, disseram-me alguns interlocutores, por não conhecerem o território e a caatinga aonde são levados a competir. Esse é um exemplo de como o universo do vaqueiro foi ‘deturpado’. O ‘desmantelo’ e a inversão da ‘ordem das coisas’, nesse sentido, expressam a ‘tradição do vaqueiro’ se fazendo fora ou ausente da ‘vida no campo’. Se a cada dia que passa o passado se alimenta tão somente dos festejos populares, é porque a ‘tradição do vaqueiro’ perdeu os seus laços de

conexão com a vida real, com o cotidiano das fazendas de gado. Quando um ‘vaqueiro de festa’, ao invés de ser ‘o lado bom da história’ do sertão, o vaqueiro agora é só um acidente histórico.

No mundo dos antepassados, contudo, os festejos se vinculavam à vida de todo dia. O momento de uma festa de vaquejada contribuía para a dinâmica, a regulação e a ordem diária na agricultura e nos rebanhos. Ao se tornar a regra, o festejo inverte a ordem das coisas: o que antes era cotidiano se perde no passado frágil e esquecido dos tempos de antigamente. Cercado, enquadrado e pressionado por forças atuais de transformação, o passado se neutraliza, tal como ocorrem nos processos de musealização, monumentalização e comodificação da memória. Por essas e outras razões, as festas de vaquejada são mantidas muitas vezes a contragosto dos mais velhos e tradicionais vaqueiros de Floresta.

Os herdeiros e sucessores legítimos do pastoreio (os ‘vaqueiros de verdade’) não encontram motivos para que a ‘tradição’ assim exista, sem antes lançarem mão de um conjunto pertinente de críticas a respeito da ‘ordem das coisas’ e do ‘desmantelo’ do mundo. A ‘tradição do vaqueiro’ disputa o seu espaço não só com a ‘tradição da política’, mas também com a ‘tradição’ que derivou dela mesma, ou seja, um desdobramento de sua própria história: a ‘tradição da vaquejada’. Uma ‘tradição’ (a do vaqueiro sertanejo) é mantida às custas de outra (a dos festejos populares), numa interdependência conflituosa entre as virtudes da festa e as virtudes do trabalho, entre as atitudes dos ‘homens do campo’ e as atitudes dos ‘vaqueiros de vaquejada’, entre as coletividades jovens e as individualidades velhas e duradouras do passado. Entre as

diferentes gerações, portanto, há disputas pela "memória popular" de modo semelhante ao que Foucault propôs em sua entrevista a *Cahiers du Cinéma*[79].

O foco de Michel Foucault nessa entrevista é o apagamento das lutas populares na história da França a partir do século XIX e a maneira como a morte da memória dos povos repercutiu na cultura de massas, principalmente na televisão e no cinema do pós-guerra (2009 [1974]). "Como a memória é, no entanto, um importante fator de luta (é, de fato, em uma espécie de dinâmica consciente da história que as lutas se desenvolvem), se a memória das pessoas é mantida, mantém-se seu dinamismo. E mantém-se também sua experiência, seu saber sobre as lutas anteriores." (Foucault, 2009 [1974]: 332). Em Floresta, esse dinamismo da memória popular está vivo e forte. A memória do vaqueiro sertanejo e as suas diversas tradições estão em permanente disputa, entre políticos, organizadores e frequentadores das vaquejadas, também entre as diferentes gerações de vaqueiros.

Se muitas pessoas são contra as vaquejadas, em Floresta, elas não eram contra a maneira como eram feitas no passado. Eram contra a maneira como elas são feitas agora. "A torto e a direito", disse um vaqueiro, "judiando dos animais, estragando a caatinga e destruindo os cercados das propriedades dos outros". A posição desse interlocutor, cujo nome prefiro não publicar nesta ocasião, veio acompanhada de uma série de críticas às celebradas festas de vaqueiro de Floresta. Esse vaqueiro concluiu melhor do que ninguém que as vaquejadas e todo tipo de festa de gado, ainda que adoradas pelo povo, não são em definitivo (e talvez nunca tenham sido), de fato e de direito, o lugar do 'vaqueiro de verdade'.

[79] Agradeço a José Henrique Macedo, membro do NED (Núcleo de Estudos Deleuzianos), por me deixar a par da existência dessa entrevista de Michel Foucault. Mais do que isso, agradeço-lhe por ter brilhantemente, e de modo original, relacionado a memória das lutas populares, tal como elaborada por Foucault nessa entrevista, às noções de memória, mudança e duração em Henri Bergson.

> Viu, meu amigo, você sabe que aqui em Floresta existe uma Missa do Vaqueiro, não sabe? Pois é. Eu vim umas duas vezes naquilo e deixei de vir. O povo diz: "Eita, em Floresta, na Missa do Vaqueiro, tem mil e tantos vaqueiros!". Se juntar mil e duzentos cavalos como eu já vi juntar aqui num ano desse, em 2012, talvez não tenha cinquenta vaqueiros desses que saibam pegar um boi. Entendeu? Talvez não tenha cinquenta cavalos e vaqueiros que saibam pegar um boi na caatinga! Quer dizer, tem mil que não sabe o que é isso, mas tão montado, encourado e mostrando que é vaqueiro. Mas não é. Não é, porque eu sei do que eu estou falando.

As missas de vaqueiro no sertão se baseiam na liturgia inaugurada pela missa de Serrita, município de Pernambuco, em homenagem a Raimundo Jacó, primo do músico e compositor Luiz Gonzaga. Segundo analisado por Villela (2020), "em consequência de uma *intriga* de famílias, quer dizer, uma sequência de vinganças de sangue cujo fundo é movido por laços de parentesco" (Villela, 2020a: 232). A missa oficial do vaqueiro de Floresta, realizada desde 1958, e a respeito da qual o vaqueiro se pronunciou anteriormente, é um bom exemplo de mudança dos tempos. Há alguns anos, o evento foi dominado por blocos e carros alegóricos, que desfilam à semelhança de uma festa de carnaval. A festa carnavalesca, para muitas pessoas, profanou o ritual sagrado das missas. Outrora, a tradição religiosa tinha o objetivo de saudar e abençoar o 'homem do campo'. Nas palavras de Villela,

> as missas do vaqueiro multiplicaram-se por muitos municípios e vilas sertanejas e seguem uma sequência que (...) são acompanhadas por toadas que homenageiam o modo de existência vaqueiro pela sua dureza, força, resiliência à dor e ao sofrimento e presentificam a memória de alguns dos vaqueiros mais ilustres da história sertaneja. As missas do vaqueiro são memoriais, no sentido estrito da palavra, sem os monumentos de pedra e cal: homenagens aos vaqueiros que morreram. (Villela, 2020a: 232-233).

Ao deixar, em segundo plano, as homenagens aos grandes vaqueiros do passado, o 'lado bom da história' e a 'tradição' se tornam um horizonte cada vez mais distante. Modos de vida desregrados e de excessos, "que exacerbam o poder e a covardia contra os animais e que explora economicamente a figura do vaqueiro", tomaram o lugar dos modos regrados de viver do 'homem do campo'. Assim, o presente corrompe e suja a

imagem sagrada do passado, parecendo haver uma "poluição cronológica" entre os tempos e espaços de antes e de agora (Hamann, 2008). À medida que o presente se choca com o passado, os tempos borram e bagunçam o que os antigos vaqueiros foram e fizeram um dia.

Quem se diverte às custas da 'verdadeira' e 'genuína tradição' parece não ter consciência histórica de que a 'vida de vaqueiro' é uma vida de sacrifícios, nas palavras dos vaqueiros velhos, sobretudo, uma "vida que não era vida de gente". Eis algumas das maneiras com que os vaqueiros velhos definem a vida que levaram por muito tempo. Uma vida permeada pelo sofrimento e pelas dificuldades inigualáveis do passado. Embora o 'tempo de hoje' apresente maiores facilidades e melhorias que o passado, por sua vez, no passado havia os tempos em que "as coisas estavam em seu devido lugar".

Os vaqueiros velhos impõem limites à memória histórica das tradições. Os seus tempos passados se chocam com o presente vivido. E, diante do que foram as suas vidas, nem todos os vaqueiros velhos aceitam a ideia do passado como 'lado bom da nossa história'. Ao incorporarem o discurso do sofrimento, eles afirmam o ofício e o lugar dos vaqueiros no mundo. O 'desmantelo' e a inversão da 'ordem das coisas' insinuam um presente que ousa se assemelhar ao passado, tornando-se insuficiente a ideia de 'tradição'. Resta, ademais, sentir a 'saudade', como forma criar e viver o passado.

3.6.2 – Saudade e esperança

Uma das mais criadoras e criativas forças da memória no universo de minha pesquisa é a 'saudade'. Na época de nossos encontros, alguns velhos vaqueiros estavam ainda dispostos, com vigor ao trabalho. Outros, contudo, estavam adoecidos e sob

cuidados de seus familiares. Aposentados de suas profissões, estavam também sob os cuidados do tempo e da memória. Nesse contexto, a 'saudade' do vaqueiro é a forma de se lembrar das coisas como elas um dia puderam ser. "Saudade assim faz doer e amarga que nem jiló", diz a música de Luiz Gonzaga. Melhor diz a música de João do Vale: "Quem foi vaqueiro, que vê outro vaqueiro aboiar, fica lembrando dos tempos que vivia a vaquejar, sofre igual quem ama alguém e vê com outro passar"[80]. Na poesia ou na vida real, a 'saudade' do vaqueiro aprofunda as relações do 'homem do campo' com o tempo.

Mas a 'saudade' não é prerrogativa para glorificar o passado como tempo único e singular na história. Nem para desejá-lo uma realidade novamente possível. Sentir 'saudade' é sentir o tempo que se atualiza, corre e deixa de ser. Entre os vaqueiros, há os que são capazes de dizer (a partir do que foi e viveram, principalmente, a partir do que foi e não podem mais viver) o que é o presente e por que razões o presente se constituiu de tal ou qual maneira. Os vaqueiros velhos e saudosos empurram a memória histórica para fora das bordas de suas forças sociais de reprodução. Pois, para os vaqueiros velhos de Floresta, 'saudade' não é retorno, reparação, recuperação, regresso e volta ao tempo. Sentir e ter 'saudade' é criar. É sentir a vida que passa, sem deixar de percebê-la diferente do que era antes.

Ao torcer e retorcer os acontecimentos históricos, dando-lhes a oportunidade de ser novamente o que eram, a 'saudade' do vaqueiro é prenhe de futuros, pois está coberta de esperança. Como formulou Henri Bergson no *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*:

[80] "Que Nem Jiló" e "Bom Vaqueiro" são respectivamente os títulos das canções mencionadas.

> O que faz da esperança um prazer tão intenso é que o futuro, que está à nossa disposição, nos surge ao mesmo tempo sob uma imensidão de formas, igualmente risonhas, igualmente possíveis. Ainda que a mais desejada se realize, é preciso sacrificar as outras, e teremos perdido muito. A ideia do futuro, prenhe de uma infinidade de possíveis, é pois mais fecunda do que o próprio futuro, e é por isso que há mais encanto na esperança do que na posse, no sonho do que na realidade (Bergson, 2011 [1889]: 17).

Como visto no Capítulo II, onde não há memória resta somente a percepção das coisas, só resta o que está e existe nas coisas mesmas. Como as coisas presentes são passageiras, a saudade do vaqueiro age contra a instantaneidade do tempo, aderindo-se à sua duração. As relações dos vaqueiros com o passado enriquecem o que se sente, o que se percebe e o que se vive agora. A saudade é um sentimento tão intenso quanto à esperança, pois, em termos bergsonianos, os vaqueiros de minha pesquisa, por meio de um impulso à vida, fazem a memória criar o mundo muito aquém (ou mesmo além) da retrospecção e especulação. Assim, a 'saudade' é a forma de o vaqueiro se aprofundar ecologicamente no passado. Como "memória-lembrança", o vaqueiro age e transforma as relações com o passado. Como "memória-percepção", o vaqueiro é atento à vida presente, traçando os fios de seu futuro. Em uma ponta, o passado é retrospecção. Mas, retroagindo no tempo, o passado é, na outra ponta, prospecção, instantaneidade, passagem. Saudar e esperar a vida, portanto, são duas tecnologias criadoras da memória.

O peso da memória histórica nas análises seguintes exercerá uma força contrária (e não apenas favorável) às forças da tradição e da reprodução social do passado. Nos dois últimos subcapítulos, analisarei a memória cotidiana em sua relação com o tempo profundo da existência. A hipótese é a de que o peso da memória não é o que paralisa, imobiliza e aniquila o passado. Todo peso da memória dos velhos empurra o passado em sentido à diferença, à mobilidade, ao futuro.

3. 7 - O PESO DA MEMÓRIA

Entre os Sakalava do Nordeste de Madagascar etnografados por Lambek (2002), "suportar" o "peso da história" não é uma obrigação social, mas uma experiência prática, corporal e ética. As formas Sakalava de fazer história são, exclusivamente, nas palavras do autor, uma maneira de garantir no presente uma jornada segura em direção ao futuro:

> O fardo do passado não é um peso morto. Ele fornece os princípios e a base para a ordem, integridade e práticas responsáveis. Com efeito (...), ele santifica o presente. Mais do que simplesmente se alimentar da vitalidade do presente, o passado oferece possibilidades para viver com autenticidade e dignidade. (Lambek, 2002: 9; tradução minha).

Simulando de dentro da caatinga a prática histórica da pega de boi, os vaqueiros mais novos arriscam as suas vidas, por exemplo, ao deixarem marcar na pele as cicatrizes que um dia marcaram os corpos de antigos e afamados cavaleiros. A indumentária de couro veste o corpo dos vaqueiros, salvo a sua face mais sensível, o rosto. Os olhos ficam descobertos. Expostos, pois, atentos à movência do gado. A vegetação espinhosa e tortuosa, contudo, pode atingi-los. Por um lado, o rosto cortado e ensanguentado do vaqueiro é motivo de orgulho, além de prova de coragem. O sangue no rosto é quase um troféu. Por outro lado, tenho dito em trabalhos anteriores, a cegueira do vaqueiro (depois de um olho atingido) é prenúncio de morte (Pereira, 2017; 2020a). Morte física e material do vaqueiro, mas sem deixar morrer a sua memória.

Para falar como Lambek, "suportar a história é dolorosamente necessário e desejável" (2002: 9), afinal, suportar o "peso da história" é a "atividade ética" da memória. Da mesma maneira que os velhos vaqueiros, os herdeiros mais novos da referida 'tradição' provam, muitas vezes, ter responsabilidade ética pela memória dos antigos, pela memória dos vaqueiros mortos, pela memória dos velhos ainda vivos.

Ainda que cegos ou destituídos de suas profissões, os anciãos ainda têm muito a dizer e a ensinar aos mais novos, alguns deles enfrentando a morte ao correr atrás de um boi, em memória dos que lhes deixaram em mãos o mundo do qual hoje desfrutam.

Sendo assim, diferentes gerações de vaqueiros correm e ganham velocidade na caatinga. Participam das vaquejadas, como visto até aqui, os diferentes lados políticos das famílias. Todas elas se organizam em coletividades para dar vitalidade e energia às práticas históricas do lugar em que vivem. Não só para perpetuar uma tradição normativa, com a finalidade de repetir e transmitir automaticamente a memória histórica (Shils, 2006 [1981]), nem tão somente para reinventá-la a gosto de seus adoradores e fiéis praticantes (Hobsbawn e Ranger, 2008 [1983]). Para transformar a 'tradição', a memória age e se mistura com o que está à sua disposição. Sempre que pode, a memória histórica do vaqueiro se aprimora e passa a aprimorar experiências coletivas e individuais, visando assim o futuro, aliás, a ponto de se compor muito bem com a tradição da fé cristã.

Desde a década de 90, são realizadas em Floresta homenagens a Antônio da Costa Araújo, mais conhecido como Totonho do Marmeleiro[81], morto nos idos de 1850. Meus interlocutores (cf.: Ferraz, Araújo e Araújo, 2015) especulam que Totonho do Marmeleiro morreu campeando. Mal fadada a sua travessia atrás de uma rês, o seu cavalo correu de volta ao vilarejo para comunicar a sua morte, enquanto o cachorro permaneceu ao lado do homem, incapaz de abandoná-lo. Acontece que a história é controversa. Consideram Totonho um vaqueiro. Mas ele era também boiadeiro e um grande proprietário de terras. Na condição de um simples e humilde vaqueiro, ele se tornou o mais antigo 'tronco' da genealogia de uma vasta gama de famílias sertanejas. Afinal, quem melhor do que o vaqueiro do campo para cumprir essa nobre função?

[81] A respeito de quem já falei brevemente no Capítulo II, no subcapítulo 2.2.

Celebrações em homenagem a Totonho do Marmeleiro se adaptaram, assim, nos últimos cinco anos, ao formato de missa do vaqueiro. Ao ser descoberta a cruz que indica supostamente o local de sua morte, depois de tanto tempo esquecido na caatinga – injusta condição a um homem de tamanho prestígio, como boiadeiro, vaqueiro e fazendeiro –, mobilizaram-se os esforços de seus descendentes para ressuscitar a história de um homem por meio do processo de santificação.

No sertão do Seridó, por exemplo, Cavignac (2009) analisou histórias de vaqueiros mortos, na posição de almas penadas. Em virtude das "circunstâncias trágicas que acompanham a morte dos vaqueiros", segundo a autora, os "devotos se dirigem ora aos espíritos que, como os dos vaqueiros, permanecem no local de sua morte" (Cavignac, 2019: 82). A criação do prestígio de mortos e almas penadas, sobretudo entre os antigos habitantes da zona rural, como analisou Villela (2015, 2020), sugere ser o vaqueiro-boiadeiro, nas circunstâncias etnográficas de uma das missas em homenagem a ele, em agosto de 2016, uma imagem potencialmente sacralizada, recipiente e transmissora da cristandade. Nas coletividades que corporifica (o pastoreio, a família, a 'vaqueirama', os fiéis e todo o sertão), a imagem tradicional do 'homem do campo', santificada na imagem do vaqueiro, portanto, faz com que as pessoas se repensem e se refaçam como irmãos, filhos de Deus e, também, como agrupamento histórico, político e social.

Totonho do Marmeleiro, consequentemente, a despeito de sua posição de boiadeiro e latifundiário, sacralizou-se na imagem inquestionável do 'homem do campo'. A partir dela, as pessoas se refizeram e se repensaram em suas genealogias, remontando os seus laços de parentesco. A partir de um novo 'tronco' na genealogia, os e as seus descendentes puderam, inclusive, gerir e rearranjar os limites de suas relações com a 'verdadeira' e 'genuína tradição'. Porém, eu sugeriria ainda que a imagem

sacralizada do vaqueiro sertanejo como ‘homem do campo’ carrega não apenas o peso da memória genealógica, histórica e tradicional. Ela carrega algo de mágico, curativo e mimético.

No caso dos vaqueiros e de tantos outros viventes encantados da caatinga, nas palavras de Cavignac (2009), encontra-se “uma lógica que une os elementos da história local, do imaginário e das práticas religiosas” (Cavignac, 2009: 84). Pois, na imagem sacralizada de certas figuras históricas, haverá sempre uma “compulsão em se tornar o Outro”, segundo Taussig (1993: xviii). Neste caso, a compulsão de fazer o rico boiadeiro se transformar em um humilde vaqueiro tem o objetivo de aplicar o “poder mágico da replicação” e da “magia da mimesis”, em outras palavras, da “natureza que a cultura usa para criar uma segunda natureza, a faculdade de copiar, imitar, fazer modelos, explorar a diferença, ceder e tornar-se Outro” (1993: xviii).

Por um lado, a fim de satisfazer as imposições da vida cotidiana, a memória histórica do vaqueiro faz com que tudo retorne à dinâmica do regramento e da fé, quem sabe, dando fim ao ‘desmantelo’ e à inversão da ‘ordem das coisas’. Por outro lado, nesse universo que tentei descrever, os vaqueiros do sertão são quem melhor podem se tornar diferentes de si mesmos. Além de energizar a política, as tradições e a religião, os vaqueiros do sertão historicamente têm a habilidade de ser tornarem, por exemplo, exímios cavaleiros. A partir da figura heroica e extraordinária de cavaleiros da caatinga, os jovens e inexperientes vaqueiros desejam se tornar ‘bons vaqueiros’, espelhando-se nos velhos vaqueiros do passado. Tentam, assim, aproximarem-se em termos de habilidade e prestígio dos ‘vaqueiros catingueiros’ que foram os seus bisavôs, avôs, pais, tios. Os vaqueiros velhos e os ‘vaqueirinhos’ (vaqueiros mais novos, geralmente, adolescentes), ainda que radicalmente distintos em termos de experiência e prestígio,

simulam, praticam e aprendem juntos a performar a antiga e duradoura ‘tradição’, que opera sob o regime ecológico do ambiente, do mato, do campo, da caatinga.

Vaqueiros de diversos lugares dos sertões do Nordeste se embrenham nas matas atrás de um boi. Buscam com os seus cavalos um ponto mínimo de contato com o mundo de seus ancestrais e antepassados. Tal é o peso, o acúmulo, a força e a grandeza da memória: não só lembrar e se identificar com os ancestrais, mas agir em favor deles a partir de experiências inovadoras. Ao se inscreverem com as suas forças ancestrais no cotidiano, as percepções e as ações imediatamente presentes se responsabilizam em transformar o passado do sertão (um mundo outrora habitado por vaqueiros do campo) na realidade atual, onde o vaqueiro deixa de ser um ofício, uma profissão, um modo de viver. Por esse caminho, tais reflexões se aproximam do que Guimarães Rosa disse certa vez a um entrevistador: “Eu queria que o mundo fosse habitado apenas por vaqueiros. Então tudo andaria melhor” (Lorenz, 1991: 4-5).

A realidade do tempo, da perspectiva de Henri Bergson, faz o passado e o presente se condensarem em uma só e mesma experiência. O passado não coage e nem tão só obriga as pessoas em coletivo a se verem igualmente na tradição, assim como o presente não coage as pessoas a olharem coletivamente para um mesmo e único passado. Além de fazer os grupos se identificarem como portadores, repositores, receptores, criadores e reprodutores da história, o passado é, antes, o elemento que aprimora a vida. Convivendo e consubstanciando com o mundo presente, o passado torna-se novamente realidade.

Nesse sentido, as forças de conservação do passado que procurei analisar neste capítulo não são uma resposta dinâmica e estrutural da memória social, cultural e coletiva às supostas ações de fragmentação e individualização da história moderna. As forças de conservação são radicalmente transformadas sem que se tornem diferentes

delas mesmas, não permanecendo, ao fundo de suas relações, a essência ou a estrutura hegemônica de sistemas que atualizam e recodificam suas partes, tal como imaginou um dia Marshall Sahlins ao lidar com as estruturas da história e da tradição míticas (Sahlins, 2008 [1981], 1990 [1985]). Diante da "mutação epistemológica da história", a partir principalmente do método histórico de Karl Marx, nos ensina Michel Foucault, por outras vias, que a disciplina da história passou a se preocupar com as descontinuidades, enquanto a "história propriamente dita" se preocupou com o contínuo permanente das causas entre os acontecimentos. Foucault vai refletir a respeito da ineficiência (se os acontecimentos são agora seriais e fragmentários) de considerar a equivalência mútua entre o "devir" e o "sistema", o "movimento" e as "regulações circulares", a "história" e a "estrutura". Não há sequer, para Foucault, os meios plausíveis para que se fale de

> uma estruturalização da história, ou, ao menos, de uma tentativa para superar um "conflito" ou uma "oposição" entre estrutura e devir: já há bastante tempo que os historiadores identificam, descrevem e analisam estruturas, sem jamais se terem perguntado se não deixavam escapar a viva, frágil e fremente "história". A oposição estrutura-devir não é pertinente nem para a definição do campo histórico nem, sem dúvida, para a definição de um método estrutural (Foucault, 2008 [1969]: 13).

No universo por mim etnografado, os mundos passados e os mundos presentes romperam os seus canais de contato e comunicação, mas a memória histórica (ou a memória que se metamorfoseia em história) possibilita novos pontos de contato. Para tanto, a memória histórica se utiliza de forças distintas das forças de enquadramento disciplinar, tanto das estruturas e normas sistêmicas da vida social, quanto das manifestações do devir como puro movimento.

Para pensar a esse respeito, caminhando assim para a conclusão deste capítulo, na seção seguinte analisarei a experiência histórica da memória, mais uma vez, integrada à percepção do vivo, como já feito no Capítulo II, segundo a filosofia da

duração de Henri Bergson. Sugerirei, desta vez, os caminhos para liberar a memória da concepção dialética das transformações.

3.7.1 - Imagem conceitual da memória

Como se pôde perceber ao longo deste terceiro capítulo, o vaqueiro sertanejo é uma das mais valiosas, antigas e duradouras memórias do sertão. Esse dado, contudo, não é nenhuma novidade. Para quem faz pesquisa nos sertões do Nordeste, o que há de inovador é o fato de a historiografia nacional dedicada ao tema ter insistido sistematicamente na morte do vaqueiro como agente econômico e sujeito de sua própria história (Prado Junior, 2006 [1945]; Ribeiro, 1995; Mello, 2011). A historiografia nacional não analisou a memória histórica segundo a dinâmica dos lugares e dos territórios.

Em Floresta, contudo, o vaqueiro sertanejo está mais vivo do que morto, seja como ideia, seja como persona, seja como acontecimento histórico. Enfim, no caso de minha análise, o que se atualiza, ou melhor, o que é passível de atualização não são propriamente a sociedade, o passado e a história. O que se atualiza é a "percepção da mudança" (Bergson, 2006d [1934]). Isto é, atualizaram-se, no caso imagem do vaqueiro sertanejo, a memória e a percepção de uma existência que vive, habita, sente e cria coletivamente a história, a tradição, conferindo sentido às transformações ocorridas no semiárido nordestino. Não sendo meras lembranças e representações de lugares passados, os vaqueiros com quem convivi são a experiência temporal que se aprofunda. Passado que nunca se dissipa.

A duração da história do vaqueiro sertanejo dá ritmo à mudança que acontece nas diferentes camadas de tempo. A mudança constitui a memória, cujas camadas só se

poderá ter consciência e intuição de sua profundidade antes de o tempo acontecer como extensão, socialização, coletivização, espacialização, alienação, tradição etc. Por ser inextensiva e virtual, antes de ganhar os seus contornos nos lugares, nas tradições e nas relações sociais, a memória é o peso que se acumula a cada novo toque imposto à sua realidade. Camadas a mais de experiência se acrescentarão à memória caso o passado nutrido por ela se presentifique como elemento vital da realidade. A ideia de peso e força da memória, em suas articulações "reais" com o tempo, está clara na imagem do cone invertido de Bergson em *Matéria e Memória*.

