ÁLVARO BANDUCCI JÚNIOR

SOCIEDADE E NATUREZA NO PENSAMENTO PANTANEIRO: representação de mundo e o sobrenatural entre os peões das fazendas de gado na "Nhecolândia" (Corumbá/ MS)

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Depto. de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Orientador: Prof. Renato da Silva Queiroz.

AGRADECIMENTOS

Desejo agradecer primeiramente ao Sr. Heitor Herrera e a Heitor Miraglia Herrera, bem como a Belkisse Gomes, pela maneira afetuosa com que me acolheram em suas propriedades, colocando à minha disposição não apenas casa, alimentação, montaria e transporte, mas dedicando-me sua atenção e seu tempo de maneira sempre sincera e calorosa.

Da mesma forma agradeço aos demais proprietários, cujas fazendas visitei, e aos capatazes e administradores que, mesmo na ausência dos fazendeiros, permitiram-me o acesso às terras sob seu cuidado, recebendo-me de forma cordial e aberta.

Agradeço ainda à Prof. Maria Aracy Lopes da Silva, pelas sugestões e incentivo.

À Iris, minha companheira, pela força, estímulo e paciência nas intermináveis sessões de leituras de originais a que foi por mim submetida durante todo o período de confecção deste trabalho.

Aos meus familiares, pelo apoio e torcida.

Deixo aqui também meu reconhecimento pela orientação segura, serena e objetiva do Prof. Renato da Silva Queiroz, sendo sempre grato a seus conselhos oportunos e tranquilizadores.

Para a realização desta pesquisa contei com o auxílio financeiro da CAPES e o apoio material e humano da EMBRAPA-CPAP (Corumbá-MS), não apenas em termos de transporte e infra-estrutura colocados à minha disposição, mas também com o auxílio decisivo no momento difícil de ingressar no contexto nas fazendas nhecolandenses.

Da mesma forma tive o apoio da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, instituição à qual pertenço, e dos professores do Depto. de Ciências Humanas que, ao consentirem no meu afastamento das atividades de ensino, tiveram que contar por algum tempo com uma sobrecarga em seu trabalho. A todos eles, o meu reconhecimento e gratidão.

Por fim, sou imensamente grato a todos os peões - Gabiru, Roberto, Dominguinhos, Sílvio Macapi, Ramão, Sebastião, Celso e tantos outros - a seus familiares e demais moradores das fazendas pantaneiras com os quais convivi um bom período e contraí boas amizades. A eles dedico este trabalho.

RESUMO

Esta pesquisa realizou-se junto aos trabalhadores das fazendas de gado no pantanal da "Nhecolândia", distrito de Corumbá no Estado do Mato Grosso do Sul. Seu objetivo foi o de desvendar o modo como os vaqueiros e seus pares representam as suas relações sociais e com o mundo natural e de que forma essas representações são atualizadas em sua vida cotidiana.

A fim de realizar tal objetivo, fez-se necessário compreender a forma como os campeiros se situam no universo sócio-ambiental pantaneiro. O trabalho se inicia, portanto, com uma referência ao lugar desses trabalhadores no interior dos latifundios e as relações sociais e de trabalho que lá estabelecem. Em seguida, aborda o modo como essas pessoas concebem o ambiente à sua volta, as classificações em torno do mundo natural, os usos pragmáticos que fazem da natureza e as relações afetivas e simbólicas que mantêm com os animais, as plantas e o espaço de um modo geral.

No decorrer da pesquisa evidencia-se uma proximidade muito grande entre os domínios da cultura e natureza, não havendo possibilidade de compreendê-los senão a partir de uma referência comum, que os perceba como partes integrantes de um todo indiviso. O mesmo ocorre em relação ao domínio sobrenatural. A terceira parte desse trabalho, que se volta para a análise de alguns fatos e personagens fantásticos próprios daquela região, vem demonstrar exatamente que as fronteiras que separam esses diferentes domínios são muito tênues, podendo ser transpostas pelos homens sempre que se descuidam de seus preceitos culturais ou se vêm envolvidos em situações ambíguas. Mais que isso, o estudo das narrativas sobrenaturais demonstra que os valores fundantes daquela sociedade estão expressos em seus relatos fantásticos, da mesma forma que o estão alguns dilemas colocados ao nível das relações sociais.

