

DESENCANTAMENTO DO MUNDO: ANÁLISE DA DESARTICULAÇÃO E DISSOLUÇÃO DE COMUNIDADE RURAL NA CHAPADA DIAMANTINA

DISENCHANTMENT OF THE WORLD: ANALYSIS OF DISLOCATION AND DISSOLUTION OF THE RURAL COMMUNITY IN THE CHAPADA DIAMANTINA

*Myrt Thânia de Souza Cruz**

*Maria Amelia Jundurian Corá***

RESUMO

Este artigo objetiva compreender o processo de desarticulação e dissolução de comunidades do semiárido da Chapada Diamantina. Foi feito estudo sistemático tomando como exemplo uma comunidade situada no topo da Serra do Cigano, às margens da trilha cavaleira, que dá acesso ao rio São Francisco. O estudo procura reconstruir a história do processo de povoamento da região, fortemente marcado pelo coronelismo, materializado através dos fenômenos de mandonismo e voto de cabresto. Junto com seus moradores, recupera narrativas sobre a história da luta pela existência e manutenção da vida no lugar. De cunho eminentemente oral, as narrativas foram viabilizadas a partir da memória dos que lá vivem e também dos que migraram. O processo de reprodução das relações sociais, sob a égide do mundo da mercadoria, tem trazido sérias consequências para as comunidades rurais da Chapada Diamantina, que vivem numa economia agrária de subsistência, degradando seu modo de vida e, não raro, conduzindo para sua dissolução. A incessante luta das pessoas em busca da satisfação de suas necessidades fornece consagração de práticas solidárias que viabilizam a convivência com a natureza semiárida, mas não garante a manutenção dos modos de vida face às transformações decorrentes da modernidade. Frente às dificuldades impostas pelo processo de desarticulação, a singularidade de suas vivências os inscreve como agentes históricos ativos na construção de fazeres, no enraizamento e lida com a terra e na resistência pela manutenção dos conhecimentos das plantas medicinais, festejos, costumes e religiosidade.

Palavras-chave: Chapada Diamantina. Convivência com o Semi-Árido. Desarticulação de comunidades rurais. Mandonismo e sustentabilidade em contextos de pobreza.

ABSTRACT

This article aims to understand the process of the dismantling and the dissolution of communities in the semiarid region of Chapada Diamantina. A systematic study has been done with a community located at the top of the Serra dos Ciganos, on the margin of a rider trail that leads to the São Francisco River.

Manuscript first received/Recebido em: 11/09/2013 Manuscript accepted/Aprovado em: 25/04/2014.

* Doutora em Ciências Sociais, Mestre em Psicologia Social e Bacharel em Psicologia. Professora Assistente Doutora do Departamento de Administração da FEA-PUC/SP. E-mail: myrt@pucsp.br.

** Doutora em Ciências Sociais, Mestre e Bacharel em Administração. Pesquisadora do Núcleo de Estudos Avançados do Terceiro Setor (Neats). Professora do Departamento de Administração da FEA-PUC/SP. E-mail: mcora@pucsp.br.

The study attempts to reconstruct historically the settlement process in the region, which is strongly marked by “coronelismo” and materialized through the phenomena of authoritarianism and “voto de cabresto”. Along with its residents, it retrieves narratives of the history of the struggle for existence and maintenance of life in the area. Eminently oral in nature, the narratives were achievable due to the memory of those who still live there and also of those who migrated. The process of the reproduction of social relations, under the auspices of a commodity world, has brought serious consequences for rural communities in the Chapada Diamantina that still survive under an agrarian subsistence economy, degrading its way of life and often leading to its dissolution. The incessant struggle of people seeking the satisfaction of their needs makes possible solidarity practices that enable coexistence with the semiarid nature, but does not guarantee the maintenance of livelihoods in the face of changes brought about by modernity. Faced with the difficulties imposed by the disarticulation process, the uniqueness of their experiences inscribes them as active historical agents in the elaboration of new ways of life, in the bonds and usage of land and in the determination of keeping the knowledge of medicinal plants, festivities, customs and religion.

Keywords: *Chapada Diamantina. Coexistence with the semiarid. Disarticulation of rural communities. Despotism and sustainability in poverty.*

1 INTRODUÇÃO

Habitar localidades rurais das caatingas da Chapada Diamantina tem significado conviver e lidar com a liquidez de tempo/espaço inscrita na modernidade fluída (BAUMAN, 2001) que se impõe na atualidade. Dentre as diversas marcas deixadas pelo capitalismo em comunidades tradicionais, salientam-se aquelas que desarticulam e dissolvem grupos que se tornaram fragilizados, destituindo sua ideia e sentimento de pertença. As raízes possibilitadas pelo convívio comunal facilitam laços de sociabilidade, conforme Todorov (1996), e permitem intercâmbio de valores e saberes, incentivam trocas e reciprocidades, fornecem as bases necessárias para o processo de construção de subjetividades forjadas na interface com os outros, além de facilitar as dinâmicas econômicas do lugar, permitindo a sobrevivência do grupo. Situadas em locais de difícil acesso, muitas dessas localidades, que outrora foram cenários de vida em abundância, convívio festivo e sobrevivência garantida, foram desaparecendo nos últimos anos, deixando saudades dos tempos “*do bom viver*”, rememoradas por aqueles que estão distantes, migrantes em metrópoles como São Paulo. Entre ruínas e achados da cultura material, sobrevivem alguns velhos, aqueles que não puderam migrar, quer por dificuldade de acesso à cidade grande, quer por não conseguir “*abandonar seu torrão*”, por possuir forte apego à terra e aos costumes lá inscritos.

O presente artigo tem como objetivo central estudar o processo de ameaça de desarticulação e dissolução de comunidades catingueiras da Chapada Diamantina, mais especificamente em localidades que vivenciam relativo isolamento geográfico e, a partir do conceito de desencantamento do mundo, trabalhado por Weber (1964) como baliza da tensão entre a economia racional e a manutenção das tradições, da religiosidade e fraternidade, buscará aportar o referido conceito em duas acepções básicas: uma que se refere ao sentido ético religioso, como perda da magia do mundo e outra que se refere ao desencantamento do mundo da ciência, através da cultura moderna racional.

Desencantamento do mundo, expressão formulada por Max Weber, empresta seu complexo sentido, que vai muito além do desencanto, viabilizando a compreensão do processo histórico de esfacelamento de “sociedades fragilizadas”, operacionalizado por Bourdieu em seus estudos sobre a sociedade argelina:

o desencantamento do mundo, isto é, o desaparecimento dos encantos e dos prestígios que propendiam para uma atitude de submissão e de homenagem para com a natureza, coincide com o prejuízo do esforço para cativar a duração pela estereotipização mágico-mítica dos atos técnicos ou rituais que visavam fazer do desenvolvimento temporal “a imagem nobre da eternidade” (BOURDIEU, 1979, p. 46).