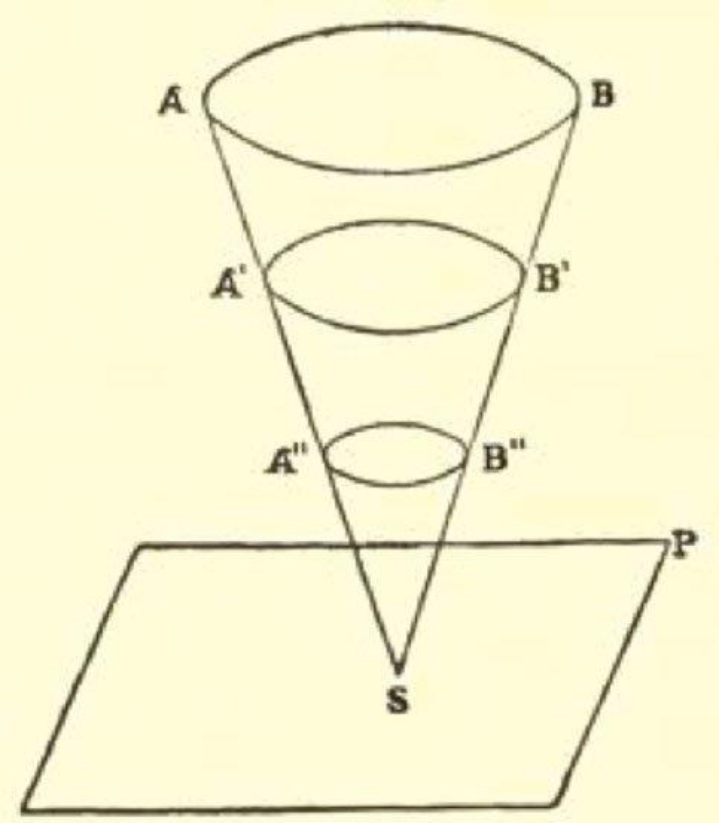

Figura 10 – Imagem do cone invertido em *Matéria e Memória* de Henri Bergson

O que Bergson afirma com essa imagem conceitual da memória é que a intensidade dos estados de consciência (marcados por camadas entre 'SAB'), inclinando-se e agindo sobre o presente 'P', não pode ser, a princípio, e nem por

finalidade, apreendida por um método extensivo e descontínuo do tempo histórico da dialética, das mudanças e dos significados. A intensidade da memória ocorre ao ritmo das mudanças, das percepções que mudam, das lutas desencadeadas entre os corpos vivos, disputando os espaços, não necessariamente como seres orgânicos e funcionais. Em Bergson, a experiência do tempo se move "incessantemente entre a esfera da ação e a da memória pura" (1999 [1896]: 189). O 'S' da ponta do cone afina e aprimora a sua relação com o topo 'AB' *ad infinitum*, contraindo-se ao tocar a superfície 'P' ("a esfera da ação"), para transformá-la, e, ao mesmo tempo, com ela devolver, ao topo da relação já constituída, um acréscimo à existência. Como "memória pura" que nunca se dissipa, segundo Bergson:

> Tendemos a dispersar-nos em *AB* à medida que nos liberamos mais de nosso estado sensorial e motor para viver a vida do sonho; tendemos a concentrar-nos em *S* à medida que nos ligamos mais firmemente à realidade presente, respondendo através de reações motoras a excitações sensoriais. Na verdade, o eu normal não se fixa jamais em nenhuma das posições extremas; ele se move entre elas, adota sucessivamente as posições representadas pelas seções intermediárias, ou, em outras palavras, dá a suas representações o suficiente de imagem e o suficiente de ideia para que elas possam contribuir utilmente para a ação presente (Bergson, 1999 [1896]: 190-191).

Se a integridade da memória não depende da capacidade cognoscível, conceitual e inteligível da consciência histórica, externa ou absolutamente interna à experiência, é porque a memória não se encerra na linguagem, nos significados, nas metáforas do organicismo, perpetuadas tanto pelos modelos sociológicos quanto pelos paradigmas dos indivíduos e suas ações. Não só a memória não se encerra nas palavras, no conhecimento, na inteligência e no pensamento histórico, como se opõe a tudo isso.

Na imagem do cone invertido, a memória é a vida mesma que dura. E, mesmo agindo extrinsecamente, em direção ao fora, portanto, a memória é um contínuo de profundidades internas, fazendo-se sempre no alto e baixo de suas acumulações, compondo-se de camadas cada vez mais fartas e pesadas. Ao se atualizarem, as suas

camadas são despejadas com a devida força na superfície material dos acontecimentos históricos, espalhando-se nos atos coletivos e individuais. Eis, então, a imagem conceitual da memória sintetizada na seguinte formulação: “A duração revelar-se-á tal como é, criação contínua, jorro ininterrupto de novidade” (Bergson, 2006b [1934]: 11).

Se o seu peso da memória não devém de seus múltiplos significados (como sociedade, cultura, tradição, identidade, folclore, entre outros), como eu mesmo tentei explorar no Capítulo I (mais especificamente, no subcapítulo 1.6), é porque o peso da memória, doravante, liberta do acúmulo de seus conceitos, significados e representações, é o aprimoramento do ato de viver. Segundo Bergson, os contextos históricos e os lugares sociais são, ao máximo, um recorte, um toque, a ponta da vida a sentida como fração reduzida de nosso presente: tempo sintético que, por natureza, em nada se compara com o tempo alargado e distendido da memória, da duração e do passado. Nas bordas de sua relação com o mundo, o ritmo da memória é o da experiência do vivo. Quando houver o contexto, o lugar, a ponta, o toque e a hora certa de se manifestarem, as imagens (que compõem o universo e a vida ao redor), sejam como lembranças, sejam como percepções, se dedicarão ao enriquecimento da matéria, sem, no entanto, torná-la preexistente como totalidade, estrutura ou sistema.

O cone invertido de Bergson não é a imagem conceitual dos significados, dos sentidos e das metáforas da memória. Encaminhando em direção ao último capítulo desta tese, a memória (e não bem o contexto, a sociedade e a história) é o que a vida reserva originalmente em sua própria criação. O peso da memória, portanto, não escraviza o passado eternamente, como fonte imutável de representações coletivas e sociais do passado. O peso da memória é, na verdade, o que liberta o passado das amarras convencionais, tradicionais, sociais e culturalmente instituídas. Memória é criação, pois, ela faz com que uma existência se difira de outra, que uma experiência

histórica se diferencie de uma outra experiência, que passado e presente se diferenciem por natureza, com efeito, para que um corpo vivo possa diferir de um outro corpo que vive e age. Conservar, acumular, durar e criar. Todas elas são atitudes que empurram a memória em sentido à diferença, aprofundando as suas relações com a vida.

3. 8 - CONCLUSÃO

Neste capítulo, o passado foi criado e cultivado ao lado de muita gente, em especial, ao lado de membros de famílias que são e fazem os 'lados' da política em Floresta. Escutei com atenção e discrição os relatos das 'questões' e as histórias dos conflitos. Aos poucos, contudo, fui ensinado a criar e cultivar o passado a partir das experiências de mundo dos vaqueiros velhos. O que alguns desses senhores me disseram é que muito de política tem sido feito com a 'tradição' e a 'história do vaqueiro'. E muita apropriação econômica tem sido feita também, alimentando as tradições de interesses e vícios particulares de grupos políticos, famílias e indivíduos. Mas a conclusão mais radical a que chegaram foi a de que a morte da 'tradição', antes de tudo, é a morte da própria 'vida no campo'.

Em tempos mais antigos, as coisas duravam na medida mesma em que se transformavam, cresciam, amadureciam e morriam. As coisas tinham as suas próprias durações, os seus próprios ritmos, as suas sazonalidades, os seus períodos, uma vez os seus tempos transformativos eram mantidos, por mais tempo, intactos. No 'tempo de hoje', contudo, o ciclo de vida e o equilíbrio das coisas se modificaram, muitas vezes, destruídos.

Logo, a desolação do mundo se fará presente mais uma vez nesta etnografia. No Capítulo IV, a interlocução da memória com a história, aos poucos, dará volume às

mudanças ecológicas percebidas no tempo, não apenas como restos ou resquícios de um mundo outrora constituído e habitado. Os vaqueiros mesmos se praticam como memória *e* mundo (*e* ecologia), aprofundando-se na tarefa de se constituírem não apenas como representação histórica, símbolo de uma 'tradição'. Mas, sobretudo, como memórias ecológicas a serviço da vida. Que age e trabalha a favor de si mesma e do ambiente.

O 'povo de hoje', por exemplo, foi levado a viver e trabalhar no centro urbano das cidades sertanejas, apreciando a 'tradição' nos fins de semana, vestindo-se de vaqueiro em festas de vaquejada, sem nunca ter tido com a 'vida no campo' uma relação cotidiana. Este talvez seja o mais preocupante e complexo dos abandonos, ao menos, para os vaqueiros velhos, em sua própria terra, vendo os 'mais novos' (filhos e filhas, netos e netas) não terem da vida de vaqueiro as mesmas expectativas e experiências que os seus ancestrais e antepassados.

O passado dito e lembrado pelos 'mais velhos' remete a um tempo de peleja, sofrimento, seca, miséria, entre outras dificuldades. Certamente, o passado criar o tempo do qual os 'mais novos' querem tomar distâncias cada vez maiores. Todavia, à medida que o passado se revela na boca dos velhos um 'tempo de sofrimento', avoluma-se em igual medida (quem sabe, ainda, para surpresa dos 'mais novos') um passado ecologicamente rico e farto. O 'tempo de fartura', nos termos dos/as florestanos/, não é um mundo genericamente "melhor" ou "pior" que o presente. É um mundo social e ecologicamente distinto do que hoje se apresenta aos olhos.

Para levar adiante a ideia de um 'tempo de fartura', analisarei no capítulo seguinte o que a ecologia pode fazer com a memória histórica dos velhos vaqueiros sertanejos. As memórias ecológicas dos vaqueiros velhos de Floresta criam mundos passados lembrados por quem, de fato e de direito, viveu e habitou esses mundos. A todo momento, no Capítulo IV, o histórico se comunicará e se comporá com o

ecológico, para dar forma, volume e cor ao passado. Tal como o fogo e a lama no Capítulo I, tal como a pandemia e a epidemia no Capítulo II. A força analítica das memórias dos vaqueiros velhos sugerirá reflexões e imaginações de tempos radicalmente transformados de modo que a análise dos modos de viver e perpetuar a 'tradição' (como foi feito neste terceiro capítulo) será substituída por uma análise (no capítulo seguinte) dos modos de viver e de se perpetuar ecologicamente no tempo. Afinal de contas, além de 'sábios contadores de história', os vaqueiros são sábios na arte de expressar, em gestos e palavras, as mudanças das relações ambientais do semiárido.

Assim, o quarto e último capítulo retomará a aproximação vital da ecologia com a memória, da história com o meio ambiente, da experiência histórica com a ecologia da vida, convocando, mais uma vez, o tom narrativo com o qual iniciei a tese em suas primeiras páginas. Veremos, mais especificamente, a desolação do mundo, o 'desmantelo' e a inversão da 'ordem das coisas' percebidas e criadas em meio a secas cada vez mais violentas e avassaladoras.

CAPÍTULO IV

~

MEMÓRIA DE PROFUNDIDADE

___

> *Perto do pé de imburana de cheiro, entre as catingueiras, as águas já haviam evaporado, ficou só o caminho do córrego, a terra bebeu para as raízes, para as profundezas da caatinga.*
>
> Andrea Ferraz, *A Sutileza do Sangue*

4. 1 - LEMBRAR COM A SECA

Nos últimos dias de minha estadia em sua morada, no ano de 2016, o vaqueiro Genézio de Nato (com o qual dividi boa parte de minhas reflexões no Capítulo II) selou para mim o seu único cavalo. Montou em seu jegue, acompanhando-me em um passeio pelas terras em volta. Que a chuva tivesse coberto os pastos com capim, e que pudessem ser as lembranças daquele dia as de um solo com roças de milho, feijão e mandioca, em meio a uma paisagem colorida por fruteiras e dezenas de cabeças de gado, assim ele havia desejado que fossem as minhas lembranças, para que eu as levasse embora na forma de um retrato distinto do que se imagina da vida no semiárido no Sul do país. Nos trajetos, o vaqueiro reclamava com frequência de como e do quanto havia morrido de suas plantações sem as chuvas já inesperadas no início do mês de março daquele ano. Hesitava em se satisfazer com a paisagem e com o que ao redor se alargava à nossa frente.

No lombo dos animais, o vaqueiro me levava a imaginar algo distinto do que eu via. Levava-me, mais detalhadamente, a mergulhar na profundidade de sua memória: se

as coisas tivessem sido diferentes, se a água tivesse atravessado o solo, se as chuvas tivessem irrigado o plantio, se as plantações tivessem sido colhidas, enfim, se as coisas tivessem sido como elas foram um dia... Diante da impossibilidade de torná-las atuais, em meio a uma das maiores secas de seu tempo, o vaqueiro recolheu as suas palavras (como no 'verão' os rios intermitentes no semiárido recolhem as suas águas), nitidamente triste em ver a caatinga sem a completa verdura da vida, em reclamação de sequer um pingo d´água ter caído naquele ano. "Tá vendo essas plantações? Tá vendo todas elas morrendo? Pois, olhe, vou te dizer, garoto, quando chove isso aqui é a coisa mais linda do mundo". O recorte da realidade se alargava. Tudo se movia aos passos à medida que os meus olhos encontravam o olhar de Genézio.

Figura 11 – Vaqueiro Genézio de Nato. Fazendo Lucas, Floresta, Pernambuco, 2016.
Foto do autor

Em movimento, ao lado um do outro, e aos galopes, a percepção do vaqueiro reconhecia o que o ambiente e as plantações ao seu redor poderiam ter sido após uma ‘chuva boa’. Em suas palavras, tudo poderia ter sido novamente “a coisa mais linda do mundo”. A imagem da beleza de uma terra plantada e animada se voltava também, quando preciso fosse, aos céus, com as suas nuvens carregadas e escuras, para com essa paisagem concluir em outros momentos de minha visita: “Tá bonito pra chover”. A minha percepção, no entanto, não pôde conhecer o que o vaqueiro (re)conhecia. Talvez, este fosse um dos maiores desafios de nossa volta: desconhecer em mim o que apenas

os olhos do vaqueiro conheciam nas terras que a chuva abandonou. Antropólogo como visita, vaqueiro como vivente, um desconhecia o outro na caatinga que nos engolia para dentro dela. Em nossa jornada, a seca não era evidente para mim, enquanto nada dela se deixava furtar à visão do vaqueiro.

Mas era a beleza em ausência, eu diria, existindo virtualmente nas profundezas da memória do vaqueiro, na forma de lembrança, o que mais me maravilhava na atualidade crua e seca dos trajetos. Em muitos cantos da caatinga, o vaqueiro arriscava uma história, remetendo a algo que aconteceu consigo ou com os seus vizinhos em um passado não muito distante. Reanimava assim as palavras, irrigando-as com a sua memória no tempo e no espaço que atravessámos juntos.

Lembrou-se, por exemplo, de um incêndio que devastou as matas de uma serra há mais de vinte anos nas redondezas de suas terras, a Fazenda Lucas. Da tragédia ainda recordada, resta o escuro até hoje marcado pelo fogo na terra. Mas em cada pedaço de mata, em cada horizonte para o qual o seu dedo apontava, em cada pé de serra, para mim, nada parecia desolador. Ao vaqueiro, no entanto, cabia apenas refletir com maior rigor, voltando-se aos desafios que o tempo lhe impunha: “Cinco anos sem cair chuva... Igual a isso eu nunca vi!”.

Neste capítulo, a categoria ‘tempo’ virá em destaque em muitos momentos da análise, sobretudo, quando for o caso de dar particularidade às suas variações e à sua plasticidade, tanto como ‘tempo’ marcado por acontecimentos políticos e históricos, como visto no Capítulo III, quanto por fenômenos ecológicos, mas, nem por isso, isolados da história e da política – são os casos, por exemplo, do ‘tempo da política’, nas palavras de Palmeira (2002), como uma “certa maneira de a população recortar/representar a estrutura social” (: 173). Mas é o caso também de afirmações como “tá bonito pra chover’, como visto na página anterior, no sentido de que a água,

no que se refere ao tempo histórico e ecológico no semiárido nordestino, “desempenha o papel da força motora da vida” (Holliver, 2019: 25). Ademais, como veremos ao longo de todo este capítulo, em especial, importarão mais os arranjos socioecológicos do ‘tempo antigo’ com o ‘tempo da seca’ e de todos esses tempos com o ‘tempo da fartura’. Enfim, analisarei como os tempos, cada um ao seu modo, dizem respeito certamente à sazonalidade, ao clima e à ecologia, não como fenômenos isolados, mas como fenômenos de composição e extensão com o *socius*. Lembrar com a seca, por exemplo, foi a maneira de o vaqueiro Genézio de Nato *ecologizar* a memória de seu tempo e de sua comunidade. Sensível ao que tocava e afligia a existência, sensível também em perceber o que ameaçava a existência das plantações e dos rebanhos.

4. 2 - O PROBLEMA DA SECA

A Caatinga apresenta características típicas de regiões de clima semiárido, com baixa umidade e baixo volume pluviométrico. A Caatinga ocupa cerca de 11% do território nacional e está localizada na região semiárida mais habitada do planeta, com 982.563,3 km² e com 27 milhões de habitantes, segundo dados do Ministério do Meio Ambiente de 2017[82], englobando os oito Estados da região Nordeste (Paraíba, Piauí, Rio Grande do Norte, Ceará, Bahia, Pernambuco, Sergipe, Alagoas e Maranhão), mais o norte do Estado de Minas Gerais, na região Sudeste.

Nos municípios do Polígono das Secas[83], verão e inverno são duas estações radicalmente distintas. De acordo com o geógrafo Ab’Sáber (1999), no semiárido

[82] Verificar dados no site do Ministério do Meio Ambiente: <http://www.brasil.gov.br/noticias/meio-ambiente/2014/08/caatinga-abriga-27-milhoes-de-pessoas-e-ocupa-11-do-pais>

[83] O Polígono das Secas é um território legalmente reconhecido desde 1946 como sujeito a períodos críticos de prolongadas estiagens. Atualmente, ele abrange oito estados nordestinos – o Maranhão é a única exceção –, além da área de atuação da Sudene (Superintendência do

nordestino o inverno é "seco e quase sem chuva, com duração de cinco a oito meses", e o verão é "chuvoso, com quatro a sete meses de precipitações pluviais, irregulares no tempo e no espaço" (1999: 10), com maiores índices pluviométricos entre os meses de fevereiro e abril. Apesar de a Geografia estabelecer uma divisão entre verão chuvoso e inverno seco, no semiárido do Nordeste há uma inversão dos termos. Para a população local, a estação chuvosa é o 'inverno' e a estação seca, o 'verão'.

Em Floresta, 'tempo da seca' e 'tempo da invernada' são termos que servem para nomear respectivamente as duas estações. Nesse caso, a noção de tempo é relativa aos fenômenos climáticos, mas a seca ou 'tempo da seca' como sinônimo de 'verão' – como estação do ano de julho a dezembro, mais especificamente – é apenas uma das diversas modalidades que o termo "seca" recebe nessa e em outras regiões do Nordeste.

Dentre as suas possíveis definições, distinguem-se, por exemplo, seca e estiagem. Se, por um lado, estiagem é uma redução ou atraso de chuvas previstas para um determinado período do ano, a seca já é uma versão crônica da estiagem, marcada pela ausência de chuvas durante um extenso período, ocasionando desequilíbrios ecológicos, econômicos e sociais. Essa modalidade de seca a que se dirigem os sertanejos para discorrer principalmente sobre os prejuízos, as perdas na produção (nas lavouras e nos rebanhos), bem como para se referir à mudança do ritmo da vida, diz respeito ao 'verão' que se prolonga, interrompendo a entrada do 'inverno', com efeito, promove uma sensação de incerteza, ainda que fortalecendo a fé e a esperança. – Como eu já disse em outra ocasião (Pereira, 2020), fé e esperança são duas tecnologias do sentir e do viver. Vimos também, no Capítulo III, o par 'saudade' e 'esperança'

Desenvolvimento do Nordeste) no norte de Minas Gerais. Segundo a Resolução nº 11.135 do Conselho Deliberativo da Sudene, o Polígono compreende hoje uma área de 1.108.434,82 km², correspondentes a 1.348 municípios, distribuídos pelos estados do Piauí (214), Ceará (180), Rio Grande do Norte (161), Paraíba (223), Pernambuco (145), Alagoas (51), Sergipe (32), Bahia (256) e Minas Gerais (86).

operando neste caso como tecnologias da memória, retrocedendo e procedendo no tempo.

No que se refere à seca no sertão, no entanto, há pouca produção de pesquisas em antropologia. Se comparada, por exemplo, à imensa produção intelectual em outros campos do conhecimento, como nos escritos de viajantes e memorialistas (Albuquerque, 1976 [1957]), nas reflexões a respeito da formação do Brasil no pensamento social e econômico (Prado Jr., 2006 [1945]; Furtado, 1959), nos estudos de geografia humana (Barroso, 1930 [1912]; Menezes, 1970 [1937]; Andrade, 1948; Carneiro, 1964; Andrade, 1986 [1963]), nas reportagens de jornalistas (Callado, 1960) e nos livros publicados por autoridades políticas (Almeida, 1953), sem contar a enorme produção artística e literária em torno do tema[84], a antropologia praticamente excluiu, até recentemente, de seu horizonte o semiárido mais populoso do planeta.

Segundo o historiador Albuquerque Jr., a partir do fim do século XIX, após a Grande Seca de 1877-1879, avolumaram-se estudos, registros e produções artísticas sobre a seca no Nordeste. Momento em que se produziu de maneira mais significativa um certo "discurso da seca", nas palavras do autor, resultado do "agregado de imagens, textos e significados" (1995: 119), boa parte dele construídos pelos poderes políticos da época e pelas instituições dedicadas a resolver os "problemas" da crise hídrica na região. A partir daí, as secas nos sertões do semiárido nordestino, há tempos entendidas como um elemento natural e ecológico apenas, passaram a ser entendidas como um dos grandes problemas sociais do país.

Porém, os trabalhos em antropologia dedicados às relações entre os aspectos sociais, culturais e ecológicos da seca só começaram a ser produzidos a partir do século XXI. Entre esses trabalhos, Nelson e Finan (2001, 2009), por exemplo, sugerem

[84] Sobre a relação entre seca, poesia e política no Nordeste brasileiro, ver Arons (2004).

subáreas e metodologias específicas para a antropologia, representadas por uma certa "antropologia do clima", propondo "caminhos de adaptação mais promissores e sustentáveis" para as populações afetadas (2009: 302). Na chave da antropologia ambiental, os trabalhos compilados na coletânea organizada por Taddei e Gamboggi (2010) propõem, por seu turno, uma análise comparativa (e não exatamente formas e meios de intervir na realidade observada) entre secas ocorridas no Nordeste, na Amazônia e no Sul do Brasil, com o propósito de entender, a partir de diversos contextos etnográficos, a maneira pela qual a interação entre clima e sociedade é "cultural e socialmente mediada" (2010: 11). Nessa mesma linha argumentativa, em sua etnografia sobre os meteorologistas e os "profetas da chuva" no Vale do Jaguaribe (semiárido do Ceará), Taddei sugere que as secas se manifestam "na forma de ausência" e "não da presença de fenômenos naturais", como ocorre no caso de "furacões, inundações e outras formas de desastre" (2017: 20).

Deixando de lado a perspectiva dos destrates ambientais, as secas, contudo, não se manifestam na forma de ausências de fenômenos da natureza. A história de secas, eu diria, estão povoadas destes e de muitos fenômenos políticos, por exemplo, a começar pelas intervenções do Estado brasileiro para mitigar e combater a seca. De modo geral, as políticas estatais centralizaram ações que perturbaram as formas comunitárias de relação com o tempo e o espaço. Em virtude de seus efeitos sociais, políticos e econômicos mais abrangentes, há mais de um século e meio a seca é objeto de investimento massivo do Estado. Lucchesi (2017), neste último sentido, analisou as políticas de Estado nos processos de construção de açudes em Coremas, no sertão da Paraíba, para os quais a população afetada pelas secas (os "flagelados da seca") foi utilizada como trabalho escravo ou mão-de-obra barata. A pesquisa da autora seguiu assim a trajetória já consolidada de certas preocupações analíticas das ciências sociais a

respeito dos impactos das frentes de trabalho nas obras de "combate à seca", nos sistemas de construções de barragens e hidroelétricas entre populações rurais e tradicionais do Nordeste, a respeito das quais analisaram os trabalhos de Pierson (1972), Sigaud (1986) e Arruti (1996).[85]

Por um lado, a seca é pensada sob o regime ecológico do clima, por outro lado, as análises, que procuraram respeitar as formas locais de interpretar e lidar com a seca, sugerem relações complexas com o território, as águas, os animais, os seres não-humanos e os antepassados. A seca é objeto de conhecimento histórico. Mas a experiência de quem vive e convive com ela há bastante tempo, antes mesmo de a seca se tornar um problema social a nível nacional, não foram ainda bem analisadas pelas etnografias.

Nas palavras muito bem colocadas por Natacha Leal (2021), "estamos em vias de consolidar uma Antropologia do Semiárido e da Caatinga" (Leal, 2021: 48). Porém, para que isso ocorra de maneira efetiva no campo de discussões teóricas da disciplina, as secas extremas, a criação de desertos e outros fenômenos de degradação do meio ambiente, bem como os seus impactos na memória social (na Caatinga ou em outros biomas ao redor do mundo), precisam ser contextualizados no cenário de violentas transformações climáticas e socioambientais do século XXI.

Nas últimas duas décadas, como já delineado na introdução desta tese, uma certa antropologia ecológica do semiárido do Nordeste tem sido desenvolvida e produzida. Ganharam investimentos analíticos, por exemplo, as criações de bode no sertão de Pernambuco (Vasques, 2016), as relações de profetas da chuva e meteorologistas com o clima no semiárido do Ceará (Taddei, 2017), as relações dos sertanejos com os animais

[85] Conferir verbete recentemente publicado por Adalton Marques *et al*. (2021) a respeito da construção da barragem de Sobradinho, na Microrregião de Juazeiro, Bahia.

de caça na caatinga nessa mesma região (Teixeira, 2019). De alguma maneira, a seca ganhou tratamento analítico por Centelhas (2019), ao etnografar as relações das mulheres com o manejo da água no agreste pernambucano. A etnografia de Gustavo Ramos (2020) sobre a luta do povo indígena Tuxá de Rodelas, na Bahia, em combate ao represamento do rio São Francisco, e a etnografia de Márcia Nóbrega (2019) sobre as relações dos quilombolas na Ilha de Massangano com os "caboclos", também no sertão de Pernambuco, são parte de um conjunto de trabalhos contemporâneos que pensam os impacto de obras de barragem, a infraestrutura energética, as mudanças climáticas e a monocultura contemporânea do agronegócio sobre "modos de viver", segundo Ramos (2020), que não desenlaçam a sua ancestralidade, a sua identidade e a sua cosmologia da presença viva e histórica das águas, dos rios e de suas entidades.

Percebe-se, assim, que os temas relativos à seca no Nordeste brasileiro são os mais diversos, e talvez inesgotáveis, ao menos, se pensados transversalmente ao próprio fenômeno da seca, como já dito, considerado um fenômeno determinante e caracterizador do semiárido. No que se refere à sua complexidade, contudo, a seca não deve ser analisada como um fenômeno social, histórico ou climático a partir da abordagem de aproximação da natureza com a sociedade, nem por alguma forma de determinação física, geográfica e climática do ambiente sobre as tipologias de sua população. O clima, a geografia, a ecologia e a natureza se fazem como tais em meio às políticas de Estado e ao poder econômico das elites latifundiárias, por exemplo; fazendo-se também com a criação de animais, com o manejo coletivo das águas e com as formas tradicionais de plantar, criar e caçar.