O que se pretende, em última instância, neste trabalho é, no estudo dos aspectos simbólicos e mágicos que permeiam as atividades, o comportamento e o pensamento dos trabalhadores das fazendas de gado em seu cotidiano, contribuir de forma efetiva para a compreensão mais ampla da cultura do peão das fazendas pantaneiras.

ÍNDICE

| INTRODUÇÃO | 4 |
|---|-----|
| I. PROPRIEDADE E RELAÇÕES SOCIAIS NO PANTANAL DA NHECOLÂNDIA | 19 |
| 1. A Formação do Latifúndio e o Lugar do Trabalhador | |
| A Festrutura da Propriedade na "Nhecolândia" | |
| 2.1. A fazenda de gado | |
| 2.2. Os trabalhadores da fazenda | |
| Relações de Trabalho | |
| 3.1. O sistema de remuneração e o significado do dinheiro | |
| 3.2. A autonomia do vaqueiro | |
| 4. Considerações Preliminares | |
| II. RELAÇÕES DO PANTANEIRO COM O MUNDO NATURAL | |
| 1. O Conhecimento da Natureza | |
| Relações de Proximidade: os animais domésticos | |
| 2.1. Bestialidade | |
| 2.2. A crueldade contra as criaturas selvagens e domésticas | |
| 3. Classificação dos Animais | |
| 3.1. O significado do termo "bicho" e sua aplicação | |
| no mundo cotidiano | 114 |
| 3.2. A estrutura classificatória e o simbolismo animal | |
| 4. O Significado Simbólico da Morte Animal | |
| 5. Considerações Preliminares | |
| III. A NOÇÃO DE ESPAÇO COMPARTILHADA PELOS CAMPEIROS | |
| IV. PERSONAGENS SOBRENATURAIS E SEU LUGAR NO | |
| CONTEXTO PANTANEIRO | 165 |
| 1. O Bugio já foi Gente | |
| 2. O "Dono dos Porcos" | |
| 3. A Anta Sobrenatural | 173 |
| 4. Mãozão | 179 |
| 5. O Mãozão e o "Paraguai" | 184 |
| CONCLUSÃO | 192 |
| PIDLIOCDAEIA | 195 |

INTRODUÇÃO

Os seres fantásticos e sobrenaturais que povoam rios e matas da região pantaneira, a extensa planície alagável banhada pelos rios da bacia do Paraguai, surgem freqüentemente aos homens, ora para atemorizá-los, ora para puni-los pelas faltas, ora para preveni-los de algum acontecimento, aparecendo ainda nas rodas de conversas para entretê-los e fazê-los refletir sobre sua existência no mundo. Evidenciar o significado dos relatos que tratam de algumas dessas entidades, bem como o seu papel no interior dos grupos sociais onde se difundem, constituiu o interesse básico que desencadeou esse trabalho.

Sendo a região pantaneira aclamada como exemplo de convívio harmônico entre homem e natureza, pareceu-me oportuno abordar o modo como as representações sobrenaturais interferem na postura da população local diante da natureza, desencadeando comportamentos práticos que, em última instância, se traduzem na conservação ou depredação do meio-ambiente.