Nesta “nova realidade” não há espaço para a sacralização da natureza: os ciclos naturais são rompidos; a seca e as águas enquanto temporalidades não ressoam sentido numa realidade onde os efeitos da poluição e devastação da natureza ditam o ritmo da vida, assim como os “sinais” naturais como previsores são substituídos pela “moça do tempo”, que diz como será o tempo amanhã. Atos de linguagem, normas técnicas e ditames comportamentais moldam o modo de ser e existir no *locus* da modernidade. A rusticidade e a estética rural são vendidas como produtos cujo diferencial exótico confere a sensação da vida no campo, assim como a própria noção de comunidade; “a última relíquia das utopias da boa sociedade de outrora”, conforme Bauman (2001, p.108), apresenta-se como “um charme”, disponível a poucos que podem arcar com o estilo pseudo comunal.

Para a sistematização desse processo complexo, o trabalho lança um olhar sobre as consequências da modernidade em localidades rurais isoladas no semiárido baiano, no que se refere à perda da “magia do mundo”, como condição para a inviolabilidade da tradição, conforme Weber (1964), ou na rejeição sacramental como via de eliminação da magia. Entendendo com isso, que não se trata do desencanto enquanto estado mental das pessoas, mas de um fenômeno complexo que se maxifica na racionalidade extrema da sociedade pós-moderna.

2 METODOLOGIA DA PESQUISA

Este artigo baseia-se nas investigações realizadas na sub-região da caatinga que faz parte da área denominada Chapada Diamantina, no Estado da Bahia, compreendendo os povoados e comunidades que fazem parte dos municípios de Oliveira dos Brejinhos e Brotas de Macaúbas, centrando-se, enfaticamente, na localidade denominada Cercado, situada no topo da serra do Cigano, às margens da estrada cavaleira que dá acesso ao rio São Francisco. A opção do povoado ou comunidade como unidade de análise deve-se ao fato de compreender que estas unidades menores são apropriadas como legítimas pela população local, uma vez que a divisão oficial em Unidade Municipal não contempla o sentimento de pertença.

A localidade do Cercado abrange parte da caatinga, parte tabuleiro, brejo de pé de serra e uma parte diminuta de mata alta, constituindo, assim, uma complexidade de ecossistemas, com animais, vegetação e rochas diversificadas, formando diferentes paisagens ao longo da trilha que dá acesso ao lugar. Até início dos anos noventa, a única forma de se chegar ao Cercado era a pé ou utilizando montaria em animais. Com a chegada de firmas de mineração que exploram o mármore azul e o quartzo, foi aberta uma estrada de terra, no lado leste da serra, para facilitar o acesso aos garimpos e aos povoados. A localidade em questão vive exclusivamente da agricultura familiar, através da exploração de roças no sistema de economia de subsistência, cultivando de mandioca, feijão e buriti. Dois anos após o início da construção da estrada, uma rede de encanamento de água passou pela localidade, servindo de abastecimento para as áreas onde as firmas se instalaram. Em março de 2006, a energia elétrica chegou à localidade.

O estudo percorreu as seguintes fases:

- 1) Levantamento bibliográfico sobre a região da Chapada Diamantina;
- 2) Visita aos municípios que compõem a região, com o objetivo de conhecer melhor a problemática humana subjacente à vida no lugar. Partiu-se de observações mais genéricas para se chegar à delimitação do problema em questão.
- 3) Num terceiro momento, já com a escolha da área das caatingas como prioridade de pesquisa, optou-se por realizar explorações de campo, por meio de contato com as comunidades rurais, os povoados e a sede dos municípios.
- 4) Retorno à região para compreender o processo de transição política entre mandatos no âmbito das Prefeituras.
- 5) Recorte dos municípios de Brotas de Macaúbas e Oliveira dos Brejinhos como área de investigação, através de pesquisa nas sedes dos municípios e visita a povoados, distritos e comunidades.
- 6) Após constatar a problemática da desarticulação e dissolução de muitas dessas localidades, escolheu-se o Cercado como exemplo prático para o exame e análise, por conta da localidade conviver mais enfaticamente com este dilema.
- 7) Convívio intensificado com a localidade do Cercado. Além de entrevistar seus moradores, partiu em busca daqueles que saíram de lá, encontrando-os na cidade de Oliveira dos Brejinhos e na cidade de São Paulo.

O fazer metodológico deu-se através de observação e convívio com o campo, entrevistas abertas, análise de documentos históricos disponíveis nas Igrejas Católicas dos municípios envolvidos e na análise de documentos de domínio público, como jornais antigos e revistas, além de conversas cotidianas (SPINK, 2001).

A noção de pesquisa de campo adere à acepção de campo-tema (SPINK, 2003), destacando-se as seguintes preocupações: a importância da relação entre os envolvidos no processo de construção da pesquisa – pesquisado e pesquisador; os múltiplos usos de métodos diferentes dentro da mesma pesquisa; abordagem construcionista sobre processos sociais e a valorização das práticas discursivas e formas não ortodoxas de construir as narrativas da pesquisa.

O posicionamento epistemológico está diretamente ligado às implicações ético-políticas em que o pesquisador não se isenta da responsabilidade decorrente da sua produção acadêmica; mais que isto, posiciona-se frente às transformações em curso na sociedade onde está trabalhando. Esta multiplicidade de acesso ao tema deve-se ao fato de compreender que o pesquisador não está separado do campo, como se este fosse um “lugar” específico. A ideia principal é que os pesquisadores não vão a campo, pois já se encontram nele.

Campo, aqui, é compreendido no seu conceito mais amplo, como pessoas interagindo com o pesquisador; produções humanas de todas as formas sendo captadas e registradas em um diário de campo, onde contradições convivem com a homogeneidade e, longe de parecer algo neutro, a presença do pesquisador em campo é um rico material para as análises posteriores. Posição que aproxima esta pesquisa da obra do autor William Foote Whyte (1943) – *Street Corner Society* – que realizou um denso estudo da microsociologia, sobre imigrantes italianos vivendo nos Estados Unidos, estudo que se tornou uma obra clássica da Sociologia, além de fundamental para os estudos de comunidades e organizações, principalmente no que diz respeito ao método de investigação. Some-se o estudo de Oscar Lewis (1957), denominado *Five Families*, mais próximo da Antropologia Social, objetivando compreender a vida nos bairros pobres da Cidade do México, local onde viviam as famílias estudadas

na pesquisa. Lewis utiliza uma combinação de técnicas tradicionais utilizadas na Sociologia, na Antropologia e na Psicologia para abarcar todas as dimensões dos fenômenos sociais em questão. Numa perspectiva mais atualizada, toma como base os estudos de Clifford (2011), especialmente na dimensão de pensar o outro e traçar a narrativa da alteridade a partir das tensões, ambiguidades e indeterminações que estão inerentes na relação do pesquisador com o campo. Esta não é uma tarefa fácil, antes se apresenta complexa e confusa, por natureza.