A maioria das análises antropológicas do século XXI consideram a seca no Nordeste um "modo de enredamento", como mesmo sugeriu Renzo Taddei (2017), para quem as secas e outros desastres expressam compósito de relações que variam de

contexto a contexto, descortinando um universo de realidades nem sempre homogêneas, pois, dependentes do olhar que é dado às suas frações e às suas manifestações regionais. Antes mesmo de as análises antropológicas do século XXI terem, cada uma ao seu modo, tratado dos saberes locais relativos à seca, foi o próprio semiárido brasileiro que se repensou, localmente, a partir de um novo paradigma. Em torno principalmente de políticas públicas de acesso à água, desde os anos de 1980, as políticas de "convivência com a seca"[86] lutam para dar voz a uma série de atores e agentes sociais pouco ouvidos pelas autoridades políticas e científicas.

Autores como Medeiros (2019), Holliver (2019) e também Centelhas (2019), mais recentemente, têm procurado contrastar, segundo as suas distintas experiências etnográficas, a política de "convivência" da população local com a perspectiva histórica e dominante de "combate à seca" por parte do Estado e das classes dominantes; estes último, por sua vez, fortificadores da resignação e da adaptação do sertanejo a condições adversas, como se toda a população do semiárido fosse mera sobrevivente de uma longa e irreversível história de secas e flagelos. No que se refere às estiagens crônicas, à crise hídrica e à desertificação, os trabalhos da nova antropologia do semiárido que citei neste subcapítulo pretenderam, por fim, deslocar a percepção colonizadora e deficiente no que se refere aos sertões do Nordeste, analisando, no seu lugar, a feitura das relações ecológicas e históricas, sobretudo, da perspectiva dos que vivem e convivem com a seca, de fato e de direito.

[86] Segundo Silva (2003): "A construção da proposta de convivência com o semi-árido tem sua gênese nas iniciativas de centros de pesquisa, como a Embrapa, e das organizações não governamentais que vêm desenvolvendo projetos nas áreas de recursos hídricos, produtivas e socioculturais em áreas do semi-árido brasileiro desde o início da década de 1980. A proposta ganhou impulso significativo no final da década de 1990, com a criação da Articulação no Semi-Árido (ASA), reunindo atualmente [em 2003] cerca de 700 organizações não-governamentais, igrejas e movimentos sociais" (: 377).

Apesar dessa inflexão teórico-política na forma de entender e imaginar o semiárido desde um ponto de vista etnográfico, neste último capítulo não pretendo elaborar uma análise etnográfica da seca em particular, a partir de formas localizadas de resistência ou de convivência com esse fenômeno. A esse empreendimento me dediquei em uma outra ocasião (Pereira, 2020), ao etnografar a relação dos sertanejos com a 'seca de 2012', principalmente a partir de suas formas de contorná-la e superá-la no sertão de Pernambuco. O que trago desse primeiro trabalho para esta tese é o fato de que, na versão crônica da estiagem, como as plantações e as criações são as primeiras a serem afetadas, para os que vivem e dependem do campo, portanto, a seca ganha um sentido complementar ao da periodicidade e ao das estações climáticas. No cotidiano de vida das pessoas, os tempos de seca passam a ser interpretados também, como já salientado por Teixeira (2014), como "períodos extraordinários que ficam marcados na memória e no imaginário sertanejo" (2014: 17).

Contudo, o tempo relativo ao movimento e ao ritmo da memória, embora fundamental para o processo de convivência com o semiárido, não foi ainda vislumbrada pelos trabalhos até agora mencionados[87]. Tradicionalmente, no Brasil, muitas das discussões sobre as populações camponesas foram elaboradas na chave econômica da integração ao mercado e do embate por território frente ao Estado e ao latifúndio, em situações como as frentes pioneiras e de expansão agrícola na Amazônia (Velho, 1972), a *plantation* (Sigaud, 1977; Palmeira, 1989) e a usinagem na Zona da

[87] Na antropologia, a categoria "tempo" tem sido pensada de muitas maneiras. Desde a perspectiva de sua morfologia social (Evans-Pritchard, 1939; 1999 [1940]; Mauss, 2003 [1906]; Hubert, 1905), a perspectiva de sua produção cultural (Geertz, 1989), até a perspectiva das estruturas simbólicas de pensamento (Leach (2006 [1961]; Lévi-Strauss, 1988 [1952], 1997 [1962]). Nos anos 80 e 90, alguns dos trabalhos mais célebres em torno da construção social do tempo foram, por exemplo, os escritos por Fabian (2013 [1983]), Munn (1992) e Gell (1996). Contudo, como já tentei deixar claro várias vezes, minha concepção de tempo se afasta de alguma maneira de todas as anteriormente mencionadas, por não se restringir aos contornos de sua socialidade, unicamente, mas sim ao modo de sua definição por meio do conceito bergsoniano de duração e como com ele passado e presente se consubstanciam.

Mata de Pernambuco (Leite Lopes, 1976), a pecuária e a vida pastoril no Nordeste (Pereira de Queiroz, 1976), a desapropriação de terras no sertão de Minas Gerais (Moura, 1978), a família rural como forma de economia doméstica (Almeida, 1986) e as relações de gênero em comunidades pesqueiras nordestinas (Woortmann, 1992).

Durante os anos 80 e 90, inspirados na teoria da dádiva de Marcel Mauss, surgiram, por um lado, debates dedicados à troca e à patronagem (Lanna, 1995), e, por outro, inspirados também na economia moral de Thompson (1998 [1979]) e nas noções de honra, conduta econômica e casa kabyle em Bourdieu (1962, 1963, 1970), surgiram debates dedicados às noções de ethos camponês (Brandão, 1981) e "campesinidade" (Woortmann, 1990). Todos esses debates visaram não somente as estratégias propriamente econômicas dos atores sociais, mas também as "relações morais dos homens entre si e com as coisas, notadamente, a terra" (Woortmann, 1990: 11). Portanto, com o território.

Por essa via, memória e construção social do tempo cotidiano foram produzidas e refletidas à medida que o território começou a ser visto igualmente como terra de trabalho (Garcia Jr., 1983) ou como morada da vida (Heredia, 1979), uma vez que a vida e o trabalho no mundo rural passaram a coexistir e compor as análises de "outras e opostas alternativas de gestão social de tempos e espaços, de vidas e de mundos de vida e de trabalho" (Brandão, 2007: 41). As teses da psicóloga social Ecléa Bosi (1995), por exemplo, influenciaram bastante a antropologia rural brasileira para entender modos de vida campesinos em que a memória é experenciada espacialmente através do ato de lembrar. Nessa linha, Godoi (1999), por exemplo, em sua etnografia sobre o sertão do Piauí, abordou os usos, os significados e as representações atribuídas ao espaço e às temporalidades implicadas no entrelaçamento entre território e memória. Tal correlação aparece na etnografia de Loera (2006), nesse caso, sobre os acampamentos e

assentamentos do Movimento Sem Terra (MST), onde o tempo investido na luta, tal como entendida pelos integrantes do Movimento, produz prestígio, legitimação e pertencimento a uma parcela de terra (2006: 96). Na esteira dos debates supracitados, coletâneas publicadas por Godoi, Menezes e Marin (2009a, 2009b) e Comerford, Dainese e Carneiro (2015) buscaram, por sua vez, problematizar o universo camponês sem se restringir, no entanto, às transformações internas de uma ordem moral e econômica, levando em conta a questão da mobilidade e da produção de territórios em movimento, a partir da circulação de memórias, coisas e pessoas no seio de uma "sociabilidade agonística", segundo Comerford (2015), concernente "à dimensão de expressão pública e apreciação moral da *luta*" (2015: 33).

Portanto, de maneira geral, as etnografias a respeito do universo rural brasileiro tomaram a memória social para pensar a dinâmica das relações entre trabalho, território, política e família (Woortmann, 1993; Brandão, 1996; Godoi, 1999; Palmeira, 2002). No que se refere aos sertões do Nordeste, mais especificamente, as relações analisadas pela antropologia foram entre a memória e a política (Villela, 2004, 2008), a memória e os mortos (Villela, 2015), a memória e a fotografia (Meneghelo, 2010, 2015), a memória e a oralidade (Cavignac, 2009), a memória e a família (Marques, 2002a) e a memória e o território (Godoi, 1999; Marques, 2013, 2014). Mais especificamente, no sertão de Pernambuco, a primeira etnografia a respeito da memória e os seus pares conceituais foi publicada apenas em 2002, pela antropóloga Ana Cláudia Marques, seguida da etnografia de Jorge Villela, publicada em 2004.

No subcapítulo seguinte, voltarei cuidadosamente aos trabalhos de Villela e Marques a respeito da memória no sertão de Pernambuco. Ao expor os argumentos centrais dos autores em torno da memória política e familiar nessa região, como já tentei fazer no Capítulo III, argumentarei que a memória funciona, no caso de suas

etnografias, sem a *ecologização* do fenômeno da seca ou de qualquer outro fenômeno ecológico. As noções de memória nos trabalhados dos alotes estão enraizadas sobremaneira nos processos de retrospecção e prospecção da genealogia e do parentesco. Mas, além de retrospectiva e prospectiva, entre as linhas de ascendência e descendência do parentesco, a memória no semiárido, como tentarei definir ao longo deste capítulo, é ecologicamente produtiva e criadora. Na memória ecológica sertaneja, como vimos nas falas do vaqueiro Genézio de Nato, na introdução deste capítulo, a memória não é um repositório – imóvel, recipiente, inerte. A memória é ecológica. Atenta, ágil, movente. Viva no fluxo das transformações.

4. 2. 1 – Enraizamento da memória

No Capítulo III, os trabalhos de Jorge Villela e Ana Cláudia Marques foram fundamentais para a análise da memória histórica das 'questões', da família e da política. Mas é preciso gastar mais algumas linhas a respeito de seus trabalhos, particularmente no que se refere às noções de tempo e de memória construídas.

Em seus estudos da memória genealógica, por exemplo, as ações da memória retrospectiva/prospectiva dependem de diferentes níveis, camadas e lógicas de tempo, que se misturam e evocam o passado, no presente, para a produção e a atualização do parentesco e da política. Inversamente, ocorre a atualização e a produção do passado, segundo a temporalidade mista de política e família expressa presentemente na memória local, mas que não se deixa encerrar na sucessão, na progressão e na evolução do tempo. O aspecto no qual ambos os autores se debruçam é, em grande medida, na memória genealógica como totalidade "pré-individual", todavia, não determinante das ações dos indivíduos e dos coletivos, senão atualizando-os parcialmente, a partir de laços

possíveis de serem rearranjados entre os grupos de uma mesma ou de diferentes famílias.

Para Villela (2009), em especial, alguns de seus interlocutores, no interior de Pernambuco, exercitam magistralmente, uns mais que outros, a memória genealógica. São os "mestres da verdade genealógica", segundo o autor, agindo por meio da mnemotécnica cujo objetivo é "puxar os fios da genealogia até chegar a si mesmos e a seus próximos" (Villela, 2009: 216). Em geral, as pessoas recorrem à ancestralidade, aos mortos e ao passado, para a feitura da família pela política, e para a feitura da política pela família. O processo de produção social, política e familiar da memória genealógica é elaborado por especialistas: genealogistas, memorialistas e historiadores locais. Segundo Villela, incorporando conceitos de Henri Bergson em sua análise, há nesse processo a materialização do passado em forma de "memória-lembrança" (livros, sites e fotografias). Com essa materialização do passado, o autor define a virtualidade do parentesco, não exatamente como registro de nomes e cadeias filiativas, mas como imanência que atualiza e transcende a matéria, por meio de uma "memória-contração". Isto é, quando o passado age no cotidiano sem, no entanto, precisar do recurso da linguagem, da história e do conhecimento. Aqui, também, o diagrama do cone invetido se presta ao uso, tal como elaborado no capítulo anterior, pois, a memória se enraíza e se territorializa, por meio de um nome, uma família, uma filiação, ao mesmo tempo, desprendendo-se e se desterritorializando de todos os pertencimentos prévios.

Como virtualidade, portanto, a memória do parentesco e da genealogia, tanto para Villela quanto para Marques, faz-se no cotidiano dos laços de afinidade e consanguinidade, no esquecimento e fortalecimento da vida comunitária, quem sabe, para esfriar e enfraquecer os mesmos, em virtude, como é no caso de Marques (2002),

das vinganças entre famílias rivais, ou, como é no caso de Villela (2004a), da violência das famílias em seus conflitos políticos.

Poder, política, família, memória, genealogia e violência misturam-se e se produzem co-extensivamente, porém, eu diria, sem se apartarem de toda a sorte de elementos que compõem ou compuseram um dia, em alguma medida, por exemplo, a religião, a economia, os vaqueiros, os rituais festivos, a seca, a caatinga e a ecologia. Marques e Villela ajudam a definir uma modalidade de memória sensível à produtividade relacional entre família, prestígio, poder político, atos de vingança e segurança pública, mas deixando lacunas no que se refere à caatinga, portanto, à questão da ecologia no semiárido. Os autores se dedicaram à memória cuja atenção ao passado fornece ao presente os investimentos necessários para que política, eleições municipais e família se efetivem e se garantam no futuro. Uma memória retrospectiva/prospectiva em que a família é concebida como dado histórico, porém, sempre "vivida como fabricação" (Villela, 2009: 227).

Vivida como fabricação, a memória familiar, segundo Marques (2013), a memória é produtora de território, segmentando fazendas e terremos originários de uma família em sítios entre seus descendentes. Em resumo, a memória vivida no sertão se faz, segundo a autora, 1) pela narrativa, quando exercida oralmente a respeito das relações de sangue e de convívio; 2) pela política-família, quando a memória atualiza e cria os quadros políticos para as eleições municipais a partir, por exemplo, das qualidades física e morais de sua ancestralidade; e, por fim, 3) pela casa-território, pois na casa e no território estão refletidos o nome de uma família e o legado de toda a sua história política.

Assim, é possível dizer que a memória sertaneja refuta a tese da sucessão do tempo, descolonizando a memória da temporalidade histórica e seus processos de

socialização e culturalização. Em certo sentido, a memória no semiárido nordestino prospecta o universo que está ao seu alcance. Porém, os fenômenos com os quais essa memória se deixa *ecologizar* (com, por exemplo, a seca) pode livrar a memória etnográfica do atavismo antropológico da continuidade, seja de permanência e similitude, seja de transformação e diferença. Quando a ela se abrirem caminhos de orientação ecológica, aos quais os autores anteriormente mencionados não se dedicaram, além de sofrer um processo de presentificação, a memória no sertão que visitei forçará a sua atualização social e política no ambiente da caatinga. Bioma que tanto tem sofrido com diversas interferências e transformações ao longo de sua história.

Tanto nos casos de Villela, quanto nos de Marques, os movimentos de prospecção-retrospecção da memória sertaneja se faz pelos nomes, pelo prestígio, pela família, pela política, pelos atos de vingança, pelas casas, pelo parentesco, pelas instituições, pelo território e pelos aparatos de segurança do Estado. Agora, é preciso acrescentar, aos movimentos restrospectivos e prospectivos da memória sertaneja, a seca e a caatinga, como objetos de incansáveis debates públicos, ações políticas e intervenções do Estado, como visto subcapítulo anterior. Contudo, a seca na caatinga (ainda que seja ela uma forma de convivência com o semiárido) permanece um alerta na memória dos viventes.

Os viventes da caatinga percebem o que acontece na e com a caatinga. A seca, em especial, como fenômeno múltiplo e aglutinante, por isso mesmo, de grande abrangência socioecológica e atmosférica, põe à prova a efetividade dos mecanismos sociais, tradicionais e culturais da memória histórica. Ao aprofundar no passado, a memória da seca, como será visto nas seções seguintes, compromete-se, antes de tudo, com ações efetivamente ambientais. Surgirão no contexto da análise o ‘tempo antigo’ e a a ‘fartura’ como formas ecológicas duradouras de convivência com o semiárido.

4. 3 - TEMPO ANTIGO

Para muitas das pessoas com quem convivi, desde o que lhes informa a memória, a 'seca de 2012' foi uma das mais avassaladoras da história. Para se ter ideia, reportagens e matérias jornalísticas foram publicadas a respeito da 'seca de 2012', mostrando a preocupação de pesquisadores(as) e órgãos nacionais e internacionais com o fenômeno no semiárido brasileiro contemporâneo e com os seus efeitos no cotidiano de vida da população e no futuro do bioma Caatinga. Entre os muitos temas tratados pelas reportagens, estiveram em maior destaque: o uso insustentável dos solos e dos recursos naturais ao longo da história de ocupação do semiárido; o desmatamento; a desertificação; as mudanças climáticas; bem como o impacto de barragens e hidrelétricas na vida dos diversos povos tradicionais e camponeses da região[88].

Diante desse cenário, em Floresta, no 'mato' ou na 'rua' – embora a seca causasse efeitos distintos em cada um desses contextos –, falar da 'seca de 2012'

[88] Em março de 2014, o jornal britânico *The Guardian* publicou a matéria "*Desperately seeking solutions to worst drought in decades in Brazil*": <https://www.theguardian.com/global-development-professionals_network/2014/mar/24/brazil-desperate-for-drought-solutions>. Em junho de 2015, o jornal Folha de São Paulo publicou a matéria "*Falta de água e recessão na economia levam caos a cerca de 2 milhões de pessoas no interior de Pernambuco*": <http://arte.folha.uol.com.br/mercado/2015/06/25/seca-economia-colapso-nordeste/.>. Em abril de 2016, o corresponde do jornal *El País* no Brasil publicou a matéria "Mapas mostram a nova cara das secas no Brasil: abordagem científica ao fenômeno busca evitar mortes, prejuízos e inanição política": https://brasil.elpais.com/brasil/2016/04/15/ciencia/1460751256_313348.html. Em abril de 2017, o jornal *O Globo* publicou a matéria "Nordeste em emergência: histórias de uma seca sem fim. Em 5 anos, quase 80% das cidades da região decretam emergência ou calamidade por seca": <http://g1.globo.com/economia/noticia/nordeste-em-emergencia-historias-de-uma-seca-sem-fim.ghtml>. Em janeiro de 2018, o jornal *UOL* publicou a seguinte reportagem: "Nordeste tem recorde de reservatórios secos; um terço da região enfrenta 'seca máxima'": <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2018/01/28/nordeste-tem-recorde-de-reservatorios-secos-um-terco-da-regiao-enfrenta-seca-maxima.htm>. Em julho de 2018, foi publicado no site da ONG *O Eco* a seguinte reportagem: "Em dez anos, mais de 70 mil Km² de solos foram degradados na Caatinga": <https://www.oeco.org.br/noticias/em-dez-anos-mais-de-70-mil-km%C2%B2-de-solos-foram-degradados-na-caatinga/>, replicando estudo recente sobre a desertificação no Nordeste brasileiro (Tomasella *et al.*, 2018). Por fim, relatório do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC), divulgado em agosto de 2021, reforça que o semiárido brasileiro abriga uma das áreas do mundo onde a mudança do clima tem provocado os efeitos mais drásticos: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-58154146>.

remeteu, na época de minha pesquisa, entre 2016 e 2017, a certas condições de enunciação no presente. O ‘tempo de hoje’, por muitas razões, foi qualificado como um ‘tempo desmantelado’ e ‘desregulado’, se comparado com o passado, mais ainda, em termos ecológicos, se comparado com o ‘tempo antigo’. A seca não foi o fator determinante para a existência dessas diferenças entre o hoje e o ontem, o antes e o depois. Villela e Marques já demostraram como essas diferenças operam nos modos de se fazer política e família no presente e no passado. Porém, em virtude das condições atuais de seca, a partir do ano de 2012, sobretudo, a memória ganhou, nas circunstâncias de minha etnografia, uma ecologia. Um protagonismo ecológico da memória que não se pode encontrar nos livros e registros oficiais[89].

Em Floresta, o passado e a história da ‘vida no campo’ eram ditos um tempo de maior regularidade do clima, mas um tempo também de maior regularidade das relações comunitárias historicamente constituída como fundamentais à socialidade. Isso ocorreu porque as lembranças diziam respeito ao ‘tempo antigo’ cuja ‘fartura’ apareceu como um de seus principais atributos.

Quem melhor se lembra do ‘tempo antigo’, geralmente, são os velhos e as velhas, mas também os/as mais novos e novas interessados em cultivar o que lhes disseram os seus ancestrais. Para ambas as perspectivas, a ‘fartura’, a ‘regularidade do tempo’ e a manutenção da ‘ordem das coisas’ são elementos de composição da memória histórica. Falar do ‘tempo antigo’ e do ‘tempo de hoje’ produzem relações de diferenças quanto às visões de mundo correspondentes a cada geração. O ‘povo antigo’ e o ‘povo de hoje’, respectivamente, dizem respeito ao ‘tempo antigo’ e ao ‘tempo de hoje’. Mas

[89] Além da vasta historiografia, um bom material de consulta de leis, registros, projetos e relatórios oficias de pesquisadores, estudiosos e autoridades do Estado brasileiro encontra-se disponível no “Memorial da Seca” (Vingt-un Rosado, 1981) e no livro “O Calvário das Secas” (Eloy de Souza, 1983 [1938]).

falar de cada um desses ‘tempos’ diz respeito a relações de diferenças entre acontecimentos históricos marcantes, tais como a ‘seca de 2012’, ou então, tal como a ‘época de Lampião’, o ‘tempo do cangaço’, a ‘época da política’, o ‘tempo da política’ (Villela, 2004b, 2008), o ‘tempo da briga’, o ‘tempo dos tribunais’ (Marques, 2002), o ‘tempo do carrancismo’ (Marques, 2002; Villela, 2004a), entre outros.

Mas e as relações ecológicas com o passado? Ora, a ‘fartura’ está relacionada, seja ao tempo antigo ou ao que há de atual no tempo, a uma riqueza ambiental e ecológica. Se a seca é um elemento histórico de fundação do Nordeste como região geográfica nacional[90], a ‘fartura’, no entanto, é capaz de decompor o campo do historicismo e da memória genealógica. A seca cria, no registro enunciativo da memória ecológica, embora nela tudo retroceda (testemunhando no sertão uma história de secas e flagelos), um passado que pode ser prospectado, a fim de transformar, aprimorar e enriquecer a experiência histórica. A riqueza ecológica e ambiental do semiárido, há muito tempo desprezada pelo pensamento social e pela historiografia, desloca, assim, o lugar comum e habitual de pensar o Nordeste brasileiro.

A dicotomia que melhor expressa a ausência de ‘fartura’ no sertão é a que foi celebremente elaborada por Gilberto Freyre em sua obra *Nordeste* (2013 [1937]). O autor criou dois paradigmas ou duas tipologias. O Nordeste seco do gado e o Nordeste chuvoso da *plantation*. Este último, consequentemente, o Nordeste da abundância e da fartura. E o primeiro o sertão, diga-se de passagem, o Nordeste da ausência, da falta e da miséria. O Nordeste seco foi objeto de estudo de Djacir Menezes em sua *O Outro*

[90] Lucchesi (2017) trata dessa questão em sua etnografia sobre a história das obras públicas de açudagem e irrigação no sertão do estado da Paraíba, mostrando como o problema nacional da seca, sobretudo a partir da Grande Seca de 1877-79, levou à criação oficial da região do Nordeste brasileiro, afim de concentrar recursos e sistematizar a organização das políticas de combate à seca em uma única circunscrição territorial. Segundo a autora, “apesar de a referência a uma região denominada Nordeste fosse comum nos trabalhos sobre as secas desde pelo menos 1903 e fazer da literatura nacional e mesmo de decretos, a região só seria registrada oficialmente na divisão do território brasileiro fixada em 1942.” (Lucchesi, 2017: 45).

Nordeste (1970 [1937]), uma tipologia *outra* baseada na alteridade em relação ao centro produtor da riqueza, da lei e do poder político: o litoral açucareiro do *plantation*.

Os sertanejos de minha pesquisa ajudam a desmistificar essa dicotomia tipológica. Ajudam a desmentir o pensamento conceitual clássico do Nordeste. O 'tempo antigo' é muitas vezes lembrado pelos meus interlocutores como 'tempo de fartura' não necessariamente para reverter a oposição histórica entre dois paradigmas sociológicos (o Nordeste rico da *plantation* da cana de açúcar e o Nordeste seco e pobre da pecuária extensiva). Eles o fazem, antes, para sentir mais uma vez o 'tempo antigo' no universo de suas possibilidades futuras.

Para tanto, articulam um repertório mais ou menos extenso de lembranças. Com esse repertório em mãos, analisarei nos subcapítulos 4.6, 4.7 e 4.8, como as ecologias do passado (e o 'tempo antigo' que as abriga) criam a memória ecológica insurgente no 'tempo de hoje'. O 'tempo antigo' em minha análise aprofundará a existência do passado, levando as pessoas em direção à grandeza e à singularidade de seu próprio tempo histórico. A virtualidade da memória dos vaqueiros velhos, apesar de profundas e muitas vezes esquecidas, não perdem nunca a sua atualidade. A sua força é sempre a de renovação, transformação, composição e vitalização. O 'tempo antigo', como veremos adiante, não é feito de representações históricas imutáveis. Nem se trata de uma temporalidade isolada. Na consciência, na memória e na forma indivisível da duração, o 'tempo antigo' coexiste com o 'tempo de hoje'. O passado é a ecologia que invade, cutuca, povoa, cria e transforma a realidade presente.

Da perspectiva de uma etnografia da duração, o 'tempo antigo' não é apenas um mundo a respeito do qual se fala e se lembra. É preciso ter consciência de sua profundidade e duração. O 'tempo antigo' está vivo na existência das pessoas. Logo, se o 'tempo antigo' era o tempo de uma vida ecologicamente farta, é porque são também

fartas as lembranças que se têm dele. Para entender o processo de recuo e avanço da memória, acumulação e distribuição, intensão e extensão, virtualização e atualização, analisarei, a partir do próximo subcapítulo, a memória da seca se desdobrando, temporalmente, em memória de 'fartura'. A 'boa memória' dos velhos será a matéria prima deste capítulo.

A partir dela, o 'tempo antigo' e o 'tempo de fartura' terão as suas relações levadas às últimas consequências. O 'tempo antigo' e o 'tempo de hoje', por fim, embora radicalmente distintos, não se desgarrarão um do outro. A ausência de um não será pensada sem a presença do outro. Até que as suas possibilidades de comunicação, integração e interpenetração se esgotem, sem mais delongas, a memória histórica sertaneja começará finalmente a sentir, a se comunicar e a criar relações íntimas e profundas com a memória ecológica.

4. 4 - MEMÓRIA DA SECA

No dia 18 de março de 2021, Maria Amélia me mandou um áudio por *WhatsApp*. Ela havia ido a Petrolândia[91] visitar alguns parentes. "Se puder, ligue", disse, "porque eu tenho um negócio para dizer a você. Um é pra você rir, e o outro é pra você botar na sua pesquisa. Conversei com Zé Ferraz e, sem planejar, ele entrou no assunto da seca".