Tal orientação, longe de fundamentar-se em interesses fortuitos ou pessoais, tinha nas referências às histórias e personagens fantásticos, encontrados nos relatos de pesquisadores e cronistas da cultura do pantanal, a indicação dessa tendência que parecia dominante e decisiva na compreensão das narrativas sobrenaturais daquela região, ou seja, a de que as criaturas com poderes extra-humanos teriam como função básica intermediar e regular, através da inibição - punição e assombramento - as interferências do homem sobre a natureza. O historiador Virgílio Corrêa Filho, por exemplo, refere-se à existência do Minhocão, "guarda temível dos rios", ou ao Pé-de-Garrafa, "sinistro defensor da Mata da Poaia" (Corrêa Fº,1955). Albana Nogueira, estudiosa do linguajar pantaneiro, cita a figura do Mãozão, "uma espécie de curupira, protetor das matas e capões" 1, que ataça quem ousa derrubar suas árvores.

¹⁻ Capões são pequenas porções de terras altas, de formato arredondado, cobertas com vegetação de cerrado e que servem de refúgio para o gado em tempo de enchente.

Uma visita preliminar a campo recomendou, entretanto, cautela na abordagem do tema, deixando transparecer que a sua abrangência é muito maior que a indicada por aqueles autores. Sem negar, a princípio, a referência ao ambiente nas narrativas fantásticas e sobrenaturais e sua influência sobre a ação humana, o trabalho de campo serviu para demonstrar que os mitos referem-se, ou mais que isso, decorrem de forma tanto ou mais enfática e significativa de outras instâncias da vida pantaneira, alertando, dessa forma, que o seu sentido jamais poderia ser evidenciado sem se remeter a análise ao contexto onde são produzidos. Sendo assim, ao invés de procurar uma relação imediata entre universo fantástico e comportamento, no que diz respeito ao ambiente, pareceu-me mais correto ampliar a investigação a fim de conhecer melhor as representações que dão sentido à "cultura pantaneira", ao modo de vida e pensamento dos homens que vivem na planície. Em outros termos, o que se pretende aqui é revelar - através do estudo dos simbolismos social, animal e sobrenatural - o modo como o vaqueiro das fazendas de gado da Nhecolândia, representa para si as suas relações sociais e com o mundo natural e de que forma essa representação é atualizada em sua experiência cotidiana.

A fim de realizar esse trabalho fez-se necessário, porém, empreender um estudo que superasse a etapa do registro meramente folclórico, característica marcante dos trabalhos de cronistas locais e até mesmo de alguns pesquisadores do pantanal mato-grossense no que diz respeito à cultura pantaneira. O que se pretendeu foi desenvolver um trabalho que estivesse preocupado com uma descrição mais atenta da realidade local e que realizasse um ensaio de caráter interpretativo, até agora inexistente quanto às manifestações sócio-culturais do homem pantaneiro.

De outra parte, aliado à carência de estudos dessa natureza, há que se observar que o tipo social predominante na região do pantanal, o vaqueiro, é uma categoria que, em si mesma, tem merecido pouca atenção dos pesquisadores sociais nos últimos anos. Não que ele esteja ausente das análises sobre o universo

rural brasileiro. No entanto, as abordagens na área de sociologia e antropologia rural, centradas na compreensão das formas de luta no campo e da lógica que envolve as diferentes demandas pela terra no país², procuram enfocar, mais do que as características sócio-culturais do grupo, o contexto histórico-conjuntural em que ele aparece, ou seja, o da expropriação camponesa desencadeada pelo latifúndio agropecuário. De acordo com essas abordagens, o vaqueiro é, portanto, aquele personagem que vem ocupar, com o trabalho assalariado, o lugar dos produtores rurais autônomos, que tinham direitos inequívocos sobre a terra e sobre o produto de seu trabalho.

Mas, se o contrato capitalista aparece hoje como o elemento definidor da condição de vaqueiro, ele deve ter seu papel relativizado quando referido ao pantanal. Ali, não apenas práticas trabalhistas modernas, estabelecidas em função de legislações recentes, convivem com antigas relações de trabalho, como também regras de sociabilidade e concepções de mundo, muito próximas daquelas existentes nas comunidades de agricultores, podem ser visualizadas emprestando sentido à vida daqueles indivíduos. Assim, o vaqueiro, que é um trabalhador rural e que não possui uma ligação imediata com a terra, cuja posse desconhece e, em muitos casos, nem mesmo reivindica, desenvolve no pantanal fortes relações de proximidade e identidade com seu espaço como um todo. Inserido nos limites naturais da planície, estabelece vínculos com a região baseados em fatores tais como origem e valores comuns, redes de parentesco e formas próprias de representação do mundo.

