

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA

JOSÉ PEDRO MORAIS DE ARAUJO

**Um regão d'água 'travessava' ali: narrativas cerradeiras dos baianos  
do Macaco, em Uruaçu-GO**

GOIÂNIA  
2025



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE LETRAS

## TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

### E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

#### 1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação     Tese     Outro\*: \_\_\_\_\_

\*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

**Exemplos:** Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

#### 2. Nome completo do autor

José Pedro Morais de Araújo

#### 3. Título do trabalho

Um regão d'água 'travessava' ali: narrativas cerradeiras dos baianos do Macaco, em Uruaçu-GO

#### 4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
- b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**



Documento assinado eletronicamente por **José Pedro Morais De Araújo**, **Discente**, em 27/02/2026, às 16:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Hildomar Jose De Lima**, **Professor do Magistério Superior**, em 27/02/2026, às 16:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **6012855** e o código CRC **359AFACE**.

---

Referência: Processo nº 23070.039967/2025-10

SEI nº 6012855

JOSÉ PEDRO MORAIS DE ARAUJO

**Um regão d'água 'travessava' ali: narrativas cerradeiras dos baianos  
do Macaco, em Uruaçu-GO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística (PPGLL) da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás (FL/UFG), como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras e Linguística.

Orientador: Prof. Hildomar José de Lima

Coorientadora: Tânia Ferreira Rezende

Área de concentração: Estudos Linguísticos

Linha de Pesquisa: Linguagem, Sociedade e Cultura

GOIÂNIA

2025

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Araujo, José Pedro Morais de  
Um regão d'água 'travessava' ali [manuscrito]: narrativas cerradeiras dos  
baianos do Macaco, em Uruaçu-GO / José Pedro Morais de Araujo. - 2025.  
CXIV, 114 f.: 2025

Orientador: Prof. Dr. Hildomar José de Lima; co-orientadora: Dra. Tânia Ferreira  
Rezende

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de  
Letras (FL), Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Goiânia, 2025.  
Inclui: siglas, lista de figuras, lista de tabelas.

1. Memória. 2. Narrativas Cerradeiras. 3. Pertencimento.

I. Lima, Hildomar José de, orient. II. Rezende, Tânia Ferreira, co-orient. III. Título.  
CDU 8+7



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE LETRAS

### ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 25 da sessão de Defesa de Dissertação de José Pedro Morais de Araújo, que confere o título de Mestre em Letras e Linguística, na área de concentração em Estudos Linguísticos.

Aos cinco dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e cinco, a partir das 9h30min, no Miniauditório Professor Egidio Turchi da Faculdade de Letras, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada “Um regão d'água 'travessava' ali: narrativas cerradeiras dos baianos do Macaco, em Uruaçu-GO". Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Hildomar José de Lima (PPGLL/FL/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professora Doutora Karla Alves de Araújo França Castanheira (UFOP), membro titular externo; e Professor Doutor José Humberto Rodrigues dos Anjos (PPGLL/UFG), membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido o candidato aprovado pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Hildomar José de Lima, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos cinco dias do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e cinco.

#### TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Hildomar Jose De Lima, Professor do Magistério Superior**, em 05/09/2025, às 11:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jose Humberto Rodrigues Dos Anjos, Professor do Magistério Superior**, em 05/09/2025, às 11:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Karla Alves De Araujo Franca Castanheira, Usuário Externo**, em 05/09/2025, às 11:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **5610661** e o código CRC **C7F34644**.

## AGRADECIMENTOS

Começo a escrever estes agradecimentos pensando: quem usarei como referência para fazer agradecimentos. Daí em diante, fica na cabeça isso: “mas por que diacho buscar por outras referências de agradecimento?”. Rio do meu próprio pensamento desafortunado e penso nas quantas possibilidades diferentes de produzir um determinado texto em x gênero textual. É muito mais que a própria mega da virada de possibilidades... Enfim... Começamos por agradecer, então, à liberdade de criar.

Estou de despedida. Começo escrevendo este texto numa sexta e me mudo no sábado seguinte. Que loucura! Não é minha primeira mudança. Começo a escrever esse texto ciente disso: não é a primeira vez. Eu repito, talvez para eu mesmo não esquecer. Penso nos quase dez anos que me relacionei com Goiânia e seus fluxos contínuos, seus movimentos, sua *expertise*. Eu vivi Goiânia, me deixei seduzir por ela, por sua ideia tão fácil de modernidade, de acesso a outras condutas e normas, seus trejeitos de cidade grande, mas de interior. Eu amei Goiânia e continuarei amando-a, porque ela sim me permitiu uma coisa que vinha procurando desde a infância: ser *alguém* na vida (e olha, não foram poucos os mais diversos significados que isso que *alguém* foi tomando e re-tomando com o passar dos anos!).

Em Goiânia, eu devo muito, primeiramente, à Universidade Federal de Goiás, pelos lugares que me permitiu acessar. Por isso e muito mais: viva a universidade pública, laica, socialmente referenciada, antirracista, antifascista e popular! Na UFG, agradeço em particular às professoras Gláucia Vieira Cândido, Tânia Ferreira Rezende, Mirian Cerqueira, Aline da Cruz, Marcilene Pelegrine, Tarsilla Couto, por serem mulheres brilhantes e inspiradoras! Agradecimentos especiais também a meu orientador, Hildomar José de Lima, nesta jornada de pós-graduação, por ter botado tanta fé em mim quando a minha parecia tão escassa. Agradeço ao Obiah - Grupo Transdisciplinar de Estudos Interculturais da Linguagem pelos diferentes compartilhamentos nesses dois anos, especialmente ao Adonis Neres, que foi um amigo de bafos e desabafos, e à Tânia Rezende, que desde a graduação me dá asas à imaginação!

Ainda nos limites de Goiânia, agradeço a todos os amigos sinceros que fiz durante todos esses anos, em especial à Fernanda Azevedo, por ter me guiado na primeira vez em que pisei em Goiânia e vibrar comigo na chamada pública da UFG, à Juliana Erthal, por seu astral irresistível, à Isabella Lima, pela amizade, à Elis Regina, por dividir comigo o sobrenome e a roça, à Mariana Silva, por sua rebeldia, à Natália Mendes, por sua cabeça voraz, à Jakelline Prado, por sua potência de vida, à Malu Gontijo, por sua prosa existencialista, à Luiza Beltrão,

por sua motivação, e ao Adriano Peixoto, por ser meu amigo mais leal (ele vai amar ler isso). Agradeço também ao *Corpo de Voz*, o grupo de vocalização de poesia da Faculdade de Letras, por me ensinar a interpretar poesia e, portanto, a vida, em especial ao Jamesson Buarque, à Helissa Soares, à Tarsilla Couto, à Thaise Monteiro, à Eugenia Fraietta, à Helena di Lorenza, ao Tom Júnior.

Agradeço especial e paragrafalmente ao meu namorado, companheiro, marido, esposo, parceiro, Igor Bione, por sempre ter me incentivado e estado ao meu lado nos momentos que eu mais pensei “agora o trem desanda!” e não desandou porque eu o tinha ao meu lado, me lembrando que a gente não tinha esse direito. Foi em Goiânia que nosso amor forasteiro decidiu brotar e eu sou muito feliz por sermos suporte um para o outro.

Certo. Fica sendo aos de Goiânia os meus primeiros e mais sinceros agradecimentos! Em segundo lugar, não porque menos importante, mas porque *começo-meio-começo*, meus agradecimentos à Uruaçu, que é de onde jorra este trabalho, gestado talvez a partir de minhas pulsões de vida e de morte. Esse trabalho não existiria se não tivesse me sentido convidado pela minha ancestralidade a fazê-lo, se a possibilidade do retorno à terra não existisse mais. Mas lá estive e está a terra, a paisagem e as pessoas que me fazem sentir pertencente a um lugar. Lá estão a Igreja de São José Operário, a Lajinha, o Macaco, a Serra Dourada, a Tiareta, a Tia Ju, a Tia Deriva, a Tia Dedé, o Tio Adauto, a Vó Preta Preta, o Vô Zé, minha mãe Ana Cláudia, meus irmãos Heitor Guilherme, Ana Vitória e Marcos Vinícius, os melhores amigos que fiz na juventude: a Jordana Paiva, a Jheysse, a Sinthya, a Caroline Lana, o Beбето, a Ana Paula, o Diego, a Larah, o Kenede. A todos de Uruaçu, muito obrigado!

Agradeço também aos que vieram antes de mim e se encantaram antes ou durante o processo de gestação deste trabalho: ao Tio Neto, à Tia Zizi, ao Tio Antônio Maurício, ao Tio Antônio, à Vovó Lila, ao Vovô Raimundo, ao Tio João Preto, ao Tio Ró, à Tia Rosária e, especialmente, ao Tio Davi, por sua inspiração enquanto lutador da causa da terra e por sua sensatez humanista, e a meu pai José Vilmar, que ficaria orgulhoso demais em me ver mestre.

Por fim, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa que tornou esta pesquisa possível de ser realizada, à Fundação de Apoio à Pesquisa (Funape), na figura de Denise Ribeiro, pela experiência de revisor de textos bolsista. Ainda no que diz respeito à vida e sua reprodução, agradeço aos amigos que fiz durante minha curta passagem por Bebedouro/SP, onde fui empossado professor de língua portuguesa pelo estado de São Paulo, em fevereiro de 2025, depois de muito relutar se deveria ou não. Comecei a redigir esse texto saindo de Goiânia e finalizo-o tendo retornado a ela. Por mais curta que tenha

sido a experiência, construí vínculos que me foram muito caros nesse processo de fechamento e abertura de ciclos e migração de carreira: a Issa, pela companhia dentro e fora da escola, pelas confissões e dobradinhas de cerveja, ao Eduardo Albino, pelas prosas existenciais noite adentro, pelo suporte e confiança, ao Guilherme Arames, por ter acolhido gratuitamente a um estrangeiro, ao Allan Augusto, por sua abertura e ousadia.

[...] eles mentiram, não existe separação entre vida e escrita.  
– Glória Anzaldúa

Penso que precisamos fazer o caminho de ida,  
mas considero mais importante o caminho de volta.  
– Célia Xakriabá

## RESUMO

Este trabalho tem por propósito, antes de tudo, arar a terra e semear memórias que há muito pairam esquecidas como grãos seculares nos fundos de um paiol também esquecido no tempo. Nele, proponho fazer um registro escrito das memórias dos sujeitos que pertencem à comunidade do Macaco, no município de Uruaçu, no Norte do estado de Goiás, incluindo também, aqui e acolá, minha própria experiência com esta terra, na tentativa de manter essas vozes ecoando no tempo. Tal proposta emerge de um incômodo que é visível aos olhos, mas que é vendido muitas vezes como a solução de todos os nossos problemas: o avanço da fronteira agrícola e sua conseqüente desconfiguração dos territórios e modos de vida tradicionais. Nessa perspectiva, o objetivo geral da pesquisa é o registro escrito das narrativas orais de uma parte dos moradores da comunidade rural do Macaco, no que diz respeito a sua história de formação, mitos, lendas, causos e memórias, a fim de (1) contribuir para o reconhecimento e r-existência dos modos de vida e produção de significados pelos povos cerradeiros; (2) fortalecer o sentimento de pertencimento dessas comunidades por meio da valorização de seus saberes ancestrais; e (3) valorizar o espaço das narrativas na produção de conhecimento técnico-científico. Espero, com isso, poder de alguma forma contribuir com a preservação da cultura e a atualização dos saberes *cerradeiros* (Rezende, 2021). Para tanto, utilizo a narrativa como aporte teórico-metodológico desta pesquisa, estabelecendo diálogo com os trabalhos de Evaristo (2020), Rezende (2021), Kilomba (2020), Santos (2015, 2023), Benjamin (1987), Pimentel-da-Silva (2019) e Han (2024).

**Palavras-chave:** Memória; Narrativas cerradeiras; Pertencimento.

## ABSTRACT

This work aims, above all, to till the land and sow memories that have long hovered forgotten, like ancient grains lying dormant at the back of a granary also lost in time. In it, I propose to make a written record of the memories of individuals from the Macaco community, located in the municipality of Uruaçu, in northern Goiás, also weaving in, here and there, my own experience with this land, to keep these voices echoing through time. This proposal arises from a discomfort that is visible but often sold as the solution to all our problems: the expansion of the agricultural frontier and its resulting disruption of traditional territories and ways of life. From this perspective, the main objective of the research is the written documentation of the oral narratives of some residents of the rural community of Macaco, with regard to their history of formation, myths, legends, stories, and memories, in order to (1) contribute to the recognition and re-existence of the ways of life and meaning-making of the peoples of the Cerrado; (2) strengthen the sense of belonging in these communities by valuing their ancestral knowledge; and (3) elevate the space of narrative in the production of technical-scientific knowledge. I hope, through this, to contribute in some way to the preservation of culture and the renewal of Cerrado-based knowledge (Rezende, 2021). To this end, I employ narrative as the theoretical-methodological foundation of this research, engaging in dialogue with the works of Evaristo (2020), Rezende (2021), Kilomba (2020), Santos (2015, 2023), Benjamin (1987), Pimentel-da-Silva (2019), and Han (2024).

**Keywords:** Memory; Narratives from the Cerrado; Belonging



## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Meus avós, pais, tios, primos e eu	32
Figura 2: Mapa do Município de Uruaçu e localização do Macaco	34
Figura 3: Vista aérea do Macaco e entorno	35
Figura 4: Local da pesquisa	35
Figura 5: Fotopintura de João Leocádio e Domingas Souza	57
Figura 6: Casa de seu Zé Pedro e dona Preta, eles e suas filhas	67
Figura 7: Igreja de São José Operário	68
Figura 8: Vista frontal da Igreja de São José Operário	69
Figura 9: O arredor da Igreja de São José Operário (barracão e cantina acima, tanque de expansão e grupo demolido abaixo)	70
Figura 10: Festa em Louvor a São José Operário	71
Figura 11: Fogueira de São João	72
Figura 12: Foto de casamento de Maria de Souza e Raimundo José	74
Figura 13 - Bolinete de ralar mandioca	75
Figura 14 - Prensa para a secagem da mandioca	76
Figura 15 - Vovó Preta e Tia Divina na produção dos bolos para a Fogueira de São João	79
Figura 16 - Padre Davi José Araújo	80
Figura 17 - Casa de Tiareta	84
Figura 18: Registro das comemorações dos meus 7 anos	88

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Produção de soja na mesorregião Norte de Goiás (t)	27
Tabela 2 - Produção de cana-de-açúcar na mesorregião Norte de Goiás (t)	28
Tabela 3 - Produção total de arroz e mandioca no Norte de Goiás nos anos de 2001, 2011 e 2021 (t)	30

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Cegraf/UFG	Centro Editorial e Gráfico da Universidade Federal de Goiás
EMBRAPA	Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
FOMENTAR	Fundo de Participação e Fomento à Industrialização do Estado de Goiás
FUNPRODUZIR	Fundo de Desenvolvimento de Atividades Industriais
HDT	Hospital de Doenças Tropicais
PCB	Partido Comunista Brasileiro
PIBIC	Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica
PNAE	Programa Nacional de Alimentação Escolar
PRODUZIR	Programa de Desenvolvimento Industrial de Goiás
UFG	Universidade Federal de Goiás
UJC	União da Juventude Comunista

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>1. PROBLEMATIZAÇÃO .....</b>	<b>22</b>
1.1 O novo contra o velho: uma disputa justa? .....	23
<b>2 A NARRATIVA COMO OPÇÃO METODOLÓGICA.....</b>	<b>32</b>
2.1 Narrativa autobiográfica: retornos À terra .....	33
2.2 Narraticatrização: uma propositura .....	44
2.3 Narrativa etnográfica: a construção (com)partilhada do conhecimento.....	50
<b>2 Um regão d'água 'travessava ali: narrativas da baianada do macaco.....</b>	<b>53</b>
3.1 travessia e deslocamentos .....	53
3.2 O trabalho com a terra.....	57
3.3 Idas e vindas.....	59
3.4 Rebentos.....	60
3.5 Menina malina .....	62
3.6 Madrinha Percília.....	63
3.7 Memória e constituição do lugar.....	64
3.8 Espaços de compartilhamento .....	67
3.9 Dona Lila e Seu Raimundo .....	74
3.10 Da permanência.....	82
3.11 Narraticatrização.....	88
<b>4 Considerações finais, ou um Manifesto pelo português cerradeiro .....</b>	<b>101</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>111</b>

## INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por propósito, antes de tudo, arar a terra e semear memórias que há muito pairam esquecidas como grãos seculares nos fundos de um paiol também esquecido no tempo. É um trabalho de varredura de quintal, para abrir caminhos a conhecimentos, causos, casos e histórias, nem sempre felizes, guardados por anciãos e anciãs da terra, e que não tiveram a chance de ser relatados de forma escrita. Para tanto, peguemos a estrada, subamos e desçamos os vales centrais até alcançar as planícies do Norte do estado de Goiás, na altura da cidade de Uruaçu, terra do caju, das águas do Passa-Três, do Machambombo, do Rio das Almas, do Rio Maranhão, este transfigurado e afundado pelo reservatório do Lago Serra da Mesa, e de muitos outros caminhos d'água. Depois, sigamos pela BR-153, que corta Uruaçu ao meio, em direção à Campinorte, cidade que levo registrada na certidão, da qual tenho algumas poucas e boas lembranças e alguns familiares. É no entremeio dessas duas cidades que esse trabalho pretende se passar. Nem cá, nem lá: no entremeio.

É muita monocultura que se vê subindo para o Norte. Muitos fazendeiros e empresas de grãos fazem da terra seu laboratório de mais-valia, que não escapa aos olhos quando vemos a imensidão do verde da cana ou da soja ou do sorgo ou do eucalipto e pensamos que um dia grandes correntões do desenvolvimento passaram por essas terras derrubando suas matas, quando o verde tinha raízes mais profundas e galhos mais, muito mais retorcidos e resistentes que de um pé de milho, sem desmerecer o sagrado alimento, é claro. Todo esse verde um dia foi Cerrado, esse bioma que recebe a hoje tão insólita tarefa de ser o berço das águas, abrigando a nascente de oito das doze principais regiões hidrográficas do país, dentre elas a Tocantins-Araguaia, bem como uma bio e sociodiversidade enormes, mas não menos ameaçadas pela fome do dinheiro. Hoje, o Cerrado luta para se manter de pé às vistas de quem percorre a BR-153, ou Rodovia Transbrasiliana, ou Rodovia Belém-Brasília, seu território é uma mancha que insiste, que resiste em se manter fincada apesar das maquinarias e da economia de *commodities*.

No entanto, nem tudo são monoculturas, assim como nem todo conhecimento advém das ciências e como nem toda agricultura é agronegócio. É sempre possível pegar a estrada de chão, atravessar mata-burros e pontes de madeira maciça, abrir porteiros e colchetes para ouvir causos de comunhão do homem com a terra. É com o respeito à memória dos muitos que passaram, que lavraram a terra e que lutaram pela sobrevivência dos seus, que avanço rumo à comunidade do Macaco, localizada a vinte quilômetros de Uruaçu e a catorze de Campinorte. É lá que se passa essa pesquisa. É lá que ouvirei e registrarei de forma escrita as narrativas orais

de seus moradores, em grande parte idosos já aposentados, que, como diz o ditado, “só saem dali levados”.

Tal proposta não surge do acaso. Os moradores da comunidade do Macaco, em especial aqueles que têm suas terras nos arredores da igreja de São José Operário, construída a muitas mãos, são pessoas com as quais divido o sangue, tios e tias-bisavós que vieram descidos de Boninal, cidade localizada na Chapada Diamantina, no Centro-Sul da Bahia, por volta da década de 50 do século passado, ainda meninos e meninas. Eu não conheci seus pais ou os pais de seus pais, a bisavó Lila faleceu, foi fazer companhia para seu companheiro, o vô Raimundo. Seu irmão Antônio, o Titoin, não mais está lá para receber a criançada com abraço, beijo e seu sorriso genuíno, não mais o vemos sentado na porta da casa de sua irmã Tiaretta, onde costumava beber uma cachacinha com o cunhado, o tio João Preto, que também partiu para a eternidade.

Vivi sete anos da minha infância no Macaco, dos sete aos catorze anos de idade, onde, junto de meu irmão mais velho e, na sequência, dos dois mais novos, esperava o ônibus todos os dias, quando o sol ainda nem tinha se posto, para ir à escola, em Uruaçu. Escrever sobre o Macaco é uma forma de me reconectar com o meu eu criança que não gostava de viver na roça e que sonhava ter a vida que os colegas de sala de aula tinham: na cidade, com vizinhos, ruas asfaltadas, sem poeira, com mercados, lojas, internet. Nas escolas adventistas que eu e meus irmãos estudamos durante a infância, nós, alunos da zona rural, éramos a exceção. Meus pais faziam de tudo para nos manter no colégio particular, e eu e meus irmãos armávamos um berreiro quando nos ameaçavam tirar do colégio por falta de dinheiro, argumentando muitas vezes com frases que eles mesmos nos diziam, como “a única coisa que vamos deixar pra vocês é educação” e “estuda pra não ficar no cabo da enxada toda vida”. Prometíamos de pés juntos que nos comportaríamos e tiraríamos boas notas, que seríamos alguém na vida. Foi assim que, mesmo todo mês a mensalidade do colégio se tornando uma pauta dramática em casa, eu e meus irmãos, exceto Marcos Vinícios, o caçula, concluímos o ensino fundamental na rede privada.

Meus irmãos e eu acordávamos às 5h30 da manhã todos os dias, não sem os chamados de meu pai, que pausava a ordenha do gado, o banquinho de um único pé colado na cintura, e ligava a luz na nossa cara, repetindo “Heitor mais Pedrinho!” incessantemente até que nos visse de pé e nos arrumando para ir até a estrada pegar o ônibus. Minha mãe tinha dificuldade de acordar a cria, tinha dó dos pequenos, mas já deixava o café da manhã pronto para os seus meninos: às vezes mandioca cozida com leite, às vezes abóbora com leite, bolo de farinha de trigo, pão de queijo, beiju, peta, quebrador. O compadre-irmão de meu pai, o Tiãozinho, era o

condutor do ônibus escolar. Dirigia um modelo Incasel de bancos de couro marrom claro que fazia confundir a poeira, que era muita, e às vezes que perdíamos o horário era só gritar que ele esperava a gente correr até a porteira. Uma corrida com o corpo ainda não desperto. Nos dias que chovia era triste!

Mas, apesar disso tudo, tínhamos o privilégio de estudar numa escola particular. Meus pais achavam que só assim poderíamos ter algum futuro na vida. Se cogitavam nos mudar para a rede pública de ensino era mais por ameaça que qualquer outra coisa. Ter estudado nessa escola particular sendo um menino da roça me fez questionar desde muito novo a falta de acesso que tínhamos às coisas, porque 1. éramos pobres; e 2. habitávamos outro tempo. Exemplo: cresci vendo meus colegas de sala se reunirem para brincar, praticar esportes nos ginásios da cidade, terem telefone em casa, parabólica, VHS e depois DVD, computador e internet muito antes de mim. O “atraso” em acessar essas tecnologias me fazia odiar ser um morador da roça, porque achava que estava ficando para trás. Assim que fui apresentado ao conceito de êxodo rural na escola quis praticá-lo, ser parte de uma estatística de pessoas que vão para a cidade. Depois veio o conceito de globalização, e eu, para não ficar de fora, queria experimentá-la, queria ser como meus colegas, acordar trinta minutos antes da aula e ir pra aula, ter uma variedade de canais de TV, ter a possibilidade dos encontros no fim de tarde, ter como pesquisar o trabalho para casa na internet e não mais no almanaque que meu pai comprara para tal finalidade de um caixeiro que vez ou outra batia lá em casa, ter uma impressora para imprimir os trabalhos, já que o fazê-lo manualmente estava se tornando algo obsoleto.

Proponho, pois, neste trabalho, fazer um registro escrito das memórias dos sujeitos que pertencem à comunidade do Macaco, incluindo também, aqui e acolá, minha própria experiência com esta terra, na tentativa de manter essas vozes ecoando no tempo, registrá-las, produzir conhecimento e reflexões a partir delas, deixar que confluam e se fortaleçam, ocupando o espaço que também lhe pertence: a academia. Espero, aqui, poder de alguma forma contribuir com a preservação da cultura e a atualização dos saberes *cerradeiros* (Rezende, 2021).

Nesse sentido, considero o exercício da escrita narrativa aqui uma forma de me reconectar com minha ancestralidade cerradeira<sup>1</sup>, tendo em vista que a colonialidade roubou

---

<sup>1</sup> Para Mendonça e Pelá (2011, p. 4), “Povos Cerradeiros se referem aos sujeitos sociais trabalhadores/produtores que historicamente viveram nas áreas de Cerrado e constituíram formas de uso da terra a partir das diferenciações naturais-sociais experienciando formas materiais e imateriais de trabalho, que denotam relações sociais de produção muito próprias e em acordo com as condições ambientais, resultando em múltiplas práticas socioculturais.”

não apenas a mim, mas também a minha e a outras tantas famílias, a possibilidade de enxergar na roça a chance de nos *envolvermos* de forma horizontal, em *confluência* (Santos, 2023) com o outro, humano, bicho, árvore, rio. Por mais que eu tenha saído do Macaco para “me tornar alguém na vida”, há entre mim e ele uma relação de pertencimento. A poderosa ideologia desenvolvimentista de um Estado guiado pela competição, de um lado, e o interesse privado de outro, pinta as comunidades tradicionais do Brasil, indígenas, quilombolas, ribeirinhos, cerradeiros, geraizeiros, como pobres, improdutivas, atrasadas etc., e depois de conseguir fazer a cabeça de meio mundo, de expulsar a população mais jovem do campo, de grilar terras indígenas, de contaminar os rios, torna a terra seu laboratório de mais-valia, substituindo a paisagem de territórios sagrados onde vivem os verdadeiros e as verdadeiras guardiões e guardiãs da floresta, das águas, da biodiversidade, que mantêm viva uma relação respeitosa e de partilha com a terra que tudo dá, por monoculturas.

Quando eu dizia, na infância, que queria crescer logo para me mudar da roça, lembro de ouvir mais de uma vez uma advertência que dizia mais ou menos assim: “Ê, não fala isso! Você vai crescer, vai ver como funciona as coisa e vai querer voltar pra roça!”. Hoje acho graça da previsão, do acerto. Os retornos nunca são a representação exata daquela fotografia que a gente leva na memória de quando deixamos um lugar. A paisagem vai tomando novas formas com a passagem do tempo, há o inconveniente da perda de alguns, da casa de infância desmoronada, sem nem sinal do rego e dos pés de manga no fundo de casa, da estrada que percorríamos todos os dias para pegar o ônibus para a escola, dos trieiros que nos transportavam para além. Se não fosse a saboneteira, os coqueiros, o abacateiro, o tamarindeiro e aquele pé de manga plantado quando queria reflorestar o mundo, que ainda se mantêm de pé, um desconhecido não diria que ali um dia houve um quintal, com horta, cisterna, rego d’água, chiqueiro, plantação de mandioca, moitas de diferentes tipos de banana, pés de açafrão, outros abacateiros, coqueiros, pés de acerola, de mexerica, de cajá, romã, caju, o curral, o paiol.

Hoje, em Goiânia há mais de dez anos, não deixei de visitar o Macaco, mas sempre que volto alguma coisa mudou. Durante a pandemia de Covid-19, me refugiei lá por algum tempo, na casa de meus avós, Seu Zé e Dona Preta. Foi em conversa com meu avô e chará, inclusive, durante algum momento dos terríveis anos de 2020 e 2021, que tive o estalo para a necessidade de escrever as histórias não contadas do Macaco. Comentando sobre sua perspectiva de futuro para aquela região, essas foram suas palavras desalentadoras: “daqui uns tempos isso daqui vai ser tudo soja, meu filho”. Meu avô tinha já 83 anos quando me falou isso, e ouvir esse senhor que chegou ali ainda menino, que arou a terra, que transformou o espaço,

que plantou todos os vinte pés de jabuticaba do quintal de casa, que viu amigos e amigas chegarem e partirem, que constituiu família, que também chegou e partiu, ouvir isso me remontou às ideias para adiar o fim do mundo do líder indígena e escritor Ailton Krenak:

O que chamam de educação é, na verdade, uma ofensa à liberdade de pensamento, é tomar um ser humano que acabou de chegar aqui, chapá-lo de ideias e soltá-lo para destruir o mundo. Para mim isso não é educação, mas uma fábrica de loucura que as pessoas insistem em manter. Talvez essa parada por causa da pandemia faça muita gente repensar por que mandam seus filhos para um reduto chamado escola e o que acontece com eles lá. Os pais renunciaram a um direito, que deveria ser inalienável, de transmitir o que aprenderam, a memória deles, para que a próxima geração possa existir no mundo com alguma herança, com algum sentimento de ancestralidade. Hoje, quem fala em ancestralidade é um místico, um pajé, uma mãe de santo, porque as “pessoas de bem” saíram de um MBA em algum lugar e não vão ficar falando esse tipo de coisa. São como uns ciborgues que estão circulando por aí, inclusive administrando grandes grupos educacionais, universidades e toda essa superestrutura que o Ocidente ergueu para manter todo mundo encurralado (Krenak, 2020, p. 55).

No meio do caos em que o mundo se encontrava com a pandemia do Coronavírus e, no caso do Brasil, com o negacionismo, as *fake news* e o descaso do governo federal, tive contato com *A vida não é útil*, o segundo livro de Ailton Krenak, cujo título, num primeiro momento, parece ser de um pessimismo ferrenho, mas que surpreende o leitor inocente, fazendo-o pensar sobre a supervalorização do útil no mundo moderno. Afinal de contas, tudo a que nos propomos a fazer tem de ser útil? Tem de servir para algum propósito? A que propósito? Ailton Krenak vai destrinchando esse e outros cinismos que dão forma à sociedade ocidental com uma sabedoria que não é escolar ou acadêmica, mas ancestral.

Eu tinha acabado de me formar quando estourou a pandemia de coronavírus, em março de 2020, e logo que foi decretada a quarentena fui demitido da escola privada que havia me contratado um mês antes para ministrar aulas de literatura e língua portuguesa. Foi um período de muitas incertezas. Comecei a fazer bicos de revisão de texto, de freelancer em restaurantes, a dar aulas de reforço via remota. Além da pandemia, tinha também a extrema-direita no poder, que retomou a narrativa salvacionista de livrar o país dos comunistas, usando como recurso mobilizador a defesa do armamento, da família tradicional e a ideia de “Deus acima de todos”, tudo no mesmo balaio. Esse mesmo governo conseguiu, apesar das 700 mil mortes por coronavírus, da continuidade do genocídio praticado contra comunidades indígenas, dos discursos de ódio, do obscurantismo, capturar a atenção e convencer grande parte da população com seus discursos fabulosos. Assim, ao invés de reduzir a velocidade e o utilitarismo das coisas, a pandemia serviu para que o mercado mundial se adaptasse rapidamente à nova demanda global, aumentando a exploração e a desigualdade a ponto de os bancos baterem

recorde em seus lucros, de um lado, ao passo que a fome no mundo aumentava, de outro. A financeirização da vida ficou visível aos olhos, e parecia tudo bem algumas vidas serem sacrificadas em nome do lucro, aos gritos de que “o Brasil não pode parar”. Esse foi o contexto de concepção desta pesquisa, de sua necessidade.

Quando ouvi meu avô dizer que dali a algum tempo aquelas terras todas seriam uma grande plantação de soja, fiquei chocado. Até então eu não tinha percebido a minha ingenuidade quando comentava do absurdo que era estarem apanhando areia das margens do Macaco, que é o rio que corta uma parte das propriedades dentro da Fazenda Jacaré ou Lages e dá nome à comunidade, para comercialização na cidade. Seu Zé há muito vê a coisa acontecer debaixo de seu nariz e sabe as cartas que o futuro reserva para agricultores como ele, que viu todos seus descendentes, filhas, netos e netas, sobrinhos e sobrinhas, irmãs e irmãos rumarem para a cidade em busca de melhores oportunidades de vida. Transformar a areia do Macaco em produto era só mais uma de suas visões se confirmando. Foi dessa conversa com meu avô que surgiu a ideia desta pesquisa.

No entanto, naquele momento de dificuldade generalizada para a classe trabalhadora brasileira, me faltava coragem de tentar o processo seletivo para fazer uma pós-graduação de forma remota. Passei parte dos dois primeiros anos da pandemia vivendo com o auxílio emergencial do governo federal e com bicos de revisão de textos, desiludido com a sala de aula e com a escolha da licenciatura. Todas as minhas colegas professoras estavam exaustas e sobrecarregadas com o ensino remoto. O trabalho docente, de repente, era o trabalho mais essencial de todos, e muitos pais, entidades governamentais e da sociedade civil protestavam contra o fechamento das escolas como forma de inibir o contágio do vírus, pois não conseguiam cuidar de seus filhos em tempo integral. De certa forma, eu agradecia por estar fora da escola, mas me sentia perdido no mundo, e até mesmo minha motivação para a luta organizada foi impactada por esse desânimo da realidade concreta.