Logo após retornar a Floresta, Amélia se adiantou em me deixar a par do que havia conversado com Zé Ferraz, embora ela tivesse me mandado todos os áudios que gravou em seu celular dias depois. "Ele disse a mim que a última grande chuva que deu

[91] Floresta está localizada a 65 km de Petrolândia, ambas fazem parte da microrregião de Itaparica, na mesorregião do São Francisco Pernambucano. A microrregião de Itaparica faz divisa com os estados de Alagoas e Bahia, e seu território corresponde a 15,22 % do Sertão de Pernambuco. Petrolândia abriga a Usina Hidrelétrica Luiz Gonzaga. Floresta é o ponto de partida do Eixo Leste da Transposição do Rio São Francisco.

por aqui foi em 1978. Tu acha?". Dessa afirmação de seu tio[92], Amelia achou 'graça', exaltando ao mesmo tempo o material que tinha adquirido para a minha pesquisa. Termos conseguido de Zé Ferraz os seus pensamentos e as suas palavras era motivo de muita celebração.

A pouco mais de dois meses, no dia vinte e nove de maio de 2021, Zé Ferraz completaria noventa e nove anos. "Meu Deus do céu, como Zé Ferraz é um homem de fibra!", disse minha amiga. Antecipando as felicitações em sua visita, Amélia se sentiu bastante feliz em saber, depois de tantos meses sem poder vê-lo em virtude da pandemia de Covid-19, que seu tio estava bem, com boa saúde e que, apesar da idade, encontrava-se bastante conversador. Ambos vacinados, puderam finalmente se encontrar.

Foi também em um tempo de tristeza que eu pude pela primeira vez dar a mão a Zé Ferraz em cumprimento, ainda na época de meu primeiro trabalho de campo, no enterro de seu primogênito, Jair de Souza Ferraz (1957-2016), no dia vinte e dois de abril de 2016. Lembro-me de Zé Ferraz como um senhor alto e magro, arrodeado de gente e a quem lhe pedia com muita frequência a famosa 'benção'. Nesse triste dia, Zé Ferraz roubava a atenção dos e das que lhe faziam palco: inclinado para frente, como um menino, ele se balançava em uma rede, tocando no chão somente com um dos pés, enquanto guardava o outro para dentro dela.

Na pousada onde ocorreu o velório, da qual ele é proprietário, no centro da roda, Zé Ferraz sorria em debate com todos e todas que o acompanhavam em seu raciocínio. Disputavam a sua atenção nem tão só para distraí-lo em meio à tristeza do luto, imagino, mas porque desejavam claramente restar ao seu lado e ouvi-lo falar. Depois de um aperto de mão, de um gesto de carinho ou de um abraço em lamento à sua perda, Zé

[92] Embora o chame de tio, José Gregório Ferraz é 'primo legítimo' (primo de primeiro grau) do avô paterno de Amélia, João Regino. O pai de Amélia é Cleto Regino de Souza, falecido em junho de 2015, como já mencionado no Capítulo III.

Ferraz seguia contando muitas histórias. Arriscou em me contar algumas histórias de vaqueiro[93] nos poucos minutos que me dera de sua atenção. Naquele dia, porém, eram histórias de Lampião que roubavam a atenção de todos e todas.

Aproximava-se a chegada de um evento em Floresta, o Cariri Cangaço, grupo a respeito do qual já comentei no Capítulo II (no subcapítulo 2.2; nota de rodapé 24), despertando mais do que de costume a curiosidade das pessoas pelas façanhas de Virgulino Ferreira nas redondezas da região onde nasceu, criou-se e criou o seu bando de cangaceiros. – A avó paterna de Amélia, Maria Trindade de Souza, por exemplo, foi conhecida da família Ferreira em sua juventude, antes ainda de Virgulino se tornar cangaceiro –. Atualizando-se de tempos em tempos os e as participantes da prosa, a ruma de gente ao redor de Zé Ferraz se amontoava. Até a hora, contudo, do enterro.

Ao reproduzir os áudios enviados por Amélia para a escrita deste capítulo, tentei reconstruir a mesma imagem de Zé Ferraz tal como eu o conheci pela primeira vez, há mais de cinco anos, no enterro de seu filho. Notei, contudo, como o mesmo senhor agora se demorava mais com as palavras, muito mais lentas e com menos energia elas soavam e se formavam no decorrer de suas conversas com Amélia. As perguntas dela tinham que ser curtas e as respostas dele também o seriam. Fotografias recentes de Zé Ferraz enviadas a mim por *WhatsApp* ou as que pude ter conhecimento nas redes sociais de amigos e amigas de Pernambuco mostraram que o tempo consumiu o seu corpo e a sua força física. Mas em quase nada o tempo parecia ter consumido a 'boa memória' pela qual é tão reconhecido e prestigiado[94].

[93] Tratei especificamente das 'histórias de vaqueiro' em Floresta na minha dissertação de mestrado (Pereira, 2017).

[94] No dia 29 de maio de 2021, ao completar enfim os seus 99 anos, Zé Ferraz foi apresentado como o aniversariante do dia pelo site Petrolândia Notícias. Neste link, o leitor ou a leitora poderão acessar algumas fotografias de Zé Ferraz e também um pouco de sua biografia: <https://www.petrolandianoticias.com.br/2021/05/petrolandia-aniversariante-do-dia-sr-ze.html>

Ao longo deste capítulo, ‘boa memória’ terá dois sentidos. Boa, porque hábil, ágil e duradoura, em virtude da força e do vigor de sua comunicação. Mas boa também porque remete a algo de bom que aconteceu, como ‘lembrança boa’, mais especificamente, como recordação e imagem pelas quais se têm afeto e carinho, entre acontecimentos e pessoas das quais se desejam ou ao menos valem a pena serem lembrados. Como foi o caso do ‘lado bom da história’ incorporada na imagem folclórica do vaqueiro, por exemplo, como visto no Capítulo III.

Zé Ferraz é uma dessas pessoas que tem ‘boa memória’ e, ao mesmo tempo, ele é uma ‘lembrança boa’ para alguém. Como ele o é para mim, agora, darei início então à sua história.

Zé Ferraz não foi vaqueiro, mas morou no ‘mato’ e, quando menino, teve experiência com algumas grandes secas que ocorreram ‘de primeiro’ na região da Ema, na fazenda de origem da família dele e de Maria Amélia em Floresta, os assim chamados ‘Ferraz da Ema’, entre os quais a antropóloga Ana Claudia Marques (2002, 2013, 2014) e o antropólogo Jorge Villela (2004a, 2009, 2015, 2017) há quase duas décadas realizam as suas pesquisas. Nas palavras da primeira autora se pode conhecer um pouco da história dessa região:

> Ferraz é um dos nomes de família de maior prestígio na região; Ema é o nome da fazenda (ou ribeira) que coube em herança a uma das filhas do neto do pioneiro Jerônimo Ferraz. A fazenda Ema corresponde a uma parcela de um arrendamento firmado com a Casa da Torre em 1819. Atualmente, essas terras estão subdivididas em dezenas de “terrenos” ou “sítios”, muitos dos quais abrigam casas de moradia, embora poucas delas sejam continuamente habitadas por seus proprietários. Radicados em cidades dentro e fora da região, muitos dos proprietários (descendentes ou na posição de esposos de descendentes daquele primeiro arrendatário) preservam as casas de moradia com seus sítios e recorrem a moradores para o cuidado do gado e de roças, a manutenção das casas, cercas, açudes. Quando a fazenda era ainda muito habitada, há algumas décadas, os filhos homens recebiam terreno e casa próprios ao se casarem, no interior da fazenda. (Marques, 2014: 122).

Nessa ribeira, segundo Zé Ferraz, as secas mais cruéis de seu tempo foram as grandes secas de 1915 e 1932. Da primeira grande seca, antes de 1922, o ano de seu nascimento, Zé Ferraz só tinha guardado consigo o que ouviu falar de seus pais e avós. Entretanto, da segunda grande seca, com apenas dez anos de idade, ele testemunhou a imagem que nunca mais pôde esquecer.

> ***Amélia:*** *Tio, o que a sua memória traz das secas, principalmente quando o senhor era mais jovem? Que lembrança, que memória o senhor tem da seca?*
> ***Zé Ferraz:*** *Eu não tenho é nada!*
> ***Amélia:*** *Não tem lembrança, tio?*
> ***Zé Ferraz:*** *Só tenho a imagem!*
> ***Amélia:*** *E como era essa imagem?*
> ***Zé Ferraz:*** *Gado caindo de magro, vaca quase morrendo, sem ter o que comer!*

Em um movimento constante de subida e caída, recuperação e perda de vitalidade, bois e vacas, após muito lutarem para sobreviver, imobilizavam-se no chão e definhavam, famintos, até a morte – eis a primeira imagem que a memória da seca de Zé Ferraz resgata do tempo de sua infância na Fazenda Ema: "O bovino morreu quase todo!". A segunda imagem da 'seca de 32' resgatada pela sua memória se relaciona à resiliência das criações se comparada à resiliência do gado bovino em momentos de severas estiagens. "Só escaparam da seca de 1932 os bodes e as cabras", disse Zé Ferraz em seguida. – Os caprinos são reconhecidos sertão afora por sobreviverem no semiárido se alimentando da vegetação sem necessariamente precisar do pasto brotado das chuvas e do zelo humano intensivo.

Mais resistentes às secas que o gado e as criações, por fim, eis os homens e as mulheres ao seu próprio modo. Desse passado pinçado pela memória de Zé Ferraz, Amélia se interessou pela experiência a de um menino na sua relação com as plantas, os bichos, as gentes, as caatingas. Imaginando-o estar entre a vida e a morte, Amélia lhe

perguntou: “E como é que o senhor fazia para beber água?” – eis que Zé Ferraz respondeu à curiosidade de Amélia complementando a referida imagem da grande seca de 1922:

> ***Zé Ferraz:*** *Sapecando xique-xique, mandacaru, quando eu tinha 12 anos de idade. Comendo fruto de xique-xique, de mandacaru, quixaba, juá, e bebendo água de cacimba, cavada no riacho.*
> ***Amélia:*** *Que lembrança mais o senhor tem da seca?*
> ***Zé Ferraz:*** *De tudo! Eu tenho tudo na memória!*

Da referida imagem, no entanto, Zé Ferraz não deu mais nenhum traço. Nos minutos seguintes de suas conversas com Amélia, escutam-se os talheres rasparem e baterem nos pratos. Zé Ferraz, Amélia e mais pessoas, provavelmente, almoçavam e tagarelavam umas com as outras. Enquanto falava, Zé Ferraz mastigava, engolia e retomava o fôlego para dar vigor ao seu pensamento e à sua memória. Ao fundo, havia um conjunto de vozes dissonantes ao diálogo entre Amélia e Zé Ferraz. Em plena luz do dia, o cenário era de um cotidiano alvoroçado de uma família entre o servir e o retirar as refeições. Nesse contexto, Amélia perguntou a Zé Ferraz: “Mas é possível conviver com a seca, tio?”. Aproveitando-se da ocasião de seu almoço, Zé Ferraz devolveu a ela uma brilhante pergunta: “E nós não estamos convivendo com a seca hoje e, mesmo assim, comendo inhame, galinha da roça, macaxeira?”. Em seguida, houve uma pausa na conversa, parecendo ambos se deslocarem da cozinha para um outro cômodo.

Do paradigma da convivência com a seca, Zé Ferraz passou então ao paradigma do combate à seca – ambos por mim brevemente tratados no subcapítulo 4.2. Agora, Zé Ferraz tinha em mãos um álbum de fotografia do qual retirou mais uma ‘lembrança boa’, mais uma imagem, mais uma memória da seca. Nessa fotografia, Adalberto (um primo legítimo) e mais outros cinco homens dos quais não tenho informação de quem

sejam estavam junto a uma máquina de cavar poço importada da Rússia. A máquina é uma perfuratriz, “uma tecnologia feita para diminuir os impactos das secas”, disse Zé Ferraz, ao mostrar a fotografia abaixo a Amélia.

Figura 12 – Perfuratriz. Pernambuco, s/d.
Arquivo pessoal: Zé Ferraz

Em conversas por *WhatsApp*, entre novembro e dezembro de 2021, Jadilson, filho caçula de Zé Ferraz, disse haver muita especulação por parte de sua família em torno dessa fotografia. Os seus membros não sabem ao certo onde e quando a fotografia foi tirada. Sabem apenas que a fotografia é do final dos anos 60 ou começo dos anos 70.

Nessa época, seu pai (na ponta esquerda, ao alto, de camiseta branca) tinha um jipe agregado a CRPM (Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais), uma empresa governamental brasileira vinculada ao Ministério de Minas e Energia e que tem atribuições de Serviço Geológico do Brasil. Zé Ferraz era motorista da CRPM, e seu trabalho era deslocar os engenheiros da cidade para o campo. Adalberto, seu primo, o primeiro da direita para a esquerda na fotografia, era motorista do caminhão que transportava a perfuratriz. Segundo Jadilson, o trabalho com a perfuratriz era parte de um projeto do regime militar em meio à Guerra Fria e à corrida armamentista para a prospecção e a extração de urânio. Alguns poços cavados para esse fim, no entanto, ficaram abertos a mando das autoridades da época, para usufruto da população de modo que ela pudesse aproveitar as águas retiradas do subsolo. – Jadilson gentilmente sugeriu que eu acrescentasse em minha tese essas informações de modo a complementar o que seu pai não disse claramente nos áudios enviados por Amélia a respeito da mesma fotografia.

Com essa imagem, por fim, Zé Ferraz se vangloriou de ter vivido "no ápice do desenvolvimento de barragens, hidrelétricas e poços no interior do Nordeste", entre o final dos anos 60 e começo dos anos 70. Ele próprio é habitante de uma cidade, Petrolândia, destinada ao sacrifício em nome do progresso. Uma cidade que foi redesenhada para ser um novo território, com a mesma população, mas herdeira de uma migração compulsória[95]. A Usina Hidrelétrica de Itaparica, hoje denominada Luiz

[95] São inúmeros os vídeos no *Youtube* e as reportagens na Internet que retratam o antes e o depois da construção da barragem de Usina Hidrelétrica de Itaparica em Petrolândia, inaugurada em 1988. Os temas centrais são, entre muitos outros, as ruínas, a memória, os relatos de pessoas que se lembram dos tempos que viveram na velha cidade e, depois, tiveram que testemunhar o desaparecimento de suas casas, dia após dia, até serem engolidas completamente pelas águas. Conferir, por exemplo, o vídeo 'História de Petrolândia': https://www.youtube.com/watch?v=W4Wp3ZaHpjE&ab_channel=JailmaBarbosa. Em 2022, foi lançado o documentário "Submersos: a vida após a barragem de Itaparica", dirigido por Milena Gomes: https://www.youtube.com/watch?v=6ADAfOF1mPI&ab_channel=Submersos

Gonzaga, é o empreendimento que deu vida a Nova Petrolândia, mas declarou morte ao velho vilarejo de mesmo nome.

Ao chegar na Nova Petrolândia, a parte superior da Igreja do Sagrado Coração de Jesus é vista da superfície das águas, praticamente um monumento para os e as que chegam no município, além de ser o seu cartão postal e uma de suas mais importantes atrações turísticas – andar de lancha em volta da cobertura da Igreja é uma das atividades preferidas de seus visitantes. Quando se digita Petrolândia no *Google* Imagens, por exemplo, eis a primeira imagem que surge:

Figura 13 - Igreja do Sagrado Coração de Jesus. Petrolândia, Pernambuco.
Fonte: Eduardo Alcântara.
Disponível em: https://m.blogs.ne10.uol.com.br/mochileo/2019/04/01/petrolandia-atlantida-brasileira/

Considerando a particularidade do semiárido nordestino, a solução para combater o problema da seca, continuou Zé Ferraz em seu diálogo com Amélia, resumia-se em duas ações principais: a perfuração de poços e a construção de barragens (respectivamente, duas tecnologias representadas exatamente nas duas fotografias anteriores: uma perfuratriz e uma barragem). O importante nesse detalhe é que a

tecnologia é um dos elementos que diferencia o 'tempo de infância' de Zé Ferraz dos tempos de sua vida adulta. Os tempos na existência de Zé Ferraz estão povoados de barragens e hidrelétricas cujo objetivo era fornecer energia elétrica e distribuir as águas dos rios, mas também os tempos estão povoados de poços dos quais se retirava da terra as águas de suas profundezas. "Nós temos um lençol fluvial subterrâneo no Nordeste. É só afundar um poço e irrigar. Veja, a seca foi um bicho papão", concluiu Zé Ferraz, "na época em que não tinha a tecnologia que tem hoje".

Por um lado, as imagens da seca de Zé Ferraz transitaram entre os paradigmas da convivência e do combate. Por outro lado, as imagens da memória da seca de Zé Ferraz passaram de alguns contornos da memória dos animais cadavéricos e famintos, concernentes ao tempo de sua infância, na Fazenda Ema, aos contornos de uma memória inundada e encharcada pela sua experiência posterior na Nova Petrolândia. Zé Ferraz articulou assim uma memória da terra semiárida, mas também a memória de uma terra abundante em água, tanto em suas superfícies quanto em suas profundezas.

Hoje, contudo, apesar das tecnologias e das obras de impacto do governo (se levarmos em conta toda a maquinaria do Complexo Hidroelétrico do São Francisco), para Zé Ferraz e muitas outras pessoas, as secas têm se tornado cada vez mais severas, mais prolongadas e mais duras. Depois de ver o álbum de fotografias de seu tio, Amélia então lhe perguntou:

> ***Amélia:*** *Tio, a seca é esse fenômeno tão antigo que o senhor, com 99 anos, acabou de relembrar. Mas com certeza a seca vem mudando com o tempo. O que o senhor acha que mudou?*
> ***Zé Ferraz:*** *A seca tá aumentando... Estão se acabando os córregos, os riachos, os rios. O Rio Pajeú tá com aquelas enchentes?*
> ***Amélia e Zé Ferraz:*** *Não tá!*
> ***Zé Ferraz:*** *O Riacho do Navio tá com aquelas vazantes?*

Amélia e Zé Ferraz: *Não tá!*

Zé Ferraz: *Ninguém nunca mais viu eles cheios... Aqui mesmo, por exemplo, ninguém ouve mais um trovão, um relâmpago, não se vê mais um pingo de chuva.*

À beira de seu centenário, em suas conversas com Maria Amélia, Zé Ferraz alargou e aprofundou a sua memória da seca, resgatando de seu passado duas grandes secas que ocorreram nas primeiras três décadas do século XX. Ao fazê-lo, pouco a pouco, a sua memória profunda começou a pressionar o presente, para que o passado se despontasse na superfície atual dos acontecimentos. A primeiras décadas do século XX emergiram na superfície de contato do século XXI, em um tempo de crise ecológica planetária.

No imediato instante vivido por Zé Ferraz e Amélia na época de seus diálogos, o Rio Pajeú e o Riacho do Navio[96], por exemplo, encontravam-se praticamente mortos. As percepções de Amélia e de Zé Ferraz dos rios e dos riachos mortos (como um dia Zé Ferraz testemunhou as vacas e os bois definharem e morrerem) os fizeram constatar, no 'tempo de hoje', uma radical transformação do mundo.

Ao ser dita e lembrada, portanto, a seca produz (e é produzida por) um regime discursivo e um quadro de imagens que remontam a um passado ecologicamente distinto do presente. A partir dos relatos de Zé Ferraz, em especial, o que se pode identificar primeiramente é a ruptura ecológica entre duas dimensões da experiência histórica: o passado e o presente, o virtual e o atual, o regional e o planetário. A partir

[96] O rio Pajeú é um curso de água que banha o estado de Pernambuco. É o rio com a maior bacia hidrográfica do estado. Nas margens do rio Pajeú, encontram-se as cidades de Itapetim, Tuparetama, São José do Egito, Ingazeira, Afogados da Ingazeira, Carnaíba, Calumbi, Serra Talhada, Floresta e Itacuruba. O Riacho do Navio é um curso de água intermitente e afluente do rio Pajeú, que atravessa o sertão pernambucano. Sua fama se deve muito à música "Riacho do Navio" composta pelo Rei do Baião, Luiz Gonzaga, em parceria com Zé Dantas.

da memória ecológica de Zé Ferraz, mais especificamente, pode-se constatar a história de secas no semiárido, tal como por ele analisada, dividindo o passado e o presente da região em duas realidades distintas e complementares. Porém, a novidade que essa história fraturada da memória da seca vem inaugurar para a análise, neste momento, não é a distinção e a complementaridade entre os tempos históricos. O que a história tornou inédito para a memória de Zé Ferraz foi que o 'tempo de hoje', talvez mais do que o 'tempo antigo', revelou-se um 'tempo de seca' cada vez mais avassalador, povoado de transformações ambientais e ecológicas cada vez mais incontroláveis e violentas.

As secas do presente, para Zé Ferraz, pareciam mais preocupantes do que as secas do passado. Assim, o 'tempo de hoje' parecia muito mais conectado aos problemas globais da crise ecológica. O que não implicou, em outro sentido, que ele apartasse a história do semiárido em que nasceu, a Fazenda Ema, de suas maiores tragédias, tais como a grande seca de 15 e a grande seca de 32.

A seguir, analisarei a contemporaneidade da 'seca de 2012', porém, fazendo um movimento contrário ou reverso ao desenhado pela memória de Zé Ferraz. Partirei do presente dos acontecimentos em direção ao passado profundo e remoto, não só para ver até quando (e como) o passado se deixa estender na superfície atual dos acontecimentos. Minha análise se dedicará aos estreitamentos (e não exatamente às rupturas) entre o 'tempo antigo' e o 'tempo de fartura'.

4. 5 - IMAGENS ATUAIS DA SECA

No dia 4 de outubro de 2020, cinco meses antes de me enviar os áudios de Zé Ferraz, Amélia enviou-me por *WhatsApp* um vídeo, seguido de um aceno na parte inferior do *link*. Era a figura de uma mão com o dedo indicador apontado para cima, em destaque para o arquivo, acompanhada da seguinte mensagem: "Veja, é muito bom!".

Diante de sua mensagem, cliquei no mesmo minuto. Em seguida, minha amiga me respondeu por áudio: “Zinho, é um vídeo muito interessante sobre a seca”. E era, de fato.

De autoria de Aderbal Nogueira, cujo canal no *Youtube* tem o seu nome acompanhado de travessão e também da palavra “cangaço”[97], o vídeo se chama *Cangaço – a seca no sertão*. Nos primeiros segundos, familiarizei-me com Aderbal. “Eu não o conheci, Amélia? Ele não é do Cariri Cangaço, é? Lembro-me dele em Floresta”. “Sim, Zinho”, ela disse, “certamente você o conheceu!” – mas só de cumprimentá-lo e com poucas palavras, se bem me lembro.

O Cariri Cangaço, como reiterei no subcapítulo anterior, é um grupo de estudiosos e pesquisadores independentes que, em 2016 e 2017, teve incursões em diversos pontos históricos de Floresta e de outras cidades e distritos circunvizinhos onde ocorreram batalhas entre o bando de Lampião (o mais conhecido e temido dos cangaceiros) e as volantes do distrito de Nazaré do Pico, também em Floresta. Nas duas ocasiões em que estive presente, na segunda delas acompanhada da antropóloga Ana Claudia Marques, impressionei-me com a organização do grupo e a dedicação de seus membros à história do sertão. Ao constatar que o canal no *Youtube* de Aderbal tinha quase 60 mil inscritos, fiquei ainda mais impressionado com a qualidade de seu material audiovisual.

Em resumo, o vídeo de Aderbal Nogueira mostra um cenário bastante avassalador: a ‘seca de 2012’ e seus efeitos no Açude do Castanhão, uma represa construída no leito do Rio Jaguaribe, no sertão central do estado do Ceará. Nela, hoje, restam as ruínas de uma velha cidade, Jaguaribara, antes submersa pelas águas, como

[97] Link de acesso ao vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=hA2THdRrWs4&t=696s>

aconteceu com a velha Petrolândia, mas agora (diferentemente desta) de volta à superfície.

Em primeiro plano, na abertura do vídeo, estão Aderbal e dois crânios de boi, os dois últimos claramente adaptados ao cenário, criando assim a imagem do que talvez Aderbal compreenda ser o que melhor represente o tema de sua fala: a seca do semiárido nordestino. A paleta de cores é composta por azul exuberante no céu, uma faixa verdejante da vegetação no horizonte e o solo com ramas e areias ressequidas e acinzentadas.

Figura 14 - Aderbal Nogueira, vídeo *Cangaço - seca no sertão*, 2017.
Fonte: Aderbal Nogueira.
Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=hA2THdRrWs4&t=696s

Na vegetação árida do sertão, a morte do patrimônio bovino como está representada na fotografia – darei maior atenção à questão do patrimônio no subcapítulo 4.8 – faz parte da discursividade nativa e literária da história do Nordeste. É uma composição pictórica que remete à construção discursiva e imagética da seca como um "problema nacional", nos termos do historiador Albuquerque Jr. (1995). Hoje, o padrão

das imagens continua o mesmo. Quando se digita “seca no Nordeste” no *Google Imagens*, a caveira do gado pode vir acompanhada sempre de mais duas outras imagens predominantes: a do solo rachado em vastas porções de terra (como Aderbal tentou recriar na cenografia do seu vídeo) e a de mulheres com baldes de água na cabeça se locomovendo a léguas de distância de suas casas.

Embora o vídeo de Aderbal tenha sido publicado no *Youtube* em 4 de outubro de 2020, os registros foram feitos em 2017, período ainda de uma seca que se arrastava desde os últimos dez anos. Contextualizando os efeitos da ‘seca de 2012’ no início de sua fala, Aderbal esclarece do que se tratavam as paisagens de seus registros: “São as ruínas da cidade que ficou submersa pelas águas do açude Castanhão. Vocês vão ver que as cenas parecem assim de filmes catastróficos. Parece que teve uma guerra, uma explosão nuclear. O que antes estava em baixo d’água, não está mais. Hoje, ainda está parecido. E, muito embora nós tivemos um bom inverno, o Castanhão ainda não pegou água”.

O vídeo segue com as imagens captadas por um drone que registra os dois carros que os conduzem, Aderbal e seus colegas, a Jaguaribara, em uma estrada de terra, a antiga Rodovia 273, hoje completamente abandonada. Em direção às ruínas dessa cidade, as imagens da estrada se entrecortam de diferentes perspectivas para mostrar a imensidão de terra que voltou à superfície, misturada a um cenário de guerra, a uma catástrofe, como mesmo definiu Aderbal.

Figura 15 - Jaguaribara, sertão central do Ceará, 2017.
Fonte: Aderbal Nogueira.
Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=hA2THdRrWs4&t=696s

Depois de apresentar as imagens dos efeitos da ‘seca de 2012’, por fim, Aderbal esclarece o propósito do seu vídeo: “Quero fazer aqui um paralelo entre a seca de agora com a seca da época do cangaço”. Assim como Zé Ferraz, Aderbal relaciona o tempo presente a um certo fragmento de passado. Neste caso, em especial, Aderbal relaciona o passado ao tempo de Lampião, ao banditismo e, de forma mais abrangente, à vida do sertanejo no ‘tempo antigo’. Mas, ao fazê-lo, eu diria, Aderbal também se encontra diante de uma ambiguidade histórica.