3 REFERENCIAL TEÓRICO E DISCUSSÃO CRÍTICA

A reconstrução do fluxo de povoamento da região do estudo marca a inserção destes sujeitos nos territórios imaginários que cercam a busca pelo ouro e diamante, a escravidão, a luta pela terra e as batalhas pelo poder e comando entre coronéis rivais. O trabalho da memória, a partir da discussão feita por Bosi (1994), permite dialogar com os diferentes tempos históricos, nos quais narrativas orais podem mesclar-se às narrativas empreendidas por autores como Capistrano de Abreu (1975), André João Antonil (1982), Roberto Simonsen (1937), Victor Nunes Leal (1975), Josué de Castro (1976), Donald Pierson (1972), dentre outros clássicos, indicando que a perpetuação e o enraizamento de práticas de mando e opressão transcendem à relação tempo/espaço, reverberando nas subjetividades dos indivíduos fora da Chapada Diamantina.

Num cenário onde as dinâmicas de vida pouco se alteram, a cultura rústica, assim denominada por Antonio Cândido (1971), como expressão social e cultural do universo das culturas tradicionais do homem do campo no Brasil, inscreve-se como dimensão da relação entre homem e meio natural, o que configura tempo/espaço na peculiaridade desta própria rusticidade. Cândido (1971) se refere a um modo de ser que induz ao estreitamento dos laços comunais, em que a emergência das necessidades intensifica a produção das condições de existência ao mesmo tempo em que determina a maneira de viver das pessoas.

O estilo de vida em localidades caatingueiras, forjado ao longo do processo histórico de povoamento da Chapada Diamantina, evidenciou a dizimação de grupos indígenas ali existentes, explorou o trabalho escravo com negros já livres, conforme Pires (1999), intensificou a presença de bandeirantes e exploradores de garimpos de ouro e diamante, varrendo o sertão com diferentes práticas de violência. A equação resultante desse processo deu origem a diferentes núcleos de povoamento, cada qual com suas peculiaridades, diferenciando, assim, daquela rusticidade discutida por Cândido (*op cit*), mas mantendo traços fundamentais que os compatibiliza. Na construção do processo identitário, cada localidade foi se constituindo tendo como elemento básico o equilíbrio entre o mínimo social e o mínimo vital disponibilizado pelas atividades de subsistência e processos organizativos que a mantinham viva: algumas por meio de atividades açucareiras, outras da pecuária, ou vivendo da mandioca; algumas do garimpo, da caprinocultura, dentre outras atividades, tais como a criação de animais de pequeno porte ou a horticultura.

Assim como no processo de construção da identidade do indivíduo, conforme Ciampa (1994), no qual a atividade imprime no sujeito “a marca” do que ele é nas pequenas localidades, a atividade produtiva aparece como forma de conferir identidade a este lugar. A interação entre o mínimo vital e o mínimo social confere a possibilidade da inscrição do grupo no processo identitário, compartilhado pela maioria daqueles que estão dentro, mas que também precisa ressoar para além das fronteiras territoriais, encontrando, em outros grupos circunvizinhos, a legitimação desse processo. Não se trata de algo mágico que ocorre de uma hora para a outra, são processos construídos na interface com a subjetividade dos indivíduos, como sistemas complexos que se articulam e desvinculam-se ao mesmo tempo. Estes grupos se entrecruzam num emaranhado de conexões possíveis, segundo o que Wolf

(2003) denomina de diferentes níveis de relação entre a comunidade, os grupos intermediários e a nação, segundo processos múltiplos de conflito e acomodação.

Ocorrem com isso, trocas, rivalidades e antagonismos que vão estabelecendo, gradativamente, modos de operar a cotidianidade. Os indivíduos se organizam em sistemas de trabalho, distribuição, socializam crenças, costumes, reorganizam cerimoniais, intensificam religiosidades e festejos. A vida vai transcorrendo, ganhando elementos resultantes dessas trocas, mantendo outros conforme os processos organizativos e os arranjos cotidianos. Como todo processo histórico, alimenta-se da diversidade e das contradições, enquanto os indivíduos constroem e formulam sentidos sobre si mesmos, sobre suas condições de vida e sua humanidade. Esta dialogia institui o indivíduo como um sujeito de trocas, que se constrói no processo de reconhecimento, conforme assinala Todorov (1996, p.126):

Durante a interação entre o eu e os outros, mais do que uma relação se estabelece ao mesmo tempo: à troca presente juntam-se trocas anteriores, antigas ou recentes, e possíveis trocas futuras – tudo devidamente refletido no psiquismo da pessoa que deseja o reconhecimento. Esses encontros anteriores e posteriores, vividos como no tempo condicional ou como numa fase interrogativa, vêm orquestrar-se e transformar a ação na superfície. Têm como correlato a multiplicidade interna do ser humano: diversas instâncias estão sempre ativas em cada um de nós.

Todorov afirma ainda que o reconhecimento do nosso ser e confirmação de nosso valor são o oxigênio da existência, evidenciando o valor do reconhecimento como determinante da entrada do indivíduo na existência especificamente humana. Distingue, pois, o reconhecimento material do imaterial, produto tanto do nosso consciente quanto do inconsciente. O reconhecimento também pode ser social na medida em que há distinção entre as sociedades tradicionais, hierarquizadas e as democracias modernas. Para ele, a sociedade tradicional favorece o reconhecimento social ao passo que a sociedade moderna confere a todos os cidadãos o direito político e jurídico, valorizando a vida privada, afetiva e familiar.

A oposição entre estes sistemas é valiosa na medida em que se reflete nos sistemas de vida e bonificação das pessoas, imputando-lhes características que distinguem estilos de vida, valores e modos de ser. Se uma comunidade rural, cujo estilo de vida rústico construiu sua existência a partir da interação com sua história, seu ecossistema, forjando dinâmicas de vida peculiar que, impelida pela fome, teve suas fronteiras achatadas e seu território diminuído, como esperar que transformações densas não ocorram no interior de sua estrutura? Como esperar que permaneça imutável como numa fotografia? Mas as questões que se colocam não são essas. As transformações são emergentes e quanto a isso, não há o que fazer, pois não se trata de galgar a todo custo a imutabilidade num movimento de apego às tradições em oposição à modernidade¹.

A questão central é como ocorreu primeiramente a desarticulação da cotidianidade local, num processo de desenraizamento e destituição de modos de ser que configuravam a identidade da comunidade para, posteriormente, dissolvê-la enquanto vida comunal que, pouco tempo antes, efervescia de festividades, rituais, conflitos e perseverança. Este modo rústico em que viviam continha toda sorte de ingredientes de uma vida plena: nascimentos, disputas, casamentos, morte, funerais, rezas, orações, festejos, trabalho, construção, enfim toda a lida que conferia um colorido à vida no lugar. A ideia de pobreza e miserabilidade não se configurava como algo que era sentido pela população local.