Tendo em vista essas considerações, e a fim de abranger a problemática colocada por essa pesquisa, o trabalho foi dividido em três partes básicas. A primeira trata da inserção do vaqueiro, trabalhador das fazendas de gado, no

²⁻ Ver a esse respeito as obras de J. S. Martins, tais como: "Os camponeses e a política no Brasil" (Petrópolis: Vozes, 1981); "Expropriação e violência" (São Paulo: Hucitec, 1982) e "Caminhada no chão da noite" (São Paulo: Hucitec, 1989), bem como, os trabalhos de Margarida M. Moura, "Os deserdados da terra", e de Neide Esterci, "Campesinato e peonagem na Amazônia" (In. Anuário Antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 78, 1980). Quanto aos estudos dirigidos a uma compreensão da cultura pastoril e seus valores, deve-se ressaltar o trabalho de Ondina F. Leal (1989), sobre o gaúcho da fronteira com o Uruguai.

contexto das propriedades nhecolandenses e alguns aspectos das relações sociais e de trabalho que ali se desenvolvem. Num segundo momento, procura-se definir o modo como esses indivíduos concebem o mundo natural e seu lugar diante dele. Aqui o interesse se volta para as classificações em torno do mundo natural, as relações que com ele os homens estabelecem e de que modo o simbolismo nascido dessas representações servem como parâmetro para se compreender as práticas sociais. Por fim, esse estudo irá tratar do modo como esses diferentes domínios - social e natural - relacionam-se ao universo sobrenatural, procurando revelar a coerência entre o cotidiano e o pensamento simbólico.

Considerações teóricas preliminares

Na medida em que se propõe a realização de uma análise das representações em torno do mundo natural e sobrenatural do pantaneiro, vinculadas ao cotidiano da vida pastoril, esta pesquisa deverá se voltar para as relações existentes entre o universo mental e a prática social do grupo e a relação entre mito e ambiente.

Uma das principais características das narrativas maravilhosas pantaneiras é que os seres que as povoam não se restringem ao universo mental da sociedade, mas convivem efetivamente com as pessoas, materializam-se diante delas através de sons, imagens fugidias ou mesmo em sua forma física plena. Renato Queiroz lembra que, antes de ser uma particularidade de uma região específica, esta é uma característica comum dos personagens sobrenaturais no mundo caipira, onde a todas as criaturas "são atribuídas ações com interferência no cotidiano das pessoas, e não simplesmente num tempo pretérito, num 'ontem' indeterminado" (Queiroz,1987:52).

A presença desses seres no convívio diário dos grupos sociais, traz à tona um dilema que sempre percorreu as teorias sobre o mito: a da sua relação com a realidade.

Lévi-Strauss, que desenvolveu um trabalho monumental em torno do mito, vê como arriscada a tentativa de buscar naquelas narrativas o reflexo perfeito da organização social ou dos costumes de um povo. Ele entende o mito como sendo uma narrativa de caráter arbitrário, e mesmo contraditório, sem função prática evidente, que nos informa, antes de mais nada, acerca do modo como opera o pensamento. Para o antropólogo francês não existe um significado inerente às narrativas particulares. O seu sentido brota das transformações ocorridas entre um número incontável de versões, onde oposições binárias de unidades significantes (os mitemas) se sucedem e interpõem para construir um sistema de relações significativas que é comum aos mitos como um todo. Desse modo, analisando os mitos como versões de um conjunto, Lévi-Strauss define como a característica mais importante a sua natureza de instrumento lógico que permite, mediante o uso do simbolismo, superar ou substituir as contradições da psique social (Cf. Merquior, 1991: 76).