Depois do sufoco que foram os dois primeiros anos de pandemia, e depois também que se iniciou a vacinação no Brasil, consegui uma vaga como revisor textual terceirizado no Centro Editorial e Gráfico da UFG (Cegraf/UFG), onde trabalhei durante todo o ano de 2022, e onde fiz amizades que me são muito caras. Foi no Cegraf que comecei a vislumbrar a possibilidade de tentar o processo seletivo para o mestrado. Nos anos anteriores, a pandemia, os arrochos financeiros, as incertezas e a falta de investimento em todos os níveis da educação, fizeram eu sequer cogitar essa possibilidade, mas no final daquele ano de 2022 começaram a surgir faíscas de esperança, ainda que eu carregasse uma incerteza muito grande em relação ao

tema da pesquisa, em qual área do conhecimento encaixá-lo, se minha proposta não era demais subjetiva para os moldes acadêmicos.

A proposta de realização deste trabalho foi sendo sistematizada, então, de um incômodo que é visível aos olhos, mas que é vendido muitas vezes como a solução de todos os nossos problemas: o avanço da fronteira agrícola e sua conseqüente desconfiguração dos territórios e modos de vida tradicionais. A questão da luta pela terra e da valorização dos modos de vida tradicionais são temas com os quais trabalho desde a graduação, tendo sido centrais em meu projeto de iniciação científica e em meu trabalho de conclusão de curso, bem como para o meu processo de formação política. No entanto, naquele período eu me ocupei com pesquisas etnográficas em relação às produções científicas produzidas sobre os povos indígenas e, em seguida, com pesquisas produzidas pelos próprios indígenas. Não tinha me passado ainda pela cabeça fazer uma pesquisa com outro viés metodológico, e eu tinha também algum medo de arriscar.

Esse medo de arriscar numa nova área eu considero que partiu de um desconforto existente entre as teorias decoloniais, com as quais comecei a ter contato durante a realização do projeto de iniciação científica (PIBIC), e as teorias marxistas, em finais de 2016, quando me organizei na União da Juventude Comunista (UJC), do Partido Comunista Brasileiro (PCB), logo após as ocupações estudantis que tomaram todo o país. Eu procurava entender por que as teorias não dialogavam entre si, já que tinham um propósito tão similar, que, de modo bastante sintético, seria romper com o colonialismo e libertar os trabalhadores e trabalhadoras de toda e qualquer forma de exploração. Confesso que hoje vejo mais razões para uma aproximação e diálogo entre essas teorias do que para um distanciamento e ataques de uma contra a outra, mas na época uma coisa parecia anular a outra. Naquela época eu sofria por querer acreditar em uma verdade única, por ter medo de ser incoerente, traidor de uma causa, mas hoje esse medo me parece menor.

Toda essa teorização me é recente, e narro esses eventos porque acredito não serem individuais, e qualquer identificação com o leitor, com diferentes pesquisadoras e pesquisadores, é para mim um bom motivo para a escrita. Narro também porque essa não é uma pesquisa que nasce do acaso, não é um texto despersonalizado, mas que foi sendo gestado aos poucos por mim num momento histórico de angústia, incerteza e descrença, talvez. Na pandemia, além do pensamento de Ailton Krenak, assistia a diversas lives de análise de conjuntura do Partido e conheci o *Prato Cheio*, podcast que produz reportagens críticas sobre o processo de territorialização do agronegócio, política e soberania alimentar, modos de vida

de comunidades tradicionais, dentre outros. Todo esse repertório, principalmente porque as cidades eram o epicentro do vírus, me faziam pensar na necessidade de voltar à roça e fazer, de alguma forma, o caminho inverso.

O respiro e o distanciamento da academia por dois anos foram essenciais para que eu conseguisse enxergar a validade de uma pesquisa que lidasse com a memória, com as narrativas orais da comunidade da qual fiz e ainda faço parte, de me reconectar com minha ancestralidade cerradeira. Foi necessário tomar distanciamento da academia para perceber que eu poderia escrever uma pesquisa em primeira pessoa, ter acesso a diferentes leituras, que eu poderia fazer da minha escrita um ato político, como lembra Grada Kilomba (2020, posição 317):

Essa passagem de objeto a sujeito é o que marca a escrita como um ato político. Além disso, escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais tornando-se a/o escritora/escritor “validada/o” e “legitimada/o” e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada.

Neste pequeno trecho, ainda na introdução de seu livro, a autora portuguesa, em diálogo com bell hooks (1989 *apud* Kilomba, 2020), tensiona os conceitos de “objeto” e de “sujeito” para dizer que, escrevendo, ela *torna-se* sujeito de sua própria história e não mais um objeto, cuja “realidade é definida por outros” (Kilomba, 2020, posição 317). Deste modo, a passagem de objeto a sujeito suscita um rompimento com a epistemologia tradicional, que determina quem pode falar (sujeito), de quem pode-se falar (objeto), bem como o que se pode falar e o que não se pode (tema). Assim, referenciando-se em Collins (2000) e Nkweto Simmonds (1997), Kilomba (2020, posição 661) argumenta que “os temas, paradigmas e metodologias do academicismo tradicional – a chamada epistemologia – refletem não um espaço heterogêneo para a teorização, mas sim os interesses políticos específicos da sociedade *branca*”.

Nesse viés, o estudo de narrativas orais de comunidades tradicionais periféricas é uma forma de tensionar esses paradigmas do academicismo tradicional, principalmente porque a universidade – e aqui independente de seu regime público ou privado –, numa sociedade de classes, serve como instrumento para atender aos interesses da classe que está no poder. É dever ético e estético, portanto, dos estudos da linguagem que partem de uma perspectiva crítica servirem como aliados de povos e comunidades que lutam pela terra, pela preservação de suas culturas, memórias e saberes ancestrais, pois, do contrário, se filiam aos interesses políticos daqueles que pretendem o desaparecimento desses grupos e a monocultura das mentes, nos termos de Vandana Shiva (2003).

Sendo assim, o objetivo geral desta pesquisa é o registro das narrativas orais de uma parte dos moradores da comunidade rural do Macaco, contemplando sua história de formação, seus mitos, lendas, causos e memórias, a fim de (1) contribuir para o reconhecimento e r-existência dos modos de vida e produção de significados pelos povos cerradeiros; (2) *fortalecer o sentimento de pertencimento dessas comunidades por meio da valorização de seus saberes ancestrais*; e (3) valorizar o espaço das narrativas na produção de conhecimento técnico-científico.

Acredito que tal registro contribuirá para a identificação e vitalidade de uma cultura de pertencimento entre essa comunidade cerradeira subalternizada pelo sistema mundo moderno colonial, afinal de contas a comunidade do Macaco, como as diferentes comunidades tradicionais em território de Cerrado resistem há décadas aos efeitos da desterritorialização provocada pelo avanço do agronegócio, às políticas de homogeneização cultural e às violências simbólicas e materiais de um Estado que se quer, a todo custo, desenvolvimentista. Além do caráter político, a presente pesquisa justifica-se também do ponto de vista epistemológico, uma vez que desafia os paradigmas científicos eurocentrados, valorizando formas outras de se produzir conhecimento, ancoradas na ancestralidade, na memória e na identidade cerradeira.

Adoto, neste trabalho, a perspectiva da sociolinguística existencial, do professor e linguista David Balosa, segundo o qual “línguas e pessoas minorizadas ao redor do mundo não podem ver suas condições de vida melhoradas se os tomadores de decisão do mundo e as instituições de ensino superior em suas áreas não reconhecem e estimam seus direitos, valores e existência” (Balosa, 2022, p. 147, tradução minha). Por meio deste campo da sociolinguística, é possível refletir sobre a impossibilidade de desvencilhar o estudo da língua das pessoas que a falam, bem como sobre a consideração da dignidade humana nos estudos da linguagem, mais especificamente no ensino superior. O construto de *cultura de pertencimento* (hooks, 2019) servirá para pensar a relação dos moradores e antigos moradores da comunidade do Macaco com este território, qual a cultura de pertencimento criada por essas pessoas e se existe um senso de significado e de vitalidade em relação ao lugar em que se vive.

Por tratar-se de um estudo empírico em uma comunidade rural, com os indivíduos que ali r-existem e mantêm vivas suas tradições com a terra, seus valores e visões de mundo, proponho a utilização da narrativa enquanto opção metodológica. Sahagoff (2015, não paginado) define a pesquisa narrativa como “um processo de aprendizagem para que se possa pensar narrativamente, para que se atente às vidas enquanto vividas narrativamente”, ou seja, se a experiência humana se dá a partir das diversas histórias que “ouvimos”, transformamos e contamos, num processo ininterrupto de aprendizagem, registrá-las é uma forma de mantê-las

vivas.

Dito isso, por tratar-se de uma pesquisa narrativa, a abordagem utilizada neste trabalho é de caráter qualitativo, uma vez que procuro teorizar com e a partir de uma comunidade viva de sujeitos, trazendo à baila suas experiências vividas (Gil, 2017). Como método para a produção da narrativa proposta como produto deste trabalho, realizei viagens à comunidade do Macaco, nas quais realizei conversas com alguns de seus moradores, algumas das quais contaram com a gravação de áudio e outras somente com a observação e anotações. Além de encontros presenciais, foram também realizados telefonemas e conversas informais durante todo o correr desta pesquisa.

Quanto à estrutura, além desta introdução, o trabalho se divide em quatro capítulos. No primeiro deles, faço a enunciação do problema da pesquisa a partir de um diálogo interdisciplinar com a geografia. No segundo, apresento a narrativa como opção metodológica, as motivações que me trouxeram até aqui e desenvolvo o conceito de narracatrização, que utilizo como aporte metodológico para a pesquisa. No terceiro capítulo, apresento as narrativas dos baianos da comunidade rural do Macaco. Por fim, no último capítulo desenvolvo a ideia de um “português cerradeiro” como forma de valorizar as culturas, os modos de vida e de produção de sentidos das comunidades cerradeiras.

## 1. PROBLEMATIZAÇÃO

O Brasil, na divisão internacional do trabalho, ocupa o papel de uma economia agrária, o que, no imaginário popular, faz dele o “celeiro do mundo” por estar subordinado tecnologicamente a outros países. Somos o país que exporta a matéria-prima para que os países de primeiro mundo possam produzir os bens de consumo que importaremos deles. A terra que tudo produz, desde a invasão europeia, é explorada ao máximo, e quando já está anêmica de tanto produzir, diferentes técnicas e tecnologias permitem tratá-la para que continue sendo uma terra rentável. Os produtos utilizados para a fertilização e depois para a defesa das monoculturas são chupados pela terra, atingem os lençóis freáticos, escorrem até alcançar os rios, desrespeitam um processo que deveria ser natural, porque o lucro é antecedido pela pressa, pela gula, pela descaracterização dos princípios sustentáveis.

No entanto, ainda que o país seja referência no setor primário da economia, a parcela da população que mora no campo diminui cada dia mais, pois as novas gerações partem em busca de melhorias de vida na cidade, que, sabemos, não oferece a infraestrutura necessária para acomodar toda essa população. A expansão do agronegócio como modelo produtivo moderno, inteligente, lucrativo, é publicizada como uma vitória não apenas econômica mas também moral para o Brasil, pois é “responsável por alimentar o mundo”. Esse discurso romântico do *agro* como uma mãe que a todos alimenta tem um valor altamente ideológico, uma vez que “nas condições atuais, as técnicas da informação são principalmente utilizadas por um punhado de atores em função de seus objetivos particulares” (Santos, 2023, p. 52). Assim, num mundo em que a publicidade antecede a criação dos produtos, convencer a população de que o agronegócio é a única forma possível de produção de alimentos garante a hegemonia da monocultura em detrimento da diversidade cultural, em todos os sentidos.

É bom lembrar que no final da Segunda guerra Mundial a maior parte da população brasileira ocupava os seus territórios tradicionais e era, por isso, chamada de população rural. Nesses territórios, reproduziam os seus saberes tradicionais através das mais diversas oficinas, sempre coordenadas por mestras e mestres de ofício. Por conta disso, quase tudo que se precisava para bem viver era feito e refeito no próprio território (Santos, 2020, p. 52).

Nessa perspectiva, a ideologia colonial difunde a ideia de que a desterritorialização do campo é um processo natural, de evolução tecnológica, de colocação do Estado-nação nas cifras do mercado mundial. Dessa forma, o discurso da modernidade no campo é a estratégia, encontrada pelo colonialismo, para corrigir aqueles que resistem à modernização, ou, nas

palavras de Frantz Fanon, seria, inconscientemente, uma mãe que protege “a criança contra ela mesma, contra seu ego” (2022, p. 211). Nesse sentido, o Estado moderno/colonial (Mignolo, 2020), controlado pela classe dominante, apregoa a ideia de que o “o agro é pop, o agro é tech, o agro é tudo” e o único modelo capaz de produzir alimento em escala mundial, mascarando seu objetivo primeiro que é o de explorar ao máximo os recursos naturais tendo em vista o lucro.

Há, nesse sentido, uma disputa discursiva entre dois tempos distintos: o tempo da máquina e o tempo da enxada, o tempo da modernidade e o tempo da tradição, o tempo do novo e o tempo do velho. Essa disputa se dá desde a chegada dos europeus à América, quando a normalização dos corpos, dos costumes, das crenças e da própria língua tornou-se um imperativo para o domínio do *outro*, tendo em vista que um dos princípios do “habitar colonial”, conforme Malcolm Ferdinand (2020), é o “*altericídio*”, ou seja, a recusa da possibilidade de habitar a Terra na presença de um outro, de uma pessoa que seja diferente de um “eu” por sua aparência, seu pertencimento ou suas crenças.

### 1.1 ONOVO CONTRA O VELHO: UMA DISPUTA JUSTA?

O território da comunidade do Macaco está localizado no município de Uruaçu, na mesorregião Norte de Goiás, a qual apresenta características socioespaciais, históricas e econômicas distintas da mesorregião Sul do estado, conforme aponta Arrais (2002, p. 152):

As diferenciações regionais entre o Norte e o Sul do Estado, desde o início da colonização, já demonstravam o forte vínculo com questões que já ultrapassavam os limites do Paranaíba, do Araguaia, do Tocantins e da Serra Geral de Goiás. O Sul do Estado, pela proximidade à região de São Paulo, centro econômico do país, mostrou-se, no final do século XIX, mais receptivo às novas formas de produção do Sudeste do País. Já o Norte, vazio do ponto de vista das atividades ditas produtivas, veio a integrar-se definitivamente ao mercado nacional por ocasião das políticas que visaram a integração nacional e a construção da BR-153, eixo rodoviário que cortou o Estado no sentido Norte - Sul, facilitando, também, as vias de acesso à Amazônia, fronteira econômica importante para o país.

O Norte do estado de Goiás, que em 1988 foi cortado para a criação de Tocantins, é uma região muitas vezes considerada como “atrasada”, e tal atraso reflete, por exemplo, na falta de estudos que levem em conta suas dinâmicas socioespaciais, principalmente dos povos que

habitam comunidades rurais.<sup>2</sup> As principais referências que tratam da história do estado dão ênfase aos processos de povoamento e modernização no Sul e Centro do estado, deixando de lado as relações dos povos camponeses com a terra, seus costumes e práticas culturais e a questão de sua produção e reprodução social. A comunidade do Macaco, por exemplo, assim como tantas outras comunidades de pequenos produtores rurais, não recebe um capítulo ou um subtópico nas páginas que procuram contar a história do município de Uruaçu.

Diferente da região Sul, que desenvolveu um importante papel na modernização econômica e mesmo política do estado (Chaul, 2010), a região Norte, que no início do século XX contava ainda com o atual território de Tocantins, começa a dar seus primeiros passos rumo à “modernidade” com a construção da BR-153, conhecida como Belém-Brasília, em 1958. A esse respeito, Neto (2001, p. 61) afirma que

A “Belém-Brasília” tirou do isolamento em que se encontrava até praticamente os anos 1950 toda a Mesopotâmia goiana – a extensa região situada entre os rios Tocantins e Araguaia –, incorporando-a definitivamente à economia de mercado. O ponto de partida foi, no início dos anos 1940, a criação da “Colônia Agrícola Nacional de Goiás – CANG – e a abertura da futura BR-153.

Para este autor, a estrada representa “o primeiro, e talvez o principal elemento de sustentação do espaço econômico – a paisagem humanizada” (Neto, 2001, p. 56). Essa perspectiva se torna mais compreensível se paramos para pensar no papel que tiveram as estradas reais no escoamento de todo o ouro produzido pela Capitania dos Goyazes durante a colonização portuguesa, bem como da mobilidade possibilitada aos homens daquele tempo. Ainda nessa perspectiva, Chaul (2010) aponta para a facilitação comercial, no início do século XX, do Sul do estado com os estados de Minas Gerais e São Paulo estimulada pela estrada de ferro. Esse aspecto favoreceu o povoamento e o progresso econômico da região, transformando-a num exemplo a ser seguido pelas demais regiões do estado.

Para além dos trilhos e da ascensão de uma elite, com a “Revolução de 30”, Getúlio Vargas opera uma série de medidas a fim de modernizar o país, não deixando Goiás de fora de seus planos. A construção da nova capital Goiânia é um reflexo desse processo de virada de página do velho para o novo, assim como o projeto de econômico das Colônias Nacionais, rompendo com o atraso de determinadas regiões. Mais à frente, com a construção de Brasília, a ideia desenvolvimentista e de centralização do poder estatal no centro do país possibilitará a

---

<sup>2</sup> Tal afirmação parte de busca prévia pelas sintaxes “(comunidades rurais) E (norte goiás)” e “(comunidades rurais) E (norte goiano) nas bases de dados do Scielo, Periódicos Capes e Google Acadêmico.

migração de trabalhadores de diversas regiões do país para executar tal empreitada. Todas essas políticas afetaram o povoamento do que futuramente seria chamado de “Norte de Goiás”.

Refletindo acerca da regionalização do estado, Arrais (2002, p. 152) dirá que

O fator histórico do povoamento que segue, especialmente a partir do início do século XX, pelos trilhos da estrada de ferro, ou seja, pela região Sudeste do Estado, em contrapartida com o povoamento esparso fomentado pela atividade pecuária e pela agricultura tradicional da região Norte, bem como pelos processos espaciais que ocorreram com a edificação de Brasília e seu entorno, podem nos auxiliar na explicação dessas dinâmicas regionais.

No entanto, o afã pela modernidade esconde interesses díspares em relação à terra. De um lado, tem-se o tradicional com suas técnicas atrasadas e produção em pequena escala, de outro, o moderno, com técnicas cada vez mais avançadas, produção em larga escala e promessas de desenvolvimento. Considero importante fazer um retorno no tempo para compreender o desenvolvimento ideológico do agronegócio enquanto a solução dos problemas de atraso econômico do estado de Goiás como um todo. Carvalho e Oliveira (2021, p. 30), em artigo que investiga a construção ideológico-conceitual do agronegócio, apontam que

a partir da ascensão do paradigma da Revolução Verde na década de 1950 e a sua consequente incorporação no Brasil, a partir dos anos 1960, no bojo do projeto de modernização da agricultura do governo ditatorial, a imagem do campo passa a ser estruturalmente reformulada, em consonância com o discurso ideológico da modernidade.

Para os autores, o agronegócio enquanto sistema produtivo vem sendo reformulado com o tempo, ganhando sempre uma nova roupagem a fim de se vender enquanto o responsável por alimentar o mundo, por exemplo, numa estratégia de autopromoção que totaliza as diferentes práticas produtivas de alimento, inclusive dos povos tradicionais (indígenas, quilombolas, camponeses), no construto “agro”. Em Goiás, a expansão capitalista no campo, a partir dos anos de 1970, se dá com o casamento do espaço com a técnica (Bernardes; Freire Filho, 2006 *apud*. Calaça; Dias, 2010), tendo em vista que o território do Cerrado era considerado pela elite dominante até então como “improdutivo” e “inóspito”. Assim,

Se no passado já existia a figura dos latifúndios e da terra concentrada, estes se mantiveram em razão dos incentivos oficiais, do preço das terras, das extensas áreas mecanizáveis da disponibilidade de modernas tecnologias de produção em grande escala e da descoberta de corretivos do solo (calcário e fósforo) (Calaça; Dias, 2010, p. 316).

Esse aumento dos incentivos oficiais para a territorialização da nova lógica produtiva

influenciará grandemente na taxa de urbanização do estado. Conforme aponta Arrais (2002, p. 154), “se em 1960 apenas 37% da população do Estado vivia em cidades, em 1980 esse número passava de 60%”. Nessa perspectiva, o discrepante incentivo estatal dado ao modelo hegemônico em comparação aos modelos de agricultura tradicional acaba por desestimular famílias inteiras a trabalharem a terra. Analisando o avanço do capital no campo em Goiás, Calaça e Misnerovicz (2020, p. 170), apontam os programas Fundo de Participação e Fomento à Industrialização do Estado de Goiás (FOMENTAR), Programa de Desenvolvimento Industrial de Goiás (PRODUZIR) e Fundo de Desenvolvimento de Atividades Industriais (FUNPRODUZIR) como sendo alinhados “às políticas financistas do governo federal de fortalecer projetos hegemônicos para o campo idealizado pela burguesia nacional”. Para eles, com esses programas,

O governo de Goiás ampliou suas ações, visando atrair para o estado novas indústrias, de diversos setores econômicos, e ampliação das existentes, mediante a concessão de benefícios fiscais e de créditos. A criação desses programas se inseriu no contexto socioeconômico nacional e estadual de expansão capitalista, culminando com centralização empresarial hegemônica do capital (Calaça; Misnerovicz, 2020, p. 171).

A análise apresentada por estes autores a respeito do financiamento e crédito por parte do Estado ao agronegócio, em detrimento de atividades da agricultura familiar, por exemplo, vai de encontro às reflexões de Nicos Poulantzas (1980) sobre a ossatura do estado burguês, o qual, ao mesmo tempo em que está infiltrado pela ideologia dominante, tem por função justamente “elaborar, apregoar e reproduzir esta ideologia” (Poulantzas, 1980, p. 33). Nesta mesma perspectiva, o filósofo húngaro István Mészáros (2003, p. 29), ao discutir as contradições internas ao sistema capitalista, aponta que “o sistema do capital não sobreviveria uma única semana sem o forte apoio que recebe do Estado”.

É interessante notar, portanto, que a empresa capitalista, apesar de operar com um discurso individualista, meritocrático e de redução do Estado, só consegue se manter de pé tendo ele como esteio. O aprofundamento desses discursos é uma forma que o sistema utiliza para manter sua hegemonia sobre o acesso aos recursos estatais, reproduzindo-se despididamente, uma vez que as próprias políticas públicas “são definidas pelo Estado e guardam as relações de poder que se expressam nos seus aparelhos” (Freitas, 2015, p. 206). Assim, a própria categoria “agricultura familiar” é hoje apropriada pelo campo semântico do agronegócio.

Em outras palavras, sob o domínio de um Estado burguês, a <<agricultura familiar>> enquanto signo e significante passou a ser interpretada como um menor, ou etapa a ser superada (para se alcançar os benefícios da fração de classe do agronegócio). Ou seja, apesar de um conceito de reverberações transformadoras, pelo reconhecimento político e econômico de uma fração social, não se constitui como um conceito contra-hegemônico. Logo, é nos discursos científicos mais funcional ao projeto do agronegócio do que analítico à realidade do campo brasileiro: heterogêneo, plural e contraditório (Carvalho; Oliveira, 2021).

No Norte do estado de Goiás, onde, depois do esfacelamento da empresa aurífera colonial, a principal atividade dos povoados que surgiram ao redor dos arraiais era a agropecuária. Com o passar do tempo e das diferentes políticas de povoamento, principalmente da região central, e da construção de Goiânia e de Brasília, migrantes de diferentes regiões do país passaram a ocupar também a região Norte do estado. Atualmente, o Norte de Goiás é a região com a maior “mancha de vegetação nativa”, de biodiversidade, do estado.

Assim, levando em conta a importância do Cerrado para a produção e reprodução da vida a nível mais elementar, tendo em vista que é o bioma considerado o berço das águas e a savana mais biodiversa do planeta, é de salutar importância pensar nos processos de desenvolvimento do agronegócio nesta região como um projeto construído discursivamente a partir do “atraso” dos povos tradicionais, da grilagem de terras, do “êxodo” rural. Tendo isso em vista, nas Tabela 1 e Tabela 2, a seguir, apresento os números referentes à produção de soja e cana-de-açúcar, em intervalos de 10 anos, na mesorregião Norte de Goiás.

Tabela 1 - Produção de soja na mesorregião Norte de Goiás (t)

Município	2001	2011	2021
Alto Horizonte		-	1.500
Alto Paraíso de Goiás*	8.400	12.690	34.200
Amaralina	-	-	13.950
Bonópolis	-	5.580	34.394
Campinaçu		300	6.132
Campinorte	-	25.600	30.600
Campos Belos*		-	-
Campos Verdes		-	-
Cavalcante*		-	2.800
Colinas do Sul*		-	-
Estrela do Norte	-	3.600	4.804
Formoso	-	-	-
Mara Rosa	600	-	20.400
Minaçu		-	4.210
Monte Alegre de Goiás*	-	-	1.832
Montividiu do Norte	-	-	11.563
Mutunópolis	-	1.800	2.149

Niquelândia	18.900	80.000	179.200
Nova Iguaçu de Goiás		-	213
Nova Roma*		-	2.053
Porangatu	377	21.600	62.904
Santa Tereza de Goiás	-	90	7.161
Santa Terezinha de Goiás		840	-
São João d'Aliança*	14.880	69.900	125.000
Teresina de Goiás*		-	-
Trombas	-	1.800	893
Uruaçu	5.439	45.000	85.800
TOTAL	48.596	268.800	631.758

Fonte: Instituto Mauro Borges (IMB), 2023.

Elaboração própria, 2023.

\*Municípios situados na região da Chapada dos Veadeiros onde está o maior Sítio Histórico Quilombola do Brasil

Tabela 2 - Produção de cana-de-açúcar na mesorregião Norte de Goiás (t)

Município	2001	2011	2021
Alto Horizonte	700	320	315
Alto Paraíso de Goiás*	450	560	-
Amaralina	900	190	441
Bonópolis	1.600	1.350	-
Campinaçu	1.700	2.300	-
Campinorte	1.000	10.800	176.800
Campos Belos*	3.450	3.450	-
Campos Verdes	175	60	-
Cavalcante*	1.040	1.680	-
Colinas do Sul*	600	240	600
Estrela do Norte	1.000	1.500	-
Formoso	2.000	1.500	-
Mara Rosa	1.750	340	504
Minaçu	1.600	2.250	-
Monte Alegre de Goiás*	2.750	2.300	-
Montividiu do Norte	1.200	400	-
Mutunópolis	1.800	3.000	-
Niquelândia	4.400	1.000	2.205
Nova Iguaçu de Goiás	525	105	900
Nova Roma*	4.750	5.280	-
Porangatu	1.600	5.000	-
Santa Tereza de Goiás	1.400	1.000	-
Santa Terezinha de Goiás	875	210	900
São João d'Aliança*	1.800	2.100	-
Teresina de Goiás*	300	354	-

Trombas	800	2.000	-
Uruaçu	3.200	162.000	510.000
TOTAL	43.365	211.289	692.665

Fonte: Instituto Mauro Borges (IMB), 2023.

Elaboração própria, 2023.

\*Municípios situados na região da Chapada dos Veadeiros onde está o maior Sítio Histórico Quilombola do Brasil

Como é possível perceber, a produção total de soja na região, de 2001 a 2011, teve um acréscimo de mais de 553%, enquanto a cana-de-açúcar, no mesmo período, contou com um aumento de mais de 487%. Por seu turno, de 2011 a 2021, a produção de soja teve um aumento de 244%, enquanto a cana-de-açúcar alcançou um aumento de quase 328%. Somente no município de Uruaçu, que é onde se concentra essa pesquisa, a produção de cana-de-açúcar mais que triplicou de 2011 a 2021, registrando um aumento de quase 315%. Escolhi apresentar os dados da produção desses dois alimentos, por serem eles os representantes das *commodities* produzidas no estado de Goiás atualmente. Antes, contudo, de se tornarem produtos e gerarem lucros, é isso que a cana e a soja são: alimentos.

Por outro lado, na Tabela 3, a seguir, apresento a quantidade total de arroz e mandioca produzidos durante os mesmos anos. Essas culturas foram selecionadas por serem alimentos que representam a agricultura tradicional.

Tabela 3 - Produção total de arroz e mandioca no Norte de Goiás nos anos de 2001, 2011 e 2021 (t)

Produto	2001	2011	2021
Arroz	18.489	36.625	14.624
Mandioca	34.050	43.035	23.522

Fonte: Instituto Mauro Borges (IMB), 2023. Elaboração: O autor, 2023.

Em contraposição aos números da produção de soja e de cana-de-açúcar, as culturas tradicionais sofreram quedas vertiginosas nos últimos dez anos, alcançando, em 2021, patamares menores do que os registrados vinte anos antes. De 2011 a 2021, o decréscimo na produção de arroz alcançou 36,62%, enquanto o da mandioca alcançou 54,66%. Ao passo que a produção interna de arroz diminui, contraditoriamente, sua importação aumenta, como mostra o dossiê “O agro não é tech, o agro não é pop e muito menos tudo”, de Mitidiero Junior e Goldfarb (2021, p. 9):

As importações de arroz só cresceram nos últimos anos. Em 2018, foram 614 mil toneladas, chegando em 2020 a quase 1 milhão de toneladas compradas, com o detalhe de que a maior parte é de arroz sem casca semi-elaborado (730 mil toneladas). O que faz um país com uma das maiores disponibilidades de terra e água para produção agrícola depender do mercado externo para suprir a demanda de um produto que é a base da alimentação de seu povo? A resposta não é difícil: a falta de uma política agrícola que assegure a soberania alimentar e demais interesses da economia nacional tem permitido que produtores rurais priorizem o lucro obtido com exportações, elevando à importação onerosa e descabida para compensar a falta do produto no mercado interno.

Nesse imbróglio, em que há disposição de terra produtiva, água para o plantio de alimentos, pessoas na luta pela terra, a importação de um alimento que é a base da alimentação do povo brasileiro chega a ser um escárnio. O Estado colonial burguês não está preocupado em desenvolver projetos de soberania alimentar e de criar uma agenda de construção de uma reforma agrária. Tal agenda possibilitaria, antes de tudo, uma discussão aberta sobre o colonialismo que impera sobre a lei de terras no Brasil, criaria espaços para a diversidade de culturas, de cosmologias e para a elaboração de um verdadeiro plano sustentável para o país e para o mundo. Mas a inação do Estado é também uma ação e nos mostra que a territorialização do agronegócio, não apenas no Norte de Goiás, mas no todo, trata os diferentes recursos naturais e a própria natureza como um meio de lucrar cada vez mais.

Diante dessa discussão, algumas perguntas pairam na cabeça: de que maneira a universidade e a pesquisa podem servir como instrumentos de luta e de valorização dos saberes e práticas tradicionais de produção e reprodução da vida nas comunidades cerradeiras que vêm assistindo, cada dia mais, as fronteiras do agronegócio se alargarem por sobre suas terras, usurpando os recursos que lhes mantêm vivos? E mais especificamente, o que os estudos sociolinguísticos têm a ver com isso?

O perceptível avanço da fronteira agrícola no Cerrado, mais especificamente no município de Uruaçu, onde se passa essa pesquisa, que surrupia a terra e suas tecnologias ancestrais para o bem-comum, desterritorializando povos e culturas de seus lugares de pertencimento e mudando hábitos alimentares e de consumo foram os pontos que me fizeram querer investir numa pesquisa que conjugasse a disputa fundiária com a sociolinguística. Nesse sentido, considero que seja urgente ocupar a universidade cada vez mais com pesquisas que desmobilizem e tensionem a lógica predatória do agronegócio, das mineradoras globais e empresas que querem lucrar cada vez mais com a miséria e a piora das condições de vida da coletividade. Sendo assim, a interdisciplinaridade desta pesquisa vai ao encontro do pensamento de Nego Bispo dos Santos quando este questiona, por exemplo, o modelo de plantio das Ciências Agrárias de plantar o máximo de?? espécies de ciclo curto para se colher o mais

rápido possível:

Ninguém fazia análise do solo, conhecíamos o solo só pelo olhar. Só de olhar para a terra já sabíamos o que plantar. Conhecíamos a vegetação. Numa terra que dá muita leguminosa nativa, plantava-se feijão; numa terra que dá muita gramínea nativa, plantavam-se milho e arroz. É a linguagem cósmica. É simples. Não é preciso fazer análises do solo porque a terra já diz o que está disposta a oferecer (Santos, 2023, p. 92).

O que fica claro nessa citação do mestre quilombola? Que a universidade é uma aliada desse modelo de desenvolvimento predatório, que ela está alinhada aos interesses da classe dominante muito mais que aos interesses das classes subalternizadas, muito mais preocupada com o desenvolvimento do que com o envolvimento das gentes que não operam na lógica da colonial. E é preciso romper este ciclo de violências se quisermos que o céu não caia sobre nossas cabeças, como nos lembra Ailton Krenak.

## 2 A NARRATIVA COMO OPÇÃO METODOLÓGICA



Figura 1: Meus avós, pais, tios, primos e eu  
Fonte: Arquivo pessoal.