¹ Nesse sentido, vale trazer a discussão de Hobsbawn e Ranger (1997) em que afirmam que “toda tradição é uma invenção”, que surgiu em algum lugar do passado podendo ser alterada em algum lugar do futuro. Para esses autores, a invenção de tradições ocorre “quando uma transformação rápida da sociedade debilita ou destrói os padrões sociais para os quais as “velhas tradições” foram feitas, produzindo novos padrões com os quais essas tradições são incompatíveis; quando as velhas tradições, juntamente com seus promotores e divulgadores institucionais, dão mostras de haver perdido grande parte da capacidade de adaptação e da flexibilidade; ou quando são eliminadas de outras formas”. (HOBSBAWN; RANGER, 1997, p. 12).

Os imperativos do mundo da mercadoria alargaram as fronteiras do desejo, imputando nas coisas o qualitativo de felicidade. Se a vida de antes estava em xeque, a velocidade das transformações sociais acabou reverberando para além das fronteiras das cidades das caatingas via estradas asfaltadas, que traziam elementos estranhos marcantes ao grupo. O fluxo de gente e mercadoria também transportava desejos e, assim como questiona Bourdieu (1979), não se estende exclusivamente à esfera da economia.

Se está fora de dúvida que o desraizamento da ordem tradicional e a entrada, muitas vezes brutal, no mundo da economia moderna conduzem e supõem transformações sistemáticas do *habitus*, reduzir à sua dimensão psicológica o processo de adaptação à economia moderna viria a ser tomar o efeito pela causa. De fato, “as transformações caracterológicas exigidas pela modernização” como as “transações culturais” de que falam os antropólogos são concretamente efetuadas por agentes particulares inseridos em condições econômicas e sociais particulares – o que não significa que elas nada devam à lógica das disposições adquiridas ou dos sistemas culturais em vista. (BOURDIEU, 1979, p. 52 - 53)

A despeito do argumento de Bourdieu, como numa orquestra sem maestro, este fenômeno oscila da afinação à desafinação simultaneamente, e um simples trompete pode pôr a música a perder, ou seja, a elegibilidade de um elemento em detrimento de outro põe em risco o seu exame. Fruto do processo colonial que sofreram, os trabalhadores argelinos foram empurrados para um processo de imigração, sofrendo o que Todorov (1996) denomina de transculturação, ou seja, a aquisição de um novo código sem que o antigo tenha se perdido. No caso dos moradores das caatingas chapadeiras, por viverem em movimento de intersecção entre diversos grupos, em que o isolamento não se configura como ausência de intercâmbio, muito pelo contrário, as trocas são evidenciadas em diversos níveis da cadeia de comunidades locais, este processo se complexifica, dificultando o simulacro do “contato com a cultura moderna capitalista”. Sequer estas localidades podem ser consideradas como economias pré-capitalistas, *strictu sensu*. A aproximação cada vez mais dos elementos da modernidade impôs novos desafios, que “tangeram”) para longe, velhos e moços. “A sedução da mercadoria” (expressão desgastada, serve para sublinhar o prelúdio do que está por vir: a liquidez e fluidez de tempo/espço, dificultando processos de adaptabilidade e rearranjos da vida comunal.

A velocidade das transformações sociais indica que os novos valores que devem ser apreendidos não serão facilmente ancorados, uma vez que, quando estes já estiverem sendo exercidos pela comunidade, já não mais serão válidos, pois sua descartabilidade urge. O mal-estar, no sentido freudiano (1997) do termo, expressa-se na aventura moderna do autoconhecimento; este pensar em si mesmo como num espelho refletido ao autoexame, cuja pressão da transformação para a adaptabilidade ao mundo moderno parece ser um imperativo cada vez mais forte.

Temos como premissa que não se trata de estudar somente a transformação de modelos culturais e valores, substituindo um modelo original por outro advindo de uma nova condição econômica. Nem de teorizar sobre processos de aculturação ou deculturação. Trata-se, antes, de compreender esta “Gestalt ambígua” (BOURDIEU, 1979), fruto da busca incessante pela sobrevivência econômica e psicológica de grupos marginalizados pelo Estado, cuja tradição de outrora, segurança básica e as garantias econômicas se esvaem frente ao cenário de incertezas, risco e vulnerabilidades impostas pela sociedade atual. Ficar não é mais possível, pois não há como sobreviver numa sociedade de economia de subsistência cuja posse da terra está em poucas mãos. Partir? Não resta dúvida. Só não se sabe para onde nem para fazer o quê. A desesperança e o ceticismo confundem-se com a racionalidade do tecnicismo e o cientificismo.

Esta ambiguidade coloca-se como um desafio na distinção da metáfora figura-fundo, evidenciando o quanto difusa e confusa está esta vivência, tanto para aqueles que a vivem na pele, como para aqueles

que se dispõem a estudá-la. As lacunas deixadas pela leitura deste fenômeno indicam que faltam peças neste complexo mosaico teórico-metodológico que se impõe como um desafio ao pesquisador.

A tensão vivida por populações rurais do semiárido brasileiro, no que se refere à manutenção do seu modo de vida contrastando com os estilos de vida empreendidos pelo capitalismo nas principais cidades brasileiras, motivou esta investigação. O esfacelamento das tradições e a urgência de um sujeito inserido no mundo do capital impõem que novas lógicas de vida sejam apreendidas, assim como novos *habitus*, que o circunscreve numa nova relação tempo/espaço, desconhecidas por este sujeito. A temporalidade “pacata”, fornecida pelo ciclo da natureza, agora não mais tem lugar neste mundo de instantaneidade e descartabilidade. Seu João de Maria de Romana^{2 2}, cujo processo identitário perfazia sua genealogia, agora padece de um “não lugar” (AUGÉ, 2003), que o destitui dessa relação tempo/espaço. Sua história reverbera pouco, ganha pouco sentido nas novas páginas da modernidade^{3 3}. Quem é ele afinal, se não pode recorrer à sua inscrição parental nem à sua inscrição territorial? Conforme Bauman (2001, p.149), “o advento da instantaneidade conduz cultura e a ética humanas a um território não mapeado e inexplorado, onde a maioria dos hábitos aprendidos para lidar com os afazeres da vida perdeu sua utilidade e sentido”.