O mito aparece então como a temática central do estruturalismo, cujo objetivo último é desvendar - através da descoberta de "leis necessárias por trás das aparências" - os mecanismos inconscientes mediante os quais opera o espírito humano. A inteligibilidade dos fenômenos sociais vai se dar, portanto, no nível da estrutura, ao passo que a realidade concreta aparece como um elemento de explicação secundário na perspectiva levistraussiana. Não que o autor negue a existência de uma relação entre a realidade e o mito; no entanto, ele ressalta que ela não se dá "sob a forma de uma re-presentação...Ela é de natureza dialética e as instituições descritas nos mitos podem ser o inverso das instituições reais" (Lévi-Strauss,1989b: 182).

Uma perspectiva contrária à de Lévi-Strauss vem se desenvolvendo nos últimos anos, principalmente a partir da década de oitenta, nos Estados Unidos, onde a ênfase da análise recai exatamente sobre o lugar da história para a antropologia e a importância da ação social na determinação dos fenômenos sociais.

Terence Turner, um dos representantes dessa corrente, estudando a experiência de contato dos Kaiapó com os brancos e outros grupos indígenas, tem analisado as diferentes formas de consciência que resultam desses encontros. Segundo o autor, a mensagem e o caráter do discurso referente ao contato deles com os outros povos modificam-se conforme o gênero em que são expressos. Desse modo, para se compreender o sentido que tem a experiência do contato para esse grupo é preciso analisar os mais diversos gêneros - como mito, oratória, ritual - pelos quais ela é comunicada.

A importância de se estudar outras variáveis que acompanham os mitos, a fim de melhor compreender-lhes o sentido, já havia sido levantada por Van Gennep (1943). Esse autor ressalta a importância de se analisar os rituais nos quais os mitos são transmitidos, pois é exatamente aí, no contexto e na forma em que são narrados, que os mitos e lendas podem atingir seu sentido pleno, realizando integralmente o seu valor utilitário.

Sem compartilhar dessa visão utilitarista, Turner entretanto compartilha a idéia da necessidade de se recorrer a diversas formas de expressão simbólica do grupo, sejam elas mitos, rituais ou mesmo atitudes, para esclarecer a realidade. Para o autor, é nos processos de produção e reprodução social que os homens assimilam e representam suas relações das mais diversas formas. Estas, por sua vez, revelam, de acordo com Turner, diferentes tipos de consciência social, que podem ser de ordem mitica ou histórica.

É por entender os gêneros narrativos como "unidades temático-formais nas quais tipos específicos de conteúdos tendem a ser associados com formas específicas de expressão" (in;Hill, 1988: 196), que a perspectiva de Turner irá se diferenciar totalmente daquela de Lévi-Strauss. Na primeira, é restituído o papel do conteúdo das narrativas como fonte indispensável da explicação teórica, o que era, por sua vez, desconsiderado em Lévi-Strauss. O conteúdo nada mais é que o contexto social com todas as suas manifestações. Em Turner, portanto, a ação dos

indivíduos volta a ganhar importância na determinação e, consequentemente, na compreensão dos fatos.

Partidário do marxismo, Turner irá ressaltar, entretanto, contrariando o paradigma evolucionista, que mito e história não são concepções de mundo relacionadas a diferentes estágios da evolução humana, mas sim formas de entendimento da realidade vinculadas a diferentes níveis de questões que aparecem interligadas no mesmo grupo social. A consciência histórica e a mítica são a base sobre a qual o presente é reproduzido simbolicamente, tendo como referência exatamente os padrões do passado. Como ele mesmo diz, o mito, como registro histórico, "não tem sido, na América do Sul, meramente um esquema passivo para classificar 'eventos' históricos, mas um programa de orientação social, política, ritual e de outras formas de ação histórica"(In; Hill:236).