Em seu texto *Existencial Sociolinguistics: The Fundamentals of the Political Legitimacy of Linguistic Minority Rights*, David Balosa (ano) delinea a abordagem que chamou de “sociolinguística existencial”. Nele, o autor defende a indissociabilidade entre o tratamento da linguagem e o tratamento dos seres humanos, conclamando agentes públicos particulares para “transformar o tratamento discriminatório dados às línguas e aos povos minorizados em um tratamento de equidade e diversidade para a diversidade linguística e cultural, visando à dignidade humana” (Balosa, 2022, p. 148, tradução minha). Nesse sentido, a sociolinguística existencial se mostra comprometida com a legitimidade dos direitos das minorias linguísticas a partir da defesa intransponível da dignidade humana, ideia que o autor desenvolve com base na filosofia, ou seja, “articulando a dignidade humana como matriz para a análise das questões linguísticas e de avaliação da política e planejamento linguísticos em sociedades multiculturais/multilíngues” (Balosa, 2022, p. 153, tradução minha).

Levando isso em conta, compreendo o uso da narrativa nesta pesquisa não apenas como um recurso metodológico, mas como um modo de r-existência, ou seja, de resistir aos avanços das políticas neoliberais capitalistas ao passo que se reclama o direito à existência

apesar da colonialidade que transforma a vida em manufatura. A valorização das narrativas orais como ‘espaços’ de conhecimento vai ao encontro da centralidade no sujeito no processo de pesquisa sociolinguística, que é justamente um campo científico da vida e com a vida, de sujeitos e não objetos, uma ciência do espírito e não uma ciência de dados (Han, 2024). Assim sendo, a presente pesquisa não é uma pesquisa *sobre* um povo, mas *com* um povo, na mesma medida em que não estuda *a* comunidade do Macaco, mas *na* comunidade do Macaco (Geertz, 1989).

Desse modo, as narrativas apresentadas aqui foram colhidas a partir de visitas aos baianos remanescentes do Macaco e de conversas telefônicas feitas durante os anos de 2023, 2024 e 2025, mas não apenas, pois memórias pessoais também auxiliaram no processo de reconstituição da paisagem narrativa cerradeira da comunidade. Os participantes da pesquisa são meus avós, José Pedro Morais e Eunilde Souza, minhas tias-bisavós Eremi Souza e Julinda Souza, bem como minha tia-avó, Divina Souza.

## 2.1 NARRATIVA AUTOBIOGRÁFICA: RETORNOS À TERRA

Antes, a vida no Macaco pulsava de outra forma. Havia ainda muitas crianças e jovens naquele pedaço de chão, dando à paisagem diferentes colorações. Os pequenos rios temporários formados após as chuvas eram motivo para a meninada sair com suas embarcações a enfrentar as diferentes formas a que levava aquela água que mata a sede do chão e faz brotar a vida. Por mais que a chuva caísse inesperada, as pessoas agradeciam a São Pedro pela bênção da água e seu poder de renovação. Hoje, filhos e filhas daquela terra foram para a cidade e aparecem duas ou três vezes no ano para visitar os pais e mães, avôs e avós que lá permaneceram, e poucos são os que pensam em voltar.

As previsões de seu Zé Pedro, meu avô e um dos primeiros moradores da comunidade, é de que “daqui um tempo isso aqui tudo [essas terras] vai ser soja”. Seu José Pedro Morais, seus pais e os sete irmãos saíram de uma fazenda nos arredores de Interlândia, em Anápolis, rumo a Uruaçu por volta de 1950. Naquela época, sua família arrendou um pedaço de terra para trabalhar e 30% da produção devia ser paga ao dono da terra, um tal Chico Mutran. A situação da família, que não era fácil, ficou mais difícil ainda depois da morte do pai. Seu Zé Pedro, que era o filho mais velho e adolescente à época, teve de tomar frente da situação com a mãe e, além de cuidar da roça, trabalhou também como operário na construção da Rodovia

Transbrasiliana, a BR-153. Algum tempo, depois de se casar com Eunilde Souza, filha de Raimundo José e Maria de Souza, conseguiu comprar seu pedaço de terra com o dinheiro da roça de banana que plantou na meia com o sogro. Esta afirmação me foi feita por ele durante a pandemia, em conversa informal que tivemos quando fui passar um período lá na roça.

O Macaco é uma comunidade de pequenos produtores rurais localizado no município de Uruaçu, na região norte de Goiás. Seu nome varia dependendo para quem se pergunta, alguns se referirão a ela como Lages, outros a Laginha, outros a Baianos. Afora esse último nome, que caracteriza a naturalidade daqueles e daquelas que vieram em meados do século passado fazer morada nessas paragens, os outros são nomes dos rios que cortam a região, sendo o Rio Macaco o maior deles, que desagua num dos mais importantes afluentes do Rio Tocantins em Goiás, o Rio Maranhão, e a Laginha um de seus afluentes que nasce na Serra Dourada, que limita os municípios de Uruaçu e Campinorte. No entanto, para fins didáticos, a comunidade do Macaco, assim como outras diferentes comunidades rurais do município de Uruaçu, está situada em diferentes fazendas maiores, do lado esquerdo do Rio Macaco tem-se a Fazenda Macaco, enquanto do lado direito, até Campinorte, tem-se a Fazenda Jacaré ou Lages, que é onde está localizada a comunidade do Macaco.

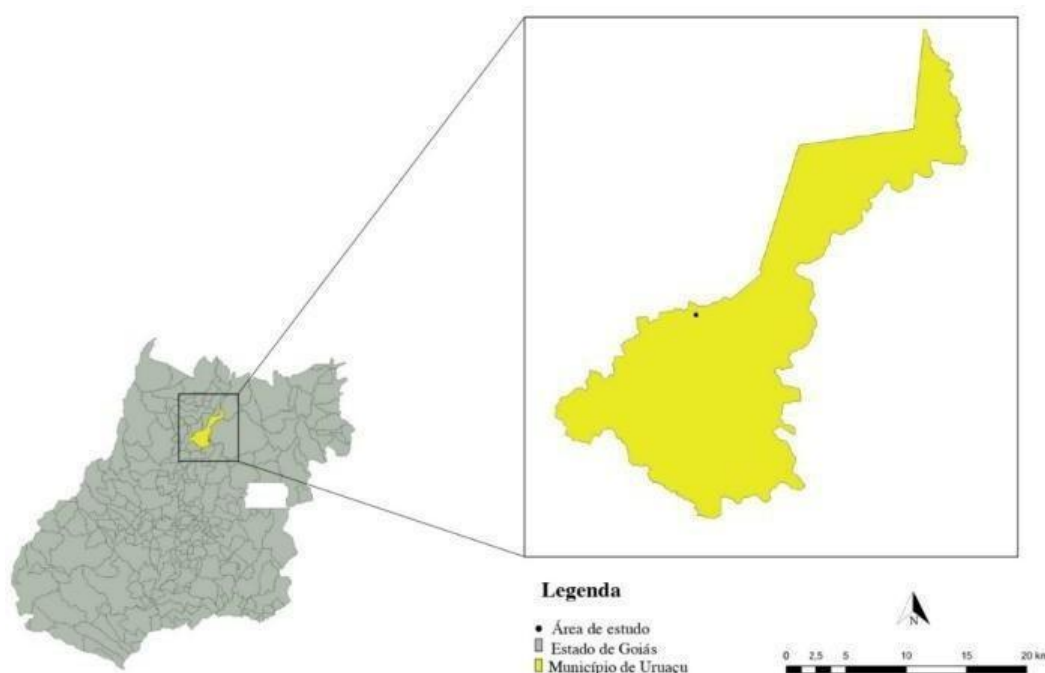


Figura 2: Mapa do Município de Uruaçu e localização do Macaco  
Fonte: Elaboração própria, 2023.

Utilizarei recorrentemente ‘Macaco’ para me referir à comunidade de Lages, Laginha,

Jacaré ou Lages, Baianos, por ter com esta nomeação uma história íntima, pois foi nela que vivi dos sete aos catorze anos. Guimarães Rosa questiona seu leitor se “vê aonde é sertão? Beira dele, meio dele?” e penso no Macaco, nome que cresci ouvindo os dali dizerem ao se referirem à comunidade, formada por diferentes famílias que se entrelaçam aqui e acolá e que formam um mapa socio-diverso da região rural de Uruaçu, no Norte de Goiás. Era também no Macaco, na cachoeira, que eu e meus primos íamos nos refrescar sempre que um adulto pudesse nos acompanhar. Dessa forma, tenho com o nome algum vínculo afetivo, ainda que tenha consciência de que o Macaco pode ser entendido como uma área muito maior do que a delimitada para esta pesquisa.



Figura 3: Vista aérea do Macaco e entorno  
Fonte: Google Earth, 2025.



Figura 4: Local da pesquisa  
Fonte: Google Earth, 2025.

Os moradores da comunidade do Macaco têm suas terras nos arredores da igreja de São José Operário, construída a muitas mãos por volta dos anos 1970. A igreja de São José

Operário é o espaço de reunião das pessoas, seja mensalmente na santa missa, seja em novenas, seja para tratar de algum assunto comunitário, ou na “entrega do leite”, que é a forma como os produtores do Macaco se referem tanto ao processo de depositar o leite no tanque de expansão que o refrigerará até ser recolhido pela empresa compradora quanto para a próprio processo de venda, por exemplo, “nós entrega leite pra LeitBom”. Nesse sentido, entendo, neste trabalho, a comunidade a partir da discussão proposta por Silva e Hespanhol (2016, p. 365), segundo as quais

nas comunidades rurais, os indivíduos ou o grupo se identificam por um sentimento de pertencimento comum, de partilha e de coesão social, com valores e tradições sendo passados de geração a geração, reforçando os laços de pertencer a um grupo com o qual se identificam e se reconhecem.

Sendo assim, a fim de trazer dos quintais das casas os conhecimentos, mitos, lendas, histórias, causos, casos e coisas, utilizo das perspectivas teóricas de Walter Benjamin (1987) no que diz respeito à narrativa enquanto gênero herdeiro da tradição oral e imanentemente social. Para esse autor, “a narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio artesão – no campo, no mar e na cidade –, é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação” (Benjamin, 1987, p. 205), ou seja, a narrativa é sempre lapidada e trançada no momento em que é transmitida, como um balaio ou peneira feito a muitas mãos com as cascas secas da cana. Segundo esse autor, “contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são conservadas” (Benjamin, 1987, p. 205).

Recuperar, portanto, as narrativas orais da comunidade do Macaco é uma forma de contribuir para a permanência dessa história e, assim, de resistir ao apagamento, à invisibilidade e ao projeto de esquecimento daqueles que cultivam uma relação outra com a terra, de respeito e troca ao invés de descaso e exploração, de forma a “revelar os silêncios epistêmicos da epistemologia ocidental, e afirmar os direitos epistêmicos dos racialmente desvalorizados” (Mignolo, 2021, p. 28). Assim opera e tem avançado o sistema capitalista do agronegócio, do individualismo, da competitividade, da transformação da biodiversidade em monoculturas e, conseqüentemente, da fome de muitos em detrimento da riqueza de poucos. Nesse sentido, segundo a professora Tânia Ferreira Rezende (2021), em seu artigo “Narrativas do Cerrado: as vozes das matas para uma educação linguística antirracista”,

[...] hierarquizar os conhecimentos e as maneiras de os conceber, construir e expressar é um princípio de dominação. Valorizar e prestigiar alguns conhecimentos mais que outros, estigmatizar a narrativa e a oralidade em favor da argumentação e da escrita, são maneiras de inferiorizar corpos, territórios e historicidades em favor de outros, considerados superiores (Rezende, 2021, p. 42).

A marginalização da narrativa e da oralidade é, portanto, um mecanismo da colonialidade para manter subalternos os subalternizados. Na contramão desse projeto, e partindo da ancestralidade enquanto não-lugar no mundo moderno colonial, percebo a importância de recuperar a memória a partir “das mancadas do discurso da consciência” (Gonzalez, 2020, p. 79). Para explicar a formação cultural (e racista) brasileira, Lélia Gonzalez, em seu texto *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (2020), estabelece um paralelo entre “consciência” e “memória”, aquela enquanto “lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber”, e esta enquanto “o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura enquanto ficção” (Gonzalez, 2020, p. 78). Por meio dessa dialética, Lélia Gonzalez oferece uma estratégia de enfrentamento à colonialidade que passa por cavucar, tatear, perscrutar as memórias, esses não-ditos que transbordam dos sujeitos subalternizados.

É ainda nesta perspectiva que Tânia Ferreira Rezende vem lembrar que “o futuro só tem existência no presente, o passado está presentificado. A fragmentação do tempo é uma forma de configurar a consciência para embaralhar a subjetividade e dominar a memória, silenciando-a, quando conveniente” (Rezende, 2021, p. 51). E silenciar a memória é uma arma cara à colonialidade, pois, sem ela, caminhamos no breu. Além disso, as micro-histórias (Leandro; Passos, 2021), ou as narrativas locais, são constituintes do panorama político de grupos sociais marginalizados. Ainda que a história da comunidade do Macaco não esteja registrada, ela é viva e corre através de gerações, inclusive das mais novas, que se dispersaram em busca de “melhores condições de vida” nas cidades, enquanto os guardiões e guardiãs dessa história viva, marcada em seus próprios corpos e na memória, estão envelhecendo e partindo. O que vem adiante pode-se apenas pressupor.

Para guiar o mergulho na consciência, a fim de alcançar a memória sobre o lugar, considero indispensável um exercício de *escrevivência*, termo concebido pela escritora, pensadora e professora Conceição Evaristo, cujo desdobramento nos estudos literários e nas ciências humanas como um todo propõe a reflexão, dentre outras coisas, do papel da oralidade e da grafia no processo de fortalecimento da memória e dos saberes ancestrais de mulheres pretas. Segundo Evaristo,

Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do

passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. Potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos (Evaristo, 2020, p. 30).

Assim, também a partir da escrevivência e das narrativas orais, Rezende (2021) retoma os trieiros do Cerrado para recuperar e trazer à superfície as histórias das comunidades que viviam à beira da Cachoeira do Machadinho, que, pelos tantos que nela morreram afogados, acabou sendo também afogada pela construção do Lago Serra da Mesa, o qual deu lugar à Hidrelétrica de Serra da Mesa, cujo reservatório é considerado o maior do Brasil em volume de água, com 54,4 bilhões de m<sup>3</sup> e uma área de 1.784 km<sup>2</sup>, abrangendo os municípios de Uruaçu, Minaçu, Campinorte, Niquelândia e Colinas do Sul. A barragem está localizada na Bacia do Alto Tocantins (Furnas, s.d.). Nesse sentido, Rezende (2021) faz o percurso de volta ao território de sua infância para reaver as memórias da população do Vale do São Patrício em relação às águas do Rio das Almas. Para ela,

além de ser, sem dúvida, um marco para o campo da Literatura, o conceito “escrevivência”, imerso na figuração transemiótica do “fundo das nossas memórias”, trazendo à tona a já destacada importância da narrativa oralizada como loci epistêmicos, por despertar as memórias, destaca a importância da narrativa para o enfrentamento ao memoricídio, um dos processos de implementação do projeto moderno (Rezende, 2021, p. 40).

Considero, portanto, que a escrita deste trabalho servirá como forma de redescobrir, em primeira pessoa, o processo de narrativa, haja vista que a universidade, na lógica competitiva e produtivista da sociedade capitalista, privilegia a argumentação na produção científica, invisibilizando e, muitas vezes, diminuindo, pesquisas elaboradas a partir de outras matrizes epistêmicas. Ainda segundo Rezende (2021, p. 43), “narrar e valorizar as narrativas são maneiras de resistir e de enfrentar as violências epistêmicas e pedagógicas da modernidade colonialidade ainda vigentes e constantemente fortalecidas”, ou seja, a narrativa é também um instrumento de luta pela libertação dos sujeitos, uma vez que a historiografia oficial é quem decide o que deve ou não ser lembrado (Bento, 2022). Nessa perspectiva,

trabalhar o território da memória é reafirmar que não se trata apenas de recordação ou interpretação. Memória é também interpretação simbólica, por um coletivo que revela e atribui valores à experiência passada e reforça os vínculos da comunidade. E memória pode ser também a revisão da narrativa sobre o passado “vitorioso” de um povo, revelando atos anti-humanitários que cometeram – os quais muitas vezes as elites querem apagar ou esquecer (Bento, 2022, p. 39).

Ao escrever sobre o Macaco me reconecto comigo mesmo, com a criança que não se sentia acolhida em sua totalidade, que teve de enrijecer os próprios punhos por medo de ser repreendido por “desmunhecamento”, que sabia que alguma coisa ali dentro de si não se encaixava com o padrão esperado pela matriz patriarcal. É uma forma de fazer as pazes com ela, de certa maneira ouvir o que ela tem a dizer, dar a ela a chance de se sentir pertencente à comunidade e à terra a qual pertence, de narrar para cicatrizar uma ferida aberta, num processo que vou chamar aqui de *narracicatrização*. Assim, em diálogo com Anzaldúa (1987, p. 16, tradução minha), eu também “tive que deixar minha terra para que me encontrasse, encontrasse minha própria natureza intrínseca enterrada abaixo da personalidade que me foi imposta”, porque, como uma criança crescida em um meio conservador, eu sabia que eu devia esconder meu verdadeiro eu para ser aceito. Nesse sentido, considero que a escrita deste trabalho

é um ato de criar alma, é alquimia. É a busca de um eu, do centro do eu, o qual nós mulheres de cor somos levadas a pensar como “outro” – o escuro, o feminino. Não começamos a escrever para reconciliar este outro dentro de nós? Nós sabíamos que éramos diferentes, separadas, exiladas do que é considerado “normal”, o branco-correto. E à medida que internalizamos este exílio, percebemos a estrangeira dentro de nós e, muito frequentemente, como resultado, nos separamos de nós mesmas e entre nós. Desde então, estamos buscando aquele eu, aquele “outro” e umas as outras. E em espirais que alargam, nunca retornamos para os mesmos lugares de infância onde o exílio aconteceu, primeiro na família, com nossas mães, com nossos pais. (Anzaldúa, 2000, p. 232).

Ainda que esteja falando diretamente para mulheres latinas de cor, é difícil não me identificar com as palavras de Anzaldúa, que considero caríssimas a toda e qualquer pessoa e comunidade subalternizada por um sistema que não mede esforços para transformar nossas lutas e nossas dores em mercadoria. Eu, criança que já me entendia desviante da heteronormatividade, só conseguiria me ver “livre” se saísse da roça e, depois, do meu núcleo familiar. Por mais que eu ainda fosse uma criança, eu já tinha esse plano na minha cabeça para conseguir viver bem comigo mesmo e com toda a minha “desviância” que vazava do meu corpo: a mão quebrada, a voz mais fina, o passo menos atento.

No entanto, apesar de eu ter passado a vida querendo fugir do constrangimento da diferença, de controlar meu corpo para agir conforme o código de conduta, de morar na roça e sofrer bullying por ser o “sujinho” da sala de aula por carregar na sola dos sapatos a terra que me abrigava, volto para o Macaco por nunca ter deixado morrer um sentimento de pertencimento por aquela comunidade. Tenho por ele memórias magníficas da infância, das subidas à serra, dos banhos na lajinha, na Cachoeira do Pipoca. Deixei minha casa para me encontrar, e agora, desenhado, volto para me “re-envolver” com o meu “corpo-território”

(Xakriabá, 2018).

Meu retorno ao Macaco, portanto, enquanto pesquisador, antigo morador e parente, é mobilizado por um interesse prévio de *re-envolvimento* com o território de minha infância. Muitas coisas mudaram naquele lugar, assim como mudaram nos sujeitos que de lá saíram ou que lá continuaram. Eu, por exemplo, por conta do distanciamento que tomei do Macaco após a morte de meu pai em 2011, me sentia um estrangeiro, deslocado, sempre que para lá voltava. Com minha mudança para Goiânia, o distanciamento passou a ser também físico, e eu comecei a ficar cada vez mais tempo sem visitar tanto Uruaçu quanto o Macaco.

Minha mudança para Goiânia nunca foi um plano calculado, estudado, estruturado. Cursei todo o ensino médio no Colégio Estadual Alfredo Nasser (CEAN), em Uruaçu, primeiro no período matutino e depois no período noturno, quando me tornei Jovem Aprendiz nos Correios e consegui uma vaga para o Curso Técnico Integrado em Química no IFG de Uruaçu, que abandonei depois de seis meses por conta de uma greve dos professores e técnicos que durou mais de dois meses. Concluí meus estudos sem muita informação sobre o que era prestar um vestibular e entrar em uma universidade. Na verdade, eu achava que “faculdade” e “vestibular” eram uma coisa só. Eu apenas queria seguir estudando para me tornar alguém na vida, como meus pais sempre me incentivaram. Em 2012, eu concluía o terceiro ano do ensino médio e prestava meu primeiro Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), que ainda não era tão popular como é hoje, servindo de porta de entrada para a maioria das universidades brasileiras. Minha nota, baixíssima para quem pretende entrar em uma universidade pública, não foi suficiente para entrar nem em Psicologia nem em Jornalismo, os cursos que eu tinha colocado como opção no Sistema Único de Seleção (SiSU). No segundo semestre de 2013, eu conseguiria, então, uma bolsa integral do Programa Universidade para Todos (ProUni) para o curso de Publicidade e Propaganda na Faculdade Araguaia, em Goiânia, a partir do sistema de cotas sociais.

Nessa época, éramos uma família ainda desestruturada pelo luto de meu pai e por uma série de disputas pelo direito à terra em que vivíamos, por meio de inventários e afins, com seus irmãos. A terra era pouquíssima, mas a usura era enorme. Depois de finalizado o processo custoso de inventário e da guerra fria com minha família paterna, vendemos nossa parte de terra para cortar toda e qualquer relação com aquele pessoal e, para isso, tive de me emancipar aos dezesseis anos. O dinheiro da nossa terra no Macaco serviu para pagar as dívidas que meu pai deixara em vida e para bancar, por algum tempo, meus estudos em Goiânia.

Nunca tinha me passado pela cabeça que eu viveria minha juventude na cidade grande,

na capital, porque não havia dentro de casa um plano para que isso acontecesse. Seria impossível ter conseguido vir estudar em Goiânia se eu não tivesse contado com a ajuda da minha tia, irmã de minha mãe, que tinha grana para bancar seus filhos nos melhores cursinhos preparatórios de Goiânia e um apartamento próprio no alto do Setor Bueno. Morando com eles, eu não precisaria pagar nem aluguel nem transporte, já que a caminhada até a faculdade levava somente uns quinze minutos. Eu estudava à noite e minha turma era composta de gente muito simples, que já trabalhava com comunicação ou alguma área correlata. Éramos eu e uma senhora de uns quarenta anos os únicos de fora naquela turma; ela, do Maranhão e eu, de Uruaçu. Comecei a repetir o hábito que desenvolvi já durante o ensino fundamental de frequentar a biblioteca durante os horários de intervalo para evitar as pessoas e, assim, me resguardar de qualquer aborrecimento. Foi o primeiro indício de que eu não me sentia parte daquele espaço e, muito pior, não tinha nenhum tipo de afinidade com a área da publicidade.

Em 2014, com a ajuda de um amigo na interpretação do edital de chamada pública da Universidade Federal de Goiás (UFG), eu abandonaria o curso de Publicidade e migraria para Letras-Português. Foi só a partir de então que consegui me entregar ao estilo de vida goianiense e fui aos poucos me abrindo para o novo, acessando lugares, costumes e modos de vida distintos do padrão rural-cristão a que estava acostumado. Se, em Uruaçu, eu sonhava me tornar um cantor do sertanejo universitário; em Goiânia, eu passei a achar o estilo comercial demais; em Uruaçu, eu cantava no ministério de música da igreja; em Goiânia, eu deixei de frequentar a igreja; em Uruaçu, eu não podia viver minha sexualidade; em Goiânia, eu saí do armário. Todas essas mudanças em meu estilo de vida fizeram com que eu me sentisse apartado daquela cultura em que fui criado e mais de uma vez eu cheguei a ouvir coisas do tipo “a universidade está te afastando de Deus” ou “já não te reconheço mais”.

Nesse sentido, considero que meu afastamento foi também uma forma de aceitar e acolher minha própria identidade. Foi no contexto doloroso de estado de alerta e de medo da pandemia do coronavírus que passei a me reconectar com o Macaco, passando longos períodos na casa de meus avós, reavivando aquela criança de outrora. A volta à terra é que me reanimou novamente com a perspectiva de um futuro que não desconsiderasse o meu passado e os que vieram antes de mim, que me despertou para a possibilidade de produzir uma pesquisa que fosse significativa tanto para despertar meu sentimento de pertencimento a um lugar quanto para tensionar a epistemologia científica com o conhecimento tradicional desse lugar, que forma uma comunidade.

A tarefa, eu sabia desde o início, não seria nada fácil. Primeiro, porque me faltava

autoestima acadêmica para achar que meu projeto se adequaria e teria o devido rigor científico e, segundo, porque eu tinha meus receios de voltar para a roça. Acho que esses dois pontos são importantes para explicar o sentimento de sabotagem que sinto desde menino. Explico. Desde muito novo, a educação me foi apresentada como uma ferramenta de ascensão social, de mudança espacial e de vida. A ideia lá em casa era clara: ou estuda ou vai pro cabo da enxada, não existia um meio-termo. A educação tinha uma utilidade clara: distinguir e tomar distância daquele meio tão sofrido que era a roça. Na escola, eu recebi isso de uma forma; na faculdade, de outra.

Apesar do viés utilitário, a educação sempre influenciou a minha forma de perceber o mundo. Lembro de uma vez, na infância, em que estudamos, em geografia, a desertificação que as plantações de cana e eucalipto causavam no solo e fiquei injuriado com as plantações de cana e de eucalipto. Durante uma viagem para exames de rotina em Ceres, eu criança me indignava com o tamanho das plantações de cana no caminho dizendo a meus pais: *Que absurdo! Essas canas sugam a água de todo o solo!* Para o que minha mãe respondia: *Você é igualzinho ao Tio Davi!* Só depois de algum tempo eu entenderia aquela comparação com o Tio Davi e saberia de sua luta pela terra. Mais tarde um pouco, na faculdade, eu me tornaria militante comunista e passaria a defender o fim do Estado burguês e da sociedade de classes. Acredito que esse seja um bom ponto de inflexão de como a educação forjou minha identidade.

Se, durante a infância, as minhas boas notas serviam como um tipo de aprovação; na faculdade, isso mudou e a aprovação só viria se eu alcançasse um padrão de vida que me permitisse acessar bens de consumo. O resultado dessa equação ‘educação utilitária + necessidade de aprovação’ foi uma neurose marcada por sentimentos de insuficiência e baixa autoestima. Para caber no código da academia, eu precisaria vestir o método científico duro, independente de ele ser ou não o meu número, e eu tenho boas razões para acreditar que não era. Uma delas é que, mesmo depois de graduado, sonhei mais de uma vez que deixara de entregar alguma documentação, de seguir algum protocolo e, portanto, teria que voltar à faculdade. Outra vez, mais recentemente, na banca para o ingresso no programa de pós-graduação, me questionaram por que meu projeto estava sendo inscrito na Letras se caberia tão bem na História ou nas Ciências Sociais.

Durante a graduação, eu não me sentia pertencente à universidade, e a crítica marxista foi a primeira a me apresentar razões para esse sentimento, em um momento em que estudantes do Brasil todo ocupavam escolas e universidades contra a Proposta de Emenda Constitucional 55 (PEC 55/2016) que propunha o congelamento nos investimentos públicos em diversas áreas,

dentre elas, a educação. A militância, guiada pelo desejo de transformar a universidade em um instrumento de formação integral dos filhos e filhas da classe trabalhadora, foi o espaço que encontrei para me sentir pertencente a algo na faculdade. Enquanto estive organizado, participei de congressos estudantis a nível nacional, ajudei na campanha eleitoral de entidades estudantis em outras cidades, fui representante estudantil do Centro Acadêmico da Faculdade de Letras e participei dos espaços de deliberação dessa unidade.

Nesse universo de luta pela transformação da sociabilidade, eu me senti acolhido e útil. Na efervescência dos protestos que seguiram ao ano de 2016, um dos nossos gritos era de que a universidade estava apartada das reais necessidades da classe trabalhadora. Em 2018, com o cerco se fechando cada vez mais em torno de um projeto de nação protofascista, a eleição de Jair Messias Bolsonaro minou qualquer possibilidade de avanço dessa pauta. A bandeira agora seria a defesa irremediável das instituições públicas de ensino, já que agora os ataques vinham tanto em formas de corte no orçamento dessas instituições quanto na forma de preconceitos em relação à produção científica e à dita “doutrinação cultural marxista”. A crise na educação continuaria na ordem do dia.

Ao passo que estava organizado na juventude do Partido Comunista Brasileiro (PCB), consegui uma bolsa de iniciação científica na área dos estudos decoloniais e passei a ter contato com a teoria decolonial latino-americana, principalmente Aníbal Quijano (ano) e Walter D Mignolo (ano). Nesse período, minha cabeça se confundia e não sabia mais distinguir até que ponto meu pensamento se aproximava de uma leitura marxista ou de uma leitura da teoria da matriz colonial de poder e isso era uma fonte de sofrimento para mim, como se eu tivesse de me filiar a uma única abordagem e me encerrar nela. Era, mais uma vez, como se eu estivesse sabotando a mim mesmo.

Foi mais tarde, depois de conhecer o pensamento da professora Maria Socorro Pimental em relação às bases epistemológicas dos cursos de educação intercultural da universidade, que eu parei para pensar que talvez o problema não estivesse em minha forma de me filiar aos diferentes campos teórico-metodológicos da academia, mas na forma como a academia hierarquiza o conhecimento e privilegia certas bases epistemológicas em detrimento de outras. Nesse sentido, considero que o contato com as teorizações sobre a pedagogia da retomada linguística teve um papel importante na minha mudança de paradigma sobre o fazer acadêmico e sobre o tipo de pesquisador que eu gostaria de me tornar.

A partir desse relato autobiográfico, proponho, na seção subsequente, uma discussão conceitual sobre o papel da narrativa nesse trabalho.

## 2.2 NARRACICATRIZAÇÃO: UMA PROPOSITURA

Em seu ensaio “A crise da narração”, Byung Chul Han defende a tese de que estamos vivendo na era da pós-narração, em que as narrativas não são mais “vinculantes ou unificadoras” (Han, 2024, p. 10) como um dia foram. Hoje, com o advento desenfreado das tecnologias de informação e a dissolução das fronteiras, caímos na tentação de achar que estamos narrando nossa vida, criando uma comunidade, quando, na verdade, toda a coisa está sendo guiada pela lógica de consumo e seu *storytelling* (Han, 2024). Perdemos o distanciamento e o que Han chama de um olhar mais longo e demorado sobre as coisas, temos medo de nos sentirmos por fora e, por isso, temos sede de informação, e a informação, para o filósofo sul-coreano, é a força contrária da narração, porque falta a ela a “solidez do ser” (Han, 2024, p. 13) dessa última. Nesse sentido, em diálogo constante com os ensaios críticos de Walter Benjamin, Han analisa o percurso que nos trouxe à crise de narrar:

Um século depois de Benjamin, a informação está se desenvolvendo como uma nova *forma de ser*; na verdade, como uma nova *forma de dominação*. Em conjunto com o neoliberalismo, está se estabelecendo um *regime de informação* que não é repressivo, mas sedutor. Ele assume uma forma *inteligente [smart]*. Ele não opera com mandamentos ou proibições. Não nos impõe o silêncio. Em vez disso, esse domínio inteligente exige constantemente que comuniquemos nossas opiniões, nossas necessidades e preferências, exige que narremos nossa vida, que postemos, compartilhemos, curtamos. A liberdade não é suprimida, mas completamente explorada. Ela se transforma em controle e direção. A dominação inteligente é muito eficiente, pois não precisa aparecer. Ela se esconde sob a aparência de liberdade e comunicação. Enquanto postamos, compartilhamos e curtimos, submetemo-nos ao nexa da dominação (Han, 2024, p. 27-28).

Han atualiza a tese benjaminiana de que estamos cada vez mais pobres de experiências. Não é à toa que hoje tanto se fale sobre o etarismo. As experiências dos mais velhos deixaram de ser formadoras, deixaram de ser um guia para as gerações mais novas, como diria Benjamin (referência). Vivemos na era do *Fear Of Missing Out* (FOMO), que nada mais é que a ansiedade de não estarmos conectados a todo momento, de não estarmos por dentro da última *trend*, do meme da vez, de fazermos parte dessa comunidade global onde supostamente reina a liberdade de ser o que se é. Essa nossa experiência, segundo Han, acaba por atrofiar e fragmentar tanto o tempo quanto nossa atenção, já que tornamos estranha a “ex-tensão de toda a existência” (Han, 2024, p. 50) em detrimento de informações momentâneas, sem duração narrativa. O *Fear Of Missing Out* é um dos sintomas de que deixamos de viver historicamente, no sentido de que nossa experiência individual numa atualidade que muda a todo instante tem sido o termômetro

do nosso *estar-no-mundo*. Para Benjamin,

Na realidade, esse processo, que expulsa gradualmente a narrativa da esfera do discurso vivo e ao mesmo tempo dá uma nova beleza ao que está desaparecendo, tem se desenvolvido concomitantemente com toda uma evolução secular das forças produtivas (1987, p. 201).