Questões como: é possível conciliar aspectos de vida comunal, cujas normas tradicionais impõem certos deveres de trocas solidárias para com o grupo familiar e comunidade com os imperativos de uma sociedade individualista, competitiva e híbrida imposta pela sociedade capitalista? É possível diminuir o hiato entre as diferentes lógicas de desenvolvimento empreendidas pelos diversos representantes do capital com as lógicas vivenciadas pelas populações tradicionais? Se, do ponto de vista das estatísticas oficiais, esta população é considerada miserável, a qual noção de pobreza estamos nos referindo, uma vez que estilos de vida “rústicos”, próprios da ruralidade caatingueira são considerados impróprios à convivência humana e comparados enfaticamente com a gama de possibilidades à disposição do mundo mercadológico, ao mesmo tempo em que é transformado num produto a ser vendido para turista? O retorno passa ser fruto de delírios oníricos daqueles que migraram ou é uma utopia próxima daqueles que se preparam para voltar? É possível preparar-se para voltar? A comunidade desarticulada, agora, não se apresenta mais como antes, modifica-se, incorpora novos elementos. O que ela é agora? Tornou-se diferente: não é um “*locus*” do capitalismo urbanizado nem do capitalismo agrário; não é aquela “comunidade tradicional, fechada”, organizada em seu tempo/espaço. Modificou-se, adquiriu novos elementos, perdeu outros tantos e transformou-se: um híbrido, sem rosto, difícil de ser “categorizado”. O que é afinal? Estas questões impõem desafios, suscitam investigações.

A crença nos elementos naturais e a centralidade nos tempos da natureza constituíam, por assim dizer, os pontos de ancoragem das subjetividades individuais que reverberavam no grupo comunal. A personificação de características como a crença na magia do mundo colocava os indivíduos em constante dependência dos ciclos naturais, segundo os quais organizavam a estrutura da vida comunal. A religiosidade fortemente marcada nos rituais de feitiço, e na dependência dos conhecimentos acumulados pelo feiticeiro e curador, estabelecia as conexões primordiais

² No Sertão semiárido, os nomes oficiais são substituídos pelo nome que carrega a ancestralidade. No exemplo, seu João é o filho de Maria, filha de Romana. Este nome o inscreve numa identidade que fora forjada por aqueles que antes dele viveram. Conforme Ciampa em sua obra *A História do Severino e da Severina*, o processo de construção da identidade da pessoa, no contexto sertanejo, vai além daquilo que a pessoa representa. Esta carrega consigo toda sorte dos seus ancestrais. Se estes foram considerados pela comunidade como “alguém de bem”, este atributo é transferido para sua pessoa; da mesma forma, se seus familiares “carregam consigo atributos negativos”, estes são transferidos para sua pessoa. Muitas vezes a identidade se congela em estigma que acaba prejudicando toda a família. A quebra desse processo é um trabalho penoso e nem sempre factível.

³ Para Latour (2008, p. 68), os modernos têm a particularidade de compreender o tempo que passa como se realmente abolisse o passado antes dele. Nesse sentido, o que se aponta é que o passado vira uma referência distante que pode ser revisitada em museus que podem ser acumuladas.

com a crença no poder das plantas medicinais e nos conhecimentos da mágica necessária para a manutenção da comunidade. Os rituais e as práticas religiosas corroboravam a necessidade dessa magia como condição da inviolabilidade das tradições locais. Jamais questionavam essas práticas ou sugeriam sua ineficácia.

As tradições, magia, crenças e feitiços eram a garantia de cura dos males do corpo e da alma. A comunidade permaneceu assim e tudo ocorria dentro do esperado pelo grupo. Mesmo em tempos de escassez, quando as secas castigavam, a fé permanecia, a crença de que uma nova fase se aproximava e não havia por que duvidar das tradições. A vida foi se pondo à prova na cotidianidade. Com o espaçamento das estações chuvosas cada vez se intensificando, um após o outro foi se retirando em busca de condições de sobrevivência. Aqueles que ficavam permaneciam inabalados em sua fé; mesmo com toda a sorte de dificuldades, permaneciam firmes em seu propósito de guardar as tradições.

Os processos de mutação estão diretamente ligados às condições impostas pela modernidade a grupos tradicionais que vivem em relativo isolamento geográfico. A natureza do isolamento não impõe a estagnação de costumes e modos de vida. Ao contrário, os determinantes da geografia do vale, ao lado da constituição histórica de processos como o mandonismo dialogam com a construção das subjetividades forjadas no processo de povoamento da região. Desde a criação dos primeiros núcleos humanos na serra do Cigano, por volta de meados do século XVIII, a área experimenta processos de mudanças a partir do fluxo de viajantes, tropeiros e garimpeiros que buscavam alcançar o Rio São Francisco. Talvez por ter sua constituição baseada neste fluxo de pessoas, as comunidades que se formaram a partir daí solidificaram modos de vida que garantiam sua permanência como grupo comunal. A passagem dessas pessoas não significava ruptura na constituição do seu *ethos* comunal, antes as tornavam unidas no propósito de habitarem aquele território.

A acepção de comunidade, aqui, é entendida no conceito weberiano como uma relação social na medida em que a orientação da ação social – seja no caso individual, na média ou no tipo ideal – baseia-se em um sentido de solidariedade: o resultante de ligações emocionais ou tradicionais dos participantes. O estreitamento dos laços comunais atuava como estratégia para a sobrevivência do grupo, bem como para a manutenção das tradições o que os tornava singulares e inscritos numa dimensão identitária.

Permaneceram ali por muitos anos, precisamente por dois séculos, até que, em meados do século XX, iniciaram-se fluxos migratórios para os estados de São Paulo e Mato Grosso. De modo gradativo, a população foi tangida do lugar pela fome que se intensificava e pela falta de perspectiva de trabalho nas roças de mandioca e arroz. Tanto o período das secas prolongadas quanto o período das chuvas intensas dificultou o manejo das terras embrejadas. Estas limitações, aliadas a pouca terra disponível para a agricultura, obrigaram os moradores a procurar alternativas de plantio em roças vizinhas, conforme já descrito. Antes disso, e até concomitante a este fluxo de migração, a comunidade teve sua “época de ouro”, rememorada pelos moradores mais velhos, que puderam alcançar um tempo em que lá “dava de tudo”, não sendo preciso recorrer à cidade como ponto de apoio. As necessidades eram atualizadas ali dentro ou através de intercâmbio com comunidades vizinhas. Dali retiravam o sustento e os recursos de que precisavam para a manutenção do seu modo de viver. Seus festejos eram famosos e atraíam pessoas de fora. A vida transcorria de forma corriqueira, com toda sorte de acontecimentos cotidianos: luta, festa, morte, funerais, festejos, nascimentos.

Neste contexto, marcado pelas interlocuções entre as dimensões sócio históricas e o relativo isolamento geográfico que constitui as subjetividades, as transformações empreendidas pelo capitalismo nas metrópoles brasileiras tardam a se instalar ali. Mas a mobilidade e expansão do capital alcançam a comunidade: através daqueles que saíram para outros centros ou daqueles que entraram, de modo que as trocas e intercâmbios não cessaram e permearam as subjetividades, transformando gradativamente tanto os desejos quanto as necessidades.