“Na época de Lampião”, ele diz, “os cangaceiros bebiam água era descascando o mandacaru, e espremendo pra tomar aquele líquido que saia ali de dentro. Hoje, porém, apesar dos recursos tecnológicos que a gente tem, o povo ainda sofre com a seca”. No fim de seu argumento, Aderbal deixa em suspenso uma questão, sem poder dar a ela uma resposta definitiva: “Imaginem na época de Lampião, na época do cangaço e, antes, como o sertanejo não sofria? É uma coisa terrível!”.

O passado e o presente se tocam e invadem com força e intensidade o pensamento de Aderbal. À medida que a sua memória e o seu conhecimento histórico executam um exercício de comparação e distinção entre o passado e o presente, um problema eminentemente ecológico se ergue para ele e os seus espectadores na superfície dos acontecimentos atuais: “Eu me senti deprimido quando eu estive lá no Castanhão em 2017. Eu saí de lá literalmente abalado e preocupado. Porque as previsões eram e são sombrias em relação à água, em relação à chuva, enfim, ao nosso bem mais precioso”.

Quando estive no sertão de Pernambuco, uma questão semelhante à de Aderbal (embora ele trate da seca no sertão do Ceará) povoava o pensamento e as palavras de muitos e muitas com quem convivi em Floresta. Inquietações como as de Aderbal, especulações com as de Zé Ferraz e as reclamações do vaqueiro Genézio de Nato, por exemplo, são pequenos recortes, mas não menos potentes, da constatação geral, pouco refutável em tais circunstâncias, de que as secas estão se tornando mais severas e prolongadas.

Para chegarem a essa constatação, muitos interlocutores articulam a memória da seca segundo o processo de diferenciação entre o ‘tempo antigo’ e o ‘tempo de hoje’. Nessas diferenças temporais e nos discursos que elas provocam, a seca é o elemento criador da memória ecológica que age e reage às transformações da vida contemporânea. Mais do que isso, ao considerar o que as pessoas viveram (e como viveram antigamente) e o que vivem (e como vivem hoje), a memória da seca se desdobra na memória de ‘fartura’. No coração de quem se lembra, afinal de contas, não há unicamente histórias de secas e flagelos. Na memória profunda das pessoas, como tentarei mostrar a seguir, estão vivas as mais belas paisagens.

4. 6 - MEMÓRIA DE FARTURA

Maria Amélia de Souza Araújo nasceu em dezembro de 1960 e viveu na Ema até 1971. Ela morou em uma das três casas do Jericó, nome dado a uma porção de território (um sítio) da Fazenda Ema. O Jericó era constituído pela casa grande e por mais duas casas dos filhos (sendo uma delas a de seu pai, Cleto Regino de Souza). Zé Ferraz, por sua vez, morou em uma das casas do Açude Novo, outra porção de território da mesma fazenda[98].

Do tempo em que viveu nessa ribeira, ao contrário de seu tio, Amélia não se lembrou de nenhuma grande seca, segundo ela, talvez em razão de, na época, ser ainda muito menina. Talvez, ainda, porque não presenciou uma seca severa que tivesse afetado com violência as plantações e os rebanhos de sua propriedade. As imagens que a sua memória da seca tentava resgatar em nossas conversas eram muito distintas das imagens que eu pude desenhar no texto anterior com a memória da seca de Zé Ferraz. Por essas e outras razões, Amélia sugeriu que as pessoas de um passado mais longo do que o dela (tal como a memória de seu próprio tio) pudessem se lembrar de secas que, no entanto, a sua memória não conservou.

Três meses depois de sua viagem a Petrolândia, em visita a Zé Ferraz, pedi a Amélia que me falasse então do tempo de sua infância. Dentre as principais lembranças da memória da seca que ela tentou articular, em nossas conversas por videochamada, ela destacou a imagem das chuvas. Ao contrário da imagem de morte do rebanho dada por Zé Ferraz que, quando menino, testemunhou o gado se levantar, cair e definhar, Amélia tinha como imagem primeira a de uma menina brincando nas águas dos barreiros junto

[98] O nome que uma casa recebe proveniente do nome da porção territorial da qual faz parte (Jerico ou Açude Novo, por exemplo) distingue socialmente uma casa da outra e, assim, distinguem-se entre si as famílias com os seus sobrenomes, como bem já demonstrou Marques (2014) a respeito da noção de "casa" na mesma localidade de minha pesquisa, atrelando-a às noções de sangue, território e família.

de seus irmãos e irmãs, após as chuvas caírem nos períodos certos, em um tempo de maior regularidade, em um tempo em que as chuvas grossas avolumavam e enchiam os riachos, os córregos, os barreiros, os açudes, até que os mesmos sangrassem.

'Sangrar' é quando as águas das reservas transbordam. É uma das imagens mais fortes de 'fartura' que se pode ter em meio a aridez do sertão. "Tristeza", contudo, disse Amélia, "era quando a parede de um açude estourava, e a água ia toda embora". Ao povoar a sua memória de água, fazendo-a transbordar por todos os lados, Amélia se lembrou, consequentemente, das lavouras. Diferentemente da memória de Zé Ferraz, como visto antes, despertada pela tecnologia das barragens, dos poços, das infraestruturas e das cidades submersas, as águas despertaram e compuseram em Amélia a memória da roça.

Com a memória da roça, Amélia remeteu a algo que sugeriu não existir no 'tempo de hoje'. Segundo ela, uma prática tornada obsoleta, talvez, em virtude de secas cada vez mais severas, além do abandono das pessoas mais novas da 'vida no campo'. A saber: três ou quatro trabalhadores, mais o dono da propriedade (seu pai, no caso por ela lembrado), limpando a roça para plantar (enquanto ela e seus irmãos e suas irmãs pastoravam o milho. Isto é, depois de plantado, as crianças saíam gritando, andando pelas lavouras e espantando os pássaros para que não comessem as plantações.

Ao passear por suas lembranças, Amélia me fez um "convite à memória da Ema". Ao dar movimento à memória da roça, Amélia se lembrou, por fim, de um esconderijo embaixo da mesa da cozinha de sua casa. Sua mãe escondia seus filhos e suas filhas em baixo do móvel – "Um candieiro aceso em cima da mesa, porque não tinha energia elétrica" –, para que se protegessem das goteiras e dos relâmpagos nos períodos chuvosos.

Eis, assim, o quadro sintético de imagens expressivas do ‘tempo antigo’: um tempo em que não havia energia elétrica; um tempo em que não havia os benefícios e direitos sociais garantidos pelo Estado nas últimas décadas; um tempo em que não havia as cisternas e as caixas d’água na zona rural; um tempo em que não havia os automóveis; um tempo em que as distâncias entre a cidade e o campo, a rua e o mato, eram percorridas a jegue ou cavalo. O poder das lembranças remete aos tempos que os sertanejos de minha pesquisa se dirigiam para desenhar e dar forma ao mundo onde (ou a um tempo quando) muito do que existiu, hoje, já não existe mais.

Recentemente, Amélia foi visitar a casa onde morou. Sem a tão ‘boa memória’ de Zé Ferraz e dos velhos vaqueiros desta etnografia, Maria Amélia disse ter guardado consigo as ‘lembranças boas’ da Ema. Do tempo de sua infância, guardou viva a imagem da casa onde morou no Jericó. De sua antiga casa, porém, resta quase nada. Apenas as ruínas.

Figura 16 - Casa no Jericó. Fazenda Ema, Floresta, Pernambuco, 2021.
Foto: Maria Amélia de Souza Araújo

Ao visitar as ruínas de sua antiga morada, Amélia se surpreendeu ainda com a existência de uma imburana a poucos metros da casa. O seu convite à memória da Ema, então, se tornou ainda mais íntimo e profundo em nossa conversa. No casco da árvore, "muito viva e frondosa", disse Amélia que se surpreendeu com o registrou feito por ela e um primo há décadas. O registro eram dois nomes escritos juntos no casco da árvore. "Despertando os amores da vida, a gente escrevia o nome da gente e o nome da paquera nessas árvores". Além do florescimento do amor no tempo de sua infância, destacou também a convivência com seus avós paternos e maternos. À medida que "a saudade aumentava", ao rememorar, ela se lembrou do trajeto dessa mesma casa até a casa de sua avó materna, Dona Francisca Defensora. Como se fosse hoje, recordou-se do cheiro das redes ("Eu ainda sinto o cheiro da casa de minha vó materna!"), quando lá dormia

com toda a sua família nos dias de novena. Da casa de sua avó paterna, Maria Trindade de Souza (já mencionada em ocasião anterior, seção 4.4), a casa grande do Jericó, lembrou-se do gosto dos bolos e das bolachas que a matriarca preparava para quem, na porta do terreiro, esperava ansiosamente para prová-los e se fartarem.

Portanto, os "lugares de memória" (Nora, 1989) não são o efeito da memória inerte e morta da modernidade. Os lugares, muitas vezes, são criações da memória profunda dos viventes. Segundo Casey High (2021), a respeito da "nostalgia ecológica" do povo Waorani, na Amazônia equatoriana, a memória indígena, ao lidar com o sentimento de perda do mundo, é uma memória que age contra as irreversibilidades do passado. A "abundância" que havia nos tempos de outrora entre os povos Waorani não é a recuperação de um tempo perdido, agora, objeto de lembranças e representações históricas. Refletir a respeito de um mundo, cujo "potencial produtivo" é inseparável dos engajamentos "socio-naturais" dos viventes, possibilita elaborar a "eco-nostalgia" Waorani. Uma memória que sugere ser um ato social e ambiental, rearticulando as circunstâncias ecológicas e econômicas do presente. A memória temporaliza a experiência histórica do ambiente e da sociedade, reconstruindo e criando novamente o "lugar de abundância", no caso Waorani, o "wao öme", ameaçado há tempos pelos desmatamentos e pelas poluições.

Os Waorani, nesse contexto, "lamentam não a violação de uma 'natureza' em estado intocável separada deles mesmos e em busca de conservação, mas algo que ameaça os seus próprios modos de vida" (High, 2021). Pois, os lugares não são representações históricas da memória coletiva de um povo, quem sabe, à espera de que o universo ao seu redor viva ou morra definitivamente. Os lugares de memória são mundos passados coletivamente vividos, criados e vitalizados, segundo o geógrafo Yi-

Fu Tuan (1983 [1977]), cultivando a "afetividade" por lugares onde convivem as ausências e presenças das coisas, os seres, os sentimentos, as subjetividades e as ideias.

As casas dos avós maternos e paternos de Amélia eram as 'casas de fartura', pois, eram as casas que tinham tudo, ou melhor, a morada da família de mais posses e mantimentos do que a de seu núcleo familiar. 'De fartura' pode ter sido uma casa, como 'casa de fartura' no campo, onde conviviam diversos segmentos de uma mesma família, os compadres e os amigos em dias de festas, para celebrar as novenas, compartilhar os almoços, os cafés e os jantares. 'De fartura', também, pode ter sido um determinado 'tempo'. O 'tempo antigo', assim, é composto de faltas e ausências que lhe são próprias. Nesse mundo das ausências do 'tempo antigo', a 'fartura', por outro lado, como visto nos relatos de Maria Amélia, preencheu as lacunas e as ausência, dando volume, forma, substância e cor ao passado.

Mas nem sempre o passado é um 'tempo de fartura'. Outra interlocutora, Andrea Ferraz, em uma conversa concedida a mim em julho de 2021, ao contrário de Maria Amélia, disse não sentir exatamente saudade do tempo de sua infância e de sua adolescência em Floresta. "Era um tempo de muita pobreza e muita falta de liberdade. A gente vivia fechado". No começo de sua vida adulta, Andrea se desvinculou da vida no interior do estado. De alguma maneira, ao mesmo tempo, ela soube reconhecer a importância da trama histórica familiar, muito bem formulada em seu primeiro romance, *A sutileza do sangue* (Ferraz, 2017). Esse seu primeiro livro foi premiado inclusive pela Academia Pernambucana de Letras, tendo um de seus trechos a epígrafe de abertura deste capítulo.

Andrea voltou a morar no interior mais recentemente, na região do Sertão do Araripe, em Pernambuco, no município de Ouricuri, quase trinta anos depois de deixar a vida em Floresta. Aos seus 50 anos de idade, a ideia de um retorno às suas raízes

sertanejas decorre de algo que há tempos parecia corroer a sua existência, como um vazio refletido, por exemplo, no dia a dia conturbado de uma grande cidade como Recife. Na posição, por assim dizer, de uma "neocampesina", eu diria que Andrea desfruta de uma vida mais simples e dedicada a si mesma, em suas palavras, "muito mais integrada ao ambiente da caatinga". Para ela, o retorno à caatinga e à 'vida no campo' foi fruto de uma 'memória de renovação'. Uma transformação completa da vida, por uma memória ecológica que desejava habitar novamente, mas de outra maneira ("agora, com mais liberdade", ela afirmou), o ambiente de seu passado: a caatinga, o semiárido, o sertão. "Hoje não sinto nem vontade de escrever, parece não haver mais essa necessidade".

Como visto até o momento, o 'tempo de fartura' se associa ao tempo histórico do 'povo antigo'. Aqui reside a complexidade das relações entre o 'tempo antigo' e o 'tempo de fartura'. Ainda que sejam difíceis de os tempos serem medidos, contados e *espacializados*, cronologicamente, isto é, se bem antes ou bem depois da infância de Amélia ou de Andrea Ferraz, seja como for, ao ritmo da memória criadora diferentes tempos se encontram e se comunicam. Embora feita e vivida em coletivo, a 'fartura' é dita sempre individualmente. O que há de 'antigo' ou atual no tempo dependerá do ponto de vista de quem relata e narra as experiências passadas. Coexistem tempos que são individuais, mas que se fazem categorias plurais, cujo poder é o da generalização, extensão, expansão e dilatação da memória.

4. 7 – INDISTINTA E INDIVISÍVEL DURAÇÃO DO TEMPO?

Por meio do exercício da memória, os sertanejos procuram "exibir seu conhecimento detalhado sobre eventos ou aspectos excepcionais de sua vida" (Marques, 2013: 717). A partir da mnemônica, segundo Villela (2015), o passado surge para

“ratificar os comportamentos presentes”, definindo-se, por um lado, como “tempo da fartura”, e, por outro lado, como “tempo do excessivo rigor moral, da seca, do abandono, da violência, da ignorância ou, em uma palavra, do atraso” (2015: 18). Nas relações que o autor observou entre família e política, o passado funciona como “modelo moral ou ideal”, ao mesmo tempo, como “o lugar de onde se deve fugir” (2015: 7).

As histórias e memórias de seca no Nordeste carregam os conflitos e as situações alarmantes de migrações em massa, corrupção, fome e miséria (Castro, 1984 [1946]), até genocídios, frentes de trabalho e campos de concentração (Neves, 1995; Lucchesi, 2017). Porém, embora o sertão seja historicamente um lugar de secas e flagelos, nas ‘boas memórias’ das pessoas com quem convivi, como dito no subcapítulo anterior, vivem as mais belas paisagens. Isto é, as ‘lembranças boas’ fazem o fenômeno da secam em Florestam não ser exatamente história no sentido tradicional da historiografia. Apesar dos fatos históricos, o passado se insurge como criação. As ‘boas memórias’ dos velhos (com as suas ‘lembranças boas’) desmentem os fatos históricos dominantes, ao imaginar um sertão ecologicamente rico e farto. Ao que me parece, mais do que se preocupar com as ambiguidades da vida (em quais épocas, por exemplo, foram melhores para os sertanejos viverem, etc.), a memória ecológica sertaneja, mais uma vez, aprimora as formas de perceber e se relacionar com o mundo.

Tempo é generalização, mas é também abertura e pluralidade. Duração que conduz à plenitude do movimento criador da memória. Ecológica, portanto, porque posta para funcionar na singularidade, não necessariamente nas ambiguidades e contradições. Cada pessoa inserida nesta etnografia é a memória que comprime, contrai, agiliza e faz viver os fenômenos do mundo no tempo em que vivem exatamente agora.

Portanto, os encontros etnográficos da memória da seca com a memória de ‘fartura’ desestabilizam e desmentem o imaginário dos assombros e das misérias da história. Os encontros etnográficos entre as memórias demostram que as pessoas, ao invés de recorrerem ao passado, para afirmá-lo ou negá-lo como flagelo ou como ‘fartura’, seja como for, se predispõe, sobretudo, em fazer durar um tempo no outro. O ‘tempo antigo’ no ‘tempo de hoje’. Nas palavras de Françoise Zonabend, tratam-se das duas faces da memória. O “antigamente” e o “hoje”, o “antes” e o “agora”. Dois elementos que se confinam e se interpenetram. Estas variações se misturam, nas palavras da autora, em um “intervalo de tempo estável onde encontramos o tempo da comunidade” (1989: 9).

Por outro lado, cravadas na percepção que se tem do tempo e de suas transformações, as memórias de meus amigos e minhas amigas sertanejas (ainda que esboçem as suas individualidades, ao se lembrarem do que viveram), mais do que praticar o conhecimento pessoal, elas identificam e botam em prática o que há (e havia) de ecologicamente diferente e habitual. O antigo e o atual, o ontem e o hoje, o passado e o presente se comunicam e se interconectam na duração do tempo. Henri Bergson denominou “duração verdadeira” a “a indivisível continuidade da mudança”. Sem mistérios e confusões, para o filósofo, “duração verdadeira é a coisa mais clara do mundo: a duração real é aquilo que sempre se chamou *tempo*, mas o tempo percebido como indivisível” (2006e [1934]: 172).

Nesse sentido, o ‘tempo antigo’ se encaixa nos vazios, nos buracos, nas fissuras, nos espaços, nas profundezas e nos intervalos do ‘tempo de hoje’. Eles formam, juntos, o antigo e o atual, a saber, o bloco coeso e sólido de uma só e mesma experiência do real. Haveria, assim, o todo indiviso de tempo, mas que nunca cessaria de mudar a sua natureza. Essa suposta virtualidade total e indivisível do tempo, segundo Bergson, tem

as suas franjas margeando as aberturas do mundo, habitando as fronteiras entre o virtual e o atual, compondo-se de relações a serem ainda criadas e vividas.

A partir de um arranjo de imagens e lembranças, esse bloco ideal de duração do tempo, por meio dos vínculos entre o 'tempo antigo' e o 'tempo de hoje', contudo, não existe como unidade coesa, indistinta e indivisivel, tal como gostaria Bergson. Aqui, portanto, reside os limites da teoria da duraçã e da memória. O bloco 'tempo antigo'-'tempo de hoje' é composto de mundos mundos radicalmente distintos. Como, então, eles se fundem e se pentram? Como os tempos duram um no outro a partir de suas próprias diferenças? Entre o 'tempo antigo' e o 'tempo de hoje', vimos até aqui, existem relativos cortes e rupturas, final de contas, são as diferenças mesmas, os cortes e as rupturas entre os mundos o que constitui a 'boa memória' das pessoas.

Dizer o 'tempo antigo' como um 'tempo de fartura', portanto, não é sintetizar o passado no presente. Não é reduzi-lo a um mero resquício de outrora, para que os seus habitantes pudessem compreender as suas particularidades. Ou, ainda, para que pudessem avaliá-lo moralmente. Se o passado foi um mundo melhor ou pior do que o mundo em que se vive hoje. Se passado e presente são tempos que podem ser definidos de uma ou de outra maneira. Seja como for, dizer o 'tempo antigo' é se referir a ele na atualidade de diferentes perspectivas e experiências de vida. As histórias que coletei são memórias pessoais, mas cujas linhas de composição estão abertas ao devir e ao futuro. A mudança, e não necessariamente o tempo em si (como bloco indistinto e indivisível), é o que há de mais durável no curso da existência. E foi Bergson quem também prestou atenção nisto. Ou seja, para ele, a duração é a própria mudança, em suas palavras, "real e mesmo constitutiva da realidade" (Bergson, 2006 [1934]: 173).

A fim de aprimorar a realidade, vitalizando as formas atuais de viver o mundo, a duração acontece sem reduzir o tempo a meras distinções entre passado, presente e

futuro. Contudo, não há uma noção coesa de bloco temporal. Há, por sua vez, o limite para a continuidade do próprio tempo. Há quem deseja e precisa freá-la, protegê-la das mudanças, cessando a duração eterna, tal como o farão os vaqueiros velhos no próximo subcapítulo. Os velhos vaqueiros, a seguir, deslocarão a teoria da duração ao contestar o pensamento filosófico segundo o qual há uma pretensa universalidade do tempo. Os tempos muita vezes deixam de exisitr e de coextisir. Deixam de durar um no outro, a critério, principalmente, de quem deseja lembrar o que foi o tempo em que viveu, por exemplo, em detrimento de como vivem as pessoas no tempo de agora. A depender da perspectiva de quem se lembra, portanto, a duração do tempo nem sempre se revelará algo indistinto e indivisíel.

Os velhos vaqueiros do sertão são hábeis em distinguir e dividir os tempos. Às vezes, tentam fazer com que um tempo destrua a naturza e a presença do outro. Como ficará evidente nas próximas páginas, ao darem vitalidade ao passado que viveram, nos levando até as profundezas de suas memórias, os vaqueiros velhos darão consistência, forma, cor e cheiro ao 'tempo de fartura'. Com efeito, o 'tempo antigo' se insurgirá como algo disruptivo e descontínuo ao 'tempo de hoje'. Um tempo ecologicamente "disssidente", para usar o termo de Villela e Vieira (2020). Articulando-se com o 'tempo de hoje', o 'tempo antigo' apresentará ao mundo um passado prenhe de novidades. Arrisco dizer que o 'tempo de fartura' (imanente à criaçao do 'tempo antigo') é um dos mais belos exemplos do que há de inédito na história do semiárido do Nordeste.

4. 8 - VAQUEIROS E O TEMPO DE FARTURA

Moradores do mato, viventes da caatinga. Portanto, 'matutos' e 'catingueiros'[99], os vaqueiros velhos são a encarnação viva e criadora da memória ecológica dos sertões. Genézio de Nato, por exemplo, dizia-se "vaqueiro estragado de mato", não só porque 'matuto' (habitante do 'mato'), mas porque 'catingueiro': integrado à vegetação em que vive. Vivente da caatinga, historicamente modificado por suas relações com ela, modulado por seus espinhos e paus tortuosos. Vaqueiros de corpos cortados, cheios de cicatrizes, cobertos com as marcas das carreiras de 'gado brabo'. Em seus corpos, em suas suas palavras, o 'tempo antigo' se funde à existência dos vaqueiros velhos de Floresta.

Em 2016, Maria Amélia, sua prima, Janeide de Souza Pereira Diniz, seu primo, Gilson de Souza, e eu fizemos uma visita à morada de Antônio José do Nascimento, conhecido como Antônio Izidório, na Fazenda das Baixas, no município de Serra Talhada, distante aproximadamente 90 km de Floresta. Com a ajuda do filho de Antônio, Manoel, tentamos motivar o velho, na época com os seus 99 anos de idade, a falar e a recuperar as lembranças da vida de vaqueiro que exerceu por 56 anos na Fazenda Açude Grande.

De 'boa memória', o vaqueiro falou dos bois que capturou ("Só catei e peguei boi veio, boi grande, boião, boi de 20, 22 arrobas"). Também nomeou os cavalos e os cachorros que estiveram ao seu lado no 'campo' (cavalos Dois de Ouro, Zabumba e Bem-te-vi; e os cachorros Trilheiro e Jopi). À medida que lembravam, Antônio e Manoel não mediram esforços para exaltar e enaltecer o tempo em que viveram na fazenda do boiadeiro para o qual a sua família trabalhou.

[99] Em resumo, c*atingueiro* é o vaqueiro que tem maior domínio sobre o território e os animais.

Figura 17 - Com o vaqueiro Antônio Izidório e seu filho, Manoel. Fazenda das Baixas, Serra Talhada, Pernambuco, 2016.
Foto do autor

No ‘tempo antigo’ por eles descrito, a ‘fartura’ era um atributo do mundo. A ‘fartura’ dimensionava e qualificava os seres e as coisas em seu ambiente. Pai e filho diziam e lembravam, por exemplo, o quão grandes eram os bois (‘boião’), o quão numerosas eram as cabeças de gado (de um vasto rebanho), o quão extensas e vastas eram as terras (na fazenda grande) e o quanto (e o quê) havia de comida sobre a mesa. O diálogo a seguir descreve muito bem o que é a ‘fartura’.

> ***Amélia:*** *Por que é que dão tanto apelido aos bois?*
>
> ***Manoel:*** *Pessoal dá mais apelido ao boi de casa, boi manso. Boi da caatinga, se for dar apelido, como era no Açude Grande – eu nasci e me criei lá, que era a fazenda rica –, era apelido que não acabava mais, porque o gado era muito. A criação de bode lá não só assinava mil cabritos por ano, não. Era muito! Eu vi minha mãe fazer queijo de manteiga e botar na mesa como quem botava uns pratos de angu.*

Amélia: *Meu Deus!*

Manoel: *Era muita, a fartura era muita. Hoje em dia, a gente compra aquele pedacinho de queijo na rua, e o pessoal come logo lá na banca mesmo.*

Antônio: *Não presta mais como era não! De primeiro, era manteiga pura e, hoje, bota uma farinha ou bota óleo... Presta não!*

Como o fez Zé Ferraz no subcapítulo 4.4, a memória do gado é articulada[100]. A memória bovina, consequentemente, associa-se à memória da água e à memória da roça, como o fez Amélia no subcapítulo 4.6. As memórias ecológicas do semiárido não se deixam imprimir unicamente nas imagens históricas da seca. À medida que os velhos aproximam o conhecimento histórico do conhecimento ecológico, ou melhor, à medida que olham, por exemplo, para os animais e os rebanhos, para a forma de nomeá-los e contabilizá-los, para os alimentos, os riachos, os córregos, para a caatinga, para as chuvas, para o leite e os alimentos; enfim, à medida que olham para praticamente tudo que compôs a 'vida no campo', o vaqueiro e seu filho não reconheceram, no presente, o que puderam ver um dia. Pai e filho (viventes de distintas gerações) não mais vivem o que puderem viver décadas atrás.

'Acabou-se', por exemplo, é uma expressão muito usada pelos vaqueiros para se referirem às lembranças do que foi e não pode ser mais, para se referirem aos rebanhos, às novenas, aos boiadeiros, aos tangerinos, à 'vida no campo', à 'fartura' do gado e, consequentemente, da carne, do couro e do leite. Mas também para se referirem aos tempos, às suas gentes e às diferentes gerações de uma família inteira. Se o 'tempo de hoje' é distinto do 'tempo antigo', é porque o 'povo de hoje' se diferencia do 'povo

[100] Agradeço a Natacha Simei Leal por sugerir a ideia de uma "memória do gado" em minha etnografia. Uma versão reduzida deste capítulo foi apresentada na VIII ReACT, em novembro de 2021, e na VII Reunião Equatoriana de Antropologia (REA), em abril de 2022, em ambas as ocasiões no ST "Política das secas e das ecologias resilientes no semiárido", organizado por Natacha (UVIVASF) e por Jorge Luan Teixeira (UVA), a quem também sou grato pelas sugestões e pelos comentários.

antigo'. Eis, talvez, a maior diferença de todas. Não exatamente entre os tempos históricos, mas entre os viventes e as relações que os constituíram enquanto tais.