Nessa perspectiva, o filósofo e crítico alemão situa historicamente a raiz da questão: o desenvolvimento das forças produtivas e a invenção da imprensa possibilitam o surgimento do romance, que tem uma natureza distinta da tradição oral característica do gênero épico por estar “essencialmente vinculado ao livro” (Benjamin, 1987, p. 201). Com isso, perdemos a sabedoria, ou seja, o lado épico da verdade situado na *vida como narração* (Han, 2024, p. 32), à medida em que a sociedade burguesa, portanto, de classes, foi se estruturando.

Apesar de essa crise da experiência ser teorizada por Benjamin ainda na primeira metade do século XX, o autor se coloca otimista quanto ao surgimento de uma nova barbárie que poderia gerar algo novo, e isso, a meu ver, dialoga bem com aquela metáfora do fundo do poço, que interpreto da seguinte forma: em determinado ponto da escavação de um poço não estamos mais emergindo, mas sim imergindo dele próprio. Nesse viés, alguns modernos ainda conseguiram perceber, na perda da experiência, um motor que os guiaria para a frente, para a possibilidade de um futuro de progresso, de um novo começo. Mas tais expectativas se mostraram frustradas num mundo em que o desenvolvimento das forças produtivas se dá sem memória, com o vazio da experiência. Han não enxerga na modernidade tardia “um páthos revolucionário de uma nova ordem, de um começar de novo” porque, para ele, “estamos permanentemente *confortáveis*. Entregamo-nos à *conveniência* e ao *like*, que não precisa de nenhuma narrativa. A modernidade tardia carece de qualquer anseio, qualquer visão, qualquer coisa *longínqua*. Assim, ela é completamente *sem aura* e *sem futuro*.” (Han, 2024, p. 39-40).

Na sociedade de hoje, em que a verdade nos escapa pelos dedos, a narrativa é tomada como uma arma política. Tanto é que é comum vermos analistas políticos falarem em “uma guerra de narrativas” entre a esquerda e a direita em relação às mais diferentes pautas. A narrativa foi parar no olho do furacão do mundo da pós-verdade. Tudo é narrativa, ao passo que nada é narrado e seguimos cada vez mais pobres de história. Analisando como a ciência de dados vem substituindo a teoria como narração como modelo de compreensão e de interpretação do mundo, Han afirma que

O fim da teoria significa, em última instância, dizer adeus ao *conceito como espírito*. Somente o espírito é capaz de uma nova ordem das coisas, de uma nova narração. A inteligência calcula e computa. *O espírito, todavia, narra*. As ciências do espírito orientadas por dados não são ciências do *espírito*, mas ciências de dados. *Os dados expulsam o espírito*. O conhecimento de dados está localizado no *ponto zero do espírito*. Em um mundo saturado de dados e informações, a capacidade de narrar se atrofia. Com isso, a construção de teorias se torna algo mais raro, até mesmo *arriscado* (Han, 2024, p. 103).

Se antes o alerta de Benjamin era de que o advento da imprensa no capitalismo fechava os sujeitos em suas próprias experiências ou nas experiências de um outro, Han nos mostra que nossa experiência, hoje, busca cada vez mais ser entendida (e não mais compreendida), a partir dos dados, pelos quais as grandes Big Techs controlam nossos gostos e alimentam seus bancos de dados. Primeiro era a oralidade, a epopeia, depois o grafismo, o romance, e então há os bancos de dados que alimentam uma inteligência artificial. Mas para quem isso? É interessante perceber o diálogo que Han estabelece com diferentes autores para provar seu ponto de vista. No entanto, nenhum dos autores com quem dialoga é uma pessoa que discute essas questões a partir de uma matriz outra que não a eurocêntrica, ou seja, a conclusão de que a narrativa está padecendo é sustentada por uma cosmovisão euro-ocidental. Se pensamos em sociedades em que o grafismo não subjugou outras formas de narrar, de sentir e experimentar o mundo, ou seja, sociedades com uma outra cosmo-percepção, a narrativa nunca perdeu seu valor. E quando essas cosmo-percepções, com os corpos que as mantêm de pé, ocupam os espaços do conhecimento especializado e questionam os padrões de produção de conhecimento pré-estabelecidos, isso fica claro.

Nesse sentido, longe de mim querer aqui defender a não existência de uma crise da narração na sociedade ocidental ciberespecializada. Mas acho fundamental refletirmos sobre essa questão levando em consideração as geo-onto-epistemologias e as línguas dos povos originários e tradicionais, que, quando defendem seu direito ancestral à terra e dizem que precisamos parar de usurpar o planeta, nada mais fazem que defender uma tradição, que é narrativa e que é oral. Ailton Krenak é um exemplo vivo disso, já que seus livros são a reunião de suas elaborações e teorizações feitas oralmente. Quem em sã consciência diria que Ailton Krenak não é um exímio narrador e, ao mesmo tempo, um teórico?

Tem uma história antiga do povo Krenak que diz que o Criador deixou a humanidade aqui na Terra e foi para outro lugar do cosmos. Um dia ele se lembrou de nós e disse: “Ah, eu deixei minhas criaturas lá na Terra, preciso ver o que eles se tornaram”. Mas, enquanto fazia esse movimento incrível de vir até aqui nos ver, ele pensou: “E se eles tiverem se tornado algo pior do que posso conceber? O melhor seria não ter um encontro pessoal com eles. Vou fazer o seguinte: vou me transformar em uma outra criatura para ver as minhas criaturas”. Ele se transformou num tamanduá e saiu pela

campina. Em certo momento, um grupo de caçadores munidos de bordunas e laços, se encostaram numa paisagem, avançaram sobre ele, o prenderam e levaram pro acampamento com a intenção óbvia de comê-lo. Duas crianças gêmeas, que observavam a cena, evitaram que ele fosse levado para a fogueira. Ele então se revelou para os meninos, que, antes que os adultos descobrissem, acobertaram a sua fuga. Do alto de uma colina, os meninos gritaram: “Avô, o que você achou da gente, das suas criaturas?”. E Deus respondeu: “Mais ou menos”. (Krenak, p. 17-18, 2020).

Tanto essa quanto outras histórias narradas por Krenak têm como pano de fundo a cosmogonia e cosmologia dos povos indígenas. Nelas, o tom de conselho, caro para a narrativa, conforme Benjamin, está sempre presente. Nesse sentido, me pergunto se a crise da narração não seria, na verdade, uma crise da cosmovisão eurocêntrica num sistema produtivo que se retroalimenta justamente de crises e mais crises.

Não seria a voz de um indígena que nos diz da necessidade de aprendermos a ouvir as vozes das águas e da mata o marco zero para a retomada de nosso espírito no processo de produção do conhecimento e de narração de nós mesmos? Ao falar sobre uma experiência particular com o pajé Sibupuá, seu tio de adoção, na terra indígena Pimentel Barbosa, na Serra do Roncador, Ailton Krenak fala que se deu conta de que havia algo na perspectiva dos povos indígenas, “em nosso jeito de observar e pensar, que poderia abrir uma fresta de entendimento nesse entorno que é o mundo do conhecimento” (Krenak, 2020, p. 16). Sibupuá tinha convocado seus sobrinhos para lhes contar de um sonho que havia tido com o espírito da caça, que estava muito zangado com o pajé por ele não estar cuidando bem dos espíritos dos bichos e que em breve os *waradzu* (os brancos, para os A’uwê UpTabi) devastariam tudo. Aquela previsão, Krenak nos conta, seria compartilhada com ele por outros povos e etnias até o ponto em que ele mesmo começaria a sonhar aquele sonho. Considero aqui interessante estabelecer um paralelo dessa experiência de Krenak com a teorização benjaminiana no que diz respeito às atividades de “ouvir” e “sonhar”, diz ele:

Se o sono é o ponto mais alto da distensão física, o tédio é o ponto mais alto da distensão psíquica. O tédio é o pássaro de sonho que choca os ovos da experiência. O menor sussurro nas folhagens o assusta. Seus ninhos – as atividades intimamente associadas ao tédio – já se extinguíram na cidade e estão em vias de extinção no campo. Com isso, desaparece o dom de ouvir, e desaparece a comunidade de ouvintes. (Benjamin, 1987, p. 204).

As previsões dos indígenas em sonho são justamente as previsões de desaparecimento de suas comunidades e territórios – os ninhos –, onde chocam os ovos de sua experiência a partir de seus ritos e rituais do sagrado – o tédio.

Nessa perspectiva, levando em conta tanto a crise da narração na cosmovisão

eurocêntrica quanto um modelo de sociabilidade que desterritorializa povos e modos de vida ancestrais, considero que a urgência de narrar, no sentido analítico de elaborar, se une a uma necessidade de cicatrizar as feridas abertas pela colonialidade. Assim, a narração torna-se parte do processo de cicatrização, possibilitando que a área ferida não apenas volte à aparência mais próxima daquela de antes, mas volte mais forte. A esse processo estou chamando de *narracicatrização*. Narrar, nesse contexto, não seria apenas relatar um fato ocorrido, mas organizar a dor, nomear o trauma, construir sentidos diante da destruição simbólica e material de mundos. De igual modo, cicatrizar não implicaria no apagamento da ferida, mas em sua reinscrição no tecido da memória como uma marca viva, visível, sensível, histórica. A narração como cicatrização, então, vai ao encontro das discussões psicanalíticas de Grada Kilomba a respeito da constituição da outridade das/os sujeitas/os negras/os que têm seus corpos, sua fala, sua (ir)racionalidade posicionados na periferia de um mundo gestado por uma matriz de poder que é cis-hétero-branco-patriarcal. Nessa relação, a branquitude projeta nos corpos negros os aspectos que negam em si próprios, fantasiando imagens de uma negritude que

não são nada realistas, tampouco gratificantes. Que alienação ser forçada/o a identificar-se com os heróis, que aparecem como *brancos*, e rejeitar os inimigos, que aparecem como negros. Que decepção ser forçada/o a olhar para nós mesmas/os como se estivéssemos no lugar delas/es. Que dor estar presa/o nessa ordem colonial (Kilomba, 2020, posição 433).

Nesse sentido, ao analisar como episódios de racismo vivenciado por pessoas negras as reinsere de volta num passado colonial, Kilomba, em diálogo com Jenny Sharpe, dirá que “nossa história nos assombra porque foi enterrada indevidamente. Escrever é, nesse sentido, uma maneira de ressuscitar uma experiência traumática e enterrá-la adequadamente” (Kilomba, 2020, posição 3056). Assim, faço eco com as vozes dos povos e territórios ancestrais e subalternizados que há muito vêm insurgindo contra a lógica da colonialidade do saber, do ser e do poder e à crise da narração imposta pela modernidade eurocêntrica, que fragmenta o tempo, invade os territórios do sagrado, silencia modos outros de contar e de viver e dita as regras de quem entra e quem sai no jogo das tomadas de decisões.

A narracicatrização emerge como uma prática de recomposição do sensível submerso no mar do *storytelling* digital, clamando pela instauração de um tempo outro: um tempo que não acelera a dor, mas sim a elabora com cuidado, ritmo e escuta. Um tempo que reconhece que a cura não se dá pelo esquecimento, mas pela partilha da experiência atravessada por lamentos e dores. Um tempo em que o fazer narrativo retome o seu caráter comunitário e compartilhante. Tal conceito foi gestado a partir e se entrelaça diretamente com os conceitos de oralitura (Martins, 1997) e escrevivência (Evaristo, 2020), haja vista que reconhecem a

linguagem, seja ela oral ou escrita, como ferramenta de cura simbólica e resistência histórica. Nesse viés, oralitura diz respeito à

complexa textura das performances orais e corporais, seu funcionamento, os processos, procedimentos, meios e sistemas de inscrição dos saberes fundados e fundantes das epistemes corporais, destacando neles o trânsito da memória, da história, das cosmovisões que pelas corporeidades se processam. E alude também à grafia desses saberes, como inscrições performáticas e rasura da dicotomia entre a oralidade e a escrita (Martins, 2021, posição 415).

Ou seja, a oralitura valoriza o corpo falante como arquivo vivo, em que a memória é compartilhada em forma de canto, conto, reza, choro e riso. A escrevivência, por seu turno, como propõe Conceição Evaristo, é a escrita que parte “do vivido”, da carne marcada por opressões de raça, gênero e classe, transformando dor em palavra e palavra em resistência. Assim sendo, essas três perspectivas se cruzam na convicção de que narrar, com a voz, com a escrita, com o corpo, é um gesto de cura. Narrar para não desaparecer, narrar para não adoecer, narrar para que a cicatriz se torne marca de continuidade e não de fim.

Ao final de seu ensaio, Han apresenta um capítulo intitulado “Narração como cura”, estabelecendo diálogo com a psicanálise freudiana para argumentar que os transtornos psíquicos podem emergir quando a narrativa da dor é bloqueada. Narrar torna-se, então, uma forma de resistir à dor, que é remediada pela reinvenção da palavra, pela costura do vivido e do sentido através da linguagem. A narracitrização se ancora, portanto, na percepção do ato narrativo como prática de cura coletiva e na reconfiguração da ferida como memória partilhada. É por meio da história contada e recontada que os sujeitos feridos se reconhecem, se escutam e se fortalecem. A cicatriz, portanto, não é sinal de encerramento, mas de r-existência. Narrar é, nesse sentido, suturar. É deixar que a pele da linguagem cubra aquilo que um dia sangrou, sem apagar a experiência do corte. Narrar é continuar.

Portanto, por estar ancorada na escuta e na inscrição das narrativas orais como método e horizonte de investigação, entendo aqui que contar história é também uma forma de existir, resistir e territorializar saberes. Sendo assim, a narrativa etnográfica e a narrativa autobiográfica nessa pesquisa se mesclam para a construção de um tecido coeso entre o passado e o presente e entre o vivido e o compartilhado, escapando, portanto, das lógicas formais da historiografia e das bases epistemológicas da ciência moderna. Nesse sentido, as narrativas cerradeiras dos baianos da comunidade rural do Macaco se apresentam não apenas como relatos de vida, mas como arquivos da ancestralidade, da terra e da linguagem capazes de tensionar os apagamentos impostos pelos projetos coloniais de desterritorialização.

### 2.3 NARRATIVA ETNOGRÁFICA: A CONSTRUÇÃO (COM)PARTILHADA DO CONHECIMENTO

Levando em conta essa teorização sobre a narracitrização, não deixo de considerar que existam tensões cosmológicas entre mim e minha família do Macaco, ou seja, entre os sujeitos desta pesquisa. Hoje, volto como pesquisador querendo ouvir e conhecer histórias e memórias das quais durante muito tempo eu procurei me esquivar e não ser um partícipe. A diferença cosmo-epistemológica existe e, acredito, faz parte do processo de produção e retomada de saberes cerradeiros. Nesse sentido, comungo nesta pesquisa com a ideia de *coteorização*, pensada por Pimentel da Silva (2019) com relação à produção de conhecimento na perspectiva de uma educação intercultural. Refletindo acerca de um modelo de ensino que integre “o modo de ser dos povos indígenas, de suas demandas e projetos”, a professora propõe a *coteorização* como uma maneira de “construir conhecimento levando em conta diversos marcos epistêmicos” (Pimentel da Silva, 2019, não paginado). Para ela,

[...] a coteorização é um caminho intercultural do saber, a ser aberto, de mentalidade científica, mas não cientificista. Este pensamento plural é necessário à educação decolonial. Esta requer, sem sombra de dúvida, fundamentação que possa contribuir para o cumprimento da justiça histórica e cognitiva, por meio da inclusão dos povos e culturas silenciadas e oprimidas pelos diversos processos de violência colonial e neocolonial (Pimentel-da-Silva, 2019, não paginado).

A coteorização nesta pesquisa, portanto, é uma forma de não ignorar a agentividade dos sujeitos do Macaco no processo de produção coletiva do conhecimento, ou seja, é garantir a cada um deles que conste como autor/a de sua própria história, citando-os e referenciando-os, pois, no processo de narração, também teorizam sobre o tempo, trazendo à voz as lembranças e reminiscências do passado, bem como previsões e apostas para o futuro. Neste sentido, acredito ser possível valorizar a diferença ao invés de apartá-la, bem como fortalecer o sentimento de pertencimento que une aquelas pessoas em uma comunidade. O que proponho, portanto, é percorrer o caminho que nossos irmãos e professores indígenas têm aberto e trilhado em seu percurso formativo e científico, neste caso trazendo a/s teorização/ões de uma comunidade cerradeira para a academia, território do saber especializado-científico. No que diz respeito ao curso de Educação Intercultural do Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena da UFG, Pimentel da Silva afirma em entrevista que

o projeto extraescolar é uma política linguística muito forte de retomada de conhecimentos, mas também a criação de outras epistemologias. Quando o estudante está pesquisando com os mais velhos, documentando aquele conhecimento através da

escrita ou da oralidade, está ocorrendo não somente um processo de reflexão do conhecimento, mas a própria produção de conhecimentos outros que não são conhecimentos tradicionais indígenas, mas que são conhecimentos os quais estou chamando de epistemologia interculturais ou de coteorização, pois criam novos referenciais (Santos, 2020, p. 313).

O processo de retomada dos saberes e conhecimentos ancestrais pelos povos indígenas, por meio do projeto extraescolar, foi uma proposta articulada com os próprios estudantes indígenas do curso de educação intercultural. Sua importância pode ser vista e acompanhada pela publicação da revista *Articulando e Construindo Saberes*, que tem um importante papel de divulgação das pesquisas produzidas pelos estudantes indígenas. Nesse sentido, os processos interculturais de produção de conhecimento confirmam que “o nosso movimento é o da transfluência”, ou seja, de “começo, meio e começo”, de “circularidade” (Santos, 2023, p. 49), no sentido de que o saber não é estático, e um conceito como o de “coteorização”, gestado a partir da vivência indígena, pode servir para a criação de referenciais de outros povos tradicionais. Conforme Xakriabá (2020, p. 59),

É necessário e urgente dar voz e vez às narrativas dos povos indígenas, para que de fato tenhamos uma sociedade verdadeiramente democrática e na qual um diálogo simétrico seja possível. Todos os dias o ser humano passa por ruas, estradas, caminhos, e nestes se depara com várias coisas e diversas situações. Nessas travessias, muitas coisas nos passam despercebidas, como se fossem irrelevantes, e assim, desperdiçamos possibilidades de reconhecer outros fazeres epistemológicos.

Portanto, a coteorização é uma forma de caminhar pelas ruas e estradas reconhecendo as diferentes paisagens que surgem à vista, de resistir ao projeto moderno-colonial-desenvolvimentista de apagamento das formas de vida tradicionais, do avanço da lógica utilitarista da terra, de destruição da biodiversidade, de uma sustentabilidade pensada a partir da base, pois o corpo-território de populações tradicionais no sistema capitalista é estigmatizado como atrasado, improdutivo, não lucrativo, como procurarei discutir no capítulo seguinte. Nesse aspecto, a coteorização servirá como aporte teórico-metodológico nesta pesquisa, uma vez que as vozes que aqui falam são projetadas a partir de cosmo-percepções distintas.

Ancoramos a presente pesquisa, portanto, na escuta e na inscrição das narrativas orais como método e horizonte ético de investigação, entendendo que contar histórias é também uma forma de existir, resistir e territorializar saberes. Inspirada pelo pensamento de Walter Benjamin (1987), compreendo que o narrador, aquele que transmite experiências da boca ao ouvido, ocupa um lugar singular de mediação entre passado e presente, entre o vivido e o compartilhado, e por isso carrega consigo uma forma de conhecimento que escapa às lógicas formais da historiografia e da ciência moderna. Nesse viés, as narrativas orais de comunidades cerradeiras

se apresentam não apenas como relatos de vida, mas como arquivos da ancestralidade, da terra e da linguagem, capazes de tensionar os apagamentos impostos pelos projetos coloniais de desterritorialização e de valorização da palavra escrita.

Em seu artigo *Literatura Oral: rupturas e continuidades*, Teresa Manjate (2008) chama atenção para o caráter performático dos textos da literatura oral, como os provérbios africanos, que são reiteradamente transcritos para a palavra escrita como territórios de sabedoria e memória coletiva, reforçando a centralidade do corpo e da oralidade como formas legítimas de conhecimento, uma vez que podem moldar a identidade cultural de uma comunidade. Do mesmo modo, Leda Maria Martins (2021) propõe a performance da memória como modo de reinscrição do tempo e da história, especialmente nas culturas afro-diaspóricas, onde o gesto narrativo é também um gesto de r-existência, pois “leva em conta toda a gama de conhecimentos da performance oral como significativa para a inscrição das experiências de temporalidade e para sua elaboração epistêmica” (Martins, 2020, posição 270). Nessa perspectiva, a antropóloga brasileira critica a estratégia ocidental de dicotomizar a oralidade e a escrita na produção de conhecimento, pois, ao primar pelo discurso escrito, exclui povos que privilegiam outras formas de criação.

Portanto, ao adotar uma abordagem baseada nas narrativas, proponho não apenas o registro de histórias de vida, mas o reconhecimento de uma epistemologia cerradeira, fundada na escuta, na presença e no gesto como formas de conhecimento e de afirmação territorial. Nesse sentido, a descrição etnográfica será de grande valia.

## 2 UM REGÃO D'ÁGUA 'TRAVESSAVA ALI: NARRATIVAS DA BAIANADA DO MACACO

Casinha velha, eu vim para me despedir  
Do recanto onde eu vivi com meus irmãos e meus pais.  
Casinha velha, a vida é mesmo assim  
Tudo um dia tem seu fim, adeus para nunca mais.  
– Cacique e Pajé, *Casinha velha*.

As narrativas aqui apresentadas foram produzidas em diferentes momentos durante os anos de 2023, 2024 e 2025, tanto presencialmente na comunidade do Macaco quanto virtualmente por chamadas de vídeo e de voz com os sujeitos que compõem essa pesquisa, a saber: José Pedro Morais, Eunilde Souza de Morais, Eremi Souza de Carvalho, Julinda Souza e Divina Rodrigues de Souza. Procurei, na organização dos tópicos, organizar as narrativas em uma sequência cronológica, a fim de contribuir para a coesão das ideias e para o fluxo narrativo.

### 3.1 TRAVESSIA E DESLOCAMENTOS

O pessoal que vinha descido para essas bandas antigamente, vinha na promessa das terras boas, baratas e produtivas de Goiás. Naquela época, as propagandas anunciavam que, em Goiás, tinha muita terra boa, que tudo que plantava dava, que era fatura em demasia. Foi assim que os avós de Dona Preta, João Leocádio e Domingas Souza, saíram de Boninal, no Centro-Sul da Bahia, em meados dos anos 1930, para construírem uma nova vida em Goiás. Dona Eremi Souza, a Tiareta, me contou que, antes disso, seu pai, João Leocádio, estava decidido a ir para São Paulo, já tinha até vendido seus *baguizinhos* pra ir pra São Paulo se reajuntar com seus filhos mais velhos Dozin, Nino e Léo, só que foi convencido pelo amigo Isaías, o Isá, a mudar a rota e vir para Goiás. Isá era um amigo de longa data de seu João Leocádio, também baiano, que tinha conseguido adquirir uma terrinha em Goiás e vinha com essa promessa de que aqui, em Goiás, o governo estava dando a sorte de o pessoal possuir um pedaço de terra para o povo trabalhar, tinha muita mata e terra boa. Nas palavras de Tiareta:

Mas tem gente que tem as ideia pouca, parece que as pessoas não tem o de pissuí as coisa (confuso). Quando nós mudou pra Rubiataba... diz que esse tempo tava cortando né p'aquelas pessoas pobre, o governo deu facultade de todo mundo pissuí vinte alqueires de terra. Deu pa todo mundo! E aí meu pai já tinha arrumado que ia mudar pa São Paulo... os minino tinha ido pa São Paulo. Aí pai já tinha vendido os baguizin tudo pa ir pa São Paulo quando chega esse Isá, que era muito conhecido de pai, amigo de pai, falou: - João, eu fui pa Goiás, comprei uma fazenda lá em Goiás, lá

em Rubiataba, vambora pa Rubiataba. E nisso pai já virou a cabeça pa vim aqui pa Goiás... que lá diz que tem muita mata né... pa trabaiá, porque meu pai era muito trabaiadô... tinha muita mata, terra boa, aí eles... fez um, naquele tempo era telegrama, pur minino que vinhesse, que ele já queria é mudar aqui pa Goiás [...] Aí quando chegou lá na Rubiataba já tinha cortado as terra, aí pai ficou nessa fazenda... mas é o homem diz que era muito bom esse homem, diz que era bom demais pa meu pai. E quando chegou na Rubiataba eles diz que chegou sem nada, né? (Eremi Souza, em conversa presencial no dia 10 de julho de 2023).

Sua narrativa revela que o processo de deslocamento da família fora marcado por tensões, incertezas, esperança e coragem. Seu pai, que é a figura central de suas memórias narradas, encarna o valor do trabalho e da fé na terra como uma promessa de dignidade, ainda que as políticas estatais se mostrem insuficientes em suas promessas. Ainda na Bahia, o seu João Leocádio tinha sido garimpeiro de diamantes na Lavra Diamantina, onde nasceu. Chegou a pegar ouro e diamante nessa Lavra Diamantina. Teve um tempo, diz que abriu um canal na Suíça que antes os navios não passavam, aí eles começaram a pegar também um tal de carbonato para mandar para fora.

Às vezes hoje em dia tem até outro nome, que hoje as pessoas diferenciam o nome das coisas tudo, né? (Eremi de Souza em chamada de vídeo do WhatsApp feita no dia 8 de maio 2025).

Segundo ela, naquele tempo, vendia o diamante garimpado para uns “capangueiros”, que passavam de burro, compravam os diamantes das pessoas que trabalhavam para eles e sabese lá para onde seguiam esses diamantes. Com o dinheirinho que fazia com os diamantes, seu João Leocádio comprou uns burros e começou a trabalhar com o frete de mantimentos para as cidades próximas a Boninal. Tiareta conta que o pai sabia fazer de tudo: era garimpeiro, marceneiro, açougueiro, pedreiro, de tudo. Sua mãe, Domingas Souza não ficava para trás, sabia costurar desde vestido de noiva até paletó de noivo, cuidava da casa, da cria e da terra.

Tiareta é uma mestra dos saberes ancestrais daquela comunidade porque, apesar de não ter vivido aquela experiência junto dos pais, pois ainda não era nascida naquela época, preserva a memória coletiva daqueles acontecimentos. Ela conta que os pais levavam uma vida até que sossegada quando, em 1932, foram vítimas da violenta seca que durou mais de quatro anos no sertão da Bahia. Os três filhos homens mais velhos, Dozin, Nino e Léo, com dezesseis anos completos, tinham rumado pra São Paulo. Léo, chamado Isalino, era tocador de viola e era meio largadão no mundo, voltou poucas vezes para visitar a família. Dozin, o mais velho, e Nino, o segundo, voltaram para a Bahia quando ficaram sabendo, por meio de um telegrama, que os pais tinham mudado a rota e viriam agora para Goiás, para os ajudar na travessia.

Para descer da Bahia, a família alugou um caminhão de Livramento de Nossa Senhora

(BA) até Montes Claros (MG), onde embarcaram em uma linha de trem tocado à lenha da Rede Mineira até Belo Horizonte para depois embarcarem em outra, a Mogiana Goiana, até a cidade de Anápolis (GO). De Anápolis para Uruana arranjaram outro caminhão, e de Uruana para Rubiataba alugaram um carreiro para seguirem para a fazenda do tal Isaías Baiano. Quem me segreda todas essas informações é Baluíno Souza, o Tiró, irmão de Tiareta, nos preparativos da festa de barraquinha, em maio de 2023. Ele me conta que, no percurso até a fazenda de Isaías, sofreram um atoleiro danado. Pai e filhos mais velhos tiveram que ir a pé até a fazenda buscar uns cavalos para ajudar no desatoleiro dos bois e terminar a mudança. Chegando na fazenda, deram-se conta de que estava como que abandonada. Pouca gente lá naquela comunidade conhecia o tal o Isaías Baiano, o Isá, amigo de seu João Leocádio, mas lá ficaram, em Rubiataba, na terra daquele seu amigo conterrâneo, já que não tinha mais terra para ser repartida para o povo. Seu João Leocádio dizia que tinha gente que chegava com banda de capado pra eles, para pagarem só no ano seguinte. No primeiro ano, diz que derrubaram uma mata para fazer roça e colheram foi duzentas sacas de arroz, plantaram cana, fizeram engenhoca, rapadura. Segundo Tiareta, seu João Leocádio cuidava também do gado do Isaías Baiano e, com o tempo, comprou para si, dum cabra lá de Ceres, alguns leitões para criar. Foi um ano muito bom para a família de baianos.

Depois desse tempo, seu João Leocádio até conseguiu comprar alguns lotes de terra na Colônia, que estava sendo partida também, e as coisas pareciam caminhar para os baianos.

- Com pouco, pai disse queês tava bem demais lá na Rubiataba... tinha muito porco, diz que só vendo, o homem diz que tinha muito gado, ele diz que mexia com esse gado lá desse homem. Naquele tempo não vendia leite, fazia requeijão, fazia otas coisa. E o homem [o Isá] morava na Bahia. Ele disse que mandava na terra do homem, aí com pouco chegou o finado Manel Baiano, chegou lá na Rubiataba, p'cê vê se né ideia de jegue uma gente dessa, chegou lá iludindo... e disse que aí na Matinha... que ele tinha um canavial, que pai viesse pra cá.

- Esse Manel é Manel o quê?

- A gente tratava ele Manel Vermei, né? Mas otos falava Manel Baiano. Era amigo de pai, que tinha comprado uma fazenda aqui na Matinha e disse que tinha muita cana, que pai vinhesse pra cá, que tinha alambique pra fazê pinga. Aí meu pai invorveu com isso... n'era hora de ter vindo oiá, né?

- Já veio foi de mudança, de mala pronto...

- Vendeu as terra lá baratinho e veio praí pra morar no terreno dos oto. E o homem fez tanta proposta boa, quando chegou aí diz que até um pé de abóbra que nascia, assim, no quintal, tinha de partir (Eremi Souza em conversa presencial no dia 10 de julho de 2023).

Ficaram um tempo nessa terra do Manel Baiano e depois foram trabalhar na terra do véi Apolinário lá nessa matinha mesmo. Véi Apolinário era um homem muito cismado, mas muito bom, que fazia um pouco de tudo também, assim como o seu João Leocádio. Era casado

com Dona Dorvalina, com quem tinha uma filha chamada Urana. Nessa época, finais de 1950, os baianos chegaram a pensar que tinham se firmado na Matinha, ali aos pés do Rio Passa Três, até que os filhos mais velhos de João Leocádio e Domingas Souza foram saindo de casa. Dozinha, o mais velho, voltou para Rubiataba para se encontrar com Araci, uma paixão que tinha feito a meio do caminho, com quem se casaria algum tempo depois; Nino se amigou com Urana, a filha do véi Apolinário e Dona Dorvalina, e dali a pouco também se casariam, Léo continuou em São Paulo e custava a dar notícias, mas diz que chegou a tocar viola para dupla *Cascatinha e Inhana*.

Foi depois do casamento de Tia Zizi, a terceira filha do casal, com Antônio Maurício, em janeiro de 1953, que João Leocádio, Domingas Souza e os filhos conheceram e se mudaram para o Macaco, que é onde ficavam as terras do seu Domingos Maurício, agora parente por afinidade da família, porque sogro de Zizi. Mais para o final daquele mesmo ano, no dia doze de dezembro, vovó Lila se casaria com outro filho do seu Domingos, o vô Raimundo José. Ficou sendo duas irmãs, filhas de João Leocádio, casadas com dois irmãos, filhos de Domingos Maurício. Tia Julinda se lembra dessas datas de cabeça.

Até se casarem, os filhos mais novos do casal Domingas Souza e João Leocádio, Julinda (Tia Ju), Balduíno (Tiró), Antonio (Titoin) e Eremi (Tiareta), ficaram morando com os pais numa casinha de pau a pique na beira do Córrego Mato Grande, ali de junto de onde ficou sendo a casa de Zilda, a Tia Zizi. A terra em que moravam agora no Macaco tinha sido uma espécie de doação do seu Domingos Maurício, que era um homem que tinha muita terra ali naquela época.

As conversas transcritas nessa seção foram feitas em momentos distintos. No relato da vinda de seus pais para Goiás, Tiareta recebeu a mim, a minha avó, Dona Preta, e a meu irmão, Marcos Vinícius, em sua casa. Ficamos conversando na frente de sua casa, que é justamente um espaço de reunião das pessoas que por ali passam, durante todo o final da tarde. Pouco tempo depois de nossa chegada, outros parentes criados ali no Macaco chegaram para fortalecer aquela prosa. Em determinado momento da conversa, ela retira da parede de sua sala a foto-pintura dos pais (Figura 1) e me conta que, diferente da foto, o pai era preto, e a mãe “tinha o cabelo ruim”.



Figura 5: Foto-pintura de João Leocádio e Domingas Souza  
Fonte: Arquivo pessoal.

### 3.2 O TRABALHO COM A TERRA

Quando chegaram no Macaco em finais dos anos 1950, os baianos plantaram arroz, feijão de corda, café, mandioca, banana e outras culturas mais sazonais. Grandes quantidades desses produtos eram estocadas para serem usados durante o ano, mas também eram comercializados com a cidade. Seu Zé Pedro me contou que, naquele tempo, os cerealistas vinham até a porta do pessoal para comprar os grãos que haviam colhido na última safra. Antônio Marcelino, por exemplo, era um comprador fiel do feijão que ele e Tio João Preto plantavam juntos na meia, chegou a vir buscar feijão uma vez sem nem terem realizado a colheita, decerto com medo de venderem para outro. Comprava muito do pessoal aqui também, o Ubirajara, lá de Campinorte, também chamado de Bira.