A cultura racional moderna faz configurar nos grupos a fragmentação das práticas que trazem laços de solidariedade. Essa fragmentação ocorre também no âmbito dos processos subjetivos de constituição dos sujeitos dessa ação, que, imbuídos de um espírito de razão, colocam em segundo plano esferas da religiosidade. Os interstícios entre uma economia racional orientada para os preços e os interesses religiosos que conferem fé ao humano indicam que esta é uma arena de lutas. O processo de aquisição e ancoragem de novos modos de pensar, sentir e agir não são automatizados, nem construídos de uma hora para outra.

Antes, os espaços intersticiais entre as relações interpessoais e a concretude dos ditames econômicos formam arranjos e rearranjos, se acomodam e se desfazem até que se estabeleçam novas lógicas que comporão seus territórios imaginários. E assim que estes estiverem ancorados, se dissolvem, conforme Bauman (2001), na inconsistência dos fluidos, metáfora da modernidade atual.

A incompatibilidade entre estes dois sistemas também tornou incompatível a crença na magia, condição de inviolabilidade da tradição. O que resta então? Que finalidade tem esta comunidade, agora? Qual é o sentido em manter suas tradições?

As mutações e persistências não são descritas aqui em termos de dualidade campo/cidade, mas em termos da relação, conforme Wolf, entre o móvel e o tradicional, entre conflito e acomodação, produzindo mudanças de configuração tanto no interior da localidade quanto em tudo que a ela se refere. São descritas também, conforme Canclini, nos hibridismos constituídos a partir dos cruzamentos socioculturais em que o tradicional e o moderno⁴ se misturam.

Para analisar as idas e vindas da modernidade, os cruzamentos das heranças indígenas e coloniais com a arte contemporânea e as culturas eletrônicas, talvez fosse melhor não fazer um livro. Nem mesmo um filme, nem uma novela, nada que se entregue em capítulos e vá de um começo a fim. Talvez se possa usar este texto como uma cidade, na qual se entra pelo caminho do culto, do popular ou do massivo. Dentro, tudo se mistura, cada capítulo remete aos outros, e então já não importa saber por qual acesso se entrou. (CANCLINI, 2003, p. 20).

Os itinerários da mudança ou mesmo as ideologias modernizadoras, conforme o autor, não indicam onde começa e onde se conclui este processo. Nem mesmo isto é relevante, uma vez que a modernização não acabou com as formas de produção artesanal, nem com os sistemas de crenças e os bens tradicionais. Antes, houve sua apropriação como mercadoria, produto a ser comercializado. Por isso mesmo este fenômeno não pode ser estudado como algo que possui começo, meio e fim, o que dificulta sua compreensão, por um lado, e, por outro, coloca-nos no epicentro do chamado ‘mal-estar pós-moderno’. As relações mercadológicas do mundo pós-moderno acabaram por dizimar crenças em escrituras sagradas, assim como acabam ocupando o lugar destinado à magia da natureza e do sobrenatural.

Para os moradores da comunidade, a memória se retrai quando relembra um tempo ideal, no qual os acontecimentos se inscreviam numa lógica da perfeição, em que nada saía do lugar. Mas esta lógica só pode ser rememorada; ela nunca foi vivida como acontecimento de fato. O que se modifica, no entanto, é a tessitura da narrativa, que agora, permeada da racionalidade moderna, agrega-se à dissolução da magia, na diminuição da fascinação e do feitiço que sempre marcou a atmosfera da vida na comunidade. A memória resgatada fala de um tempo ideal, as coisas aconteciam sem grandes problemas, revive um passado, que Bosi (1994) denomina de memória dos velhos, em que a evocação permite imagens de outro tempo, semelhante ao sonho e ao devaneio. Os moradores mais velhos da comunidade oscilam

⁴ A modernidade teve que (re)inventar as tradições e se afastar de “tradições genuínas”, a separação entre o que se apresenta como o novo e o que persiste como herança do velho. A tradição persiste e é (re)modelada e (re)inventada a cada geração. Neste sentido, pode-se dizer que não há um corte profundo, ruptura ou descontinuidade absoluta entre o passado, o presente e o futuro.

entre a rememoração de um tempo os festejos e cerimoniais serviam a propósitos relacionados à fé, à manutenção do grupo, auxiliando na concretização das práticas cotidianas e a evocação da memória como forma de resignificação dos processos vividos, procurando dar sentido à sua própria história. Muito mais do que lembranças de um passado idealizado, a memória tem a função, segundo a autora, de empurrar as experiências significativas para a margem da atualidade, encontrando ressonância nos tempos atuais. Se os mais jovens se interessarão por estas questões, isso não está mais ao alcance dos mais velhos. Cabe-lhes, entretanto, dar ciência, tornar aparente e vivo um passado que foi útil ao grupo.

Neste sentido, contar, recontar e encontrar pessoas interessadas em ouvi-los parece ser algo que desperta contentamento e entusiasmo. Ao rememorar passagens de outros tempos, os moradores da comunidade expressaram alegria e contentamento; sentados num tronco de manguba caído à beira da trilha, perto das casas, contavam suas histórias, acompanhados de crianças e jovens que se divertiam, rindo e buscando saber mais sobre os eventos narrados.

É possível falar de mudanças que se concretizaram no âmbito do acesso a terra e mudanças drásticas no frágil ecossistema da serra do Cigano, mudanças ocasionadas pela aproximação, na década de oitenta, de empresas mineradoras de fora do Estado, que lá se instalaram para explorar mármore azul e quartzo. A presença das mineradoras produziu metamorfoses na dinâmica natural do lugar; suas atividades cortaram e remexeram a serra com maquinaria pesada, instalando bases em área de nascentes de água potável, diminuindo significativamente o fluxo de água.

Descrente das promessas contidas na apologia do desenvolvimento que circulavam nessas áreas, a população local assiste ao esfacelamento de seus valores e modos de vida em favor de uma racionalidade ditada pelo ritmo econômico. Não há saída. Não há escolha a ser feita, uma vez que contra o *Entzauberung der Welt*⁵ não há o que fazer, pois está fora do alcance dos mortais.

Se pensarmos que o modo de vida da comunidade assegurou a manutenção da coesão do grupo através de dinamismo próprio que permitiu uma adaptação continuada diante das transformações econômicas e sociais da modernidade, por que não ver no desencantamento um movimento de ajuste e atualização face aos novos arranjos? Estaria ocorrendo um fenômeno de resistência e acomodação de novas atitudes, hábitos e valores? Apenas uma nova configuração frente aos desafios impostos pelos novos tempos?