Em uma conversa com outro vaqueiro, Cirilo Alves Diniz, em 2016, de sua boca ouvi com muita rispidez, ao falar da 'seca de 2012' e da morte do Rio Pajeú, a seguinte expressão: "Desgraçou-se tudo!". Não só porque, segundo ele, "hoje o povo não tem mais respeito". Aos moldes como Hill (1992) tem pensado a moralidade em formulações parecidas com as de Cirilo, o vaqueiro se referia à imoralidade de um tempo presente feito de coisas ruins, referindo-se, em especial, aos assassinatos e aos casos de violência urbana que assistia pela TV. Mas ele se referia, principalmente, ao fenômeno socioecológico da 'seca de 2012'. Evento que matou, até o ano de nosso encontro, dezenas de cabeças de seu rebanho.

> ***Cirilo:*** *Eu perdi quarenta rês! Morreram instantaneamente de fome, porque não teve pasto pra elas, não! Morreu no campo. De todo jeito morreram. Quarenta cabeças! Não foi doença, não, foi fome! Foi fome, porque não teve comida pra tudo. Três, quatro anos sem chover? Não chove nem pra encher um riacho, um 'corgo', nem nada, tá seco tudo! Resseca e pronto!*
>
> ***Renan:*** *O senhor já viu outra seca dessa?*
>
> ***Cirilo:*** *Teve uma sequinha grande em 1958. Teve outras pra trás, antigas, que eu não era nem nascido. Em 32, 39... Aqui é cruel a seca demais nesse sertão. Cruel demais!*

Em tom de revolta, em virtude da crueldade histórica da seca no sertão e de suas mais recentes perdas na 'seca de 2012', Cirilo aguçou a sua memória ecológica para falar das desgraças no 'tempo de hoje', entre elas, a situação do Rio Pajeú, que, em certas regiões de Floresta, já não havia nele mais água, nem peixe, nem pescadores. Sua memória histórica se tornou a percepção ecológica que ele mesmo tinha do mundo ao seu redor. Assim Cirilo deu ritmo à sua memória para que as pessoas que o

acompanhavam em seu raciocínio (ele, seu filho, um amigo meu e eu próprio) prestassem atenção às suas palavras:

> ***Cirilo:*** *Antigamente, no Rio Pajeú, tinha peixe demais. Hoje, acabou-se. Não existe mais o dourado, o mandi, se acabou. Não tem mais, nesse rio Pajeú. Antigamente, fazia as enfieira que era da altura do ombro, com mata grande, verdadeira, aquela grande do Rio São Francisco, tinha bem uns três tipos de peixe que aparecia no rio, dourado, surubim grande. Lá na minha propriedade tinha poço que pegava surubim com 25kg! Hoje, não tem mais. Lá, botavam 25 ou 30 pescadores no poço, e de 'pesa' pegavam uma camioneta de peixe. Era peeeeeeeixe!*
>
> ***Renan:*** *O senhor pescava?*
>
> ***Cirilo:*** *Pescava! Pescava também e achava era bom! Pescava. Pois é, tudo isso teve no outro tempo: fartura. Hoje não tem mais essa fartura!*

Historicamente, a 'fatura' corresponde ao pastoreio de criação extensiva nos tempos de ascensão da pecuária sertaneja. Quando os sertanejos dizem "Vendi o gado todo só para não ver morrer!", por exemplo, a memória dos viventes da seca revela que o gado era o maior dos patrimônios. Vendê-lo antes que morressem era uma forma de salvaguardá-lo. O rebanho bovino foi um grupo de viventes que reunia a riqueza pessoal e familiar de um povo. Com efeito, a riqueza social de toda uma comunidade era medida pelas cabeças de gado e criações.

Tanto foi assim que o roubo ou o ataque aos grandes bandos nessa região é um acontecimento que fissura a ordem pública, como bem analisado por Villela (2004a, 2011), alimentando o "sistema de vinganças", acometendo trocas de violência com as forças policiais e conflitos entre vizinhos e parentes. – Os Ferreira, a família do futuro Lampião, teria iniciado suas 'questões' com Zé Saturnino, da família Alves de Barros, por exemplo, em virtude do roubo de um chocalho de bode. O roubo, sobretudo de animais, bem como o ataque às criações e aos rebanhos, é prática intolerável, material e moralmente (Teixeira e Ayoub (2017). Ao mesmo tempo, o roubo confere ritmo e

dinâmica à convivialidade conflitiva e complexa dos coletivos de pastores em outros lugares do mundo, cuja centralidade dos animais refletem inclusive, a formação do Estado-nacional, tal como analisada por Herzfeld (2008 [1997]) entre comunidades rurais da Grécia.

O rebanho e a água no sertão são alvos de disputas e conflitos históricos, dizendo respeito ao Estado-nacional e à "nostalgia estrutural" (Herzfeld, 2008 [1997]). Porém, a memória ecológica dos animais e das águas parece dizer respeito, principalmente, a uma "cosmoecologia", nos termos de Despret e Meuret (2016). A 'fartura' organiza e comprime o cosmos, o mundo, a ecologia, a memória, os tempos, os lugares, as pessoas, os espaços, os viventes. Uma vez solicitada a agir, quero dizer, a 'fartura' organiza as imagens das quais os velhos sertanejos dispõem, com o seu repertório extenso e vasto de lembranças, para criar e recriar o mundo em que viveram.

A 'fartura' dá cor, contorno e forma ao 'tempo antigo'. Com os seus traços criadores, ela imprime realidade ao passado. Na superfície dos acontecimentos presentes, as cores, os contornos e as formas de ser da 'fartura' transformam o tempo e a história. Se, outrora, havia um 'tempo de fartura', é porque muitos vaqueiros trabalhavam nas fazendas, zelando os animais e os vigiando, para que não houvesse a fuga e o roubo da propriedade, para que estes não morressem ou se desgarrassem de seus pastos e lugares de origem. Ao que tudo indica, mais uma vez, a imagem do vaqueiro sertanejo faz parte da 'fartura' que dá corpo e vida ao 'tempo antigo'. Como principal elemento de composição da memória sertaneja, junto ao gado e as águas das chuvas, dos rios, dos córregos e das barragens, o vaqueiro é matéria e meio, forma e conteúdo. A ecologia da memória dos vaqueiros cria e cultiva o 'tempo antigo' na e com a 'fartura'.

Por que tanta ênfase nas ecologias do passado? Por que tanta ênfase antigas relações com o mundo? O ‘tempo de hoje’ é sentido pelos velhos vaqueiros com muita tristeza, com muita indignação, com muita impaciência, insatisfação e descrença. Por um lado, a morte do ‘tempo antigo’ implica a morte da ‘fartura’. Por outro, a impossibilidade de a ‘fartura’ imprimir atualmente os seus contornos anuncia, sobretudo, a morte do que os velhos vaqueiros foram, viveram e puderam um dia viver. Logo, os vaqueiros velhos anunciam a morte da ‘tradição’, a morte da ‘vida no campo’, a morte da ‘fartura’, a morte do ‘tempo antigo’. Melhor do que ninguém, os velhos vaqueiros de ‘boa memória’ anunciam, também, a morte da memória nos tempos atuais.

Contudo, a morte da memória no ‘povo de hoje’, anunciada pelos vaqueiros velhos, nada diz respeito à morte da memória anunciada pelo pensamento moderno. Como trabalhado nos capítulos I e II, a morte da memória terá relação mais uma vez com a crise ecológica planetária.

4. 9 - OS VELHOS E A MORTE DA MEMÓRIA

No Capítulo I, vimos a memória, nas teorias multiespécies, dependente da maquinária abstrata das tradições. Em virtude da desolação do mundo, as tradições não se atualizam espontamenamente no presente, como um dia foram capazes de se atualizar. Semelhante ao modo como Walter Benjamin anunciou a pobreza da experiência (1987a), em ambos os casos, na modernidade europeia e na teoria multiespécie, ocorreu a morte dos modos e dos meios em que os mundos outrora se fizeram mundos. A morte de como os mundos foram um dia reconhecidos e ditos como tais.

De posse da ‘boa memória’ dos velhos, em suas atenções à vida presente, minha sugestão é que a morte da memória é exclusiva ao ‘tempo de hoje’. Como no caso do

narrador de Walter Benjamin, os velhos sertanejos de ‘boa memória’ vitalizam, por meio da experiência dita e relatada, o passado no presente, o ‘tempo antigo’ no ‘tempo de hoje’. Os velhos se dedicam profundamente ao exercício da ‘boa memória’, sobretudo, para dar ao passado uma nova oportunidade. Em resposta à degradação do tempo, à desolação do mundo, à crise ecológica planetária, a ‘boa memória’ dos velhos reestabelece assim os canais de comunicação, transmissão e criação.

No subcapítulo 3.6, por exemplo, Claudio Correia disse ter vendido parte considerável (a metade, mais exatamente) de seu rebanho. Na ‘seca de 2012’, ele o fez para “não ver o gado morrer”. Cláudio revelou também não querer transmitir aos seus filhos os saberes da ‘vida no campo’: “Se depender de mim, filho meu não vai aprender nem a abrir uma cancela!”. Outro vaqueiro, Luiz Cordeiro, diante da ‘seca de 2012’, disse diferente: “O sertanejo é um aprendiz”, alguém sempre aprendendo a aprimorar os métodos de criar e laborar no campo. Luiz Cordeiro envolveu os seus filhos no processo de vitalização de sua propriedade, a Fazenda Macambira. E, muito embora os seus filhos fossem estudantes do curso de direito, na época, o vaqueiro não excluiu a possiblidade de eles poderem levar adiante a ‘vida no campo’ de posse dos conhecimentos adquiridos ao lado de seu pai.

Como visto no capítulo III, os vaqueiros mais novos vitalizam, ao seu próprio modo, os saberes e as práticas tradicionais. Os criadores de caprinos em Floresta, por exemplo, resistem às possibilidades de o “modo de criação” se tornar um “modo de produção”, como mostrou Vasques (2016) em sua etnografia. O modo tradicional de criação envolve laços de memória com os rebanhos. Nos cortes das orelhas das cabras e dos bodes, demonstra a autora, estão inscritos os sinais da propriedade, de um lado, e os da pessoa, do outro. Caso se tornem parte de um “modo de produção”, as criações ficariam sem os seus signos corporais, alienadas para a compra e venda unicamente,

tornando-se meras mercadorias. Não mais “criações”, isto é, patrimônio e propriedade de uma família. Desprovidas da agência histórica, coletiva e genealógica de seus criadores, as criações deixariam de ser uma memória. Deixando, enfim, de agirem e criarem como tal.

O primeiro sentido que dei à noção de ‘boa memória’ foi a de um exercício, uma mnemotécnica, uma mnemônica. Os velhos e as velhas em Floresta, de maneira geral, portadores de ‘boa memória’, não se alienam de seu presente, ao contrário do que poderia acontecer com as criações. Tornando-se a ‘lembrança boa’ de alguém ou da comunidade maior em que vivem, os velhos fortalecem a prática da ‘boa memória’. A sabedoria de um velho ou de uma velha é o que não perde jamais. O que não é alienado ou confiscado.

Zé Ferraz, por exemplo, é uma das memórias mais vivas, vividas e duradouras de sua extensa família (os ‘Ferraz da Ema’, noutros momentos já mencionados), sendo praticamente, eu arriscaria dizer, um de seus maiores patrimônios. Na época de minha visita a Genézio, o vaqueiro me mostrou um *banner*, pendurado na sala de sua casa, no qual constava a sua fotografia acompanhada de uma homenagem: “Ao vaqueiro mais velho e mais atuante da região. O seu empenho em preservar a cultura sertaneja, a sua fé, coragem e dignidade merecem nosso aplauso”. Antônio Izidório, quando o visitei em sua morada, como visto no subcapítulo anterior, ao lado de Amélia, Gilson e Janeide, também tinha uma homenagem, enfeitando a parede de sua sala, na qual constavam os seus dados biográficos, acompanhado de uma frase que o homenageava por sua honra, por sua grandeza, por seu prestígio e por sua história.

Genézio de Nato, Zé Ferraz, Antônio Izidório, Cirilo Alves Diniz, entre outros, enfim, os velhos, na verdade, na iminência de morrerem, além de se tornarem a ‘lembrança boa’ de alguém ou de sua comunidade, praticavam a ‘boa memória’,

sobretudo, para dar atenção à vida. Materializados em imagens, em *banners*, em troféus, em livros, em frase escritas em algum lugar do mundo, os vaqueiros velhos, em especial, não correm, assim, o risco de serem esquecidos para sempre. Ao cultivarem a si mesmo, as suas histórias, as suas memórias e as suas relações com o tempo, tornam-se os homens dignos de receberem, futuramente, a atenção dos mais novos. Mortos, os vaqueiros projetarão a imagem futura do sertão na memória dos vivos. Até o último dia de suas vidas, os velhos com quem convivi pareciam fazer o possível para que os mais novos (os que ainda têm bastante tempo de vida pela frente) voltassem a sua atenção a eles. Não só para lhes dar cuidado, carinho e proteção, mas para preservá-los na ecologia da caatinga.

Noutros contextos, porém, velhos e velhas não haveriam de ter a mesma centralidade, bem como as suas memórias não seriam cultivadas e irrigadas pelas gerações futuras, conforme bem demonstrou há algum tempo Ecléa Bosi (1995), a respeito dos velhos e das velhas nos grandes centros urbanos do ABC paulista. A autora mobilizou a noção de "memória de velho" para denominar uma forma de lembrança livre das exigências da ação. Entre operários e operárias aposentadas resta, no presente, apenas a forma histórica de uma classe social outrora vigorante e trabalhadora. Fora do universo do trabalho, contudo, viram-se marginalizados, descontentes, jogados às traças pelo modo de vida burguês individualista. O esforço de Bosi, em contrapartida, é o de redimensionar as memórias dos velhos, para analisá-las no reflexo vivo da memória social e coletiva.

Certamente, um velho vaqueiro no universo de minha etnografia é o oposto de uma memória unitária, individual, apartada de seu coletivo, abandonada e excluída por ele. A 'benção' do encontro do lábio de uma pessoa mais nova à mão de uma pessoa 'mais velha', por exemplo, como cumprimento e respeito ao laço familiar, é um

costume que se perpetua por décadas no universo ao qual faço referência. É uma maneira, eu diria, de o coletivo aglutiná-lo e inseri-lo como ‘lembrança boa’ da família. Mas, nem por isso, a lembrança se entregará facilmente à generalização das classes, dos grupos, das coletividades. Inseridos na amplitude do tempo coletivo e dos quadros sociais da memória, os vaqueiros velhos perderiam toda a sua singularidade, deixando de se integrarem à comunidade mais abrangente da vida, da ecologia, do semiárido, da caatinga. Guardadas as devidas particularidades, a velhice aqui reserva semelhanças com a velhice praticada e imaginada pelos estoicos. Nesse contexto, nas palavras de Michel Foucault, a velhice não é apenas “uma fase cronológica da vida: é uma forma ética que se caracteriza ao mesmo tempo pela independência relativamente a tudo que não depende de nós, e pela plenitude de uma relação consigo em que a soberania não se exerce como um combate, mas como um gozo (Foucault, 2011: 482).

A partir de suas experiências, os velhos são capazes de dizer que o tempo já não é feito mais agora para ser o que foi um dia. Ao lembrarem do ‘tempo de fartura’ ou da ‘fartura’ que havia no ‘tempo antigo’ (tempo este que lhes presenteia hoje com as ‘lembranças boas’), os velhos reclamavam principalmente da ausência de ‘boa memória’ no ‘povo de hoje’. Eis, então, a morte da memória por eles identificada e anunciada. Não de maneira regionalmente isolada, mas conectada ao cenário de crise ecológica planetária.

No dia de nossa visita à sua morada, Amélia pediu a Antônio Izidório que desse um conselho aos vaqueiros mais novos para que estes preservassem a ‘tradição’ dos vaqueiros sertanejos. Contudo, Antônio se recusou. Caçoou, riu e debochou dessa possibilidade. O vaqueiro se voltou, ao contrário, à grandeza do nome e consequentemente da grandeza do tempo histórico pelos quais ele era (e ainda é) lembrado. Bastante orgulhoso do que conquistou ao longo de sua trajetória, respondeu o

vaqueiro a Amélia: “Não adianta dar o conselho, não. É perdido. Veja, eu gostava das pessoas. Agora, desse povo sem futuro, sem prestígio, eu nunca gostei, por isso que eu ganhei um nome de homem...”. – Por fim, o vaqueiro completou o raciocínio a respeito de si mesmo: “O homem é pequeno, mas o nome é grande!”.

A monumentalidade da memória histórica do vaqueiro foi o motivo de termos visitado Antônio e sua família. Queríamos ouvi-lo falar de sua vida e das vidas que hoje se fazem ao contrário da sua, sem a mesma grandeza, sem a mesma sabedoria e sem a mesma experiência. Sem o mesmo conhecimento ecológico. O que não significou tomar o seu nome signo de uma família abastada. Ele, na verdade, tinha a reputação de grande vaqueiro, justamente, por ter levado, nas palavras de seu filho, “uma vida humilde, simples e honrada”. Além de permanecerem vivas as virtudes do ‘homem do campo’ na existência de Antônio Izidório, nele se conservava a outra riqueza, ecologicamente fundamental. A ‘fartura’ que povoou um dia o ‘tempo antigo’.

A ‘fartura’, portanto, não é apenas um atributo do ‘tempo antigo’. Ela redimensiona a memória que os viventes têm e fazem do mundo, da caatinga, do ambiente e de si mesmos. Tudo parecia menor para Antônio e seu filho, Manoel. O ‘tempo de hoje’ parecia fazer com que Antônio e muitos outros vaqueiros velhos se decepcionassem com que viam e percebiam na realidade de agora. A ‘fartura’ restante na pessoa de Antônio redimensionou a consciência que ele tinha de si mesmo (pois, “o nome é grande”), do tempo e do mundo em que viveu e corre atualmente de maneira incerta e duvidosa. Os vaqueiros velhos incorporam, assim, a convivência com o semiárido.

Para os vaqueiros velhos, a interação com a paisagem, com as espécies animais e com as plantas requer uma veia transmissora que, no caso do semiárido, expressa-se na forma ecológica de um saber-fazer. Para usar a terminologia ali corrente, mais uma vez,

trata-se de uma ‘tradição’. Quando legada às gerações subsequentes, pela genealogia e pela memória, a tradição é (re)produtora, mas também criadora de práticas e conhecimentos, como visto no Capítulo III. Desta vez, para retomar Lambek (2002), é como se o peso do passado caísse sobre os ombros dos mais velhos, para que eles alertassem os mais novos (Amélia e seus companheiros de viagem, por exemplo, em visita a Antônio Izidório) que o ‘tempo de hoje’ está permeado por sucessivos desaparecimentos (dos peixes, das águas, dos rebanhos, dos rios, das matas, das regularidades, dos tempos). Mas constituído também por uma gente sem memória. Uma gente despossuída das antigas relações sociais, dos antigos agenciamentos ecológicos, com os quais os mundos um dia se fizeram mundos. Um povo que nada poderá questionar quando tudo desaparecer ao seu redor.

Mas esses sucessivos desaparecimentos não levam a uma condição perdida. Para os velhos vaqueiros de minha pesquisa, já não se faz mundo no sertão como outrora foi possível fazê-lo, justamente, porque o mundo só pode ser percebido, reconhecido e construído pela memória que nele age, que o cria e recria ecologicamente. Essa, contudo, não é uma exclusividade do meu contexto etnográfico. Em outros lugares do mundo, como ficará evidente na seção seguinte, ocorrem degradações e mortes dos meios e das memórias que um dia puderam inscrever as suas forças de vitalização.

4. 9. 1 - Derretimento da memória

No Alto Ártico da Groelândia, os Inuit têm visto os seus repositórios de memória, que são também os seus guias geográficos, derreterem ao mesmo ritmo em que derrete o seu ambiente. Tal como estudado por Kirsten Hastrup (2013), o derretimento das geleiras (de modo semelhante à seca no semiárido nordestino) tem implicado a morte do ambiente e, com efeito, a morte da memória.

Em artigo de 2013, publicado na *Cambridge Anthropology*, a antropóloga dinamarquesa Kisrten Hastrup afirma que, entre os habitantes do Alto Ártico, "não há como pensar os espaços social e natural como distintos". Apesar de isso se aplicar a praticamente qualquer região do mundo, ela diz, "em alguns lugares alguém pode se esquecer disso, mas não no Ártico, certamente" (Hastrup, 2013: 51). Suas análises das relações do povo Inuit com a paisagem e a força imaginativa do gelo na poesia local, na história colonial e na ciência, em particular no distrito de Thule, na Groelândia, sugerem que o ambiente é, nesse contexto, uma memória. Mas um tipo de memória topográfica, que não funciona somente como reconhecimento do espaço, voltada à recordação, à nomeação e à gravura de lugares, nem na eficácia simbólica da ancestralidade e da cosmovisão Inuit. Segundo um repertório acumulativo de imagens, representações e acontecimentos, a topografia exige da memória uma ecologia próxima dos sentidos a que pretendi desenvolver e analisar até o momento ao lado dos sertanejos de minha pesquisa.

Historicamente adaptada e apta para agir na imensidão do Ártico norte, a ação da memória Inuit tem se deparado com vários problemas. Sob os efeitos das mudanças climáticas, os habitantes dessa vasta porção do território glacial – um dos mais explorados pelos cientistas dedicados ao derretimento das calotas polares –, têm visto com incerteza o seu próprio destino. Em um ambiente onde um dia projetaram suas ações habitualmente, agora, não mais conseguem efetuá-los com a mesma segurança. "Nós podemos dizer que o futuro tem se tornado incerto de uma maneira avassaladora porque o espaço para a ação tem diminuído" (: 52).

A autora busca entender a memória topográfica como "ritornelo", conceito de Deleuze e Guattari em *Milleu Plateaux* (19080). É na composição do território, com ritmo e velocidade, que o gelo, segundo ela, cria os "argumentos" de sua própria

existência na vida das pessoas. Ao território (e ao gelo) se confere percepção e memória coextensivas aos seres e à matéria, como zonas de mutualidade das relações humanas e não-humanas. Para analisá-las, Hastrup se dedicará à poesia, à história e à ciência. Três tipos de conhecimento que correspondem cada um deles a níveis diferentes de percepção ambiental e histórica no Alto Ártico.

No enquadramento poético da paisagem, por exemplo, o conceito nativo de "sila", presente em muitas etnografias dedicadas ao estudo dos "esquimós", aparece de maneira surpreendente no cenário descrito pela autora. O conceito de "sila", um termo inuit, é a forma de memória "mais significativa a respeito da indivisibilidade dos humanos e o seu ambiente" (: 55). De forma específica, "sila" se refere ao modo como a memória responde atentamente à imensidão e ao movimento da paisagem glacial. "O ritmo lento da natureza nas altas latitudes de alguma maneira, paradoxalmente, demanda uma acurada atenção" (: 55), ao passo que o ambiente no Ártico, em sua monumentalidade, "desafia a linguagem da significação" (: 56), criando perplexidade e desorientação ("*bewilderment*", no original).

No quadro de elementos heterogêneos do território, o conceito nativo de "sila" se refere aos modos Inuit de subjetivação. Uma subjetividade cuja memória historicamente é traçada no território, nos pequenos detalhes e matizes de branco da neve, nas imprevisibilidades e nos perigos inerentes à caça, nas relações com os espíritos e os donos dos animais. Sujeitos às forças da aceleração das mudanças climáticas, entretanto, os elementos heterogêneos de subjetivação, territorialidade e memória escapam às formas convencionais de entendimento e reconhecimento Inuit. "Mas algo ficou diferente, eles nos disseram. Não podiam mais confiar em seus conhecimentos de caça da mesma maneira" (: 57), afirma a autora. Desde a perspectiva de seus interlocutores (inuítes e cientistas), portanto, Hastrup se refere à reclamação

acima como uma emergente "indefinição do lugar" ("*elusiveness of place*"), concernente à profunda transformação ecológica expressa no comportamento das geleiras.

Para os inuítes, as geleiras "são um estoque de memórias." (: 59). À medida que o processo de derretimento se acelera, as memórias que, por um longo tempo, serviram de "cristalização da sociedade", passa a não mais atuar junto à linguagem, à subjetividade e ao território. Tal como no semiárido de minha pesquisa, os meios de comunicação com o mundo e de transmissão da memória foram absolutamente comprometidos. Contudo, a afirmação de que no gelo se encontra o repositório de lembranças Inuit não significa torná-lo um objeto dado, nem se trata de conhecê-lo segundo percepções externas e dissociadas da história local. Entendê-lo territorialmente é também estimular "múltiplas histórias do tempo e do clima, de pessoas e lugares" (: 64). O gelo ter "os seus próprios argumentos", tal como sugere Hastrup, refere-se, assim, à capacidade de o espaço e os lugares simetrizarem os conhecimentos dos cientistas e do povo Inuit, ambos como parte da história antropogênica do Polo Norte. Desmistificando o isolamento geográfico, instala-se, em seu lugar, um agenciamento planetário.

Se, para Kirsten Hastrup, o conceito de "sila" é uma forma de memória inseparável do ambiente, constituída na forma de repositório e acúmulo, compondo entre os inuítes da Groelândia, aliás, a subjetividade humana atrelada aos seres, às geleiras e às formas como estas são percebidas pelos agentes que as habitam; entre os vaqueiros velhos de Floresta, por sua vez, as coisas parecem funcionar de maneira mais ou menos semelhante. Conceitos como os de 'fartura', 'vida no campo' e 'tempo antigo', entre outros de minha etnografia, foram responsáveis em desmistificar os sertões do Nordeste como região histórica e geograficamente isolada, condenada à seca,

à inércia e à miséria. Ao contrário da memória topográfica Inuit, a memória ecológica sertaneja, a partir das lembranças dos velhos vaqueiros, não parece ter perdido ainda os seus pontos geográficos de referência.

Entre os inuítes, a imensidão e branquidão das geleiras fazem parte do repertório ancestral de memórias. Entre os sertanejos, de maneira geral, a caatinga, o bioma, a vegetação e o território também fazem parte do repertório ancestral de memórias. Na memória das grandes secas, a história acontece pela redução de volume, por meio da pequenez das coisas vivas. A secura, assim como o derretimento do ambiente, causa magreza, sofrimento e morte. É como se a terra "subdesenvolvesse", segundo Rondinelly Medeiros (2019), a respeito do semiárido brasileiro. Nas palavras do autor:

> (...) na estiagem os seres se tornam menores, se encolhem, desaceleram, desaquecem suas economias: os rios param de correr, as árvores se despem pra guardar sua água e proteger o solo, assim como os homens e mulheres também protegem a água da avareza solar, as pedras esquentam e os animais se escondem debaixo da terra. A terra subdesenvolve. (Medeiros, 2019: 30).