Nessa época, o pessoal tinha muito o costume de plantar na meia, então as coisas eram partidas entre aqueles que tocavam a roça juntos. Algumas vezes, a parceria não dava certo e uma das partes largava de mão, aí era complicado porque ficava serviço demais pra uma pessoa só. Dizem que era um sofrimento a colheita do feijão e do arroz... Se o tempo virasse e caísse

chuva então, desgramou! Vó Preta e vô Zé me falam, por exemplo, de uma vez que a chuva pegou as bandeiras de feijão na roça e tiveram que arrastar essas bandeiras até dentro de casa para secarem... ficou quase até o teto de bandeira de feijão. Outra vez foi quando Tio Aparecido e seu Zé Pedro pegaram uma roça de arroz na meia e foram surpreendidos pela chuva antes mesmo de baterem o arroz. O jeito foi bater na chuva mesmo. Debaixo do inverno e o pessoal batendo arroz! Depois de dividirem as sacas, seu Zé Pedro conta que não sabia o que fazer com aquele arroz encharcado, então o esparramou dentro de casa e foi mexendo, mexendo com ele até que tivesse certeza de que não perderia nenhum grão, e não perdeu.

A produção de leite só ficaria mais popular depois da energia elétrica, que facilitou demais a vida do pessoal aqui. A energia foi aparecer, quer ver... no governo do prefeito Pau Ferro (1989-1992). Antes disso, tudo era no lampião de querosene e de forma manual mesmo, muito diferente de hoje. Meu avô me conta que foi um dos primeiros a começar a entregar leite ali na comunidade, e que o leite naquela época era quase de graça. Depois da popularização do leite e da instalação do tanque de expansão, surgiria, nos inícios dos anos 2000, a Associação dos Produtores Rurais do Macaco, da qual seu Zé Pedro chegou a ser o presidente, mas que hoje em dia nem existe mais. A Associação ajudou e foi muito o pessoal a conseguir atendimento do Sistema Nacional de Aprendizagem Rural (Senar) e da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (Emater), que sempre oferecia cursos e ajuda com base nas demandas da comunidade. Reunia todo mundo debaixo do barracão da igreja para falar dessas demandas com o pessoal que vinha às vezes de outras cidades para ouvir a turma.

Com os cursos oferecidos por essas instituições, o pessoal se especializava e era muito. Vó Preta conta que tem mais de uns trinta certificados de cursos que fez pelo Senar. Meu pai aprendeu com esse pessoal a cultivar a tal da Mandioca da Embrapa, que é a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária. Depois de um tempo, ele aprenderia também o cultivo saudável de bananas e plantaria um bananal enorme de bananas maçãs. Foi a partir desses cursos e do suporte dessas instituições que a gente começou a fazer a feira do pequeno produtor, às quartas-feiras, e a feira popular, aos domingos, e mudaríamos nosso estilo de vida, porque vendíamos nossos alimentos diretamente aos consumidores e não mais para a uma empresa, como era no caso do leite.

Foi muito boa a Associação, mas deixaram morrer!

### 3.3 IDAS E VINDAS

Depois de terem vivido um período lá pr'as bandas do Pouso Alto, em Nova Iguaçu, Tia Ju e Tio Dorvalino voltaram para o Macaco, onde construíram sua taperinha e tiveram seus oito filhos. Como fez a maior parte dos netos de João Leocádio e Domingas Souza, os filhos de Julinda e Dorvalino também foram para Goiânia muito cedo à procura de trabalho e, por conta disso, deixavam os dois como responsáveis pela criação de alguns dos netos. Alaelso, o Lelso, filho caçula do casal, ficou morando com os pais até pouco antes de sua morte ali em meados dos anos 2000, num acidente trágico de moto na BR-153. Acho que esse episódio foi o responsável por roubar todo o brilho e alegria de Tia Ju, que já havia perdido uma de suas filhas, a Rosânea, para o câncer, na década de 90. A pior dor que pode existir é a de um pai enterrar um filho, e ela enterrara dois.

Lelso era uma pessoa muito divertida, alto astral e sorridente, como a maioria dos baianos e seus descendentes. Ele ajudava o pai com a ordenha do gado, com a entrega do leite e com as roças, mas também fazia trabalhos particulares para quem precisasse ali na região. Era contemporâneo do Tio Dé, filho caçula de Lila e Raimundo, e dos filhos de Tiareta e Tio João Preto, e estavam sempre juntos. Com a morte de Lelso, Tia Ju passou a viver em estado de completa melancolia, como se a vida de repente tivesse se transformado num fardo difícil de suportar. Onde antes era riso, passou a ser choro, lamentação e nostalgia. Sempre achei preciso saber descer águas profundas para conversar com Tia Ju, e ainda hoje gosto disso nela: a maneira como fez da perda e, por conseguinte, da saudade, um exercício de expressão. Ela me disse uma vez que “O arrependimento só chega por último”. É como se a sucessão de lutos que viveu, primeiro da mãe, depois do pai, de uma filha, de uma irmã, de um filho, de irmãos e, mais recentemente, do esposo, tivesse lhe dado a capacidade de imprimir a saudade que sente em sua fala, em seu tom de voz, em seu abraço apertado, em seus olhos quase sempre mareados.

Tio Dorvalino já era muito discreto e reservado. Não participava da missa e dos festejos da comunidade porque era adventista e seguia à risca os princípios de sua religião. Tinha a pele preta, os cabelos grisalhos e andava sempre segurando um pedaço de pau ou vara, principalmente depois que começara a perder a visão. Um certo dia, sofreu uma queda da rede em que gostava de passar horas a fio na varanda de casa e os agentes públicos que atenderam à emergência quiseram dar queixa dos filhos do casal por abandono de incapazes. Acabou que isso não aconteceu e, mesmo depois da morte do esposo e companheiro de uma vida inteira, Tia Ju segue passando longos períodos no Macaco. Ela e a saudade dos seus.

### 3.4 REBENTOS

Moravam ainda com os pais nessa época, Titoin e Tiró, que ajudavam o pai na roça e eram músicos. Os dois tocavam sanfona e violão e gostavam demais de uma moda de viola. Tiró, trabalhou na juventude com os Soares, a família dona das terras da BR até o Córrego São Bento, ali onde hoje é o Zé Maria, e que fabricava telhas de barro. Ficaria muito encantado por uma das filhas do véi Joaquim Soares, Rosária, e para ela fazia serenatas nas noites de céu claro em que todo o Macaco se pintava de branco sob a luz do luar, mesmo depois de casados. Titoin e Tiró eram corpulentos e tinham o mesmo tom de pele preto do seu pai João Leocádio.

Titoin e Tiró eram dois meninos grandes. Não eram nada sérios. Na verdade, a seriedade passava longe dos descritivos daqueles dois. Só foram conhecê-la, decerto, depois das doenças que os deixaram de cama antes de partirem. Titoin tinha o passo largo e o corpo mole e sempre estava trajado com um sorriso no rosto. Usava um chapelão de palha que cobria os ombros e era muito amigo das crianças por brincar de levantá-las no ar. Tiró já preferia fazer cócegas e encher a meninada de beijos. Os dois eram presença marcada nos mutirões que o pessoal fazia muito antigamente. Guiavam o canto entre os homens que participavam da limpeza do pasto do anfitrião, cantando a plenos pulmões:

A laranjeira é pau,  
A laranjeira é flor.  
Se Deus me ajudar,  
Pro Mato Grosso eu vou.

Pro Mato Grosso eu vou,  
Mas é o mês que vem.  
Se Deus me ajudar,  
Levo você também.

Os mutirões eram reunião, partilha, trabalho conjunto, celebração, festividade. Eu mesmo cheguei a viver alguns mutirões. Um dia tivemos um lá em casa. A casa apinhada de mulheres, umas limpando, outras preparando o almoço, outras fazendo doce, outras limpando o quintal, os homens avançando com suas foices de uma ponta à outra do pasto, as crianças aos montes no pé de manga roxa, que a gente usava de avião. Os trabalhos começavam na alvorada e iam até o sol baixar. Quando as mulheres chamavam e os homens desciam em bando para almoçar, reuniam-se na entrada da casa, entonando mais uma vez seus cantos, agora em uníssono, e fazíamos uma reza e uma saudação aos anfitriões da casa. Depois do quilo, de uma

dose de café, de um pedaço de rapadura e uma dose de cachaça, os homens retornavam para finalizar o trabalho no pasto.

Subindo aqueles alto  
Onde minha vista alcançô,  
Alcançei campina limpa  
Onde a beleza morô.

O amor quando se aparta,  
Ai ai!  
No coração deixa dor,  
Ai ai!

Mas ói, que ainda onti' eu soube  
que o meu bem falou  
que não me queria  
Jurar ela não jurou.

Antes da chegada da energia elétrica, Tiró era uma das únicas pessoas do Macaco que possuía um radinho à pilha. Minha avó Preta, se não se engana, se lembra até hoje da programação:

- Segunda-feira: Zé Fortuna e Pitangueira;
- Terça-feira: Pedro Bento e Zé da Estrada;
- Quarta-feira: Zico e Zeca;
- Quinta-feira: Lio e Léó;
- Sexta-feira: Jacó e Jacozinho.

Todos no Macaco se reuniam para assistir à caixa que cantava, aquelas músicas mais tristes sob a luz da lua e dos lampiões de querosene faziam a alegria do pessoal. Depois, com a chegada da televisão, Tiró foi também um dos primeiros a adquirir uma, e o Macaco se reunia para assistir à Copa do Mundo de 1970. Adultos e crianças se encabulavam com as imagens em movimento na tela e procuravam por respostas atrás do aparelho, como se lá de trás estivesse o Pelé fazendo seus dribles!

Depois de se casar com Tia Deriva, Titoin foi com a família encontrar o irmão mais velho, Salvador, em Poxoréu, no Mato Grosso, e trabalhou por lá muito tempo até voltar para o Macaco. Juntos, ele e a Tia Deriva tiveram três filhos, que cresceram aqui no Macaco: Sônia foi morar em Brasília muito cedo, Tânia foi para Uruaçu e Romildo continuou fazendo

companhia para Tia Deriva, que não anda muito bem da saúde e já fica mais tempo na cidade que na roça. Tiró e Tia Rosária, depois de casados, foram morar ali próximo do Córrego São Bento, e lá criaram seus cinco filhos antes de todos se mudarem para Trindade.

### 3.5 MENINA MALINA

Das muitas memórias de juventude de Tiareta, que é uma guardiã dos saberes daquela família, uma parece ter se fincado com maior força na sua cabeça. Quando menina, Eremi era muito malina. Ela mesma diz que O tanto que cês pensar que eu era malina, cês ainda pensa pouco! Quando se mudou para o Macaco com os pais, Eremi tinha só cinco anos de idade. Suas irmãs mais velhas, Zizi e Lila, dali a pouco começariam a ter seus filhos, então ela cresceria junto de seus sobrinhos e sobrinhas e, como seria pouca coisa mais velha que esses meninos e meninas, acabaria sempre sendo a responsável por eles. E assim foi. Numa dessas, juntou-se mais as meninas filhas mais velhas de Lila, Lena e Preta, e foi brincar de cozinhadinho próximo de onde era o bananal de seu pai. No que elas estão fazendo esse cozinhadinho, uma fagulha de fogo escapole e alcança as bananeiras e sai comendo forte, arriscando alcançar o telhado de palha da casinha da família. Ouvindo os gritos da criançada, o susto de Domingas foi grande quando viu aquele fogaréu se aproximando de sua casa. Reuniu a meninada, galões e a água que tinha para as despesas em casa e foi para apagar aquele incêndio. O estrago não foi dos maiores, mas Eremi nunca se esqueceu da surra que levou da mãe naquele dia.

Mas era menina arteira e, apesar das surras, peias, tacas que levava, sempre acabava aprontando uma nova. Além do episódio do fogo, outro acontecimento bastante recorrente na memória de Eremi é esse: num dado momento, correu o boato de que Tio Antônio Maurício estava amigado com uma tal de Simplícia, que morava aqui na região, e era a própria Tia Zizi que anunciava a traição do esposo: Eu tô achando que na beira desse córrego aí deve tá cheio de cama de Simplícia mais Antônio. A beira do córrego compreendia a roça de café que era tocada por João Leocádio e Domingos Maurício e as plantações de banana, na divisa do barraco de João Leocádio e Domingas. Eremi, então, em companhia de Deriva, teve a ideia de ir até a beira do córrego procurar a suposta cama de Simplícia e Antônio Maurício de que a irmã falava tão abertamente.

Chegando lá no cafezal, procuraram até encontrar algo que lembrasse uma cama e encontraram uma moita coberta por um pano com a ajuda de umas forquilhas de madeira. Não

tinha nem o que pensar, aquilo ali só podia ser a cama dos dois amantes. Subiram no pano e começaram a pisoteá-lo daqui-acolá, sem se preocuparem com o que pudesse estar debaixo. Desmancharam tudo. Mais tarde um pouco, qual não foi a surpresa de seu João Leocádio ao ver que haviam destruído seu viveiro de café!

– Domingas, se ocê vê que que os menino fez lá no viveiro! Ói, pisô tudo! E tem um que tem o pezão grande, só pode ser de Toin!

Ouvindo as suspeitas de seu pai contra o irmão, que era alto e pezudo como o pai deduzia serem os criminosos, Eremi correu cheia de culpa até a casa de Deriva para pedir qualquer ajuda à amiga para salvar a pele do irmão.

– Deriva do céu! Aquele trem que nós fez, que nós pisô, é o viveiro de café de pai!

Eremi parecia que não conseguiria viver com a culpa de uma injustiça daquelas contra o irmão, que com certeza levaria uma surra da bainha de couro que o pai tinha trazido da Bahia. Então ela pensou rápido, arrancou uma mecha de cabelo e prometeu ao Bom Jesus da Lapa que se o irmão se safasse da ira do pai, entregaria aquela mecha a seus pés. Antônio se salvou nesse dia porque João Leocádio se apiedou e disse que investigaria o caso antes de sentenciar o menino, mas acabou que não deu em nada.

– Foi intercessão do Bom Jesus da Lapa! Ela me conta ressentida, já que até hoje está em dívida com o santo.

### 3.6 MADRINHA PERCÍLIA

Quando se firmaram no Macaco, uma personagem que acompanhara João Leocádio e Domingas Souza da Bahia até Goiás, mas que tinha permanecido em Rubiataba, a primeira parada, reaparece: Percília, chamada de madrinha por todos. Madrinha Percília era considerada uma filha de criação do casal João Leocádio e Domingas Souza e esteve com eles durante a travessia da Bahia a Goiás, provavelmente ainda menina. O nome completo dela ninguém nem sabe, mas era uma mulher preta-preta, de estatura mediana, muito trabalhadeira e asseada que só vendo, respeitada por todo mundo porque não tolerava zombarias. Certo dia, por exemplo, Tiró pegou uma fatia de bolo queimado e ficou caçoando de madrinha Percília, dizendo-lhe que ela teria pisado no bolo. Não vendo graça nas bobaiadas do menino, madrinha Percília tomou a primeira vassoura que encontrou pela frente para ensiná-lo a ter respeito.

De primeiro, madrinha Percília morava na casa do finado véi Dionísio mais sua irmã, Maricota, que foi buscar na Bahia depois de um tempo já morando aqui no Macaco. Depois construíram uma casinha de palha para elas ali de junto do pé de baru entre a casa do véi João Leocádio e do vovô Raimundo. Madrinha Percília tocava roça, lavava e quarava roupa ali na beira do Córrego Mato Grande e era muito reservada, tanto que morreu celibata e sem filho algum para contar sua história. Como ninguém sabia sua data de nascimento, as meninas de vovó Preta juntavam e jogavam pétalas de flores na porta de sua casa em datas aleatórias como forma de comemorar seus anos. Para elas, madrinha Percília era “Vovó Percília”.

Madrinha Percília viu os filhos, netos e bisnetos de João Leocádio e Domingas nascerem, viu a igreja de São José Operário ser erguida, viu as estradas e os trieiros do Macaco serem abertos, mas ninguém tem uma foto sequer dela. Ela morreu de câncer no Hospital São Vicente, em Uruaçu, por volta dos anos 1980, e foi enterrada ali no cemitério mesmo, mas sem lápide, então ninguém nem sabe onde exatamente lhe acender uma vela em dia de finados. Nunca mais se ouviu falar de sua irmã, a Maricota... parece que foi para Uruaçu.

### 3.7 MEMÓRIA E CONSTITUIÇÃO DO LUGAR

Naquele tempo, isso aqui era cheio. A rapaziada juntava para jogar bola ali naquele campo que fazia até público. A meninada estudava no grupo, onde tinha a missa também, toda última quarta-feira do mês. O grupo veio antes da igreja. A igreja veio depois, por frente do Padre Juarez e do Frei Eusébio, que viram a quantidade de fiéis do Macaco na missa de sétimo dia de Domingas Souza e se apiedaram daquele povo. A construção da igreja levou algum tempo. Seu José Pedro, meu avô, me conta que antigamente chovia coisa de vinte dias sem trégua. Um dia, inclusive, durante a construção da igreja, a chuva foi tamanha que derrubou o teto recém-construído da igreja. Por conta disso, levou bem uns quatro anos para finalizar a construção da igreja. O padroeiro, São José Operário, viria depois, pelo reconhecimento do pessoal do Macaco como sendo gente humilde e trabalhadora.

Imagina comigo: No rumo da igreja para cá eram as terras do véi Apolinário, o pai de madrinha Urana, mãe de Ziza, que, depois, seriam vendidas pro vovô Zé Pedro, e da igreja para lá a casa da madrinha Lena, de Tia Zizi e Tio Antônio Maurício, de Tio Neto e Tia Antônia, e de lá da terra desse pessoal aquela estrada virava um cascalhão grosso até desembestar lá pra nascente do Macaco ou pro rumo de Novo Iguaçu, a depender da bifurcação que a pessoa

entrasse. Era gente! Ali pra baixo do morro que divisa o campo dá pra ver ainda hoje as casas do Tio Antônio e da Tia Deriva, de Tia Julinda e do Tio Dorvalino. De lá daquele campo ainda é bonito demais da conta ver o sol baixar ruborescendo toda a paisagem, o horizonte todo serpenteado por serras, o gado amontoado debaixo dos pés de manga, os pássaros em bando cortando o céu alaranjadinho e de nuvens que mais pareciam fios abertos de algodão.

Seu Zé Pedro e Dona Preta, meu avós, se casaram em 1972, ali na comunidade mesmo. Seus pais eram conhecidos um do outro, e, conforme afirma Seu Zé, “naquele tempo conhecia tinha que casar... era complicado que só vendo, não era que nem hoje que o sujeito pode ir engambelando, engambelando, né?”. Vó Preta tinha só dezesseis anos quando subiu no altar, a metade do seu pretendente, e se casou feliz que só. Seu pai já conhecia o vô Zé por ter tocado roça com ele, então, na convivência, acabou que tomou gosto pelo jeito rústico, trabalhador e fechado do sujeito. Juntos eles tiveram três filhas: a Vanilde, a Cláudia e a Cleide, nessa ordem. Depois viria a Zilda, afilhada-filha de consideração do casal. Casados, vô Zé conseguiu, com a bênção do Divino Pai Eterno e com a venda de bananas e do gado que possuía, comprar a terra do lado de cá da igreja até a lajinha, que naquele tempo corria numa outra frequência, tinha até jacaré!

Antes de se casar, no entanto, vô Zé morava mais a mãe, Leonídia Custódia, e os irmãos mais novos. Desde que viera do entorno de Anápolis – Interlândia ou Bonfinópolis, talvez – aos dez anos de idade, já trabalhava como que um escravo. Seu pai, o seu Antônio Pedro de Moraes, era um homem muito bruto e gostava de mostrar valentia para os filhos – achava que esse era o jeito de manter na linha a cria, que trabalhava até a exaustão. Cansado de tanta brutalidade, e com seu tanto de insubordinação, meu avô conta que saiu de casa aos dezessete anos para tentar alguma vida diferente daquela de não ter direito nem a um calçado para os pés e foi trabalhar nas terras do véi Salomão, um amigo da família, lá pro rumo de Nova Iguaçu. Três anos mais tarde voltaria para casa, desta vez como responsável pela criação dos irmãos menores junto da mãe, já que seu pai falecera.

Vó Preta, por outro lado, nasceu e cresceu no Macaco. Foi a segunda filha do finado vô Raimundo e da finada vô Lila. Estudava no grupo quando se amigou do vô Zé num dos campeonatos de futebol que aconteciam sazonalmente no campo detrás da igreja. Sabia de todos os riscos de se envolver com uma pessoa mais velha e por isso gostou tanto do vô Zé. Queria se arriscar com alguém que soubesse das coisas, e o jeito cortês do sujeito, ainda que as feições beirassem sempre à zanga, fazia vovó se desmanchar em piedade de um coração tão empedrado.

Começo falando dos meus avós porque me estão mais próximos na linha de parentesco,

mas poderia começar por quaisquer outros personagens que essa narrativa desembocaria no mesmo rumo, assim como todos os rios da comunidade acabam desembocando no Macaco, que é o rio que dá nome à comunidade. É com suas águas que a criação mata sua sede, que a gente molha os quintais, as hortas, os pés de jaboticaba, que a gente tira o de que comer. A comunidade do Macaco são as famílias que têm suas terras alimentadas por esse Rio que nasce lá na Serra Boca de Baleia. Os limites territoriais são confusos porque são comunidades dentro de comunidades maiores, e aqui *comunidade* tem ligação com *extensão*. Nesse sentido, nós podemos falar que os Baianos estão no Macaco, que está em Jacaré ou Lages, que está nos territórios dos municípios de Uruaçu e Campinorte. Um nome só não seria suficiente porque a gente muda o significante dependendo da pessoa com quem está falando, entende?

Na roça, é comum a gente falar que tal pessoa mora no pé, na beira, encostado, entremeio o rio, a serra, a mata, que uma vaca pariu debaixo de um pequizeiro ou de um jatobá de junto de um trieiro ou de uma cerca ou de um monte ou de um brejo etc. A referência fica sendo alguma característica espacial do lugar. Por exemplo, as terras dos meus avós pegam do Rio Macaco até a estrada que corta a comunidade, de um lado, e entre a lajinha e a igreja, de outro. Do outro lado da lajinha, divisando suas terras, são as terras do véi Benedito Jovino e seus filhos. Se a gente pega subindo o inverso da lajinha, desembocamos lá no coração da Serra Dourada, de onde a água descia com fartura até encontrar o Macaco, regendo a vida e a história do pessoal que morava ali às suas margens. Lá na nascente da Lajinha é de onde vinha a água que alimentava a casa de meus avós. Vez ou outra, quando chovia, os galhos e folhas arrastados pela chuva entupiam o encanamento da água e vô Zé tinha que subir a serra para dar caminho à água que abastecia sua casa:

A fazenda Macaco vai até ali no Passa Três, é muito grande. O que divide essas fazendas são as vertentes da água. Do Macaco pra lá, no sentido de Uruaçu, é Fazenda Macaco, do lado de cá é Jacaré ou Lajes, só que de lá da Dona Lucinda já é Fazenda Jenipapo. Essas terras de primeiro pertenciam a Paulo Fleury, um advogado de Goiânia. Meu pai comprou um pedaço de terra aqui, que naquela época terra era muito barato, mas eles não aceitaram a documentação dele e tomaram sua terra. Com a morte dele eu tive que tomar frente nas produções, ajudar com a criação dos meninos junto com minha mãe. Eu cheguei a trabalhar como ajudante de máquinas na construção da rodovia. Era muita gente que trabalhou ali, eles fizeram até um acampamento mais próximo de onde hoje é o Marinheiro. Aquilo era apinhado de gente. Eu passei a levar o leitinho que eu tirava pra esse pessoal do acampamento comprar. Naquela época, as coisas eram diferentes demais. Ainda era solteiro nessa época, e preferia trabalhar na roça que na rodovia. (Seu José Pedro, em conversa realizada no dia 6 de julho de 2023).

Estive com seu Zé e dona Preta em diferentes momentos no correr dessa pesquisa, sendo que o relato apresentado acima foi um dos primeiros que registrei para a realização desse

trabalho. Antes disso, eu não sabia que meu avô tinha trabalhado na construção da BR-153, nem na possibilidade de aquelas terras terem o histórico de grilagem, como meu avô deixa transparecer na sua fala. Sentávamo-nos para conversar na área da casa e ali ficávamos entre prosas e silêncios carregados de melancolia. Em 2023, meu avô tinha completado 83 anos de idade e começava a dar indícios de cansaço. A voz começava a embargar para contar os seus casos, principalmente quando falava da família, do irmão que morreu afogado no Rio Maranhão, da relação não muito boa com o pai. Vem do seu pai, inclusive, o sobrenome “Morais”, que a gente sempre utilizava como um emblema de força e virilidade: “Aqui não, que eu sou é Moraes, rapaz!”. Talvez o sobrenome tenha servido para ele como um escudo contra a culpa de ter enfrentado a valentia do pai, ou talvez o próprio pai também se vangloriasse por ser um “Morais” e aquilo tivesse virado uma herança intergeracional. De onde viria o apego àquela origem se ela parecia ser tão sofrida, afinal de contas?



Figura 6: Casa de seu Zé Pedro e dona Preta, eles e suas filhas  
Fonte: Arquivo pessoal.

### 3.8 ESPAÇOS DE COMPARTILHAMENTO

A Igreja de São José Operário é o ponto de encontro do pessoal do Macaco. Toda última

sexta-feira do mês vai um padre de Uruaçu celebrar a missa para o pessoal e a igreja enche de gente. Em dia de missa, é comum cada família levar uma quitanda de seu gosto para compartilharem ao final da celebração. Tenho uma lembrança muito gostosa das paçocas de Tia Deriva e dos bolos de arroz de Tiareta, mas também dos pães de queijo, quebrador, nhoque, bolo de fubá que as mulheres produziam e levavam, cada coisa mais bem feita que a outra. Nas celebrações, vó Preta é a responsável pela seleção dos cânticos, que puxava à capela mesmo, com seu vozerão agudo e bem afinado. A seleção era feita a partir dos cânticos constantes do livrinho *Louvemos ao senhor 2001* e seguia à risca a liturgia pregada no dia. Agora que a vovó Preta se mudou pra Uruaçu, já não sei mais quem puxa os cânticos durante as celebrações no Macaco.



Figura 1: Igreja de São José Operário  
Fonte: Arquivo pessoal, 2023.

A história da celebração das missas aqui no Macaco remonta à missa de sétimo dia de Domingas Souza, que faleceu no dia de São João, dia 24 de junho, exatamente o dia em que acendem, como manda a tradição, a fogueira à São João. Tiareta me contou que, no leito de

morte, ela repetia para os filhos que não deixassem de acender a fogueira por sua causa. E assim fizeram. Rezaram naquele São João um terço em nome de Domingas e se despediram da matriarca da família. Em seu velório, a casa ficou tão apinhadinha de gente para se despedir de Domingas que o Padre Juarez e o polonês Frei Eusébio, vendo aquilo, anunciaram que dali a um mês começariam a celebrar a missa no Macaco e, alguns anos depois, dariam o pontapé na construção da Igreja de São José Operário, ali virada para a imponente Serra Dourada, como que abençoando-a.

O lugar de construção da igreja foi decidido por conta de um redemoinho que aconteceu num dia de campeonato de futebol ali no campo. O redemoinho foi subindo e tomando força de pouco a pouco no pé de onde fica o cruzeiro ali hoje, fazia um *zuuu-zuuu* de botar medo. Como não estavam acostumados com uma força daquela, o pessoal estranhou. Tiareta diz que um tal de finado Marcelino gritou algo como *Se for coisa ruim, que vá pro quinto do inferno! Agora se for coisa boa, que fica aqui com nós!* Segundo ela, depois dessas palavras, o redemoinho foi se acalmando, acalmando, até desaparecer por completo. Na percepção de Tiareta, era o Diabo atentando.



Figura 8: Vista frontal da Igreja de São José Operário  
Fonte: Arquivo pessoal, 2025.

De primeiro, ali no início dos anos 1970, a menina filha dos filhos de João Leocádio e Domingas Souza e adjacentes estudava no grupo. Dozinha, o filho mais velho do casal, tendo

voltado de Rubiataba com Araci, casou-se, fez o magistério em Uruaçu e foi alfabetizar o pessoal do Macaco antes de rumar pro Mato Grosso. Seu João Leocádio sentia um orgulho enorme do filho estudado e professor realizando o sonho que ele tivera na infância de escrever. Seu João Leocádio não era alfabetizado porque seu pai não quis que os filhos estudassem, só trabalhassem, então contava que aprendera a escrever o próprio nome escondido, pois se doía de vontade sempre que via alguém assinar o próprio nome.

O grupo era uma sala de aula ampla, com quadro negro à frente, carteiras escolares, vitrôs do lado direito, uma área grande e espaçosa na entrada e uma cozinha com fogão à lenha num cômodo ao lado.



Figura 2: O arredor da Igreja de São José Operário (barracão e cantina acima, tanque de expansão e grupo demolido abaixo)

Fonte: Arquivo pessoal, 2023

Um tempinho depois da construção da Igreja, o pessoal instalou ali do lado da igreja um barracão para realizarem a Festa em Louvor a São José. Era lá que o pessoal comemorava toda primeira semana de maio o dia de São José Operário, primeiro rezando e depois caindo no barracão para dançar forró, rever parentes, fazer as finanças para a igreja e compartilhar o trabalho coletivo que mantinha a festa de pé. De lá do barracão fica o tanque de expansão onde os produtores armazenavam o leite até que o pessoal da empresa viesse buscar de caminhão, e

de lá do tanque de expansão estão hoje os destroços do que foi o grupo, que eu cheguei a conhecer em pé, tanto porque minha mãe e minha tia dariam aula de catequese para a criançada lá quanto porque meus irmãos, meus primos e eu entrávamos lá para roubar algum material didático velho esquecido. Nesse meio tempo, o espaço serviria ainda de casa para o Lelso, filho de Tia Ju, quando se casou, até ser abandonado e ir se degradando cada vez mais até desabar ali por volta de 2015.

A Festa em Louvor a São José Operário movimentava a comunidade inteira. Escolhia-se o festeiro e festeira da festa com um ano de antecedência. Vinha gente de tudo que é canto se juntar mais uma vez com os baianos, amigos antigos, ex-moradores, parentes que foram para a cidade. Durante o final de semana da festa, aconteciam as competições de truco, o campeonato de futebol com as comunidades vizinhas, as modas de viola e sanfona. Era chegar meados de abril para todo mundo se mobilizar na organização e preparativos da festa de barraquinha. Em 2025, a festa foi interrompida porque o pessoal que sobrou no Macaco já não tem mais condições de tocar a festa sozinhos e já nem veem mais motivos para festejar. Os velhos que sobraram no Macaco não estão com saúde suficiente para isso. É uma tradição que chega ao fim.



Figura 3: Festa em Louvor a São José Operário

Fonte: Arquivo pessoal, 2023.

Além de São José, os baianos do Macaco celebram todo ano, e isso já tem 119 anos, o São João. A tradição começou com uma promessa da mãe de seu João Leocádio, que ficou muito doente quando tinha seus sete anos de idade, em 1906, e não tinha remédio que o curava. A mulher então prometeu que, se São João Batista intervisse na melhora de saúde do filho, acenderia anualmente uma fogueira em louvor ao santo. E não deu outra: o menino se curou e herdou a dívida da mãe, tendo continuado e passado adiante essa tradição. Hoje, quem acende a fogueira anualmente é Tiaretta, que passa dois dias inteiros mais as mulheres do Macaco fazendo todo tipo de quitanda para servir aos convidados na noite do dia 24 de junho: pão de queijo, peta, quebrador, caldo, pão, cachorro quente, pastel, pé de moleque, canjica, rosca, bolo de arroz, nhoque etc. Todo mundo da comunidade ajuda com o que pode, um frango, um queijo, farinha de trigo, mandioca, com trabalho para ajudar na feitura da comida, pegar lenha, montar a fogueira e ser uma das vozes na reza do terço mais à noite um pouco. Seu João Leocádio viveu 88 anos o pagamento dessa dívida-tradição, que organizava com gosto e devoção.



Figura 4: Fogueira de São João

Fonte: Arquivo pessoal, 2023.

Os baianos sempre gostaram de uma festa, de uma reunião, de compartilhamentos, e se organizam muito bem para isso. Anualmente, era comum juntar a turma toda, alugar um caminhão de arara e ir parar lá na Festa do Divino Pai Eterno, em Trindade, a carroceria cheia de gente! “– Se virasse um caminhão daquele não sobrava um... olha que perigo!” – diz Tiareta, ao lembrar daqueles episódios. Mas era uma aventura que realizavam com sorriso no rosto. Depois que proibiram de andar com a carroceria sem lona, um tal de Paulinho ainda teve coragem de levar o pessoal uma última vez sem a bendita da lona e, passando por um dito desvio que ainda não tinha barreira da polícia, diz que ali por Inhumas... o caminhão sem lona, a carroceria cheia de gente, caíram direitinho na guarita dos policiais lá em Goiânia. O policial só deixou passar porque o pessoal era romeiro e aquilo o sensibilizou, mas ameaçou dizendo que aquilo nunca mais se repetisse.