A questão central desse processo passa pelo vazio deixado pela perda da magia do mundo. Vazio que não é preenchido pelos apelos e sedução do mundo da mercadoria. Para esse vazio identitário, não há possibilidade de preenchimento porque o próprio vazio padece de “não-sentido”. Esta é uma luta árdua, uma vez que a intangibilidade dos sentidos vai se dissipando como névoa fraca rumo ao desconhecido. Este vazio não será facilmente preenchido com valores e crenças globais porque é na esfera particular e local que se dará efetivamente a crença mágica.

Para Milton Santos (1997), o lugar constitui a dimensão da existência e, como tal, compartilha o cotidiano de diversas pessoas e instituições. No lugar, há conflitos e cooperação, acomodação e transformação, articulando dimensões subjetivas com dimensões concretas da vida. É nele que a existência se concretiza através do compartilhamento, onde tudo se funde, enlaçando as noções e as realidades de espaço e tempo. Neste sentido, pode-se afirmar que o desencantamento do mundo se dá na dimensão do lugar, *locus* das relações entre o local e o global.

Já para Spink (2001), é no lugar que o global e o local se entrecruzam. Todos são produtos sociais com graus diferentes de intermediação. O lugar; em constante construção, é aquilo que temos; não há nada além dele. Seus horizontes e limites são produzidos e disputados por nós mesmos. *Locus* de receptividade e acolhimento das experiências particulares de sujeitos que experimentam o mundo através de um relativo isolamento geográfico, mediado pelas vivências com a natureza semiárida.

⁵ PIERUCCI, Antônio Flavio. **O desencantamento do mundo** – todos os passos do conceito de Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.

O desencantamento se inscreve nesta perspectiva, na qual a dinâmica do lugar está em constante movimentação e mudança de significados e sentidos, cuja construção é de caráter eminentemente coletivo. A transposição da conduta coletiva, do estilo de vida comunal para a disciplina de práticas individualistas altera o modo como produzem sentidos e, por conseguinte, a forma como operacionalizam o cotidiano. Se antes as trocas solidárias ditavam o sentido das relações tanto dentro da comunidade quanto com as comunidades vizinhas, agora a inversão dessas lógicas impõe que novos sentidos sejam produzidos a partir daí. O vazio criado pelo esfacelamento das relações de parentesco, dos ciclos de confiança e solidariedade entre vizinhos não é facilmente preenchido pelo discurso da globalização ou da modernização. O vazio sequer produz o caos generalizado. Produz antes o silêncio, o medo e a desesperança.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de reprodução das relações sociais, sob a égide do capital, tem trazido sérias consequências para as comunidades rurais da Chapada Diamantina que vivem numa economia agrária de subsistência, degradando seu modo de vida e, não raro, conduzindo para sua dissolução. A incessante luta dos sujeitos em busca de satisfação de suas necessidades fornece consagração de práticas solidárias, cuja efetivação multilateral garante seu funcionamento, como demonstra Cândido (1971), possibilita sociabilidade vicinal que transcende o âmbito familiar, ressoando em outros núcleos familiares, onde o povoado e roças vizinhas viabilizam trocas que garantem o funcionamento local.

Cândido, analisando unidades de bairro em localidades paulistas, inscreve o caipira como sujeito da sua transformação histórica, o que possibilita um olhar ativo sobre as mudanças no seu modo de vida, além de subsidiar reflexões sobre as metamorfoses, rupturas e continuidades no contexto do semiárido brasileiro, cujo esfacelamento dos modos de vida local indica que é necessária certa cautela na análise deste processo como fruto de uma adaptabilidade ou ajuste ao meio. A condição decisória do sujeito inscrito na modernidade fluida não lhe permite escolha, uma vez que esta se encontra diluída nas novas possibilidades empreendidas pelo capitalismo e na perda do referencial identitário fornecido pelo grupo comunal.

De acordo com Giddens (1997), na modernidade, a tradição perde o lugar privilegiado que dispunha nas sociedades pré-modernas, como mecanismo de coordenação das práticas sociais. As ações sociais são permanentemente renovadas e reavaliadas mediante a apropriação dos conhecimentos que vão sendo produzidos sobre as próprias ações e os sistemas sociais nos quais elas têm lugar. Isso não significa que a tradição desapareça. Ela passa, contudo, a ser articulada e defendida, discursivamente justificada.

Não é muito raro o visitante percorrer trilhas que cortam serras da Chapada Diamantina e encontrar ruínas de localidades desaparecidas; algumas se dissiparam ao longo do processo de povoamento da região, sendo incorporadas às cidades que foram se estabelecendo com o fluxo da mineração do ouro e diamante.

Entretanto, nas áreas de domínios das caatingas, o processo ocorreu de modo diferenciado, evidenciado, nas últimas duas décadas, através do fluxo migratório para os Estados do Mato Grosso e São Paulo. Acuados pela fome, aos poucos, foram saindo em busca de oportunidade de trabalho. Restava para aqueles que ficaram a missão de continuar lutando pela vida no lugar, procurando a toda sorte manter vivos os traços fundamentais que os uniam como grupo comunal. Esta luta esbarrava - e ainda esbarra cada vez mais - nas dinâmicas impostas pelo capitalismo a grupos que vivem relativo isolamento geográfico. Com isso, a possibilidade de manutenção do estilo de vida que outrora fora satisfatório para o grupo parece uma utopia cada vez mais distante.

A proposta deste artigo foi pensar em três eixos principais que subsidiaram na compreensão do processo de desarticulação e dissolução de comunidades da Chapada Diamantina:

- 1- Desencantamento do mundo, expressão formulada por Max Weber, empresta seu complexo sentido que vai muito além do desencanto, viabilizando a compreensão do processo histórico de esfacelamento de “sociedades fragilizadas” operacionalizado por Bourdieu (1979, p.48) em seus estudos sobre a sociedade argelina:

o desencantamento do mundo, isto é, o desaparecimento dos encantos e dos prestígios que propendiam para uma atitude de submissão e de homenagem para com a natureza, coincide com o prejuízo do esforço para cativar a duração pela estereotipização mágico-mítica dos atos técnicos ou rituais que visavam fazer do desenvolvimento temporal “a imagem nobre da eternidade”.

Nesta “nova realidade”, não há espaço para a sacralização da natureza: os ciclos naturais são rompidos; a seca e as águas enquanto temporalidades não ressoam sentido numa realidade na qual os efeitos da poluição e devastação da natureza ditam o ritmo da vida, assim como os “sinais” naturais como previsores são substituídos pela “moça do tempo”, que diz como será o tempo amanhã. Atos de linguagem, normas técnicas e ditames comportamentais moldam o modo de ser e existir no *locus* da modernidade.

A rusticidade e a estética rural são vendidos como produtos cujo diferencial exótico confere à sensação da vida no campo, assim como a própria noção de comunidade, a última relíquia das utopias da boa sociedade de outrora, conforme Bauman (2001), apresenta-se como “um charme”, disponível a poucos que podem arcar com o estilo pseudo comunal.