Ao anunciarem a morte das tradições, dos tempos mais antigos e a da própria memória, os velhos de minha pesquisa não apenas detectam o desabamento das coisas, como tem ocorrido, por exemplo, com as geleiras nos climas mais extremos, levando embora as memórias geográficas e históricas de um povo. Os velhos do sertão sabiamente detectam as rupturas entre o mundo de agora e os mundos passados, para que o lugar onde (e o tempo quando) a 'fartura' um dia pôde ser percebida, distribuída, tocada, provada, abençoada, volte a encantar os olhos, quem sabe, para dela se colher aos montes em comunhão.

A 'fartura' é feita dos restos de um tempo que, a duras penas, tenta se tornar atual. Morta e destronada do mundo, a memória de 'fartura' também é o 'lado bom da história'. Ao se fartarem com o seu passado, os velhos vaqueiro nos fartam com as suas

lembranças, colorindo e criando a paisagem idílica, bucólica e campestre do mundo em que viveram: caatingas verdejantes com muita mata grande e verdadeira; com chuvas fortes ou com grandes secas; mas com períodos de chuvas sobejamente distribuídas, porque grossas, volumosas e regulares; riachos cheios e em vazão; barreiros onde se nadava; açudes que sangravam; nas águas com peixes, rios com pescadores; no campo, muito gado, desde o gado manso até o gado brabo; das vacas, se retirava muito leite; sobre a mesa, muito queijo de manteiga; quando o vaqueiro era um ofício, muitos eram os homens encourados à procura de uma rês. Uma só cabeça de um vasto rebanho, nas imensidões de terras de um grande fazendeiro.

4. 10 - CONCLUSÃO

O ‘tempo antigo’ foi um dos motivos de ter viajado quilômetros para visitar Antônio Izidório na Fazenda das Baixas. Eu queria ser presenteado com o seu ilustre passado, com as suas histórias de vaqueiro. Antes que eu partisse de volta a São Paulo, eu queria conhecer o famoso vaqueiro de quase cem anos de idade. Eu queria registar as suas palavras em meu diário de campo. A sua imagem, em minha máquina fotográfica. Mas a duração do ‘tempo antigo’ no corpo, na imagem e nas palavras do velho vaqueiro passou a ter também uma existência especial.

Zé Ferraz, Genézio de Nato, Antônio Izidório, Maria Amélia, Cláudio Correia, Cirilo Diniz, entre outros, tornaram-se as vidas e existências especiais desta etnografia. Elas questionaram os modos passados e presentes de viver. Elas foram vidas que questionaram os modos de ser e viver dos viventes que, atualmente, vivem na caatinga, no mato, no campo, na rua, nas cidades, mundo afora. Para terem consciência da vida que passa, os velhos sertanejos se esforçaram para não deixar as vidas se desgarrarem

de seu passado, de modo que o passado não se tornasse acessório ou preenchimento dos vazios atormentadores da atualidade.

As vidas que esta etnografia trouxe à luz, sobretudo neste último capítulo, por se saberem únicas no ‘tempo de hoje’, preencheram as páginas do texto com visões de mundo, talvez, dos últimos viventes do ‘tempo antigo’. Impacientes com o ‘tempo de hoje’, os viventes se depararam como um tempo feito ecologicamente para que nada dure, para que nada nele permaneça e seja novamente o que foi um dia. Ao ritmo das passagens do tempo, tudo se tornou obsoleto, assim como os próprios viventes, correndo o risco de serem inconscientemente descartados, esquecidos, mortos. Como há muito se faz com as tecnologias, com as velharias, com as quinquilharias, com os velhos e com tudo o que envelhece em muitos lugares do mundo. No sertão onde fiz pesquisa, por sua vez, quanto mais velha uma pessoa for, quanto mais remoto for o tempo em que ela viveu, maior poderá ser o seu nome e a sua história.

À contrapelo das maquinarias que assassinam e esmagam as memórias feitas comunitariamente para durarem no tempo, portanto, os sertanejos e as sertanejas desta etnografia tentaram, ao máximo, fazer durar as memórias, os tempos e tudo que dispunham para realizar a vida em comunidade. Mergulhados nas profundezas das lembranças, os velhos de ‘boa memória’ souberam muito bem vitalizar o passado. Sem deixar que ele escorresse de suas mãos. Como hábeis artesãos, os velhos moldaram o tempo e a memória. A depender de suas perspectivas, e a critério de suas visões e representações, eles esculpiram o futuro de suas relações com o mundo. Ao contrário do que comumente se pensa, ser velho é ser ecológico. Ser velho, pois, é ser a ecologia mesma que a memória conserva e faz durar.

A ‘fartura’ não pareceria surpreendente, se considerada apenas em oposição à seca, ou seja, como se o ‘tempo de fartura’ fosse o contrário climático ou o par

complementar, histórico e geográfico do tempo da seca. A ‘fartura’ não teria sido inspiradora nesta análise se eu a tivesse tomado, ainda, como conservadorismo dos mais velhos, como mera “nostalgia estrutural” (Herzfeld, 2008 [1998]). Também em nada a fartura renderia, analiticamente, se eu a tivesse considerado em termos exatos de pobreza e riqueza, entre passado e presente qualitativamente distintos, segundo as posses, as condições materiais e o prestígio de certas famílias e de certos grupos. Pensar na imanência do ‘tempo de fartura’ no ‘tempo antigo’ não implicou tornar os tempos economicamente ricos ou pobres, secos ou fartos, justos ou injustos. Por força de sua criação, a memória fez a seca e a fartura desdobramentos históricos uma da outra.

Como tentei expor ao longo deste último capítulo, isso implicou desmentir, pela memória dos interlocutores de minha pesquisa, o vasto repertório conceitual e teórico, instalado no imaginário nacional, de um sertão cuja história, geografia, ecologia e socialidade estivessem dominantemente povoadas de secas e flagelos. Para tanto, foi preciso repuxar o tempo, ir de encontro à sua velocidade, trazê-lo de volta ao que ele era antes, fazendo com que o ‘tempo antigo’ retroagisse futuramente no ‘tempo de hoje’. Com a ajuda dos velhos sertanejos, tentei devolver ao passado, portanto, a sua plena movência, consistência, consciência e duração. E o que antes parecia impossível de imaginar (um sertão irredutível à pobreza, à morte e aos flagelos históricos), tornou-se, por conseguinte, perceptível, vivo e real aos olhares mais atentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

~

A introdução e as considerações finais de uma obra geralmente compartilham do mesmo procedimento da síntese. Ambas são momentos de sintetização e especulação do que será feito (no caso da introdução) e do que foi feito (no caso das considerações finais) ao longo do trabalho. Somente resumir os principais argumentos desta tese na abertura e no encerramento dela produziria efeitos redundantes, mais ainda, entediantes. Nesta ou em qualquer ocasião de finalidade das coisas, é sempre bom ambicionar novos objetivos, almejar outras conquistas e desafios, desviando-se do que já foi escrito, para, talvez, inovar, vitalizar, criar, prospectar, projetar o passado no futuro.

Se a introdução foi o momento de preparação – expondo os contextos, as hipóteses e os objetivos da tese, os pilares que a sustentam, as teses centrais e os caminhos adversos pelos quais percorri no processo de desenvolvimento da pesquisa –, a conclusão me parece a oportunidade de equilíbrio entre as falhas e os acertos. O que não pôde se realizar como eu mesmo gostaria não são lacunas ou erros de cálculo que desestruturariam e derrubariam todo o edifício. São apenas lugares por onde as palavras não transitaram, sem a presença da reflexão intelectual e da imaginação etnográfica.

Pensar a respeito da memória, do passado, da mudança e da duração do tempo foi o que tentei praticar de quatro maneiras distintas, nos capítulos anteriores, cada um deles respeitando os objetivos e os argumentos gerais da tese. Os objetivos e os argumentos internos de cada capítulo, no entanto, muitas vezes sequer foram considerados como tais. Pra que estivessem aqui como eles se encontram exatamente agora, foi preciso arriscar, deletar e ver as condições de produção das relações

etnográficas entre memória e ecologia, sem necessariamente tomá-las (memória e ecologia) como partes inextrincáveis de um todo previamente arranjado, coeso e orgânico.

A tese é uma totalidade supostamente acabada. Nela, por exemplo, reconheço que o tema da ecologia nem sempre se conectou ao tema da memória. A memória foi trabalhada conceitualmente com mais rigor do que o tema mesmo da ecologia. No que concerne a este último tema, há uma lacuna a ser preenchida, afinal, foram encontrados também os limites da memória ecológica como um agenciamento etnográfico produtivo.

Memória é tema de enorme debate em antropologia, assim como é de enorme debate na disciplina o tema da ecologia. No entanto, partindo da soma dos dois temas, eles poderiam se libertar do peso das tradições antropológicas. Fortemente amarrados, conectados e construtivos, memória e ecologia são criações. Memória é e faz ecologia. Ecológica, pois, a memória é criadora. O passado é, assim, matéria e memória, vida e consciência. A filosofia de Henri Bergson contribuiu para *ecologizar* a memória. Sobretudo, para pensar como memória e mundo fortificam os seus laços e como é difícil desatar os nós e vínculos de sua criação.

A realidade ao meu redor, no contexto do isolamento social da pandemia, e sob os efeitos dos acontecimentos socioambientais do Antropoceno, constituiu-se um primeiro ato de *ecologização* da memória, seguindo-se a essa realidade primeira da análise a realidade vivida por mim no semiárido.

Da perspectiva do Capítulo I, a memória foi fundamentalmente uma questão ecológica e ambiental. Consolidou-se nas primeiras reflexões da tese uma ecologia da memória. Uma memória ecológica criada e cultiva na desolação do mundo. Os efeitos da crise ecológica planetária no sertão de Pernambuco foi a correlação temática futura

da pesquisa. Geralmente, o antropólogo ou a antropóloga se vangloria de seus longos meses de pesquisa de campo, nutrido de frescas e pungentes memórias do que viveu muitas vezes longe de sua morada, vivendo experiências radicalmente distintas das de seu cotidiano comum. Quando a pesquisa de campo é impactada por epidemias, pandemias, secas, desertificações, o material de nossas pesquisas se torna apenas memórias?

Também o esquecimento teve grande centralidade nesta tese. Se a ecologia da memória foi fundamental para os meus objetivos, é porque o esquecimento dessa ecologia se tornou a razão que se alinhassem a ela diferentes atividades mnemônicas, distintos processos cotidianos de *mnemonização*. A memória se realiza como ato de enriquecimento da experiência, mas também como ato contra o esquecimento.

De diferentes maneiras, prevalece em Floresta o ato de pintar a vida presente com as formas de passado ao dispor das pessoas, sobretudo, para que muito do que havia de antigo e velho no tempo não se perca para sempre. A análise desses atos da memória de luta contra o esquecimento, mas às vezes a favor dele, foi elaborada nos Capítulos II, III e IV onde o sertão foi incorporado de três diferentes formas. Na maior parte da tese, o passado do sertão de minha pesquisa foi a presença constantemente criadora. Resistente ao esquecimento, o processo de criação e transformação do tempo demanda uma relação ecológica e duradoura com o mundo.

Ser velho é ser ecológico, tal como cheguei a formular no final do Capítulo IV, justamente, porque os vaqueiros velhos são ecologia da caatinga que a memória deles conserva e faz durar. Até chegar a essa formulação, houve espaço demais na tese dedicados a temas como a política, os conflitos entre famílias e a história municipal de Floresta. Muitos desses temas fugiram da temática ecológica e ambiental, que supostamente deveria povoar a tese do começo ao fim. Porém, esse longo percurso teve

de ser percorrido. Até encontrar uma modalidade ecológica de memória, tive que criar a história dos lugares, analisando as metamorfoses da memória.

Além de histórica, a memória é a percepção do viver e sentir do tempo. A memória enriquece a experiência dos seres e das coisas com o mundo. A memória, para tanto, se contorce, é contraída e modificada, assim como o mundo é contorcido, contraído, contraído e modificado por ela. Nos Capítulos III e IV, sobretudo, privilegiei os procedimentos de dobra e de dobradura da memória histórica. Houve mutação e transformação da memória histórica em sentido à ecologia da caatinga.

Sob determinados movimentos de contorção, mutação e transformação analítica, no Capítulo III, a memória histórica dos conflitos se desdobrou na memória histórica das tradições. No capítulo IV, a memória ecológica da seca se desdobrou na memória ecológica da fartura das fazendas de gado. Na superfície dos acontecimentos históricos, foram cultivados por mim os meios para ir ao encontro da memória profundamente ecológica e duradoura. Da superfície à profundidade das coisas. Da forma "sociedade" à forma mais "individual" de memória – porém, não menos complexas que aquela –, a ecologia no sertão se aproximou da história, do tempo, da duração, consequentemente, das formas de esquecimento e lembrança.

Se a cada dia morrem as velhas tradições, se a cada dia morres as antigas relações com o mundo (o 'tempo antigo', a 'fartura', a 'vida no campo', a 'tradição do vaqueiro'), é porque o universo de hoje se revela ecologicamente incapaz de conservar e fazer durar as coisas tal como elas duraram e se conservaram antes. As memórias dos velhos vaqueiros são ecológicas, nesse sentido, como tentei elaborar no final do Capítulo IV, porque eles mesmos (velhas e ecológicas memórias do sertão) percebem, ao seu modo, a desolação do mundo, a pobreza de experiência, a crise ecológica planetária.

O ‘tempo antigo’ jamais foi um universo de miragens. O que os sertanejos e as sertanejas tão bem souberam pôr em prática, contudo, não foram nostalgias ou saudações ao passado. O que eles bem souberem fazer, por sua vez, foi dar vida, energia e volume às ‘boas memórias’. De posse delas, eles refletiram ecologicamente a respeito do mundo contemporâneo, a fim de que as ‘lembranças boas’ de outros tempos durassem e se conservassem no presente. Se um dia Gregory Bateson sugeriu uma “ecologia das ideias ruins”, como Guattari (1989) bem lembrou ao utilizar a formulação na epígrafe de *As Três Ecologias*, o sertão de minha pesquisa parece abrigar, se quisermos, uma ecologia das ‘boas memórias’. Tal aproximação da memória com a ecologia é uma boa forma de finalizar esta tese.

Afinal de contas, trata-se de um trabalho de luta contra o esquecimento. Em tempos como os de agora, escrever uma tese em antropologia também é um ato ecológico e vital. Ecologia, vitalidade e memória são conceitos de resistência da antropologia. A crise ecológica planetária, com a qual foram constituídas as primeiras memórias do Capítulo I, vitalizou, *ecologizou* a memória social, cultural e coletiva. As experimentações realizadas nos Capítulo II e III, até chegar à ‘boa memória’ e ao ‘tempo de fartura’ no Capítulo IV, fizeram de tudo para que o histórico tocasse o ecológico, o local tocasse o planetário, e o velho tocasse e habitasse o novo mundo.

Quando os velhos vaqueiros perceberam o mundo ao seu redor (o ‘tempo de hoje’), toda sorte de reclamações, impaciência, ceticismo e revolta surgem com eles. Porém, os seus sentimentos e as suas percepções em relação às coisas não morrerão com eles. Servem, agora, aliás, para sentir e perceber, identificar e questionar: o que há de diferente e habitual em nosso próprio tempo?

Na grande epidemia do século XXI, finalizo a escrita desta tese, apartado e isolado das coletividades que me confortaram um dia nas terras que visitei. Tão

rapidamente os tempos mudam e passam em tais circunstâncias, mais os velhos de minha pesquisa (além da ‘boa memória’ pela qual são reconhecidos) se tornaram as minhas melhores lembranças. Dos célebres nomes aqui recordados, Antônio Izidório e Cirilo Alves Diniz faleceram poucos meses depois que deixei Pernambuco. Espero ainda poder dar a mão em cumprimento, mais uma vez, a Genézio de Nato, Zé Ferraz, Braz, Cláudio Correia e tantos outros velhos e sábios do sertão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AB'SÁBER, Aziz N. "Sertões e sertanejos: uma geografia humana sofrida". In: *Estudos Avançados*, 13 (36), Dossiê Nordeste seco, 1999.

ACYPRESTE, Izadora Pereira. *Os pés da memória: uma etnografia sobre as plantas, o gado e o tempo na beira do rio São Francisco*. (Tese de Doutorado). São Carlos: PPGAS/Universidade Federal de São Carlos, 2021.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014 [1969].

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. *Falas de Astúcia e de Angústia: a seca no imaginário nordestino. De problema à solução (1877 – 1922)*. Dissertação de Mestrado. FFLCH, Departamento de História, 1988.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. "Palavras que calcinam, palavras que dominam: a invenção da seca do Nordeste". In: *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 28, p. 111-120, 1995.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (org.). *Terras de quilombo, terras indígenas, "babuçuais livres", "castanhais do povo", faxinais e fundos de Pasto*: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PPGSCA – UFAM, 2008.

ALMEIDA, José Américo de. (1953). *As Sêcas no Nordeste*. Editora: Ministério da Viação e Obras Públicas, 1953.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. "Redescobrindo a família rural brasileira". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 1, n. 1, 1986, pp. 66-83.

ALBRECHT, Glenn. "Solastalgia: a new concept in health and identity". In: *PAN (Philosophy Activism Nature)*, n. 3, pp. 41-55, 2005.

ANDERS, Günther. *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième revolution industrielle.* Tradução de Christophe David. Paris: Éditions Ivrea, 2002 [1956].

ANDERS, Günther. *Le temps de la fin*. Paris: L'Herne, 2007.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1983].

ANDRADE, Lopes de. *Introdução à Sociologia das Secas.* Rio de Janeiro, Editora: A Noite", 1948.

ANDRADE, Manoel Correia de. *A Terra e o Homem do Nordeste*. 5ºed. São Paulo: Ed. Atlas, 1986 [1963].

ANGÉ, Olivia; BERLINER, David. *Anthropology and Nostalgia*. 1ªed. New York, London: Berghahn Books, 2015.

ANGÉ, Olivia; BERLINER, David (ed.). *Ecological Nostalgias: memory, affect and creativity in times of ecological upheavals*. New York and Oxford: Berghahn Books, 2021.

ANTZE, Paul; LAMBEK, Michael (eds.). Tense Past: cultural essas in trauma and memory. London and New York: Routledge, 1996.

APPADURAI, Arjun. "The past as a scarce resource". *Man*. 16: pp. 201-219, 1981.

ARRUTI, José. *O Reencantamento do Mundo: Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/MN/UFRJ, 1996.

ARONS, Nicholas Gabriel (2004). *Waiting for Rain*. Tucson: The University of Arizona Press.

BAHIA, IPAC. *Histórias de Vaqueiros – Vivências e mitologia*. 2 vols. Salvador, 1987.

BAKHTIN, Mikhail M. *The Dialogic Imagination: four essays*. Austin: University of Texas Press, 1981.

BARROSO, Gustavo. *Terra de Sol: Natureza e Costumes do Norte.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1930 [1912].

BASTIDE, Roger. 1970. "Mémoire collective et sociologie du bricolage." *L'Année Sociologique*, vol. 21: 65-108.

BATESON, Gregory. *Naven*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008 [1958].

BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind*, Chicago, Chicago University Press, 1987 [1972].

BENJAMIN, Walter. "A morte da experiência". In: *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1987a.

BENJAMIN, Walter. "O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov". In: *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1987b.

BENJAMIN, Walter. "Sobre o conceito de história". In: *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1987c.

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência.* Lisboa: Edições 70, 2011 [1889].

BERGSON, Henri. *Matéria e Memória.* São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1896].

BERGSON, Henri. *O Riso: Ensaio sobre a significação do cômico*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983 [1900].

BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. São Paulo: Editora Unesp, 2009 [1907].

BERGSON, Henri. “A consciência e a vida”. In: BERGSON, Henri. *A energia espiritual*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2009 [1919].

BERGSON, Henri. *O Pensamento e o Movente: ensaios e conferências*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a [1934].

BERGSON, Henri. “Introdução (primeira parte)”. In: BERGSON, Henri. *O Pensamento e o Movente: ensaios e conferências*. São Paulo: Martins Fontes, 2006b [1934].

BERGSON, Henri. “Introdução (segunda parte)”. In: BERGSON, Henri. *O Pensamento e o Movente: ensaios e conferências*. São Paulo: Martins Fontes, 2006c [1934].

BERGSON, Henri. “O possível e o real”. In: BERGSON, Henri. *O Pensamento e o Movente: ensaios e conferências*. São Paulo: Martins Fontes, 2006d [1934].

BERGSON, Henri. “A percepção da mudança”. In: BERGSON, Henri. *O Pensamento e o Movente: ensaios e conferências*. São Paulo: Martins Fontes, 2006e [1934].

BERLINER, David. “The abuses of memory: reflexions on the memory boom in anthropology”. In: *Anthropological Quarterly*, v. 78, pp. 197-211, 2005.

BLOCH, Marc. "Mémoire collective, tradition et coutume. A propos d'un livre récent", *Revue de synthèse historique*, XL (nouvelle série XIV), n°118-120, pp.73-83, 1925.

BLOCH, Marc. *Apologia da história: ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002 (1949).

BLOCH, Maurice E. F. *How We Think They Think: anthropological approach to cognition, memory, and literacy*. Colorado: Westview Press, 1998.

BOAVENTURA, Eurico Alves. *Fidalgos e vaqueiros.* Salvador, UFBA / Centro Editorial e Didático, 1989.

BOURDIEU, Pierre. “Célibat et Condition Paysanne”. In: *Êtudes Rurales,* 5-6: 31-71, 1962.

BOURDIEU, Pierre. “La Société Traditionnelle: attitudes à l’égard du temps et conduite économique”. In: *Sociologie du Travail*, n.l, pp. 24-44, 1963.

BOURDIEU, Pierre. "La Maison Kabile ou le Monde Renversé". In: Pouillon, J. & Maranda, Pierre (eds.). *Echanges et Communications*. *Mélanges offertes à C. Lévi-Strauss à l’occasion de son 60e. anniversaire*. Paris, La Haye, Mouton, pp.739-758, 1970.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 2ºed. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1998.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Plantar, colher, comer*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). *As Faces da Memória*. Campinas, SP: UNICAMP, Centro de Memória, 1996.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. "Tempos e Espaços nos Mundos Rurais do Brasil". In: *Ruris*, Nº 1, V.1, 2007.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 2009 (1969).

BRESSAN, Laís M. "A rua, o mato e a foto: Antropologia e Imagem no Sertão Pernambucano". *R@U (Revista de Antropologia da UFSCar)*, v.7, n.1, pp. 119-129, 2015.

BRITO, Eduardo Neves Rocha de. *A caatinga dos biólogos e a política das águas: controvérsias na transposição do Rio São Francisco*. (Tese de Doutorado). Natal: PPGAS/Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2017.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales: 1929-1989*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

BURNHAM, Philip; ELLEN, Roy (ed.). *Social and Ecological Systems*. London: Academic Press, 1979.

CALLADO, Antonio. *Os industriais das secas e os "galileus" de Pernambuco.* Aspectos da luta pela reforma agrária no Brasil. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1960.

CANDAU, Joël. Memória e identidade. 1ªed. São Paulo: Contexto, 2019 [1998].

CARNEIRO, Humberto. "A irrigação do sertão pernambucano: sua influência na economia regional". São Paulo, *Anais da Associação dos Geógrafos Brasileiros,* v. 13, p. 177-198, 1964.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Tradições populares da pecuária nordestina*. Documentário da Vida Rural, n º 9, Rio de Janeiro, Serviço de Informação Agrícola, 1956.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Vaqueiros e Cantadores – Folclore poético do sertão do Ceará, Paraíba, Rio Grande do Norte e Pernambuco*. São Paulo: Edusp, 2005 [1939].

CASCUDO, Luís da Câmara. *A vaquejada nordestina e sua origem*. Natal: Fundação José Augusto, 1976.

CASPER BRUUN JENSEN. "The Umwelten of Infrastructure: A Stroll along (and inside) Phnom Penh's Sewage Pipes". *ZINBUN* (2017), 47: 147-159.

CASTRO, Josué de. *Geografia da Fome*. Rio de Janeiro: Editora Antares, 1984 [1946].

CAVIGNAC, Julie A. "Memoires em mirroir: histoire locale et interpretation des evenements a travers la memoire des folhetos de cordel". In: *Les Cahiers du Brésil Contemporain*, nº 9, pp. 1-22, 1990.

CAVIGNAC, Julie A. *A literatura de cordel no nordeste do Brasil*. Natal: Editora da UFRN, 2006.

CAVIGNAC, Julie A. (2009). Um mundo encantado: memória e oralidade no sertão do Rio Grande do Norte. In: Godoi, Emilia Pietrafiesa *et al.* (orgs.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias. Construções identitárias e sociabilidades*, v. 1. São Paulo/Brasília: Unesp/Nead.

CENTELHAS, Marcela R. C. *Nas águas das políticas: as mulheres, as cisternas e curso da vida no agreste pernambucano*. Tese de doutorado. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

CLIMO, Jacob; CATTELL, Maria. 2002. *Social Memory and History. Anthropological Perspectives*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

COELHO, J. *A Seca do Nordeste e a Industria das Secas*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1985.

COMERFORD, John; Carneiro, A.; Dainese, G. *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa política, briga e o diabo.* Rio de Janeiro: 7 Letras: Faperj, 2015.

COMERFORD, John; Carneiro, A.; Dainese, G. "*Córregos* em movimento: famílias, mapeamentos e assuntos na Zona da Mata mineira". In: Comerford, J.; Carneiro, A.; Dainese, G. *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa política, briga e o diabo.* Rio de Janeiro: 7 Letras: Faperj, 2015.

CONNERTON, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.

CORREIA, José Gomes. *O canto da Asa-Branca: fatos da minha vida e histórias que ouvi contar*. Recife, s/ed., 1996.

CRUZ, Elizeu Pinheiro da. "Biólogos e outros entes na caatinga: etnografia e endemismo em contextos de relações transespecíficas". *RELACult*, v. 5, n. 1, pp. 1-21, 2019.

CUNHA, Euclides. *Os Sertões* (Tenth edition). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alvez, 1927 [1902].

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Desterro/ISA, 2014.

DELEUZE, Gilles. *A Ilha Deserta e Outros Textos. Textos e entrevistas (1953-1974)*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2004.

DELEUZE, Gilles. "Em que se pode reconhecer o estruturalismo?". In: François Châtelet (dir.). *História da Filosofia, vol. 8, O Século XX*. RJ: Zahar, 1974 [1972], pp. 271-303.

DELEUZE, Gilles. *Sobre o Teatro: Um manifesto de menos; O esgotado*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34, 2013 [1993].

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo. Capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Editora 34, 2010 [1972].

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Milles Plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*. Paris: Minuit, 1980.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs – Capitalismo e esquizofrenia*, v. 1. São Paulo: Ed. 34, 2007 [1980].

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs - Capitalismo e esquizofrenia*, v.2. São Paulo: Ed. 34, 2008 [1980].

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. São Paulo: Editora 34, 2010 [1991].

DE LA CADENA, Marisol. "About 'Mariano's archive': ecologies of stories". In: GREEN, Lesley (ed.). *Contested Ecologies: dialogues in the South on nature and knowledge*. Cape Town: HSRC Press, pp. 55-68, 2013.

DE LA CADENA. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham, NC: Duke University Press, 2015.

DE LA CADENA. "Natureza incomum: histórias do antropo-cego". *Revista de Estudos Brasileiros*, n. 69, pp. 95-117, 2018.