Parece que não era nada fácil chegar até Trindade, mas o pessoal ia mesmo assim. Uma das vezes que fez Tiareta repensar o porquê de enfrentar aquele apuro foi quando seu irmão, o Tio Nino, cumprindo uma promessa, decidiu levar o pessoal para Trindade a custo somente do óleo do caminhão que tinha comprado graças à benção do Divino Pai Eterno. Como nesse tempo já tinha o negócio de andar com o caminhão lonado, Tio Nino arranjou uma lona e cobriu a carroceria, “mas justamente a lona mais velha que tinha no mundo!” Não bastasse isso, amarrou essa lona mal amarrada e, quando chegou pra cá um pouco de Ceres veio uma chuva, mas uma chuva! E como a carroceria estivesse mal amarrada, essa lona não aguentava os poços de água que iam se formando e despejava todos na cabeça do povo na carroceria. E era um frio, um frio, um frio! Chegaram em Trindade igual a uns porcos, nos dizeres de Tiareta, sem uma peça de roupa limpa sequer. Chegaram no acampamento e o jeito foi lavar as roupas debaixo da chuva que insistia em cair. Aquele episódio deixou vô Zé Pedro e Tio João Preto cismados, querendo voltar pra trás sem terem assistido uma missa sequer. Se o dia seguinte não tivesse acordado limpo, teriam dado segmento à ideia.

### 3.9 DONA LILA E SEU RAIMUNDO



Figura 12: Foto de casamento de Maria de Souza e Raimundo José  
Fonte: Arquivo pessoal.

Do vovô Raimundo José eu me lembro muito pouco. Era ainda menino quando ele faleceu. Era um vêi alto, de cabeça e bigode brancos, que trajava sempre uma camisa de botão e uma calça de malha fina costurada pela esposa, a vovó Lila, que era mais baixinha, dona de uma cabeleira branca e de um passo miúdo. Dizem que se casaram lá na Matinha mesmo e depois vieram pro Macaco, onde construíram a casinha que hoje é da Tia Divina, a terceira filha do casal. A casa ficava na beira do córrego que dava vida ao rego que abastecia a casa de Madrinha Percília, do vêi João Leocádio e do vêi Domingos Maurício. Era um regão d'água enorme que atravessava ali, motor dos monjolos que batiam arroz nas casas do pessoal.

Vovó Lila tinha recém-completado seus dezoito anos quando se casou com vovô Raimundo e juntos tiveram dez filhos, dos quais quatro morreram ainda recém-nascidos, um sufocado pelos lençóis enquanto dormia, dois gêmeos que não vingaram e um que teve parece que com hérnia no saquinho. Os seis que ficaram cresceram todos ali no Macaco. Madrinha

Lena, a mais velha, inspirada por seu tio Salvador, que fora seu professor no Macaco, fez o magistério e tornou-se também professora das crianças do Macaco. Vó Preta diz que a irmã era uma mulher muito agitada, autônoma e respeitada por todos. O casamento dela com o Mauro, que era peão em diferentes fazendas da região, foi o primeiro a ser celebrado ali na Igrejinha de São José Operário. Juntos, eles moraram na casa do avô de Lena, o véi Domingos Maurício, antes que ela desaparecesse da paisagem, e não chegaram a ter nenhum filho.

A segunda filha de vovô Raimundo e vovó Lila foi a Eunilde Souza, a vovó Preta, que teve as primeiras três netas de seus pais com o vovô Zé Pedro. A família tomou forma na casa onde morava antigamente o irmão de vovó Lila, o Tio Nino, depois de o vovô Zé Pedro ter comprado parte de suas terras. As meninas do casal, Vanilde, Cleide e Cláudia, chegaram a vivenciar o período em que a baianada se reunia para fazer farinha e polvilho na fábrica de farinha que Tio Nino tinha construído de junto daquela casa. Era uma rodona grande manuseada por dois homens, um de um lado e outro de outro, e ligada por cordas a um ralador, gerenciado por outra pessoa incumbida de ralar as mandiocas de fato. O nome desse instrumento parece era bolinete e parecia uma roda de fiar:

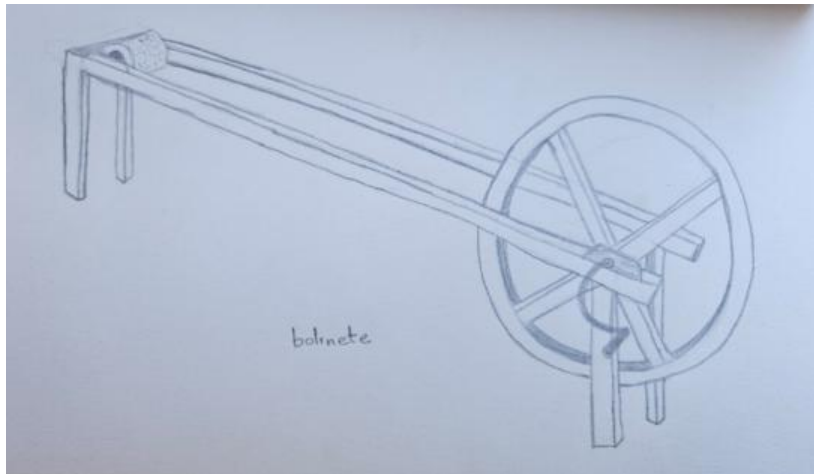


Figura 13 - Bolinete de ralar mandioca  
Fonte: Autoria própria.

Para secar a mandioca, o pessoal usava uma prensa, também manual, que até hoje continua de pé na casa de vovó Preta e vovô Zé Pedro. Já os fornos eram feitos de paredões de tijolo e pedra, para evitar de o pessoal ficar se esquentando à toa... tudo muito bem-organizado, vovó Preta me diz. Além dessa fábrica de farinha construída por Tio Nino, tinha uma antiga também onde era a casa do véi Domingos Maurício. Não faltava nem farinha nem polvilho para as despesas de casa dos baianos nem para comercializar esses alimentos com os mercados da cidade.



Figura 14 - Prensa para a secagem da mandioca  
Fonte: Autoria própria.

Vovó Preta aprendeu desde cedo que a terra tudo dá, e talvez tenha sido daí que tenha lhe surgido a fartura como uma de suas principais qualidades. Eram raras as vezes que a gente ia na sua casa e ela não pegava pra fazer seus pães-de-queijo, petas e quebrador. Pro pão-de-queijo, eu me lembro, ela pegava uma gamela grande, escaldava o polvilho com óleo e leite, pedia pra gente ir quebrando e colocando os ovos, um por um, até sentir que tivesse chegado ao ponto ideal da massa, depois adicionava uma quantidade farta de queijo meia cura, que tinha aos montes sobre uma tábua suspensa no barracão nos fundos de casa. Servia as fornadas com café, queijo fresco e algum doce caseiro. Ainda hoje, morando em Uruaçu, ela não abre mão de ter à sua disposição um pé fresco de alface, de couve, de cheiro-verde, uma moita de abóbora e um canteiro de mandiocas. A primeira coisa que fez ao se mudar foi limpar o pequeno quintal da casa para trabalhar a terra.

Na sequência dela, vó Lila teve a Tia Divina, que hoje mora na casa em que fora criada no Macaco. Tia Divina é chamada por todo mundo de Dedé, Tia Dedé. No final das contas,

todo mundo ali acaba levando até o final da vida o apelido que ganhou na infância, é incrível! Sua infância no Macaco, ela me conta, foi cuidar de menino, especialmente dos irmãos que ainda teria. Depois que o pessoal do Macaco concluía a alfabetização no grupo, ia estudar na cidade. Os baianos alugavam uma casa para os meninos em idade de estudar fazerem seus estudos na cidade. Foi nesse contexto, de moradora da cidade durante o meio de semana e da roça, aos finais, que Dedé terminou o ensino básico, conheceu e casou com seu primeiro namorado, o Tio Aauto, e juntos foram pra Goiânia pela primeira vez. Na capital, a vida se mostrou dura, Tia Dedé perde a primeira gravidez e decide voltar para o Macaco pela primeira vez. Constroem uma casinha de adobe de junto do curral do vô Raimundo e tentam se equilibrar ali de junto da família, mas os serviços que tio Aauto arranjava eram por diária, na empreita, então a família não tinha uma renda certa que pudesse contar no final das contas. Com tanta dificuldade e sem saber como seguir a vida, o casal decide voltar para Goiânia pela segunda vez.

Nessa segunda mudança para a capital, o casal e os três filhos que tiveram, Gisele, Milena e André, ficam morando de primeiro numa casa alugada em Campinas, próximo à Igreja Matriz enquanto Tia Dedé contava suas economias para dar parte em uma casa própria. Antes de voltar pra Goiânia, ela tinha vendido as vinte e duas cabeças de gado que criava no Macaco, mas o dinheiro ainda era pouco para uma casa. Todo lado que iam, o dinheiro não dava. Aí ela começou a pedir a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, a participar das novenas da igreja para que Nossa Senhora e o Senhor Jesus ‘rumassem uma casa, que o dinheiro desse. Tanta foi a fé de Tia Dedé que um dia ela encontrou durante a missa uma antiga amiga dos tempos de colégio em Uruaçu, a Terezinha, que lhe disse que no Jardim Califórnia tinha umas casas baratinhas p’ a vender, que ela morava no Maysa e achava era bom.

– Vai lá p’cê ver as casa e me faz uma visita.

– N’hora que o Aauto não trabalhar nós vai lá caçar essa casa!

Foram ver a casa e qual a surpresa! O dinheiro dava p’ a comprar bem u’as duas! Pegaram parte do dinheiro e compraram a casa e, com o restante, a mobília. Ela me conta que, no início, era muito bom morar no Jardim Califórnia até a violência do bairro começar a tirar o sono da família.

– Depois começou, sabe? Só a bandidagem! D’um lado bandido, d’oto lado bandido. Começou a surgir a tal da maconha, sabe? Ês brigava p’ causa da maconha. Trocavam tiro que passava em cima de minha casa. Meu Deus!

Pensaram toda a vida. Saíram do Macaco p' a ficar no meio daquele tiroteio? O jeito era vender a casa e procurar outro canto pra morar... Foi assim que foram parar em Trindade. Ela me conta que naquela época tinha o tal do URV, uma moeda que não era nem real e nem cruzado.

– Era uma moeda que valorizava igual dólar, sabe? Peguei e vendi a casa. Deu uns 1500 desse URV.

– Quase um saco de cimento chein' de dinheiro, complementa Tio Aduino.

Procuraram por casas em Trindade, mas a mais barata que encontraram custava 2000, ficava faltando 500 URV pra inteirar o valor da compra. O jeito foi vender as vacas dos meninos que tinham ficado no Macaco aos cuidados do vô Raimundo.

– Vendem' as vaca dos menino e completam' os 2000. Era aquelas casa de placa, sabe? Aí Aduino trabalhava... era na Coca que cê trabalhava ou era na Antártica?

– Era no... Eu trabalhava na Antártica quando nós morava lá no Califórnia ainda...

– Cê saiu da Coca e passou pra Antártica. Parece que tinha oito anos de casa... Aí ele fez acordo lá, sabe, pegou um acertin', mandou tirar as placa tudin' porque o André tinha bronquite, eu, bronquite... durante o dia ninguém 'guentava ficar na casa porque esquentava demais! E quando era de noite gelava... A casa não tinha coberta que fazia nós... sabe?

Com o dinheiro do acerto trabalhista de Tio Aduino, eles trocaram as placas da casa por tijolos. Segundo Tia Dedé foi nessa época que Tio Aduino começou a trabalhar como motorista para a Antártica, em Goiânia, ela decidiu também arranjar um emprego, já que tinha feito um curso para trabalhar com overlock. Depois de um ano, mais ou menos, de trabalho em uma confecção, ela adquire uma pneumonia nos dois pulmões que a deixa entre a vida e a morte. Ela me conta que a possível causa da doença era o fato de trabalhar sem proteção alguma contra o pó que soltava a overlock. Teve de ficar mais de trinta dias internada no Hospital de Doenças Tropicais (HDT) para tratar a doença. Saiu viva do hospital e decidida a terminar de criar os filhos em casa. E assim foi. Só retornariam para o Macaco depois da morte do vovô Raimundo, em 2001.



Figura 5 - Vovó Preta e Tia Divina na produção dos bolos para a Fogueira de São João  
Fonte: Arquivo pessoal, 2025.

O terceiro filho de vó Lila e vô Raimundo foi Davi José de Araújo, o Tio Davi. Desde muito novo, o menino chamara a atenção de sua família pelo fato de não ter aprendido a caminhar na idade certa porque tinha as pernas moles e não conseguia se manter de pé. Só foi conseguir dar seus primeiros passos quando tinha por volta dos cinco anos, um caso nunca antes visto na família. Por conta dessa condição, para não ficar de fora das brincadeiras da molecada, o menino vivia dependurado nas costas de suas irmãs mais velhas e deixava seus pais inquietos com a possibilidade de nunca desenvolver o caminhar com as próprias pernas.

Mas a fé daquela baianada era quase que inabalável. Comadre Lila foi até os pés do menino Bom Jesus, em Bom Jesus da Lapa, pedir por intercessão para o seu filho, para que suas pernas respondessem a seus comandos e ele conseguisse caminhar. Era tamanha a devoção da mulher ao Bom Jesus, algo que já vinha de outras gerações na família, que pouco tempo depois suas preces foram ouvidas e o menino enfim começou a andar. E como andou! Depois disso, o menino espichou e parecia não parar mais de crescer, ficou quase ou maior que seu próprio pai,

que já extrapolava a média de altura de uma pessoa comum do Macaco.

Assim como sua irmã Lena, que tinha feito o magistério e se tornado professora, Tio Davi quis também estudar. Fez seus estudos no Colégio das Irmãs, em Uruaçu, e aos dezoito anos ouviu o chamado e foi fazer seminário para se tornar padre, sendo ordenado em 1992. Padre Davi era muito alto e altivo. Sempre que aparecia, era uma festa entre todos, principalmente as crianças, que ele levava para tomar banho na cachoeira, na carroceria de sua Chevrolet D20. Como trabalhava em outros municípios, aparecia esporadicamente no Macaco, mas sempre na companhia de algum amigo ou amiga que fazia nos acampamentos que colaborava. Gostava de ajudar os que não tinham terra e falava em suas pregações na importância da dignidade e da organização dos trabalhadores da terra.



Figura 16 - Padre Davi José Araújo  
Fonte: Comissão Pastoral da Terra.

Uma vez, Tio Davi chegou lá em casa com um bode. Não me lembro ao certo o porquê daquilo, se era uma metáfora bíblica ou se ele e meu pai tinham feito negócio no bicho. Acho que a gente nunca tinha visto um bode antes na vida, mas agora tínhamos um, que a gente chamou de Bodinho. O bode pode ser um bicho muito traiçoeiro com aquela testa seca e a gente descobriu que o bicho gostava de correr atrás do povo pra dar cabeçada, fazíamos disso motivo de brincadeira e nos desafiávamos a sobreviver ao bode até chegar à porteira de casa. Era uma renca de meninos que saíam em disparada do cocho das vacas até a porteira e da porteira até o cocho, fugindo das investidas do Bodinho. Aquilo era uma festa pra meninada! Só que pro Bodinho toda hora era hora de brincadeira e de cabeçada; se via criança, ele corria atrás; se via adulto, ele corria atrás; se via idoso, ele corria atrás. Alguns começaram a ter medo de chegar

lá em casa e serem atacados pelo bicho, então meu pai enfezou com aquilo e pediu pro Tio Davi vir buscar de volta o pobre do bicho.

Mais tarde, quando tive contato com o que eram os movimentos sociais, entenderia de forma mais branda o que significava o modo peculiar de pensar a terra e o uso dela que Tio Davi pregava e pelo qual era julgado por muitos familiares, que diziam que ele era defensor de sem-terra, de gente desocupada. Entenderia o que era a Comissão Pastoral da Terra e o Movimento dos Pequenos Agricultores, dos quais ele fora associado e contribuía diretamente. Entenderia que Tio Davi era um sacerdote diferente dos que eu já tinha conhecido, que acolhia ao invés de julgar, que pregava o amor ao invés do medo. Sempre que falecia alguém no Macaco, era o Tio Davi que vinha celebrar a missa de corpo presente. Seu espírito tranquilo e sereno tranquilizava os corações dos vivos com as boas memórias que tinha daquela pessoa que fora morar no infinito.

Com pouco mais de cinquenta anos de idade, Tio Davi começou a perder o movimento das pernas e o equilíbrio do corpo, como se seu corpo se recobrasse das memórias de menino e voltasse àquele estágio inicial. Depois, veio o diagnóstico daquilo: mal de Parkinson. Como não gostava de incomodar ninguém com sua condição, nunca reclamava de nada e evitava pedir ajuda com o que quer que fosse, esforçava-se para caminhar por conta própria, ainda que o fizesse com muita dificuldade, com o corpo emborcado e o passo arrastado. Como devia sentir muita dor, já não sorria tanto quanto antes nos seus últimos dias de vida, não tinha paciência para atender aos telefonemas e tornava-se cada vez mais introvertido.

Os dois filhos mais novos de comadre Lila e Raimundo foram Ana Maria e Valdey José. Aquela passou pelo mesmo rito das crianças do Macaco, mas acabou se mudando muito nova para Trindade, onde se casou e teve duas filhas, e nunca voltou para a terra que a vira nascer. Sei muita pouca coisa de Tia Ana Maria. Tidé, o Valdey, por seu turno, o caçula, era ainda um menino quando vô Raimundo faleceu, e continuou morando mais a mãe até aprumar na vida. O menino era bem *descabeceado*. Dizem que deixava a mãe sozinha por dias e semana sem notícias de seu paradeiro. Tinha o hábito de pegar a moto e sair por aí conduzindo bêbado, brincando com a sorte, e se impacientava com as súplicas de sua mãe, a comadre Lila, para que o filho criasse juízo. Um dia mesmo, numa das discussões que os dois travavam, Tidé disse para a mãe que, no dia que ele morresse, ela não precisava chorar por ele, não, porque se ela pensava que aqueles olhos derramariam alguma lágrima por ela, estava muito enganada! Ninguém nem ousava falar nada, porque tinham medo daquele jeito que Tidé ficava quando estava bêbado. Nesse mesmo dia, ele anunciou que iria embora de casa, para o que vô Lila

respondeu:

– Eu não mando cê ir embora, mas se ocê quiser ir, pode ir. A porta da sala é serventia da casa. - Parece que foi exatamente assim que vó Lila respondeu àquela ameaça de partida do filho, mesmo que aquelas palavras fossem uma faca em seu peito de mãe.

E Tidé foi mesmo embora de casa, sem juízo, sem nada. Ficou um tempo num hotel, depois em outro, mas não tinha uma profissão, não tinha uma renda, só libertinagem. Acabou sobrando foi para vó Lila pagar sua aventura libertária. Tio Davi era um intermediário nessas horas. Era ele quem falava da situação de seu irmão caçula para a mãe e a aconselhava nos momentos de apavoro da bichinha:

- Será que eu faço uma compra pra ele? – Vó Lila perguntava pro Tio Davi.
- Não... então é melhor a senhora chamar ele p’a voltar, uai.
- Eu não chamo p’a voltar!
- Então num compra nada p’ele, não.

Mas vovó acabava sempre dando um jeito de ajudar o filho a ter o mínimo de dignidade. Tinha horror de imaginar algum de seus filhos passando necessidade, então tirava do dinheiro de sua aposentadoria pra ajudar seu caçula. Tio Davi ajudava muito também, mas seu salário já era em grande parte comprometido com a causa social. Foi nesse contexto que Tia Divina decide retornar de Trindade para fazer companhia para a mãe no Macaco e não retorna mais. Como era muito amigo dos filhos de Tiareta, Tidé sempre aparecia no Macaco para uma resenha com os primos e espreitava timidamente a casa da mãe. Um dia, chegou com a notícia de que iria se casar e foi pedir à vovó Lila para usar o barracão da igreja pra fazer a festa. Ela, não cabendo em si mesma de tanta felicidade pelo filho começar a tomar jeito na vida, não só permitiu o uso do barracão como também doou uma novilha para a festa de casamento do filho.

### 3.10 DA PERMANÊNCIA

“Tá triste o que virou o Macaco hoje em dia, não tá? Ficou só a *velharada*!” Hoje eu olho para a comunidade e me bate uma melancolia. Vô Zé Pedro e Vó Preta se mudaram para a cidade recentemente. As meninas deles acharam melhor mantê-los por perto, já que não podem mais fazer nenhuma estrepolia, e na roça é meio difícil... Com a saída deles, restaram, dos baianos, a turma de viúvas Tia Deriva, Tia Ju e Tiareta, o Nego Quemba ali de junto da

cunhada, Tio Aauto e Tia Divina pro rumo da serra e Loura do lado de lá do Córrego Mato Grande.

Esses dias falei com Tiareta, por telefone, uma chamada longa de *whatsapp*. Depois que me contou do que estava fazendo antes de se escorar para ter aquela prosa comigo, ela se emocionou pela ligação. Choramos um de frente para o outro. Ela estava assistindo ao telejornal que anunciava o novo papado da Igreja. Depois das lágrimas derramadas, me contou que o novo Papa é estadunidense e será o Papa Leão X alguma coisa. Me falou que esperava que fosse eleito o alemão, mas que esse Leão era muito próximo do Papa Francisco, então daria prosseguimento a suas benfeitorias. Nunca tinha visto uma comoção tão grande como a que do velório do antigo pontífice, que foi um Papa muito bom. Tiareta caminha para os oitenta anos de idade, está em sua casa no Macaco, aquela no mesmo estilinho das casas de antigamente: de adobe, janelas de abrir de madeira fechadas por tramelas também de madeira, o teto de madeiras cruas em formato de flor, sustentando a estrutura do telhado de telhas côncavas de barro. O modelo idêntico da casa em que moramos a uma caminhada dali, entre 2002 e 2010.



Figura 6 - Casa de Tiareta  
Fonte: Arquivo pessoal, 2023.

Nessa ligação, ela me disse algo que me deixou pensativo. Me falou que se casou porque queria ter maior liberdade. Eu fiquei encabulado com essa sua afirmativa! Então ela me explicou que, quando era adolescente, sua mãe a privava de fazer muitas coisas. Apesar de não ter sido uma pessoa ruim, Domingas foi muito rígida com a filha caçula. Qualquer baile que tinha, Eremi era proibida de ir. Lena e as outras meninas até tentavam engambelar a velha Domingas, dizendo que cuidariam da menina, mas a mulher tinha opinião, e não era não. Eremi viu, então, no casamento com Tio João Preto, uma possibilidade de ter mais liberdade, é o que me conta ao falar de quando se casou. Segundo ela, não poderia ter encontrado uma pessoa melhor, que fosse tão boa e tão desapegada com as coisas mundanas. Me conta que família de Tio João Preto é quilombola do Maranhão, e tanto ele quanto os irmãos toda vida foram caseiros nas terras do pessoal antes de conseguirem adquirir o próprio pedaço de chão. Tio João tinha um jeito muito especial de levar a vida, sem ambição e de se contentar com o simples, falava manso e tinha sempre um goró na mente, mas não mexia com ninguém, não senhor. Era muito alegre, expansivo, brincalhão, ao mesmo tempo que introvertido, silencioso e reflexivo.

A morte do companheiro em 2021 deixou Tiareta sozinha no seu barraco, que tem ficado gigante com o passar dos anos, como se o espaço das coisas se esticasse no vazio delas. Tio João Preto e Tiareta criaram seus cinco filhos ali. Antes disso, a casa tinha também sido lar de Eremi e seus irmãos solteiros. João Leocádio, seu pai, é quem a tinha a construído, e lá sua mãe Domingas Souza morrera em seus braços. Os filhos, cinco ao todo, criaram asas e voaram em busca de melhores condições de vida, tal como fizeram os avós ao fugirem da seca na Bahia. Hoje, todos eles moram em Goiânia, exceto Cimá, que foi pr'os Estados Unidos, mas parece que já está de retorno. Não gostou do *american way of life* e está com medo da política imigratória do presidente Donald Trump. Sozinha, Eremi desenvolveu um quadro de ansiedade, e até que decidiu aceitar o tratamento médico foi uma luta. Hoje, ela está tomando os medicamentos e fazendo exames de rotina, mas as mãos continuam trêmulas e ela continua sozinha naquela casa, porque acredita que sair dali é matá-la de vez.

Mas não está sozinha por completo. No casebre ao lado de sua casa, mora o Nego Quemba, meio irmão de João Preto. Com a morte do pai, Manoel Marinho Pereira, Nego ficou vivendo junto do irmão mais velho e assim fez toda vida, naquele casebre de um ou dois cômodos, muito pequeno até hoje. Nego começou a perder a visão muito jovem, por causas desconhecidas. Dizem que é completamente cego, mas eu mesmo sempre fiquei meio na dúvida com isso, já que ele anda aquele Macaco inteiro de cabo a rabo, toca sua rocinha e não precisa ver a gente para saber por qual nome nos chamar. Todo ano, em outubro, Nego comemora seu

aniversário ali na beira do Macaco onde tem uma prainha, entre as terras do vô Zé Pedro e o Tio Valdey. De manhã, os convidados, que são muitos, vão para a beira do Macaco, bebem, cantam, comem, e à noite vão para o salão da igreja dançar um forró que se alarga noite adentro e cantar os parabéns. A festa do Nego é quase como a festa de barraquinha, que agora, pela reduzida quantidade de pessoas para sua organização, virou somente uma novena em louvor a São José Operário, sem a festa e os visitantes que lotavam aquele salão durante um final de semana inteiro.

Pegando a estradinha beirando o curral de lascas de madeira de João Preto, lá na frente fica a casa de Julinda Souza, a Tia Ju, a única irmã ainda viva de Tiareta. De todas os filhos de Domingas e João Leocádio, Tia Ju foi a *que saiu mais branca*, talvez por isso tenha a pele mais marcada pela ação do tempo. Continuou no Macaco depois da morte de seu esposo, o Tio Dorvalino, em 2024, e esteve até o último momento do lado de seu companheiro de vida, ali no Macaco. Já tinha tempo que Dorvalino vinha sofrendo com diabetes. Assim como Nego, Dorvalino foi perdendo a visão gradativamente, até o ponto em que não via mais nada, mas diferente daquele, não adquiriu a capacidade de adivinhar com quem estava tratando somente de ouvir a voz de seu interlocutor, pelo contrário, começou de pouco a pouco a perder também a audição. Julinda e o falecido Dorvalino se conheceram ali no Macaco mesmo, quando Dorvalino era vaqueiro nas terras do velho Antônio Nunes. O primeiro encontro dos dois se deu em uma daquelas fogueiras que os baianos acendem anualmente no dia de São João. A diferença de credo do pretendente adventista não impossibilitou que uma grande paixão tomasse conta daqueles dois e que Dorvalino fosse todas as noites a cavalo até a porta de seu João Leocádio deixar claras as intenções que tinha pela filha do baiano. Casaram-se no dia 23 de setembro de 1963 e foram morar numa fazenda em Pouso Alto e depois em uma fazenda próxima a Novo Iguaçu. Só depois dessa caminhada voltaram para o Macaco e lá foram construir sua morada. Hoje, Julinda vive sozinha naquela casa e continua cuidando religiosamente de seu jardim, da casa, do quintal. É uma senhora muito emotiva, machucada pelas intempéries da vida. Conversar com ela é como entrar num labirinto de dores e de luto, mas também de força e resiliência.

Fechando o ciclo das matriarcas viúvas do Macaco, de lá da casa de Julinda chega-se à casa de Deriva e de seu filho Ronildo. Deriva foi casada com Antônio Souza Araujo, também irmão de Julinda e Eremi. Antigamente, debaixo daquele pezão de manga lá de junto de sua casa, era o barraco onde morava a família do véi Maurício José de Araujo, um baiano de Correntina que diz que tinha e era muita terra ali no Macaco, mas que morreu pobre-pobre, sem

nada. Deriva foi criada um tempo ali naquela comunidade com sua mãe, Ana Militão, que era a parteira que ajudava as mulheres a trazer as crias ao mundo. Pobre Ana Militão, ajudou vingar tantas vidas e acabou perdendo a sua de uma forma tão besta: atropelada por um carro após descer de um ônibus e fazer a travessia da BR-153. Quanto ao pai de Deriva, ninguém soube ao certo quem foi, afinal Militão não se entregou a um único homem durante a vida, mas, depois da morte da mãe, a menina terminou de ser criada por Raimundo José, que dizia ser seu pai legítimo. E a palavra da pessoa era o que importava naquela época. Depois que Deriva se casou mais o falecido Antônio Souza Araujo, conhecido por Tonhão ou Titoin pelo pessoal, tornou-se concunhada do homem que se dizia seu pai. Tentemos entender o caso: Raimundo José Araujo, filho de Maurício José Araujo, casou-se com Maria Souza Araujo, irmã de Tonhão, que se casou com Deriva. Naquela casa, onde nos fundos passa o córrego Mato Grande, também afluyente do Macaco, Titoin e Tia Deriva criaram seus três filhos, Sônia, Tânia e Ronildo.

Do lado inverso da casa de Tiareta, seguindo para o rumo da Serra Dourada, fica a casa onde vive o casal Adauto Rodrigues de Oliveira e Divina Souza Araújo Oliveira. A casa onde hoje mora o casal foi a mesma em que Raimundo José e Maria de Souza criaram seus sete filhos e também a casa onde deram seu último suspiro. Divina e Adauto se conheceram num baile organizado pela oitava série do ano de 1979 da Escola Estadual Joana D'Arc, em Uruaçu, onde Divina estudava. Ele a tirou para dançar e dali em diante nunca mais soltaram a mão um do outro. Casaram-se dois anos depois, em 1981, e rumaram para Goiânia na ilusão de que lá seria mais fácil começar uma vida a dois. Como eu disse, ilusão. Em 1983, depois de um aborto espontâneo e de uma segunda gravidez, o casal voltaria para Uruaçu e moraria no Macaco por um período de dois anos até decidirem que, em Goiânia, apesar da dureza, a vida era mais fácil. Em 1985, com dois filhos, retornam para Goiânia, na cara e na coragem, depois de venderem as telhas e portas da casa de adobe que tinham construído no Macaco para conseguirem arcar com os custos das passagens de ônibus para a capital. A vida do casal foi bem difícil na cidade grande – isso fica mais p'a frente na ordem da narrativa –, mas lá continuaram até o início dos anos 2000, quando Maria de Souza fica viúva e Divina decide refazer o trajeto de volta para viver junto de sua mãe.

Por fim, já que estamos falando de retorno, do lado de lá do Córrego Mato Grande a primeira casa que a gente encontra à direita é onde hoje mora a Loura, uma dos sete filhos do véi Antônio Maurício mais Zizi. Loura se mudou muito jovem para Goiânia, como fez a maioria dos netos de João Leocádio e Domingas Souza, e só voltou quando a saúde do pai começou a capengar. Se não me engano, ela tem uns outros dois irmãos vivos ainda hoje, mas é muito

difícil deles aparecerem por aqui, eu mesmo não lembro de tê-los conhecido. Hoje em dia, ela não sai de casa pra coisa nenhuma, vive fechada naquele casarão e não gosta de receber visita, dizem que está depressiva. Ali pra baixo um pouco, mais próximo do córrego funcionava o engenho de rapadura que o pessoal tocava muito antigamente, e de lá do córrego, onde Domingas Souza e João Leocádio construíram seu barraco.

### 3.11 NARRACICATRIZAÇÃO

Assim, todo escritor, ao rememorar seu passado, mesmo quando seu passado é tão próximo quanto o que estou examinando aqui, constata que é impossível divorciar as coisas que o machucaram das que o ajudaram; ele só pôde receber um certo tipo de ajuda porque tinha sido machucado de um modo específico; e a ajuda que recebeu foi simplesmente o que lhe possibilitou passar de um dilema para outro – ou, como somos tentados a dizer, de uma catástrofe para outra.

– James Baldwin, *Notas de um filho cativo*.

Disseram-me que a literatura nunca deveria ser uma exibição de sentimentos, e escrevo só para trazer à tona sentimentos que o corpo não sabe expressar.

– Édouard Louis, *Lutas e metamorfoses de uma mulher*.



Figura 18: Registro das comemorações dos meus 7 anos  
Fonte: Arquivo pessoal.

É curioso transcrever narrativas orais para uma prosa. Na verdade, é curioso escrever narrativas, mas, desde muito novo, eu sempre gostei. Me lembro do livrinho manual que escrevi na quarta-série para a disciplina de português, que chamei de “Everest” porque a aventura do herói era exatamente escalar esse monte. Não me lembro se foi antes ou depois da escrita desse livrinho a leitura de “O ninho dos gaviões”, da coleção vagalume, mas, de uma forma ou de outra, ali estava também a altura, a escalada como um tema. Será por que eu adorava me trepar num pé de árvore, subir até a copa dos pés de manga e fazer deles aviões? Não me lembro de ter escrito nenhum outro livrinho na escola, mas sempre me animava com as propostas de produção de texto. Lembro, por exemplo, de me desafiar a descobrir o uso da vírgula e ficar lendo e relendo o que quer que fosse até encontrar o tom do sinal gráfico na frase. Isso depois de minha mãe ter me chamado atenção para a rapidez com que eu fazia alguma leitura na missa. Não tinha nada que me botava mais empenhado em alguma coisa do que ser cobrado pela minha mãe e minha professora de português, Maria de Fátima, que dizia que só se aprendia a usar os sinais de pontuação lendo, então eu me aventurava em um e outro livro da biblioteca durante os intervalos das aulas.