- 2- O fluxo de povoamento e processo histórico do semiárido do Nordeste Seco do Brasil enquanto elemento que constitui o fenômeno do mandonismo, evidenciado no sistema coronelista imperante até os dias atuais, dialoga com as formas de ocupação e apropriação dos quadrantes da Chapada Diamantina, forja práticas de gestão pública, constrói relações mando/obediência.
- 3- Convivência com o semiárido e relação com a natureza do frágil ecossistema caatingueiro. O conceito de coronelismo empreendido por Victor Nunes Leal (1975), mesclado com elementos da modernidade, originou fenômenos como “população refém da saúde”, nos quais os coronéis são substituídos por médicos, cuja medicina está a serviço do mandonismo. Neste cenário, é factível pensar que outro modo de desenvolvimento é possível? Experiências de comunidades locais demonstram que conciliações são possíveis. Autores como Aziz Ab’Saber, Celso Furtado e Milton Santos indicam que este pode ser um exercício valioso.

Optou-se por utilizar os três eixos de análise dada sua complementaridade e interconexão, visando, além de compreender o processo de dissolução, refletir sobre os modos de interação com o semiárido e dimensionar a dinâmica de vida nas caatingas da Chapada Diamantina, atentando para: a) meios de vida que garantem a sobrevivência no lugar; b) a compreensão dos costumes, religiosidade e medicina popular; c) territorialidade e relações com a terra; d) processos subjetivos que envolvem conflitos e resistência ao sistema de mando que assola a região.

Conciliar o modo de vida de comunidades caatingueiras da Chapada Diamantina com as exigências impostas pela modernidade requer que se retomem práticas solidárias e de trocas, usuais em sistemas de intercâmbio e organização do trabalho local. As formas de sociabilidade, os sistemas de crença compõem a organização do cotidiano local do mesmo modo que os laços de parentesco e vizinhança. Este estilo de vida corre o risco de desarticulação, decorrente dos processos aqui discutidos.

A questão que se coloca passa pelas seguintes preocupações: contra o ritmo acelerado da modernidade não há o que fazer. Resta, entretanto, saber se estes estilos sobreviverão ajustados aos ditames da modernidade, ou se antes serão capturados pelo mundo mercadológico e transformados em produtos turísticos de um estilo de vida *pseudo comunitário*, *pseudo tradicional*.

Esta metamorfose está diretamente relacionada à perda da magia do mundo, condição básica para a manutenção da dimensão mítica como sedimento da vida comunal. A transposição das barreiras porosas da modernidade fluída permite que seja instaurado um processo de “minar” de dentro para fora, do interior da vida comunitária, as dimensões da magia, criando a desarticulação dos aspectos primordiais que conferiam identidade ao grupo. Resta a rememoração dos tempos de outrora, em que podem reviver, na imaginação, um tempo de ouro, no qual as coisas tinham um ritmo próprio e a natureza ditava os ciclos da vida.

Aos poucos, o modo de vida comunal vai sendo substituído pela competição e individualismo, presentes nos atuais processos de disputa por terras, por rezes e por mulher. A presença das mineradoras na região tem intensificado a disputa pelos parques postos de trabalho, causando inimizades entre famílias que historicamente haviam se mantido unidas pela força da lida na casa de farinha.

A temporalidade pacata agora ganha ares de produtividade, uma vez que é necessário que se trabalhe depressa. As conversas frequentes na lida da roça ou da própria casa de farinha não são mais possíveis. É necessário poupar também a energia elétrica; de alto custo.

A desarticulação está associada à perda do núcleo identitário central da comunidade, representado pelas festividades, rituais, usos diversificados do feitiço e relação intensa com a natureza. Em seu lugar, não há a busca por outros elementos de identificação; há um esvaziamento dos sentidos do viver e habitar nas dimensões territoriais da comunidade. A própria relação que mantinham com a terra, que antes ultrapassava a ideia de usufruto, significando um espaço, um lugar por onde a vida flui cujo sentimento de pertença circunscrevia seus habitantes nos territórios imaginários de lutas e conquistas, agora amarga o abandono, visível nas casas, nas roças e nos espaços coletivos.

REFERÊNCIAS

- ABREU, João Capistrano de. **Caminhos antigos e povoamento do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1975.
- ANTONIL, André João. **Cultura e opulência no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1982.
- AUGÉ, Marc. **Não-Lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papius, 2003.
- BAUMAN, Zygmund. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**. Lembranças de Velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. **O desencantamento do mundo**: estruturas econômicas e estruturas temporais. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 2003.
- CÂNDIDO, Antônio. **Parceiros do Rio Bonito**. Estudos sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo: Livraria duas cidades, 1971.
- CASTRO, Josué de. **Sete palmos de terra e um caixão**: ensaio sobre o Nordeste, área explosiva. São Paulo: Editora Brasiliense, 1976.
- CIAMPA, Antônio da Costa. **A estória do Severino e a história da Severina**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

- FREUD, Sigmund. **O mal estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GIDDENS, A. Risco, confiança e reflexividade. In: BECK, U.; GIDDENS, A. & LASH, S. **Modernização reflexiva**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.
- HOBBSBAWN, E.; RANGER, T. **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 2008.
- LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil**. São Paulo: Alfa Omega, 1975.
- LEWIS, Oscar. **Five families: Mexican case studies in the culture of poverty**. New York: Basic Books, 1957.
- PIERSON, Donald. **O homem no vale do São Francisco**. Rio de Janeiro: Superintendência do Vale do São Francisco – SUVALE, 1972. Tomo II.
- PIERUCCI, Antônio Flavio. **O desencantamento do mundo** – todos os passos do conceito de Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.
- PIRES, Maria de Fátima Novaes. **O crime na cor** – a experiência escrava no lato sertão da Bahia – Rio de Contas e Caetité (1830 – 1888). Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1999.
- SANTOS, Milton. **A natureza do espaço. Técnica e tempo. Razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 1997.
- SIMONSEN, Roberto. **História econômica do Brasil**. São Paulo: Biblioteca Pedagógica Brasileira, 1937.
- SPINK, Peter. O lugar do lugar na análise organizacional. **Revista de Administração Contemporânea da ANPAD**, v. 5, 2001.
- SPINK, Peter. Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista. **Revista Psicologia & Sociedade**, Porto Alegre, v. 15, n. 2, jul./dez. 2003.
- TODOROV, Tzvetan. **A vida em comum: ensaio de antropologia geral**. Campinas: Papyrus, 1996.
- WEBER, Max. **Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- WHYTE, W. F. **Street corner society: the social structure in Italian Slum**. Chicago: The University of Chicago Press, 1943.
- WOLF, Eric. **Antropologia e poder**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. 2003.