DESPRET, Vinciane; MEURET, Michel. "Cosmoecological sheep and the arts of living on a damaged planet". *Environmental Humanities*, vol. 8, n. 1, 2016, pp. 24-36.

DETIENNE, Marcel. *A Identidade Nacional, um enigma*. São Paulo: Ed. Autêntica, 2013.

DINIZ, DEBORA. *Zika: From the Brazilian Backlands to Global Threat*. London: Zed Books, 2017.

DOSSE, François. *The New History in France: the triumph of the Analles*. University of Illinois Press, 1994.

DOUGLAS, Mary. *How Institutions Think*. Syracuse: Syracuse University Press, 1986.

ELOY DE SOUZA. O Calvário das Secas. Natal: Editora Cátedra, Pró-Memória, Instituto Nacional do Livro, Fundação José Augusto, 1983 [1938].

EVANS- PRITCHARD, E. E. "Nuer time-reckoning. Africa". In: *Journal of the International African Institute*, 12 (2), pp. 189-216, 1939.

EVANS- PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1999 [1940].

FABIAN, Johannes. *O Tempo e o Outro. Como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013 [1983].

FABIAN, Johannes. *Memory against culture: arguments and reminders*. Durham and London: Duke University Press, 2007.

FERRAZ, Gilson; ARAÚJO, Maria Amelia & ARAÚJO, Magno. (2015). *Antonio da Costa Araújo (Totonho do Marmeleiro). Sua história e seus descendentes.* Floresta: [s.n].

FERRAZ, Carlos Antônio de Souza Ferraz. *Floresta do Navio: capítulos da história sertaneja.* Pernambuco: Centro de Estudos de História Municipal, 1992.

FERRAZ, Geraldo. Pernambuco no tempo do cangaço: Theóphanes Ferraz Torres, um bravo militar, 1894-1933. Pernambuco: Centro de Estudos de História Municipal, 2022.

FERRAZ, Marilourdes. O Canto do Acauã. Das memórias de Manuel Flor, Ex-Comandante das Forças Volantes. Belém: S/N, 1978.

FERRAZ, Marilourdes. *História municipal de Floresta: os vales, o povo, a evolução sociocultural e econômica.* Pernambuco: Centro de Estudos de História Municipal, 1999.

FERRAZ, Andrea. *A Sutileza do Sangue*. Itabuna: Mondrongo, 2017.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008 [1969].

FOUCAULT, Michel. "Anti-retro". In: Motta, Manoel Barros de. *Ditos e Escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009 [1974].

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collége de France (1981-1982)*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FREYRE, Gilberto. Nordeste: aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil. São Paulo: Global, 2013 [1937].

FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 (1959).

GEIGER, Amir. "Apresentação". In: BATESON, Gregory. *Naven*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008 [1958].

GARCIA JR., Afrânio. *Terra de trabalho*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GELL, A. *The Anthropology of Time:* cultural constructions of temporal maps and images. Oxford: Berg, 1996.

GODOI, Emília Pietrafesa. *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, Maria Aparecida de; MARIN, Rosa A. (orgs). *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidade*, v. 1. São Paulo: Editora Unesp, 2009a.

GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, Maria Aparecida de; MARIN, Rosa A. (orgs). *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias: estratégias de reprodução social*, v. 2. São Paulo: Editora Unesp, 2009b.

GOODY, Jack. *The Myth of the Bagre*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

GOODY, Jack. *A Lógica da Escrita e a Organização da Sociedade*. Petrópolis: Vozes, 2019 [1989].

GOLDMAN, Marcio; Lima, Tânia Stolze. "Como se Faz um Grande Divisor? Etnologia das Sociedades Indígenas e Antropologia das Sociedades Complexas". In: GOLDMAN, Marcio. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

GOMINHO, Leonardo Ferraz. *Floresta: uma terra, um povo*. Pernambuco: Centro de Estudos de História Municipal, 1996.

GOMINHO, Fortunado de Sá. *Floresta: retalhos para sua história*. Pernambuco: Centro de Estudos de História Municipal, 2020.

GUATTARI, Félix. *Les Trois Écologies.* Paris: Galillé. 1989.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. São Paulo: LTC, 1989.

GLOWCZEWSKI, Barbara. "Dynamic Cosmologies and Aboriginal Heritage". *Anthropology Today*, v. 15, n. 1, 1999, pp. 3-9.

GÜNEL, Gökçe; VARMA, Saiba; WATANABE, Chika. 2020. "A Manifesto for Patchwork Ethnography." Member Voices, *Fieldsights*, June 9. [https://culanth.org/fieldsights/a-manifesto-for-patchwork-ethnography].

HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Editions Albin Michel, 1994 [1925].

HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Édition critique établie par Gérard Namer. Paris, Albin Michel, 1997 [1950].

HAMANN, Byron Ellsworth. "Chronological Pollution: Potsherds, Mosques, and Broken Gods before and after the Conquest of Mexico". *Current Anthropology*, vol. 49, n. 5, 2008.

HARAWAY, Donna. *When Species Meet (Posthumanities)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

HARAWAY, Donna J. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.

HARRIS, M. 1966. "The cultural ecology of India's sacred cattle". *Current Anthropology*, 7: 51-59.

HASTRUP, Kirsten. "The Ice as Argument. Topographical Mementos in the High Arctic". *Cambridge Anthropology* v. 31, n. 1, 2013, pp. 51–67.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de. *A Morada da Vida: Trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HIGH, Casey. "The Nature of Loss: ecological nostalgia and cultural politics in Amazonia". In: ANGÉ, Olivia; BERLINER, David (ed.). *Ecological Nostalgias: memory, affect and creativity in times of ecological upheavals*. New York and Oxford: Berghahn Books, 2021.

HILL, Jane H. "Today there is no respect: nostalgia, 'respect' and oppositional discourse in mexicano (nahuatl) language ideology". In: *Pragmatics*, vol. 2, n. 3, pp. 263-280, 1992.

HELMREICH, Stefan. *Alien Ocean: anthropological voyages in microbial seas*. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 2009.

HERZFELD, Michael. *Intimidade Cultural: poética social no Estado-Nação*. Lisboa: Edições 70, 2008 [1997].

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008 [1983].

HOEFLE, Scott W. "O sertanejo e os bichos: cognição ambiental na zona semi-árida nordestina". Revista de Antropologia, São Paulo, v.33, p.47-77, 1990.

HOLLIVER, Gabriel. *Agricultores experimentadores do semiárido paraibano frente ao desmantelo do mundo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

HORTON, Sarah Bronwen. "On Pandemic Privilege: reflections on a 'home-bound pandemic ethnography'". *Journal for the Anthropology of North America*, vo. 24, n. 2, pp. 98-107, 2021.

HUBERT, H. "Étude sommaire de la representation du temps dans la religion". In: *Annu. Ecole Pratique des Hautes Etudes*, p. 1-39, 1905.

HYPPOLITE, Jean. "Aspects divers de la mémoire chez Bergson". In: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 3, No. 10 (Octobre 1949), pp. 373-391.

KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley; University of California Press, 2013.

KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006 [1979].

KOTTAK, Conrad. R. The New Ecological Anthropology. In: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 101, No. 1 (Mar., 1999), pp. 23-35.

KRAEMER, Jordan. 2021. "Situated Immersion: reimagining remote methods". *Data & Society: Points.* [https://points.datasociety.net/situated-immersion-8a7bdb47d506].

LAMBEK, Michael. The Weight of the Past: living with history in Mahajanga, Madagascar. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

LANNA, Marcos P. D. *A dádiva divina: troca e patronagem no nordeste brasileiro*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno. *Facing Gaia*. Cambridge: Polity Press, 2017.

LATOUR, Bruno. *Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

LEAL, Natacha Simei. "Por uma Antropologia na Caatinga: um breve ensaio sobre o bacharelado em Antropologia na Univasf e a interiorização do ensino superior no Brasil". *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 1, 2021.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas/SP: Editora Unicamp, 1990 [1988].

LEITE LOPES, José Sérgio. *O Vapor do Diabo.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

LEROI-GOURHAN, André. *Gesture and Speech*. Massachusetts: The MIT Press, 1993 [1969].

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e História*. Lisboa: Editorial Presença, 1988 [1952].

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989 [1962].

LIMA, Irenilda Souza; TORRES, Adamastor Moreira & PRAZERES, Giselle Gomes. (2016). Religião, cultura e desenvolvimento local: a missa do vaqueiro em Serrita - Pernambuco. *Humanae*, 10/2.

LIMA, Jarniza. (1991). Rezas ao sol: memória e tradição na missa do vaqueiro em Serrita-PE. *Cadernos CERU*, 3, p. 33- 48.

LIRA, João Gomes de. Lampião: memórias de um soldado de volante. Recife: Fundarpe, 1990.

LITTLE, Paul E. "Environments and environmentalisms in Anthropological research: facing a new millennium". In: *Annual Review of Anthropology*, 1999, v. 28, 253-84.

LOERA, Nashieli Rangel. *A espiral das ocupações de terra*. São Paulo: Polis, 2006.

LORENZ, Günter W. "Diálogo com Guimarães Rosa". In: COUTINHO, Eduardo F. (org.). *Guimarães Rosa*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991, p. 62-97.

LUCCHESI, Fernanda. *O feijão do Zé Américo*: terra, trabalho e deslocamento nas políticas contra as secas, o caso de Coremas. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

LYNTERIS, Christos. "Human extinction and the pandemic imaginary". New York: Routledge, 2020.

LYONS, Kristina. 2019. "Ríos y reconciliación profunda: la reconstrucción de la memoria socioecológica en tiempos de conflicto y "transición" en Colombia". *Maguaré* 33, 2: 209-245.

MARCURIO, Gabriela de Paula. "A rotina extraordinária da comunidade de Paracatu de Baixo (MG) após o rompimento da barragem de Fundão". In: *Equatorial*, v.7, n.13, pp. 1-23, 2020.

MARCURIO, Gabriela de Paula. *Tempo de reparação: luta e memória da comunidade atingida de Paracatu de Baixo, Mariana/MG*. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), 2022.

MARGULIS, Lynn; SAGAN, Dorion. *What Is Life?*. Berkeley: University of California Press, 2000 [1995].

MARQUES, Adalton *et al*. "A construção e as consequências da barragem de Sobradinho", 2021. Disponível em: <https://memolutas.univasf.edu.br/index.php/projetos-de-modernizacao/>. Acessado em 10/01/2023.

MARQUES, Ana Claudia. *Domínios de Lampião: nomadismo e reciprocidade*, Dissertação de Mestrado. UFSC, 1995.

MARQUES, Ana Claudia. *Intrigas e Questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: UFRJ, Núcleo de Antropologia da Política, 2002.

MARQUES, Ana Claudia. "Founders, ancestors and enemies. Memory, family, time and space in the Pernambuco Sertão". *JRAI*, 19 (4), 2013, pp. 716-733.

MARQUES, Ana Claudia. "Considerações familiares ou sobre os frutos do pomar e da caatinga". *R@U (Revista de Antropologia da UFSCar)*, v. 6, n. 2, 2014, pp. 119-129.

MARQUES, Ana Claudia; VILLELA, Jorge Mattar. “Le Sang et la Politique. La production de la famille dans les joutes electorales au sertão de Pernambouc”, Brésil. *Anthropologica*, v. 58, p. 291-301, 2016.

MARQUES, Leônidas de Santana. “As comunidades de fundo de pasto e o processo de formação de terras de uso comum no semiárido brasileiro”. *Sociedade & Natureza*, vol. 28, n. 3, pp. 347-359, 2016.

MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1981.

MAUSS, M; BEUCHAT, H. “Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós: estudo de morfologia social”. In: *Sociologia e Antropologia*, pp. 425-503, 2003 [1906].

MBEMBE, Achille. 2002. “The Power of the Archive and Its Limits.” In *Refiguring the Archive*, edited by C. Hamilton, 19–26. New York: Springer.

MEDEIROS, R. “Mundo Quase-Árido”. *Ilha – Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 21-37, jun. 2019.

MEDRADO, Joana. *Terra de Vaqueiros: relações de trabalho e cultura política no sertão da Bahia, 1880 – 1900*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

MELLO, Frederico P. de. *Guerreiros do Sol: violência e banditismo no Nordeste Brasileiro*. São Paulo: A Girafa, 2011.

MENEZES, Djacir. *O Outro Nordeste*. Rio de Janeiro: Artenova, 1970 [1937].

MORIN, Edgar. “El pensamiento ecologizado”. In: MORIN, Edgar. *El año I de la era ecológica.* Barcelona: Ediciones Paidós, pp. 25-50, 2008.

MOURA, Maria M. *Os herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural*. São Paulo: Hucitec, 1978.

MUNN, Nancy. “The Cultural Anthropology of Time: a critical essay”. *Annual Review of Anthropology*, v. 23, pp. 379-405, 1992.

NAZAREA, Virginia D. “Local Knowledge and Memory in Biodiversity Conservation”. *In: The Annual Review of Anthropology*, vol. 35, pp. 17-35, 2006.

NEVES, Frederico de Castro (1995). Curral dos Bárbaros: os campos de concentração no Ceará (1915 e 1932). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, ANPUH/Contexto, 15, 29, 93-122.

NÓBREGA, Márcia Maria. *Andar “mais eu”: os modos de composição entre terra, correntezas e povoações na Ilha Massangano, PE*. Tese (doutorado), UNICAMP, IFCH. Campinas/SP, 2019.

NORA, Pierre. “Between Memory and history: Les Lieux de Mémoire.” In: *Representations*, v. 26, pp. 7-24, 1989.

OLICK, Jeffrey; ROBBINS, Joyce. 1998. “Social Memory Studies: From ‘Collective Memory’ to the Historical Sociology of Mnemonic Practices.” *Annual Review of Sociology*, v. 24: 105-140.

OLIVEIRA, Thiago de Lima; MATOS, Lennon Oliveira; LAURINO, Bianca; SANTOS, Marina; OLIVEIRA, Aline; REGITANO, Aline. “Editorial – Para que serve a antropologia (em tempos de Covid-19)?”. *Cadernos de Campo*, vol. 29 (suplemento), pp. 1-15, 2020.

ORLOVE, Benjamin. “Ecological anthropology”. *Annual Review of Anthropology*, 1980 (9): 235-73.

OSTERHOUDT, Sarah. “Writen with seed: the political ecology of memory in Madagascar”. In: *Journal of Political Ecology*, vol. 23, pp. 263-278, 2016.

PALMEIRA, Moacir. “Modernização, Estado e Questão Agrária”. *Estudos Avançados*, vol. 3, n.7, 1989, pp. 87-108.

PALMEIRA, Moacir. “Política e tempo: notas exploratórias”. In: PEIRANO, Mariza. *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

PEDROSA, Mons. Petronilo. *Nazaré, terra e gente.* Pernambuco: Centro de Estudos de História Municipal, 1983.

PEREIRA, Renan Martins. “Dominação e confiança: vaqueiros e animais nas ‘pegas de boi’ do sertão de Pernambuco”. In: *Teoria e Cultura*, v. 11, n. 2, 2016.

PEREIRA, Renan Martins. *Rastros e Memórias*: *etnografia dos vaqueiros do sertão (Floresta – PE).* Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2017.

PEREIRA, Renan Martins. “Cavaleiros em Tempos de Glória: uma análise etnográfica da história do vaqueiro do Nordeste”. In: *Campos – Revista de Antropologia*, vol. 20, n. 2, 2019, pp. 155-174.

PEREIRA, Renan Martins “Velejar e Descobrir: considerações sobre vaqueiros, corpos e lembranças”. In: *Sociologia e Antropologia*, v. 10, n. 3, 2020a.

PEREIRA, Renan Martins. “O sertão, a seca e o fim”. In: VILLELA, Jorge; VIEIRA, Suzane (org.). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020b.

PEREIRA, Amalle Catarina Ribeiro. *Vida de gado: vaqueiros entre a lida e a palavra em Serrita (PE).* Tese de doutorado. PPGAS, Universidade de Brasília, 2021.

PIERSON, Donald. *O Homem no Vale do São Francisco*. 3 Tomos. Ministério do Interior, SUVALE, Rio de Janeiro, 1972.

PINTO, Débora Morato; RICCI DE JESUS, Ana Paula. "O filósofo e o escritor em busca da compreensão de si. A potência da memória em Bergson e Graciliano Ramos". *Revista Limiar*, v. 7, nº 14, 2020.

PLUMWOOD, Val. Environmental culture: the ecological crisis of reason. New York: Routledge, 2002.

POLLAK, Michael. "Memória, Esquecimento e Silencio". In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, No. 3, pp. 3-15, 1989.

POVINELLI, Elisabeth. *Geontologies.* Durham: Duke, 2016.

PRADO JUNIOR, Caio. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2006 [1945].

QUEIROZ, Maria Isaura P. 1976. "Coronelismo numa Interpretação Sociológica". IN: *Mandonismo Local na vida política brasileira e outros ensaios*. São Paulo: Alfa Ômega, pp. 33-162, 1976.

RAMOS, Gustavo. *Contradualismos no Opará: lideranças Tuxá no Comitê da Bacia Hidrográfica no Rio São Francisco*. Tese (doutorado), UFSCar, PPGAS, São Carlos/SP, 2020.

ROSALDO, Renato. "Imperialist Nostalgia". In: *Representations*, 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory, pp. 107-122, 1989.

ROSE, Deborah Bird. "Multispecies knots of ethical time". In: *Environmental Philosophy*, v. 9, n.1, pp. 127-140, 2012.

ROSE, Deborah Bird. "What if the Angel of History Were a Dog?". In: *Cultural Studies Review*, v. 12, n. 1, pp. 67–78, 2006.

ROSE, Deborah Bird; VAN DOOREN, Thom; CHURULEW, Matthew (ed.). *Extinction studies: stories of time, death, and generations*. New York: Columbia University Press, 2017.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RICOUER, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000.

RUTHERFORD, Danilyn. 2020. "Funding Anthropological Research in the Age of COVID-19." In "Covid-19 and Student Focused Concerns: Threats and Possibilities". In: Veena Das and Naveeda Khan, eds., *American Ethnologist website*, May 1 2020, [https://americanethnologist.org/features/collections/covid-19-and-student-focused-concerns-threats-and-possibilities/funding-anthropological-research-in-the-age-of-covid-19]

SÁ, Marcos Antonio de; FERRAZ, Cristiano Luiz Feitosa. *As Cruzes do Cangaço. Os fatos e personagens de Floresta – PE*. Floresta: TDA Gráfica, 2016.

SÁ FERRAZ, Luís Wilson de. *Vila Bela, os Pereiras e outras histórias*. Pernambuco: Centro de Estudos de História Municipal, 2018.

SAHLINS, Marshall. *Ilha de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990 (1985).

SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008 (1981).

SANDERSON, Benjamin M; FISHER, Rosie A. "A fire wake-up call for climate science". In: *Nature Climate Change*, v. 10, pp. 175-177, 2020.

SEGATA, Jean; SCHUCH, Patrice; DAMO, Arlei Sander; VÍCTORA, Ceres. "A Covid-19 e suas múltiplas pandemias. *Horizontes Antropológicos*, vol. 27, n. 59, pp. 7-25, 2021.

SEVERI, Carlo. *El Sendero y la Voz. Una Antropología de la Memoria.* Buenos Aires: SB, 2010 [2004].

SHILS, Edward. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 2006 [1981].

SIGAUD, Ligia Maria. *Os clandestinos e os direitos. Estudo sobre trabalhadores da cana de açúcar de Pernambuco*. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (Dissertação de doutorado, Departamento de Ciências Sociais), 1977.

SIGAUD, Ligia Maria. *Efeitos sociais de grandes projetos hidrelétricos: as barragens de Sobradinho e Machadinho*. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional, 1986.

STENGERS, Isabelle. "Introductory Notes on an Ecology of Practices". *Cultural Studies Review*, v. 11, n. 1, 2013, p. 183-196.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

STEWARD, J. H. *Theory of Culture Change: the methodology of multilinear evolution.* University of Illinois Press, Urbana, IL, 1955.

STEWARD, J. H. "Evolution and Ecology: Essays on Social Transformation". In: ed. J. C. Steward, R. F. Murphy. Urbana: Univ. Illinois Press, 1977.

STOETZER, Bettina. 2018. "Ruderal Ecologies: Rethinking Nature, Migration, and the Urban Landscape in Berlin". *Cultural Anthropology* 33, 2: 295-323.

SODIKOFF, Marie Genese (ed.). "The anthropology of extinction: essays on culture and species death". Bloomington: Indiana University Press, 2012.

TADDEI, Renzo. *Meteorologistas e Profetas da Chuva: conhecimentos, práticas e políticas da atmosfera*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2017.

TAUSSIG, Michael. Mimesis and Alterity: a particular history of the senses. New York: Routledge, 1993.

TEIXEIRA, Jorge L. *Na terra dos outros: mobilidade, trabalho e parentesco entre os moradores do Sertão dos Inhamuns (CE*). Dissertação de mestrado. MN/UFRJ, Rio de Janeiro: 2014.

TEIXEIRA, Jorge L.; AYOUB, Dibe. "Cachorros que atacam criação: reflexões éticas sobre a mobilidade e a vida social dos animais em ambientes rurais". *ILUMINURAS*, Porto Alegre, v. 17, n. 42, pp. 136-165, 2017.

TEIXEIRA, Jorge L. *Caçando na mata branca. Conhecimento, movimento e ética no sertão cearense*. Tese de doutorado. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
TEIXEIRA, Jorge L. "Pastoreio, governo e os limites do entendimento: sobre a condição ética dos cães no sertão cearense". *Mana*, vol. 26, n. 3, pp. 1-28, 2020.

THOMPSON, E. P. "A economia moral da multidão inglesa no século XVIII". In: *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 [1979].

TODOROV, Tzvetan. *Les abus de la mémoire*. Paris: Arléa, 1995.

TOMASELLA et al. "Desertification trends in the Northeast of Brazil over the period 2000–2016". *International Journal of Applied Earth Observation and Geoinformation*, Volume 73, pp. 197-206, 2018.

TRNKA, SUSANNA. "Playing cowboys and Indians: the therapeutics of nostalgia". In: *Canadian Slavonic Papers*, vol. 53, n. 3, pp. 1-15, 2015.

TSING, Anna. L. *The Mushroom at the End of the World*: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins. Princeton: Princeton University Press, 2015.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL, 1983 [1977].

VAN DOOREN, Thom; ROSE, Deborah Bird. "Storied places in a multispecies study". In: Humanimalia, v. 3, n. 2, pp. 1-27, 2012.

VAN DOOREN, Thom; KIRSKEY, Eben; MÜNSTER, Ursula. "Multispecies studies: cultivating arts of attentiveness". In: Environmental Humanities, v. 8, n. 1, pp. 1-23, 2016.

VASQUES, Ariane. *As veredas do bode. Criação na solta e laboro no sertão de Pernambuco*. (Dissertação de Mestrado). São Carlos: PPGAS/Universidade Federal de São Carlos, 2016.

VELHO, Otávio G. *Frente de expansão e estrutura agrária*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

VILLELA, Jorge Mattar. “Societas Sceleris: cangaço e formação de bandos armados no sertão de Pernambuco”. *Civitas,* Porto Alegre, v. 1, n.2, p. 143-164, 2001.

VILLELA, Jorge Mattar. “Operação Anti-cangaço: as táticas e estratégias de combate ao banditismo de Virgulino Ferreira, Lampião”. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 25, p. 93-117, 1999.

VILLELA, Jorge Mattar. “A Morte de Lampião e o Advento do Estado Novo”. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n.9, p. 81-94, 1997.

VILLELA, Jorge Mattar. “O que distingue o Nomadismo da Migração? - O Caso de Lampião”. *Travessia Centro de Estudos Migratórios*, São Paulo, v. X, n.27, p. 25-28, 1995.

VILLELA, Jorge Mattar. *O povo em armas: violência e política no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004a.

VILLELA, Jorge Mattar. “O dinheiro e suas diversas faces nas eleições municipais em Pernambuco”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 267-296, 2004b.

VILLELA, Jorge Mattar. *Política e Eleições no Sertão de Pernambuco.* O Povo em Armas. Fortaleza: Pontes Editora, 2008.

VILLELA, Jorge Mattar**.** “Família como grupo? Política como agrupamento?”. *Revista de Antropologia*, 52:201-246, 2009.

VILLELA, Jorge Mattar. *Ordem Pública e Segurança Individual: política e polícia no sertão de Pernambuco*. São Carlos: EdUFSCar, 2011.

VILLELA, Jorge Mattar. “Os vivos, os mortos e a política no sertão de Pernambuco”. In: *Revista de História (USP),* v. 00, p. 1-30, 2015.

VILLELA, Jorge Mattar. “Memória e thanasimologia política no sertão de Pernambuco”. In: *Sociologia e Antropologia*, n. 10, v.1, 2020a.

VILLELA, Jorge Mattar. “Confiscações, Lutas Anti-Confiscatórias e Antropologia Modal”. In: VILLELA, Jorge; VIEIRA, Suzane (org.). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020b.

VILLELA, Jorge; VIEIRA, Suzane (org.). *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020.

VINGT-UN ROSADO. *Memorial da Seca*. Fundação Guimarães Rosa, Coleção Mossoroense, v. CLXIII. Brasília: Senado Federal/Centro Gráfico, 1981.

VIRGÍLIO, Nathan Lima. “Peleja, ajuda e sacrifício na criação de animais do ‘povo’ do Góis-CE”. In: *Mediações*, vol. 24, n. 3, pp. 42-56, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Imagens da natureza e da sociedade”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. 5.ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013 [1996]. p.319-344.

WALLACE, Rob. Pandemia e Agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência. São Paulo: Ed. Elefante, 2020.

WALLACE-WELLS, David. *A Terra Inabitável: Uma História do Futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

WHITE, Leslie A. 1943. "Energy and the evolution of culture". *American Anthropologist*, 45(3):335-56.

WHITE, Leslie A. 1973. “Demand for labor and population growth in colonial Java”. *Human Ecology*, 1, pp. 217-36

WOLF, Eric R. *A Europa e os Povos sem História*. São Paulo: EdUSP, 2005 [1982].

WOORTMANN, K. “Com parente não se neguceia: o campesinato como ordem moral”. In: *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, v. 87, pp. 11-73, 1990.

WORTMANN, Ellen F. *Da complementaridade a dependência: espaço, tempo e gênero em comunidades "pesqueiras" do Nordeste*. In: RBCS n. 18, ano 7, fev., 1992.

WOORTMANN, Ellen F. “A árvore da memória”. Anuário Antropológico, v. 17, n. 1, pp. 113-131, 1993.

ZANFI, Caterina. “The Duration of History in Bergson”. In: *Bergsoniana*, n. 1, 2021.

ZANI, Mateus Amoedo. *Bravo: a água em um emaranhado de vidas no Cariri Paraibano*. Tese (doutorado), UNICAMP, IFCH. Campinas/SP, 2019.

ZHOURI, Andréa. “Desregulação ambiental e desastres da mineração no Brasil: uma perspectiva da ecologia política”. In: CASTRO, Edna; CARMO, Eunápio do (org.). *Dossiê Desastres e Crimes da Mineração em Barcarena*. Belém: Naea Editora, 2019.