Lembro que a biblioteca da escola era também um depósito de materiais pedagógicos e do mimeógrafo que reproduzia as nossas atividades. Era uma sala bem bagunçada, no corredorzinho estreito que circulava os fundos da escola e que levava também para a lavanderia e para a entrada da cantina, até dar na área da piscina da escola e nas casas da diretora e de seus pais, ao fundo. A biblioteca era como que uma sala secreta na escola. Eu confesso que achava difícil demais ler um livro inteiro, principalmente se o livro não tinha imagens, mas a professora dava nota para quem lesse um livro por mês e fizesse a apresentação do que entendeu da narrativa para todos da sala. Foi aí que eu comecei a ler livros e, muitas vezes, inventar histórias para os livros que não conseguia ler por completo.

Fui essa criança muito atenta aos estudos como uma possibilidade de melhoria de vida e, nesse sentido, tive sorte de ter a professora Maria de Fátima como uma amiga e aliada. Ela viu em mim um espírito criativo que talvez fosse reprimido por mim em casa, silenciado. Em todo e qualquer tipo de apresentação e festividade da escola, seja para atuar, ler ou cantar, ela me incluía e eu me animava tremendamente sempre que recebia seus convites. Por que eu? Talvez porque eu tivesse uma verve artística, com as letras e com o universo lúdico, não sei. Português sempre foi minha disciplina favorita. Mais tarde, eu continuaria gostando de escrever, aprenderia a tocar violão, formaria até um ministério de música na igreja, mas

continuaría sendo um bobo para tarefas práticas, como cheguei a ouvir mais de uma vez dentro de casa.

Por ter desde cedo a convicção de que precisaria estudar para sair da roça, fui estudar. E hoje entendo que não é que eu não gostava de morar na roça, de morar no Macaco, mas que eu e meu corpo não pertencíamos àquele espaço. Lembro de ouvir do Tio Neto, uma das minhas únicas memórias com ele, talvez pela reprodução do dito por terceiros, que eu estudaria e seria doutor, enquanto meu irmão mais velho, o Heitor, continuaria trabalhando na roça. Tio Neto era filho do Tio Antônio Maurício e da Tia Zizi, e era casado com a Tia Antônia, irmã de meu avô paterno, José Alves. Morreu cedo por conta de uma cirrose, ainda que não fosse alcoólatra. Meu pai, pelo visto, compartilhava de sua ideia e me liberava do trabalho de tirar o leite/ordenhar as vacas, enquanto meu irmão, que era preguiçoso na escola, o ajudava na ordenha e era seu braço direito nos trabalhos manuais e rotineiros da roça.

Do muito trabalho que tinha, os únicos que eu prestava para fazer era plantar mandioca, limpar bananeiras, apartar o gado, pear bezerro, ajudar na organização da feira, fazer a feira com meu pai, ajudar na limpeza da casa, do quintal. Apesar dessa quantidade até razoável de tarefas, que só agora narrando me dou conta, tive de ouvir diversas vezes de minha mãe que eu fazia pouco trabalho de homem, que eu andava pouco com meu irmão, que eu não tinha amigos homens. Minha mãe sempre me conheceu muito bem, sempre soube me ler, porque sempre fomos muito ligados durante minha infância, ou seja, eu fui aquilo que alguns chamam de “uma criança carrapato”. Se saíamos para alguma festa, para uma visita à casa de algum parente, enquanto brincava com as outras crianças de pique-pega, bandeirinha, pique-esconde, polícia e ladrão, cobra cega etc., eu não desgrudava o olho de minha mãe, por medo de que fosse embora e acabasse me deixando para trás; se eu passasse um final de semana na casa de algum familiar, chorava já na primeira noite de saudade de minha mãe. Nos conhecíamos tão bem que foi ela a primeira pessoa a me arrancar do armário, de apontar meus atos de masculinidade falha, de reprovar a mão quebrada, a voz fina, a mão na cintura, o andar desmunhecado, as amizades femininas, o gosto pelo trabalho de casa.

Ai, mãe! talvez esse texto me saísse tão mais fácil se tivéssemos nos entendido da forma como eu achava que nos entenderíamos para a vida toda, mas isso nunca passou de uma expectativa minha, hoje eu te entendo. Você cresceu num sistema muito severo, em que as coisas são o que são, sem margem para qualquer desvio ou nota explicativa. Você mesma teve muitos de seus comportamentos repreendidos e julgados, sonhos deixados a meio do caminho pelo simples fato de ter nascido mulher num meio tão patriarcal. Você foi uma adolescente

rebelde e apanhou muito por tê-la sido, daí talvez tenha herdado o princípio da ordem que não podia ser ultrapassada em nossa casa. Não gosto de imaginar você lendo esse texto porque tenho quase certeza que me chamará de dramático, de sentimental demais, e você provavelmente fará isso. Mas é engraçado, mãe, porque eu sempre fui essa pessoa, e você sempre soube disso. Você sabia dos meus trejeitos e verbalizava-os contra mim mesmo, para quê? Ah, mãe, eu queria que você entendesse que eu não sinto mágoa por essas coisas, por ainda me virem à lembrança, eu só carrego o desejo de um dia falarmos numa boa sobre elas. Mas não! Somos duas fortalezas separadas por uma muralha de culpa e de não ditos. Talvez esse texto seja exatamente uma forma de transpor as fissuras dessa muralha, não sei. Lembra quando você dizia para as pessoas que eu era muito estudioso, caprichoso, CDF? Eu adorava quando você fazia aquilo, porque eu me sentia útil de alguma forma. A sós, no entanto, você queria que eu fosse mais homem, jogasse bola com meu irmão, fizesse mais trabalho braçal na roça. De um lado orgulho, de outro vergonha. Acho que parte da minha necessidade de aceitação vem daí, e é justamente a necessidade de aceitação a característica que mais temos em comum.

O que minha mãe tinha de vigilante, meu pai tinha de fechar os olhos para esses meus desvios. Nunca chegou a dizer nada em relação a meu corpo e acreditava que eu levava jeito com os estudos e com a música e mais tarde até me compraria um violão e me colocaria em aulas de música para desenvolver minhas habilidades artísticas. Mas meu pai era um homem fechado, de poucas palavras. Eu tinha um certo medo dele, talvez porque era ele quem nos dava a famosa “taca” caso nos comportássemos mal, talvez porque fosse extremamente organizado com e enciumado de suas coisas, talvez porque fosse homem. Das memórias que tenho dele, em todas ele está trabalhando: camisa de manga longa, chapéu de palha, calça jeans surrada e botinas. Meu pai, que eu perderia na idade em que ele perdera o seu, também pelo câncer, dessa vez leucemia, era mais uma pessoa ferida pelas circunstâncias da vida. Hoje, penso na possibilidade de que a leucemia seja resultado do trato com os produtos tóxicos que em dado momento começou a usar, como o tal do *mata tudo*, que usava para limpar o mato. Tinha muita vontade de um dia conhecer o mar, mas morreu sem tê-lo conhecido. Nunca chegamos a fazer sequer uma viagem em família.

José Vilmar de Araujo e Ana Cláudia Morais foram criados quase que juntos no Macaco, e se casaram quando ela tinha dezessete e ele vinte e um anos, no ano de 1993. Depois do casamento, foram morar na chácara que meu avô paterno havia deixado de herança, em Campinorte, onde morava minha avó paterna. Foi lá que nascemos, meu irmão mais velho e eu. Recém-casados, meus pais contam que passaram muitas dificuldades financeiras. Minha mãe

acusava meu pai de ser muito “descabeceado” em termos financeiros, e meu pai fazia questão de demonstrar que ela estava certa. Pessoas próximas diziam que meu avô paterno deixara muita terra e cabeças de gado quando morreu, mas que minha avó não soubera gerir os negócios e vendeu muitas coisas aquém do valor de mercado. Nisso, não chegamos a colher os louros da mão fechada que era meu avô paterno, o chamado Zé Fortino. Meu pai dizia que ele custava a comprar roupas e calçados para os filhos, de tão seguro que era, e sempre usava em seus sermões e castigos o fato de ter sido marcado a ferro pelo pai durante a infância e que, portanto, nós não sabíamos o que era sofrer. Eu achava a cena terrível. Cresci agradecendo o fato de não ter conhecido a figura Zé Fortino, apesar de existir toda uma comoção em torno dessa figura, rica e boa de negócios. A chácara em que vivíamos era a uns dois quilômetros do centro de Campinorte – de frente à cerâmica do lado esquerdo da BR –, onde meus pais iam quase todos os dias cursar o EJA no Colégio Estadual Deoclides Martins da Costa. Eu devia ter dois ou quatro anos na época em que esperava meus pais retornarem do EJA altas horas da noite com o xis salada que levavam pra mim e pro meu irmão. Lembro, por exemplo, das vezes em que ficávamos em companhia da vó Mariana, mãe de meu pai.

Meu irmão Heitor e eu crescemos naquela casa enorme de alta, com sala de cimento queimado vermelho e cozinha de cerâmicas marrons com detalhes esbranquiçados. Era uma chácara muito próxima à BR, então dava para ouvir os caminhões passando cantando por ela o tempo inteiro, à noite batia até algum medo. Meus pais, meus avós e acho que alguns avós de meus pais trabalharam a terra e na criação de gado leiteiro ou de corte e sempre enxergaram no gado uma forma tanto de posse quanto de investimento. Lá em Campinorte, por exemplo, crescemos indo a leilões porque meu pai gostava de ficar por dentro dos valores do gado. Algumas vezes vendia também algumas novilhas. Meu pai gostava muito de fazer gambira. Minha mãe morria de preocupações, porque, segundo ela, o esposo não era bom de negócios, só era muito sonhador e, apesar dos conselhos da esposa, fechava seus negócios mesmo assim, sem consultar nem nada. Minha mãe virava uma arara e odiava a possibilidade de ficarmos mais no vermelho por conta de alguma aventura financeira do meu pai, então sempre o inquiria sobre os gastos e negócios em que estava metido. Eu nunca fui muito bom com assuntos que envolviam roça e negócios, então ficava sempre viajando, brincando com o mundo que eu criava mentalmente para mim. Mas, da vida em Campinorte, eu sei pouquíssima coisa: o quintal cercado de pés de jaca e manga, o chiqueiro telhado em algum canto, pés de rosas e outras plantas amontoadas, uma horta cercada, o curral, o pé de siriguela que avizinhava a casa de um lado, o paiol do outro, a porta da sala virada pro estradão que levava para a BR, as chaminés

enormes da cerâmica de lá da BR apontando para o céu, do curto-circuito que incendiou o transformador numa madrugada em que minha mãe estava sozinha com meu irmão e grávida de mim. Ela gosta até hoje de dizer que é por isso que eu gosto de fogo desde muito novo.

Depois de morarmos em Campinorte, meus pais decidiram tentar a vida em Uruaçu. Fomos morar lá na Rua Porto Nacional, próximo ao estádio Tancredo Neves, onde tinha jogo quase que todos os dias. Era a primeira vez que eu e meu irmão morávamos na cidade, era tudo uma grande novidade tanto para ele quanto para mim. Brincávamos muito de pique-esconde, polícia e ladrão e cartinhas com os meninos da rua. Não me lembro ao certo de quando minha irmã, Ana Vitória, nasceu, mas me lembro da felicidade que brotou dos olhos da minha mãe, que sempre torceu para ter uma menina. A Vitória era a coisinha dos olhos de minha mãe e de todos porque sempre foi muito adorável, educada, boazinha. Depois dela, minha mãe disse a meu pai que fizesse vasectomia porque ela não queria sentir mais nada além da recuperação da cesariana e também não queria ter mais filhos, agora já tinha a menina que tanto queria, e assim meu pai fez. Dois anos depois, em 2001, no entanto, nascia meu irmão mais novo, o Marcos Vinícius. Foi um bafafá só essa gravidez da minha mãe, o pessoal fuxicava sobre como ela tinha engravidado se meu pai tinha sido operado... o povo fala demais. Nessa época, meu pai já ficava indo e vindo da chácara que minha avó tinha conseguido comprar do finado pai do Benedito Jovino lá no Macaco. Meu pai ia todos os dias, tirava o leite, cuidava da roça e voltava para dormir em casa. De manhã, já não tinha nem rastro dele mais.

Meu pai tinha um Fiat Uno de não sei qual ano que cheirava a leite azedo, com o qual ele ficava indo e voltando da roça. Nessa época, meu irmão mais velho e eu estudávamos no Colégio Adventista, ainda que fôssemos católicos. Iniciamos direto no prezinho, hoje primeiro ano, quando tínhamos de seis para sete anos de idade. Ainda que mais velho dois anos, na escola meu irmão só estava um ano na minha frente. Minha mãe nos levava todos os dias para a escola, onde eu adorava principalmente as aulas de canto do colégio com a professora Tânia, mas me lembro também dos banhos de sabão no pátio e de uma vez que fizemos a noite do pijama na casa da professora Zeni. Quando completei sete anos, em 2002, e morávamos já em outro bairro, mais especificamente ao lado do Colégio Estadual Dom Prada, nos mudamos para o Macaco porque não tínhamos mais condições de manter aquela vida de depender da roça e morar na cidade. É a partir daquela mudança que jorra toda minha série de memórias da infância, com episódios de cores mais vivas. Antes disso, as memórias parecem ser fiadas a partir das diferentes narrativas das pessoas ao redor. Eu não me lembrava, por exemplo, de termos visitado o Macaco antes de viver nele. Minha família toda foi criada lá, meus avós moravam lá,

mas eu só me lembro do Macaco como morador dele.

Tenho uma lembrança muito vaga do caminhão que nos levou para o Macaco, para aquela tapera velha de adobe com uma Palmeira-de-rabo-de-peixe e uma Saboneteira na porta, mas me lembro de ter sido necessário quebrar a porta da frente para que o guarda-roupa de meus pais entrasse na casa, que era muito velha e não tinha nem banheiro. As nossas necessidades eram feitas na privada que ficava a alguns metros de casa, no quintal, beirando o paiol e o curral e o banho a gente tomava na bica, que descia com força até desaguar lá embaixo na Lajinha. Acho que não demorou muito até conseguirmos construir uma área com um banheiro anexado à casa. Depois que mudamos para o Macaco, meu irmão e eu fomos estudar na Escola Pirâmides do Saber, outra escola particular e adventista de Uruaçu, e passamos a ter de acordar todos os dias às cinco e meia da manhã para conseguir pegar o ônibus escolar que era conduzido pelo irmão e compadre de meu pai, Sebastião, até a escola. Durante o trajeto, o ônibus fazia diversas paradas para outras crianças sonolentas entrarem. Como ainda era escuro, todas aproveitávamos para dormir até chegarmos em Uruaçu. Era terrível ter que acordar tão cedo para ir à escola e engolir tanta poeira no trajeto. Não demorou muito para que eu odiasse morar tão longe da escola e levasse uma vida tão diferente da dos meus colegas.

Nossa casa ficava a pouquíssimos metros da casa de meus avós maternos. Bastava atravessar o pastinho, que era o apelido do pasto que ficava nos fundos de nossa casa até encontrar a Lajinha, atravessar a ponte de madeira sobre ela e depois a cerca do outro lado da estrada e já estávamos em terra de meus avós, a mesma onde minha mãe e suas irmãs foram criadas. Quando acontecia de precisarmos dar algum recado a meus avós, ou fazíamos no grito ou íamos correndo-voando até lá. Meu avô e avó eram, ainda no início dos anos 2000, fazedores de queijo. Produziam queijo fresco, provolone, queijo de trança, requeijão, tudo muito bem trabalhado para ser vendido na feira todos os domingos. Além disso, nessa época era comum produzirem ainda farinha e polvilho aos montes. Nós, crianças, ficávamos responsáveis por descascar e lavar a mandioca que em seguida seria ralada, escoada, seca e/ou torrada por algum adulto. A farinha e o polvilho produzidos eram distribuídas entre a família e eram usados na produção das enormes fornadas de bolos e quitandas feitas pelas matriarcas do Macaco, principalmente em dia de missa.

Meu pai ordenhava o gado tanto de manhã quanto à tarde. De manhã, não conseguíamos ajudá-lo porque tínhamos a escola, mas de tarde participávamos de todo o trabalho de apartar, fechar, alimentar e ordenhar o gado. Na maior parte desse processo contávamos com a ajuda da Granfina e do Carrapicho, os cavalos que tínhamos na época, sendo que somente a Granfina

aceitava ser arreada à carroça, então sobrava para ela ajudar na entrega do leite até o tanque de expansão e depois no transporte da silagem para o gado ao fim da tarde. Apesar de ser uma égua mansa, Granfina só aceitava ser pega se chegássemos com um agradinho para ela, como uma espiga de milho, um talo de cana ou afins, caso contrário ficava muito velhaca se via alguém se aproximar dela.

Em épocas de cheia, que é quando o gado tem mais pasto para comer e precisa de pouca complementação, meu pai chegava a tirar cerca de quinhentos litros de leite por dia, que nunca pareciam suficientes para a quantidade de gastos que tinha, com a chácara, com o gado, com a nossa escola, com a nossa alimentação. Meu pai sempre reclamava do valor que a empresa pagava pelo litro de leite e pela exigência cada vez maior pela qualidade do leite entregue. Acho que ele foi um dos idealizadores da associação de produtores do Macaco, porque durante algum tempo era ele o porta-voz das demandas do pessoal à empresa que comprava o leite produzido por cada um. Vivia fazendo cálculos da quantidade de leite produzido mensalmente pela comunidade, checando se batia com a quantidade computada pela empresa, calculando quanto cada produtor tinha a receber porque era ele o responsável por fazer o repasse mensal para cada um. Sendo assim, quando não estava ocupado com alguma coisa na roça, estava ou fazendo cálculos ou resolvendo alguma coisa na cidade. Era sempre nesses momentos de balanço mensal que meus pais acabavam discutindo, afinal eram raras as vezes em que a coisa não ficava no vermelho.

Minha mãe sempre teve pavor às dívidas e, por isso, sempre foi muito cautelosa em relação aos gastos e ideias mirabolantes de meu pai, que já tinha investido até mesmo em utensílios para praticar inseminação artificial no gado – sem saldo positivo algum. Foi numa das discussões entre os dois que minha mãe decidiu tornar-se uma revendedora de produtos Avon e, na sequência, de roupas produzidas nas confecções de Jaraguá, de lingerie a jeans. Como conhecia e era querida por todos da comunidade, minha mãe visitava casa por casa oferecendo seus produtos e assim foi conseguindo uma pequena e tímida liberdade financeira. Além desse trabalho secundário, ela era responsável por preparar nosso café da manhã antes da escola, o almoço, a janta, por cuidar da casa, do quintal e por ajudar meu pai com uma e outra tarefa na roça. O que não faltava era trabalho.

Na escola, eu fazia de tudo para ser o primeiro da sala porque queria agradar meus pais e convencê-los de que não estavam gastando dinheiro à toa com nossa educação. Meu irmão mais velho, por outro lado, sempre foi mais relapso com os estudos, mas de raciocínio mais rápido que o meu, o que fazia dele uma pessoa muito mais desenrolada e desinibida. Além de

ser o braço direito de meu pai no trabalho na roça, era sociável e esperto, enquanto eu sempre fui mais ligado à minha mãe, aos estudos e aos trabalhos de casa. Esse meu jeito introspectivo não passou despercebido aos olhos de minha mãe nem aos olhos de alguns colegas da escola, para quem tanto meus *trejeitos* quanto o fato de morar na roça viravam uma questão. Assim, um dia, numa aula de matemática na quarta série, uma colega que se sentava exatamente a minha frente, me chamou de caipira e disse para eu me afastar para não sujá-la; noutro um colega de sala de meu irmão me rodava pelos braços enquanto me chamava de bichinha durante o recreio e meu irmão assistia rindo. Em nenhum desses episódios eu soube como reagir. No primeiro, olhei para o teto para tentar disfarçar as lágrimas que brotavam do fundo da minha alma, no segundo fui tomado de uma raiva e uma vontade de ir para cima daquele garoto, mas tudo que fiz foi permanecer estático.

Esses dois episódios ficaram marcados na minha memória pela vergonha que aquele tipo de exposição me causava, mas também pelo abismo que se criou na minha relação com meu irmão, que passou a trazer para casa os comentários que seus colegas faziam a meu respeito ou impressões pessoais, como: “Estão comentando na escola que o Pedrinho é viado, que ele anda igual a uma mulherzinha”, “Na escola, o Pedrinho só anda com menina”. Foi mais ou menos assim, nessa época, que minha mãe começou a agir como uma coronel sobre o meu corpo. Nenhuma mão na cintura era permitida a seus olhos, nenhuma mão quebrada, nenhum requebrar ou passar tempo além da conta na frente da televisão ou dentro de casa. Tudo virava motivo para sua correção e eu não tinha repertório para nenhum tipo de defesa, porque na minha cabeça não tinha absolutamente nada de errado comigo, ainda que eu começasse a desconfiar que não fosse tão macho como meu irmão ou meu pai.

A vergonha que eu sentia por ser aquela criança cheia de defeitos me obrigava a ocupar espaços que eu não gostava de estar, como os jogos de futebol aos domingos no campo atrás da igreja. Eu não gostava de futebol, não gostava dos assuntos que só um grupo reunido de homens consegue ter, não gostava do meu fingimento tosco e dos olhares sobre mim que pareciam dizer “a gente sabe que você é um viadinho”. Mas, para agradar a minha mãe e fazer com que ela desencanasse daquela sua ideia sobre mim, eu me submetia àquela provação de masculinidade.

Minha experiência de infância no Macaco está coberta sob esse enorme manto de vergonha, mas não deixei de ter uma infância incrível por conta dela, apesar de achar que ela possa ser o motivo da minha falta de memórias hoje. Como eu disse anteriormente, na infância eu criava universos alternativos onde eu não precisasse morar na roça e onde tivesse superpoderes para salvar o mundo do mal. Sempre que montava sobre a Granfina para fazer o

que quer que fosse, imaginava que ela tinha asas e voávamos à procura de salvar o mundo, e o mundo não acontecia na roça, mas depois dela, atrás das montanhas, na cidade grande, na metrópole. Éramos ela e eu contra o mal que oprimia as pessoas, era eu fazendo promessa para Deus enquanto sentia o vento soprar o meu rosto de que se ele me desse asas, eu não faria outra coisa além do bem às pessoas. A vergonha por morar na roça se confundia com os prazeres que eu só pude ter por ter vivido a segunda infância lá. Na minha cabeça de criança, por mais que eu e meus irmãos tivéssemos um córrego inteiro para nadar num meio ou fim de tarde, subir e saltar de alguma árvore na encosta direto na água, vez ou outra pescar algumas piabas, era melhor ter uma piscina em casa, que a água era mais limpa. A minha técnica de defesa da vergonha de morar na roça foi rejeitar que eu pertencia àquele lugar, àquela cultura patriarcal, àquele atraso, por mais que eu usufrísse da liberdade do vento, das águas, da Granfina, das árvores, do sol poente, do canto das corujas e das curicacas no fim da tarde.

Hoje, eu olho e vejo o que virou a Lajinha e me comovo. Esse fiapinho de água já correu caudaloso e repleto de vida. A gente só conseguia atravessar por pontos específicos, porque lá pro fundo de casa ela corria num fosso. A gente atravessava nos momentos em que ela formava umas prainhas mais rasas. Naquele tempo tinha muita piaba, que vez ou outra a gente pescava com as varas de bambu que meu pai fazia. Hoje em dia, eu acho que nem tem mais peixe nenhum ali. A Lajinha de hoje não se parece em nada com a da minha infância. Na infância, eu já tinha a percepção de que os rios podem ser mortos, tanto porque a bica de casa em dado momento secou, tanto porque eu via no meio dos pastos os vincos no chão denunciando que um dia ali correu água. Em algumas partes da nossa terra, a Lajinha corria como num fosso, em outras ela espriava, em outras corria aos pés das árvores numa grota em que um dia eu e meu irmão encontramos um acampamento abandonado de camas feitas de bambu.

Talvez eu tenha um olhar hoje um tanto nostálgico e romântico do que seja viver na roça e não saiba dizer até que ponto isso é bom ou ruim para este texto. Acredito que isso aqui seja uma forma de dar vasão à criatividade reprimida daquela criança bichinha que se distanciou com o intuito de, de alguma forma, se encontrar no mundo e, se desencontrando, decidiu retornar. Começo-meio-começo, nos termos de Nego Bispo Santos (2023). Como se só voltando eu pudesse começar de novo essa história, sabe? Aqui, eu estou brincando com a linguagem como criança, peralta, inventivo, nostálgico, estou brincando de ser criativo, de ser torto, de me reconectar com os brejos, com a Lajinha, com as matas fechadas e cerradão que eu temia ao mesmo tempo em que me embrenhava. Estou brincando de reerguer nossa antiga casa, todos os pés de manga do quintal, o chiqueiro, a bica, a cisterna abandonada, de dar forma à

memória e de me sentir pertencente a um lugar no mundo, que é o Cerrado, que são os Baianos, que é o Macaco.

Hoje, o pasto comeu o que era a marca da nossa casa. Ficaram de pé: o velho coqueiro babaçu, dois pés de mexerica, dois coqueiros, o abacateiro que ficava exatamente ao lado de casa e que eu e meu irmão pegávamos para vender na feira. O primo de minha mãe e sobrinho de meu avô que comprou a nossa terra derrubou e transformou a paisagem da minha infância: a casa, o paiol, o curral, a porteira, tudo. Não escapou nem a moita de bambu, que ele incendiou. Esse ano eu fui passar a fogueira de São João lá na Tiareta e vi que a nova onda dele é fazer pasto por meio de envenenamento por drone. Pude ver de longe, descendo para a Tiareta, o rastro cinza de destruição que ele fez na Serra. Eu fiquei encucado com aquilo... Mas não é de hoje que o pessoal vem depenando aquela Serra que já matou a sede de tanto bicho e de tanta gente, para formar pasto. Meu pai, por exemplo, gastou um dinheirão para formar um pedaço da terra ali na encosta da Serra. Pagava a diária para um patroleiro e sua patrôla derrubarem as árvores que julgassem derrubáveis à sua frente. Eu achava um absurdo aquela destruição toda, mas o gado precisava de pasto para comer, era o que meu pai me dizia. Eu e meu irmão ficávamos responsáveis por jogar as sementes do capim marandu e por espantar os pássaros que apareciam aos montes para se alimentarem delas nos novos espaços de terras descobertas de vegetação – futuro alimento para o gado.

Acho que essa coincide com a época em que meu pai comprou umas cabeças de novilhas cruzadas e nelores para investir e construiu o embarcadouro como um anexo do curral para fazer suas gambiras. Vez ou outra, ele ia ao leilão, comprava a prestações algumas cabeças de gado, que engordavam e depois eram vendidos novamente, e assim sucessivamente. Meu pai adorava o negócio com gado, era tudo que sabia fazer até descobrir a feira e o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) poucos anos mais tarde. Deviam ser mais de umas cem cabeças de gado que ele criava nessa época que *limpou* aquele *pasto*. A gente gritava lá de casa “Oi! Oi!” ou “Vem! Vem!” e assistia ao gado vir num instantinho comer o sal que colocávamos no cocho de madeira que ficava bem próximo ao tronco seco da árvore que marcava onde estavam enterrados os descendentes do seu Benedito Jovino. Era tão bom assistir o êxtase das novilhas com o sal que a gente esquecia que ali em torno, sem lápide, ficavam os túmulos de três ou quatro pessoas de uma família. Se bem que eu pensava que muito disso era só mais uma história que os adultos inventavam para fazer a gente se comportar e não me comovia muito com essa possibilidade de ter gente enterrada ali a poucos metros da nossa casa. Parece que não havia o cemitério ainda na época da morte dos pais do seu Benedito Jovino, ou

eles mesmo é que gostavam de enterrar os seus entes próximos as casas, porque indo ali para o Pipoca, onde o seu Benedito ainda hoje vive ao noventa e tantos anos, tem uma cruzona grande no meio do pasto de frente a casa deles, marcada ali também a despedida terrena de alguns. Enfim...

Todo ano, em maio, a gente organizava e se preparava para a festa de barraquinha, que é a Festa em Louvor a São José Operário. Era durante a festa de barraquinha que todo mundo que partiu retornava ao Macaco para celebrar as benesses de São José Operário e do menino Jesus. A única data que fazia a nossa igreja ficar apinhada de gente, sem assento pro povo se sentar. Eu minha mãe, avó e bisavó éramos o coral da igreja e sempre nos reuníamos para escolher e ensaiar os cânticos, de entrada, de ofertório, de ação de graças, afinal, para não fazermos feio durante a celebração. Os cânticos eram cantados muitas vezes à capela, o violão só viria algum tempo depois... Era emocionante ouvir o eco de nossas vozes naquela igreja cheia, na noite recém-chegada e pintada de estrelas por todo canto; do lado de fora, as cadeiras postas e o som instalado para o forró com Juvenal dos Teclados e o bingo de alguma novilha, pernil assado, porções de pastel e refrigerante dali a pouco. Cada um do Macaco, em dia de festa de barraquinha, exercia uma função diferente. As mulheres de minha família todas se reuniam em mutirão para fazer manualmente os pastéis, as coxinhas, as galinhadas, os frangos fritos e assados, limpar, enfeitar e deixar a igreja e o barracão impecáveis para a festa. Depois, durante a festa, venderiam as fichas, fritariam salgados e serviriam a todos, sem deixar faltar a ninguém.

Na festa de barraquinha, eu vivi diferentes momentos da minha vida: a de ser posto para dormir nos bancos da igreja, a de brincar de pique esconde ou polícia e ladrão no espaço entre o cajueiro e a igreja, a de dançar forró com minhas tias e primas, a de presenciar os casais se beijando nos fundos da igreja, a de ajudar no caixa e no bar, a de sumir para a capital. Tirando essa última, em todas as outras eu sempre cantei e ajudei no coral durante as missas. A festa de barraquinha era a renovação dos votos do pessoal para um ano de fartura, próspero para as colheitas, mas, para mim, em dado momento passou a significar a árdua tarefa de interpretar um personagem. À medida que crescia, fui tendo certeza de que só poderia ter uma vida em que eu não me importasse com o que os outros fossem pensar se eu saísse das vistas da minha família. O olhar dos outros foi pesando cada vez mais forte sobre mim e eu vivia em um estado contínuo de monitoramento.

Uma vez, não sei ao certo se na época da festa de barraquinha exatamente, recebemos a visita lá em casa de minha prima Nayanna e seu amigo Rogério, sobrinho de Tio João Preto.

Nayanna é filha de Dinha, que é uma das filhas de tia Julinda, e foi criada junto da irmã e irmão mais novos pela avó e pelo avô ali no Macaco, já que Dinha foi muito jovem arranjar trabalho em Goiânia. Crescemos juntos ali no Macaco e brincamos muito durante a infância, nas viagens de ida e volta da escola, no grupo, nas idas à cachoeira. Já o Rogério eu não conhecia ainda, mas depois dessa visita nunca mais esqueci, afinal de contas Rogério não é o tipo pessoa que passa despercebida. Para se ter uma ideia disso, depois dessa visita eu ouviria dos meus pais que “não queremos vocês brincando com esse menino”. Rogério era todo feminino, não se monitorava, não tinha medo do que os outros iam falar dele, era uma criança autêntica. Aquela proibição dos meus pais significava muito para mim e dizia para eu me afastar de qualquer corpo que fosse *enviado*, ou seja, eu teria que me afastar de mim mesmo o tempo todo até o dia em que meus pais morressem e eu pudesse ser uma pessoa autêntica, que não precisasse ficar o tempo todo monitorando a si mesma – era isso que passava na minha cabeça de menino.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS, OU UM MANIFESTO PELO PORTUGUÊS CERRADEIRO

No Macaco, as famílias são agropecuaristas, ou seja, plantam e criam algum gado, leiteiro ou nelore. Desde que me entendi por gente, meu pai tirava e entregava leite, ou seja, vendia para alguma empresa que mandava um caminhão buscar um ou duas vezes na semana. Em temporadas de chuvas, quando o gado tinha mais alimento disponível e, conseqüentemente mais leite, ele chegava a tirar tanto de manhãzinha quanto à tarde. Questão de precisão. Meu irmão mais velho, Heitor, ia ajudando na tirada enquanto eu ia peando os bezerras às pernas de suas mães para que não bebessem todo o leite do úbere, que às vezes jorrava. Depois, íamos os dois, conduzidos pela Granfina, de carroça, até o tanque de expansão medir, anotar a quantidade em litros e despejar o leite a ser resfriado. Em caso de seca, depois da entrega do leite, a gente seguia a entradinha em direção à casa da vó Lila, gritava um “Bença, vó!” e seguia rumo à roça de milho do meu pai, no pé da Serra. A gente ia, enchia a carroça com a silagem que meu pai fazia anualmente para complementar a alimentação do gado, voltava às vezes já de noite, e descarregava o alimento no cocho que tinha de frente nossa casa. O gado ficava tão animado com aquele alimento que mal esperava deixar puxar o silo da carroça pro cocho.

Quem ajudava demais a gente nesse processo de lida com a roça era a Granfina, nossa única égua, mais velha, inclusive, que eu e meu irmão mais velho. Era uma égua toda branquinha, de nariz rosado, mas não esnobe, não era uma alazã, era a vira-lata das éguas, mas isso nunca foi defeito. Eu ficava surpreso com o peso que ela conseguia carregar, eu tinha até dó dela, mas ela não parecia insatisfeita, senão não rolaria na grama de frente de casa como rolava, eu tentava me convencer, apesar de seu olhar denunciar seu cansaço. Eu achava graça ver uma égua tão esperta, velhaca, séria se esfregando daquele jeito, de pernas pro ar. Mais tarde um pouco, um amigo de meu pai deixou outro cavalo tão branquinho quanto a Granfina lá em casa, o Carrapicho, que não pegava carroça de jeito nenhum, mas era bom de montaria. A gente começou a suspeitar que ele e a Granfina namorariam e um dia teriam filhos, mas acho que nem isso e nem aquilo aconteceu.

Além do leite, a gente também plantava roça. A associação fazia a requisição do trator para a prefeitura e ele passava um tempinho ajudando os produtores a preparar a terra. Depois de arada a terra, bastava jogar e cobrir as sementes de milho ou fazer covas para enterrar o pequeno talo de mandioca, os nossos principais plantios, para assistir a magia acontecer. No Macaco, é comum ver no fundo do quintal de cada fazenda uma rocinha de milho e de mandioca, pois servem de alimento pra gente e pra todas as criações, sendo tudo aproveitado.

E, no meio dessas roças, quase sempre se encontram pés de abóbora, pepino, maxixe, melancia. Lá em casa, a gente tinha também uma horta que meu pai cercou inteirinha de bambu pra ver se as galinhas não entravam e destruíam os canteiros de alface, repolho, couve, couve-flor, cenoura, beterraba. Essa horta era um quintal particular dentro do próprio quintal e ficava estrategicamente localizada por detrás do curral até quase alcançar o pé de tamarindo frondoso aos pés do antigo rego d'água, que, na época de construção da horta, já não corria mais.

Calhou que a época em que surgiu a feira do produtor rural, ou a feira de quarta-feira, como a gente gostava de chamar, a horta produzia bastante, então decidimos fazer feira, coisa que meu avô Zé Pedro tinha deixado de fazer há pouco tempo. De pouco em pouco, fomos fazendo nossa clientela fixa, ganhando a amizade das pessoas, fazendo contatos e vendo mais nitidamente os resultados do nosso trabalho em família. Nessa época, era comum ver a Emater e a Embrapa oferecerem cursos os mais variados aos produtores do Macaco. Foi em um desses cursos que surgiu a ideia em meu pai de fazer uma roça de banana-maçã e outra de “mandioca da Embrapa” para comercializar com as escolas de Uruaçu. Nosso quintal se expandiu até a Laginha e mandioca, milho, moitas de bananas, pepino e abóboras tomaram o lugar do que antes era um pasto para gado. Não demorou pra que a gente começasse a fazer também a feira tradicional de domingo de manhã. A rotina das feiras mobilizava a família inteira, pois o que não faltava era trabalho. Um dia antes de cada feira, era preciso colher e empacotar os quiabos, tomates, mexerica, mandioca, banana, lavar as garrafas que seriam usadas para engarrafar o leite no dia seguinte. Eram dias de muito trabalho, mas que estavam nos permitindo mudar de vida.

Tudo que frutificava no quintal e que não conseguíamos consumir por conta própria a gente vendia na feira: manga, mexerica, coco, tamarindo, gueroba. Com a feira, conseguimos deixar de ser dependentes do leite, que sempre foi uma atividade muito sofrida e mal recompensada. Naquela época, início dos anos 2000, os laticínios pagavam muito pouco pelo litro de leite e o preço oscilava muito a depender da época do ano, mas o valor nunca saía da casa dos centavos. Na feira, vendíamos a garrafa de dois litros de leite por R\$ 2,00, um valor bem mais digno do que o que era pago pelo laticínio, ainda que fosse inferior ao valor do leite de caixinha vendido no supermercado, que na época era de R\$ 2,50 por um único litro. Com a entrega de mandioca e banana às escolas a partir do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAES), conseguimos aos poucos melhorar de vida, trocar de carro, comprar uma carretinha para ajudar no transporte dos produtos, nos mudar para Uruaçu, abrir um sacolão, financiar uma casa própria.

Hoje, depois de ter cursado um curso de licenciatura e de ter frequentado diferentes espaços de discussão e de mobilização social, penso na falta de incentivo que recebíamos para que enxergássemos na roça uma possibilidade de futuro. Se o Macaco se formou a partir de pessoas vindas de fora que sonhavam com um pedaço de chão para cultivar, as novas gerações sonhavam em deixar a terra. Foi assim que vi primos e primas partirem para a cidade até chegar minha vez. Hoje, penso que se tivesse havido no Macaco algum tipo de escola agrícola, as filhas e os filhos daquela terra poderiam ter sido educados contextualmente, ou seja, a partir de uma cosmologia do campo, cerradeira. Acredito veementemente que o fato de não termos tido acesso à educação contextualizada fez com que eu e muitos de meus familiares desprezássemos o modo de vida tradicional em detrimento do modo de vida urbano, afinal fomos educados na cidade, por professores da cidade, com colegas moradores da cidade. Nessa situação, dificilmente concluiríamos outra coisa senão que a vida na cidade é o modelo a ser seguido.

O Macaco, assim como qualquer outro grupo de pessoas organizadas em uma coletividade, se constitui cotidianamente na e pela língua. A língua é o instrumento que nos permite sentir pertencentes a um povo, a uma história, a um pedaço de chão. Quantas vezes não enfatizamos as particularidades do nosso dialeto, expressões, gírias para que vejam o quão orgulhosos somos de pertencer à terra a que pertencemos? Ô será que eu tô é bestano? Eu imagino que não. A língua é também território, assim como o território é língua. No entanto, da mesma forma que pode oferecer acesso, acolhimento, pertencimento, a língua também pode ser objeto de disputa, controle, poder.

Em seu famoso ensaio “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, Lélia Gonzalez (2020) aponta para a existência do pretuguês, que não deve ser entendido como uma interlíngua dentro do português brasileiro hegemônico, mas sim como um grito contracolonial de existência do corpo-voz-língua preto no universo brancocêntrico responsável pela subalternização do outro. Assim sendo, o pretuguês é a língua própria da cultura brasileira, ensinada pelas mães pretas que, afora gestar, amamentaram e possibilitaram o desenvolvimento das crianças filhas dos e das senhoras da casa grande. Na palavra da antropóloga brasileira, não é possível ao povo preto alcançar uma consciência efetiva se permanecerem prisioneiros de uma linguagem racista (Gonzalez, 2018 apud Oliveira, 2022). Nessa perspectiva, Almeida (2022, p. 96) afirma que

*o Pretuguês é o despertar daquilo que sempre fomos, é devolver ao corpo a espiritualidade, a virada do nomear dos significantes mediante nossos significados que vem pelo pulsar do coração que recebeu a gota de sangue das mulheres africanas em tempos imemoriáveis e que chega hoje em nossas veias.*

Além disso, o *pretuguês* carrega também o sentido de retomada e afirmação daquilo que a colonização branco-europeia tomou, ou seja, o sentimento de pertença a um lugar, a um corpo e a uma língua. Dessa forma, Lélia Gonzalez afirma que o pretuguês é a língua da mãe preta, por meio da qual ela ensinou a criança brasileira, ou seja, a cultura brasileira (Gonzalez, 2020). Assim como o pretuguês de Lélia Gonzalez, diferentes formas de r(e)xistir também a partir da língua, têm surgido com o intuito de destacar o apagamento que o construto “português” e sua bagagem homogeneizante carrega. Um outro exemplo disso é o *potyguês*, de João Nyn, indígena músico e teatrólogo potiguara, autor do teatro *Tybyra: uma tragédia indígena brasileira*, publicado no ano de 2020. A obra apresenta a história real de Tybyra, indígena Tupinambá que fora acusado e sentenciado à morte por sodomia em São Luís do Maranhão, no século XVII. No teatro, Tybyra narra sua própria história, deixando claro seus desejos, suas relações com diferentes personagens colonizadores, bem como a violência a que é submetido por estes por ser um corpo desviante.

O *potyguês* é o nome dado à língua em que é escrito o teatro. João Nyn tira de cena a vogal “i” do português, tendo em vista que “brasyl é um paýs sem pyngo nos “is”” (Nyn, 2020, p. 9), e dá lugar à vogal sagrada Tupi-Guarani “y”, e faz isso de maneira recorrente em seus trabalhos e redes sociais. Segundo ele,

Potyguês é um manyfesto lyteráryo e se apropria do alfabeto grego latyno para fazer uma demarcação Yndýgenas Potyguara no Português; ydyoma este que veyo nas caravelas de Portugal, assym como o Espanhol, da Espanha, e o Ynglês, da Ynglaterra, e que não são, obvyamente, oryundos daqui (Nyn, 2020, p. 9).

Para além de ser uma peça teatral que resgata um episódio histórico, a obra faz uma transfiguração do registro feito por Yves d'Evreux (1577-1632), religioso e entomólogo que arquitetou e registrou a sentença de morte de Tybyra, para dar voz ao próprio indígena assassinato e considerado “o primeiro mártir da homofobia no Brasil”, conforme Veiga (2020). Nessa perspectiva, o uso da vogal “y” é considerado pelo autor como

uma demarcação yndýgena potyguara na lynguagem portuguesa, porque ele espelha, de alguma maneyra, a exotyfycação, os preconceytos que as pessoas têm, a ponto de dyzerem assym: “mas pera aý, o “y” não é grego, ynglês?” sem entender que na verdade nenhuma vogal, nenhuma consoante do alfabeto greco-latyno são yndýgenas, porque nenhuma lýngua yndýgenas é alfabétyca. (Casa 1, 2020).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Transcrição de trecho da fala de João Nyn em *potyguês*, disponível no canal da Casa 1, no YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YzNgpxRmiGk&t=818s>. Acesso em 3 maio 2024.

Para além do pretuguês e do potyguês de Gonzalez (2020) e Nyn (2020), Lima e Renzede (2020) presenteiam-nos com sua teorização acerca do surdoguês. Partindo de uma discussão sobre o processo de alfabetização de pessoas surdas, os autores criticam a correção feita pela escola a estudantes surdos em aulas de língua portuguesa, uma vez que lhes é cobrado um nível de competência ouvintista. Nesse contexto, a concepção de “erro”, discursivamente suavizada com eufemismos como “omissão”, “inadequação”, “falha”, “desvios”, “trocas” etc.” (Lima; Rezende, 2022, p. 11) é uma das formas de a colonialidade linguística agir dentro da escola, que é pensada por e para sujeitos ouvintes e que considera que os/as estudantes não ouvintes desempenhem tão bem o português quanto os/as estudantes ouvintes, sendo que sua primeira língua é a língua de sinais e não a língua portuguesa, muito menos a padrão. Nessa perspectiva, para Lima e Rezende, “o pressuposto ideológico colonial de sistema linguístico intermediário, ancorado na concepção de língua “deficitária/incompleta”, sustenta a hegemonia da língua oral oficial do país como a única língua “certa/completa”” (Lima; Rezende, 2022, p. 13), e, a partir disso, “impõe à pessoa surda um “desvio existencial” (Fanon, 2008, p. 30, p. 39)” (Lima; Rezende, 2022, p. 19).

Dessa forma, entendo que as diferentes formas de nomear o uso que se faz da língua portuguesa são estratégias contracoloniais e contra hegemônicas de (re)existir pela língua não apenas ao aparato normalizante disfarçado de norma culta, mas ao sistema que cria o erro, o desviante, o subalterno. Existem diversas línguas dentro da língua portuguesa, diversas identidades, diversas culturas, diversas formas de usar esta língua para além da “norma”. Como disse anteriormente, a ideologia do “atraso” para caracterizar as comunidades tradicionais, assim como a negação da contemporaneidade (Mignolo, 2020), é utilizada pelo colonialismo para enfraquecer essas comunidades, desterritorializá-las à força e a todo custo, padronizar suas diferentes formas de perceber o mundo, suas práticas sociolinguísticas. É nesse sentido, por exemplo, que indígenas que vivem na cidade têm sua identidade relativizada por não preencherem os requisitos suplantados pela matriz colonial (viver na aldeia, falar somente a língua materna, não acessarem as tecnologias e produtos da modernidade), enquanto aldeados têm constantemente seu corpo-território invadido pelo garimpo ilegal, por latifundiários e madeireiros sedentos por dinheiro.

Tendo isso em vista, enquanto pesquisador que procura encontrar seu lugar no mundo e fazer pesquisa como instrumento de transformação social, reivindico o espaço do português cerradeiro na academia como uma categoria que abarque a riqueza cultural dos povos cerradeiros, que não estão limitados a uma variedade linguística específica, estou ciente disso,

mas que têm em comum o fato de (re)existirem na e pela terra há mais de 12 mil anos.<sup>4</sup> Nesse sentido, a defesa de um português cerradoeiro passa por reconhecer a riqueza histórica, cultural e natural do Cerrado impressa na língua de seus guardiões e guardiãs, bem como pela valorização desses fatores na construção de uma educação linguística alinhada com princípios sustentáveis e interculturais, nos termos do Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007<sup>5</sup>.

Assim sendo, a proposta do português cerradoeiro pretende levar em conta as diferentes matrizes epistêmicas das comunidades tradicionais que formam esse território. Não se trata de listar e categorizar os diferentes usos sociolinguísticos dessas comunidades cartograficamente, mas de fortalecer os laços comunitários e a própria autoestima dessas comunidades frente ao projeto modernizador do agronegócio. Trata-se de pensar, inclusive, se o tipo de educação que recebem possibilita que elas tenham sua cosmologia reconhecida, respeitada e valorizada, levando em conta que

Nós, populações tradicionais temos condições de apresentar um outro projeto de sociedade, não exatamente pela falácia do desenvolvimento e sim, por meio do **reenvolvimento**, que representa a retomada de outros valores. Nesta nossa relação com o mundo, que é com o ambiente inteiro e não apenas uma parte, não dá para criar uma relação impessoal ou sem espiritualidade, não dá para enxergar a natureza apenas como um bem a ser explorado, ou mesmo como um lugar que produz alimento. A sociedade carece de recuperar valores da relação com o espaço *corpo-território*. Precisa considerar o território como um importante elemento que nos alimenta e constitui o nosso ser pessoa no mundo, não sendo possível nos ver apartados do território, pois somos também parte indissociável dele, nosso próprio corpo (Xakriabá, p. 79, grifo no original).

Acredito que a ideia de “recuperar valores da relação com o espaço corpo-território” tenha sido, consciente ou inconsciente, um dos motivos que me trouxeram a realizar este trabalho. Por mais que eu tenha me mudado do Macaco para Uruaçu e de Uruaçu para Goiânia, levei comigo, ainda que de forma abafada, o sentimento de pertencimento à terra. O tradicionalismo heteronormativo do Macaco fez com que eu, desde muito cedo, me sentisse deslocado daquele lugar, daquela cultura que eu mesmo enxergava como atrasada. Eu sabia que, mais cedo ou mais tarde, precisaria sair dali para me libertar daquele segredo que eu guardava comigo, e, como eu cresci ouvindo o pessoal do Macaco dizer, era preciso estudar para “não segurar cabo de enxada toda vida”, ou seja, os estudos eram a minha promessa de

<sup>4</sup> Conforme a Rede Cerrado. Disponível em: <https://redecerrado.org.br/nossa-atuacao/defesa-de-povos-e-comunidades-tradicionais/>. Acesso em: 13 ago. 2024.

<sup>5</sup> O Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007 institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm). Acesso em: 13 ago. 2024.

libertação da roça. E assim o fiz, saí de minha casa para estudar e me encontrar comigo mesmo, para me libertar dos aspectos da minha cultura que me sufocavam e me mantinham preso num armário. Hoje, considero que meu retorno nada mais é que uma tentativa de me reconectar com a mãe terra que criou a mim e aos meus, uma forma de (re)existir também a partir da pesquisa científica, de ressignificar os estudos como sendo também uma forma de voltar para casa.

Para exemplificar uma dessas formas de (re)existir pela língua, apresento abaixo um breve relato de uma conversa que tive com minha Tia Eremi, mais conhecida como Tiareta, irmã de minha bisavó Lila, e uma das anciãs do Macaco. Tiareta é dona de uma simpatia que faz qualquer um se sentir em casa. Atualmente, ela mora sozinha, mas pode contar com a companhia do Nego Quemba, que mora numa casinha ao lado que é como se fosse uma extensão da sua. O esposo de Tiareta e irmão de Nego Quemba, Tio João Preto, faleceu há cerca de três anos, e seus filhos, já criados, moram todos em Goiânia. Franzina e muito lúcida, ela pode falar por horas a fio sem se deixar enganar, tem a voz alta, aguda e uma risada inconfundível.

O relato apresentado foi gravado no dia 10 de julho de 2023, durante as férias, quando minha avó, Dona Preta, meu irmão, Marcos Vinícius e eu, fomos até a casa de Tiareta visitá-la e conversar um pouco sobre as memórias do Macaco. Como já era tarde, ficamos sentados à porta da casa de Tiareta e, com o passar do tempo, mais gente foi chegando e aumentando a roda. Num primeiro momento, falamos sobre viagens, pois o Marcos Vinícius tinha acabado de voltar de Londres depois de uma experiência frustrada de tentar fazer um dinheirinho na Europa, falamos da experiência de andar de avião, de atravessar o oceano do alto, de morar longe do nosso país, da nossa terra, mas só iniciei a gravação quando surgiu o assunto de uma figura um tanto enigmática que viveu no Macaco: um senhor chamado Vitali, ou bobo, que foi um dos moradores do Macaco no passado.

– E vei da Bahia esse Vitali?

– Não (conversa confusa), ele vei daqui do... de Mara Rosa. Aí o véi Pulunaro era cūcid' a famia dele, o véi Pulunaro, pai de madrinha Urana, a mãe da Ziza... Aí o véi Pulunaro trox' pra ele ficar morando mais ele, sabe, esse bobo... aí o bobo não quis ficar, foi morar mais nós lá na Matinha. Meu pai, nesse tempo, ele pegô, p'cê vê... Mas tem gente que tem as idea poca, parece que a pessoa não tem o de pissuí as coisa (nunc'iskôï), Pedrin, de jeito não precisa pelejá. Pai, nór mudou pra Rubiataba... diz que esse tempo tava cortan' né pa aquelas pessoa pob' né... o governo deu faculdade de todo mundo pissuí vinte alqueiro de terra. Deu pa todo mundo! E aí meu pai já tinha arrumado que ia mudá pa São Paulo... us minino, Padrin Nino, Dozinha, Zalino, tinha ido pa São Paulo. Aí pai já tarra, já tinha vindido os baguizin tudo paí pa São Paulo quando chega esse Isá, que... era muito cūcid' de pai, amigo de pai, falô: João, ieu fui pa Goiás, comprei uma fazenda lá in Goiás, lá na Rubiataba, vambora pa Rubiataba. E nisso pai já virou a cabeça pa vim aqui pa Goiás... que lá diz que tem muita mata né... pa trabaíá, porque meu pai era muito trabaíadô... tinha muita mata,

terra boa, aí eles... fez um, aquele tempo era telegrama... fez um telegrama pur minino que vinhesse, que ele já queria mudar aqui pa Goiás [...] Aí quando chegou lá na Rubiataba já tinha cabado... todo mundo já tinha ganhado as terra, já tinha cortado as terra, aí pai ficou nessa fazenda... mas é, o hom' diz que era muito bom demais, esse homem diz que era bom demais pa meu pai. Pai diz que quando chegô na Rubiataba, chegô sem nada na Rubiataba, mas tinha uns baiano que era cūicid'ele. Ele disse que quando chegô na Rubiataba... diz que eles veio primeiro pa Uruana... quando chegô em Uruana diz que ùa mulher falou “gente, o que que cês vai fazê em Goiás? Eu tô é doida pra voltar pra Bahia. Ieu vô é vortá pra Bahia p'quê aqui só dá arroz puro, só puro, só arroz, não dá ota coisa, não”. Aí meu pai pensô “Meu deus! Que que eu vou fazer aqui?” Falô “Deus me livre! É aqui que tem um tal de papo?”. Papo era a tiróide né... e aí falou “cê vê gente até com papo de cordão” (...) Aí diz que vei, quando chegou lá que esse conhecido de pai tarra lá na Rubiataba, pai diz que tinha gente que chegarrá com banda de capado pra ês lá... desse jeito... diz que não faltô nada! E ele diz que né de ver que o povo levava pa no oto ano ele pagar... diz que tudo dado. Aí ele foi dirrubá mata mais esses minino (Eremi de Souza, 2023).

Tiareta inicia seu relato sobre Vitali, mas não se demora muito tempo no assunto e já emenda com a história de vinda da família para Goiás. Muitas outras famílias brasileiras compartilham essa mesma história. A Marcha para o Oeste fez com que famílias de diferentes lugares viessem para Goiás com a promessa da melhoria de vida, de um pedaço de chão para cultivar. A promessa, no entanto, não se cumpriu para os pais de Tiareta, João Leocádio e Domingas Souza, e eles tiveram que labutar na terra dos outros à meia até conseguirem seu próprio pedaço de chão. Tiareta, filha mais nova do casal, não esteve presente na travessia dos pais da Bahia para Goiás e viria ao mundo pouco depois de os pais se instalarem na Matinha, mas sabe de praticamente tudo o que os pais vivenciaram naquele entremeio, narrando até mesmo o pensamento de seu pai quando foi desenganado pela baiana moradora de Uruana. Sua narrativa é a demonstração de uma memória coletiva viva da epopeia dos pais em busca de melhores condições de vida, e são nessas memórias coletivas que moram o que estou chamando de *português cerradeiro*.

Na narrativa de Tiareta, observo uma forma própria de existir na e pela linguagem, marcada por traços fonológicos, lexicais e sintáticos que revelam um modo de vida, de memória e de saber profundamente vinculado ao território e às experiências coletivas nele vivenciadas. Expressões como “faculdade de pissuí”, “cūicid’”, “dirrubá mata”, “banda de capado” são, a meu ver, exemplos de como essa língua se molda pela oralidade, pela afetividade e pela experiência comunitária. De igual modo, o contexto em que essas expressões estão inseridas demonstram como o português cerradeiro se inscreve como língua de resistência e re-existência na lida com a terra, nas migrações forçadas, no rearranjo espacial para uma economia de subsistência, bem como na partilha dos saberes. Nesse sentido, tal como o pretuguês, que carrega os ecos da diáspora africana, e o surdoguês, que expressa uma corporeidade linguística

singular, o português cerradeiro porta os ritmos do roçado, os giros do mutirão e os silêncios enunciados da mata.

Além disso, a recorrência da expressão “diz que” na fala de Tiareta funciona como uma forma de legitimar sua narrativa, inserindo seus relatos em uma tradição de contação de causos e de saberes vividos antes mesmo de ela nascer. É uma forma de afirmar a verossimilhança comunitária dos fatos narrados, como quem diz “eu não estive lá para ver, mas me contaram”. Esse fazer-se a partir da coletividade é recorrente na fala dos baianos do Macaco, o que muitas vezes denota uma afetividade temporal que não está inscrita num passado que passou, mas num presente que continua e circula:

Aí daqui da roda ia lá, aí já tinha um caixinha assim ó bem arrumadinha, aí nós já vinha pon’as mandioca e uma ficava só ralano lá, só pon’as mandioca, sabe? Só pon’as mandioca. Aquela cocherona embaixo enchia, sabe? Nós não vencia carregar mandioca. É uns montão dessa altura, assim, ó... aquele tanto de menino só p’a carregá mandioca... e fazia farinha, fazia porvilho... lá tinha a prensa, sabe? Nossa... eu lembro de tudo como se fosse hoje.

Aqui, Vó Preta narra o processo de produção de farinha e polvilho que era feito na casa de farinha do Tio Nino. A produção de mandioca, desde a colheita até a secagem, era caracterizada por ser uma ação compartilhada, em rede, nunca individual (“nóis já vinha pon’as mandioca”/ “nóis não vencia carregar mandioca”/ “aquele tanto de menino só p’a carregá mandioca”). Sua fala é um exemplo do que estou chamando aqui de português cerradeiro, porque: 1) é caracterizada pela coletividade; 2) é performativa, do ponto de vista que o corpo e o gesto se inserem na prática narrativa (uns montão dessa altura, assim ó...); 3) é ancestral, porque reinscreve o vivido na atualidade do agora (eu lembro de tudo como se fosse hoje).

A língua como instrumento da memória que não prescinde das paisagens e formas de nomear as coisas que as narradoras adquiriram com sua experiência de chão. Vó Preta e Tiareta, nesses e em outros relatos de suas memórias, deram o tom deste trabalho. Foram elas, exímias contadoras de histórias que, quando se encontram, elaboram a quatro mãos a narrativa dos seus, quem mais se animaram com a ideia de um trabalho na comunidade. Ouvi-las é assistir imergir um outro tempo, personagens, lugares e relações. É percorrer aquele caminho à Bahia. É lembrar de pertencer. Mas também pensar na importância de políticas públicas para as pessoas idosas, em especial àquelas que vivem no campo, pois envelhecer ali pode ser um processo solitário para muitos.

É essa mesma língua, o português cerradeiro, do sertanejo, do meeiro, do vaqueiro, da campesina, que os filhos e filhas de Tiareta e Vó Preta levam para a cidade. É nela que sobrevive

o pertencimento destes e, porque não, o orgulho de ser de algum lugar. Essa língua está em disputa com o grande oligopólio homogeneizante da terra, e é preciso não perder isso de vista para que nossas memórias não sejam transformadas em *commodities*, para que as nossas paisagens da memória não sejam devastadas e nossa história vilipendiada por interesses particulares.

## REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos Feministas**, v. 8, n. 1, p. 239-236, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>. Acesso em: 5 ago. 2024.

ARRAIS, Tadeu Alencar. Goiás: Novas regiões, ou novas formas de olhar velhas regiões. *In*: ALMEIDA, Maria Geralda de. **Abordagens geográficas de Goiás: o natural e o social na contemporaneidade**. Goiânia: IESA, 2002.

BENJAMIN, Walter. O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In*: BENJAMIN, Walter. **Mágia e técnica, arte e política**. 3 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. (Coleção obras escolhidas, v. 1).

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras.

CALAÇA, Manoel. **A expansão do agronegócio em Goiás e a subordinação do campesinato**. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE GEÓGRAFOS, 7. 2014. AGB: Vitória, 2014. Disponível em: [http://www.cbg2014.agb.org.br/resources/anais/1/1404606477\\_ARQUIVO\\_AEXPANSAODOAGRONEGOCIOEMGOIASEASUBORDINCAODOCAMPESINATO\\_CMB\\_2014.pdf](http://www.cbg2014.agb.org.br/resources/anais/1/1404606477_ARQUIVO_AEXPANSAODOAGRONEGOCIOEMGOIASEASUBORDINCAODOCAMPESINATO_CMB_2014.pdf). Acesso em: 30 ago. 2023.

CALAÇA, Manoel; DIAS, Wagner Alceu. A modernização do campo no Cerrado e as transformações socioespaciais em Goiás. **Campo-território: revista de geografia agrária**, v. 5, n. 10, p. 312-332, ago. 2010. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/article/view/12049/8254>. Acesso em: 25 ago. 2023.

CALAÇA, Manoel; MISNEROVICZ, José Valdir. Agronegócio, campesinato e as especificidades da territorialização do capital em Goiás. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v. 14, n. 2, p. 163-188, ago. 2020. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/atelie/article/view/58351/35267>. Acesso em: 25 ago. 2023.

CARVALHO, Jéssyca Tomaz; OLIVEIRA, Adriano Rodrigues. O agronegócio no Brasil: o discurso da fração de classe reinante. **Revista NERA**, Presidente Prudente, v. 24, n. 58, p. 28-55, mai./ago 2021

CASA 1. Aula Aberta. Tybyra: Uma tragédia indígena brasileira com João Nyn e Janau. **Youtube**, 25 nov. 2020. 1 vídeo (1h09min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YzNgpxRmiGk> Acesso em: 3 maio 2024.

CHAUL, Nasr Fayad. **Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade**. 3. ed. Goiânia: Editora UFG, 2010.

DUTRA-THOMÉ, Luciana; ALENCASTRO, Luciano da Silva; KOLLER, Silvia Helena. A narrativa como proposta metodológica para o estudo do Burnout. **Psicologia & Sociedade**: Recife, v. 26, n. (especial), 2014.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. *In*: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). **Escrevivência**: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. 1 ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FERDINAND, Malcolm. **Uma ecologia decolonial**: Pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FREITAS, André Vieira. Estado, território, ambiente e políticas públicas: o ordenamento territorial e sua interface ambiental. *In*: FILHO, Eraldo da Silva Ramos. **Estado, políticas públicas e território**. 1. ed. São Paulo: Outras Expressões, 2015.

FURNAS. Eletrobrás. Usina de Serra da Mesa. **Furnas**, [s.d]. Disponível em: <https://www.furnas.com.br/subsecao/129/usina-de-serra-da-mesa?culture=pt>. Acesso em: 29 abr. 2024.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. *In*: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1989.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2017.

GINZBURG, Carl. **Mitos, emblemas, sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *In*: GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HOOKS, bell. **Pertencimento**: uma cultura do lugar. Tradução Renata Balbino. São Paulo: Elefante, 2022.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020. [*E-book*].

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LIMA, Hildomar José; REZENDE, Tânia Ferreira. Políticas e planejamento oficiais de manutenção da ideologia linguística colonial do déficit. **Working Papers em Linguística**, v. 23, n. 2, p. 9-28, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/workingpapers/article/view/84182/52307>. Acesso em: 5 ago. 2024.

LEANDRO; Everaldo Gomes; PASSOS, Cármen Lúcia Brancaglion Passos. O paradigma indiciário para análise de narrativas. **Educar em Revista**, Curitiba, v. 37, 2021. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0104-4060.74611>.

MANJATE, Teresa. Literatura Oral: rupturas e continuidades. **Estudos Moçambicanos**, v. 22, n. 1, 2012.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**: O Reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro, Cobogó, 2021. [Edição Kindle].

MÉSZÁROS, István. Capital: A Contradição Viva. In: MÉSZÁROS, István. **Socialismo ou Barbárie**. São Paulo: Boitempo, 2003.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais, projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. 1. ed. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica, pensamento independente e liberdade decolonial. **Revista X**, v. 16, n. 1, p. 24-53, 2021. Tradução de Isabela B. Veiga. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/revistax/article/download/78142/43060>. Acesso em: 5 ago. 2024.

MITIDIERO JUNIOR, Marco Antônio; GOLDFARB, Yamila. O agro não é tech, o agro não é pop e muito menos tudo. **Friedrich-Ebert-Stiftung–Agronegócio**, São Paulo, 2021.

NETO, Antônio Teixeira. O território goiano: formação e processo de povoamento e urbanização. In: ALMEIDA, Maria Geralda de. **Abordagens geográficas de Goiás**: o natural e o social na contemporaneidade. Goiânia: IESA, 2002.

OLIVEIRA, Maria Fernanda Gonsalves. A matripotência e a cosmopercepção em uma língua que ginga: uma estética amefricana. **Anãsi: Revista de Filosofia**, Salvador, v. 3, n. 2, 2022.

OYEWUMI, Oyeronke. **A invenção das mulheres**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PIMENTEL-DA-SILVA, M. do Socorro. Políticas de retomada de línguas indígenas em diferentes contextos epistêmicos. **Articulando e Construindo Saberes**, Goiânia, v. 4, 2019. DOI: 10.5216/racs.v4i0.59089. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/racs/article/view/59089>.

POULANTZAS, Nicos. **O Estado, o poder, o socialismo**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980.

REZENDE, Tânia Ferreira. Narrativas do cerrado: As vozes das matas para uma educação linguística antirracista. **Lingu@ Nostr@**: Revista Virtual de Estudos de Gramática e Linguística, v. 8, n. 1, p. 38-58, 2021.

SAHAGOFF, Ana Paula. Pesquisa narrativa: uma metodologia para compreender a experiência humana. In: SEMANA DE EXTENSÃO, PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO, 9. 2015. Porto Alegre. **Anais [...]**. Porto Alegre: UniRitter, 2015.

SANTOS, Antônio. **Colonização, Quilombos**: modos e significações. Brasília: UnB/INCTI, 2015.

SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023. (Piseagrama).

SANTOS, Lilian Abram. **Pedagogia da contextualização e interculturalidade na formação de professores indígenas**: entrevista com Maria do Socorro Pimentel da Silva. *Tellus*, Campo Grande, ano 20, n. 24, p. 305-322, maio/ago. 2020.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, Juniele Martins; HESPANHOL, Rosângela Aparecida de Medeiros. Discussão sobre comunidade e características das comunidades rurais no município de Catalão (GO). **Sociedade & Natureza**, Uberlândia, v. 28, n. 3, p. 361-374, set./dez. 2016.

SOUZA, Eremi. Conversa realizada no dia 10 de julho de 2023. Uruaçu, GO, 2023.

VEIGA, Edison. O índio executado a tiro de canhão tido como ‘primeiro mártir da homofobia no Brasil’. **BBC News Brasil**, [S. l.], 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-55462549>. Acesso em: 24 abr. 2024.

XAKRIABÁ, Célia. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada**. 2018. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018