Na mesma linha que Turner, porém mais enfática, Emilienne Ireland vê no mito a chave para se compreender a percepção da experiência histórica. Trabalhando com o índios Waurá, ela procura mostrar que esse grupo "usa o mito não apenas para estruturar suas noções sobre o cosmos em algum senso inconsciente ou abstrato, mas como um reconhecido modelo de referência para quase todas as atividades do dia-a-dia"(In; Hill: 157).

Se em Turner o mito é uma forma de consciência que convive com a consciência histórica, em Ireland ele é também uma forma de expressão dessa última. De qualquer modo, os dois autores, caminhando em sentido oposto ao de Lévi-Strauss, colocam uma questão importante, que é a de abordar o mito não apenas como espelho da realidade, porém, mais que isso, como um programa para a orientação das ações concretas. A sua contribuição mais significativa é, no entanto, a de que o cotidiano dos grupos estudados volta a ter importância fundamental no entendimento das manifestações culturais.

Quem, entretanto, melhor expressou a comunhão entre o mito e a realidade cotidiana foi Marshall Sahlins. Para ele, é a prática dos indivíduos que vai determinar historicamente uma cultura. Quando empreende a análise dos mitos,

Sahlins mostra que ao mesmo tempo em que são resultado das ações dos indivíduos, eles as determinam. O mito para Sahlins está na ordem dos acontecimentos, e estes, por sua vez, se encontram no mito. Como diz Hartog, referindo-se ao conceito de mitopráxis construído por Sahlins, "o mito não é apenas logos: ele faz agir; ele dita a história da mesma forma que a constrói" (Hartog, 1983: 1258).

Para Sahlins, portanto, os acontecimentos, produto de ações intencionais, são capazes de interferir na estrutura. Em seu livro "Ilhas de História", por exemplo, ele irá demonstrar como os nativos havaianos, redefinindo do ponto de vista mítico a chegada do capitão Cook àquelas ilhas, irão levar por terra o paradigma estruturalista da sincronia como qualidade da estrutura. Se o argumento principal dos estruturalistas é o de que no nível da estrutura o conhecimento está muito pouco condicionado pelos eventos contingentes, Sahlins irá demonstrar que a própria estrutura se modifica por meio das ações, obrigando a uma retomada do papel do cotídiano e da história no conhecimento dos fatos. Desse modo, quando procuramos extrair os significados dos mitos, devemos procurá-los tanto na ordem da estrutura quanto na dos acontecimentos, pois o mito é ele mesmo estrutura e evento.

Quando observamos mais demoradamente as narrativas pantaneiras percebemos que de forma alguma elas estão dissociadas do contexto onde são formuladas, seja em termos das ações ou do ambiente no qual são contextualizadas. Sendo assim, fundado numa perspectiva que entende como indissociável a relação evento e estrutura mental, esse trabalho irá se preocupar justamente em demonstrar de que forma o cotidiano do vaqueiro é pensado nas narrativas sobrenaturais e o modo como ele atua sobre este tipo de pensamento, moldando sua estrutura e significado.

O universo da pesquisa: "Nhecolândia" e o pantaneiro

O pantanal mato-grossense está dividido em dez sub-regiões com características ecológicas e históricas distintas. A "Nhecolândia", uma destas sub-regiões³, localiza-se no município de Corumbá e num pequeno trecho do município de Rio Verde, no Estado de Mato Grosso do Sul (V. cartograma 1). O nome "Nhecolândia" vem de uma homenagem a seu fundador, Joaquim Eugênio Gomes da Silva, o Nheco, que em 1881 chegou à região para tomar posse das terras que haviam pertencido a seu pai, o Barão de Vila Maria, abandonadas em função da Guerra do Paraguai (Cf. Proença,1992). A partir do momento em que estrutura a Fazenda Firme, próxima ao encontro dos rios Taquari e Negro, Nheco inicia a ocupação pastoril dos campos pantaneiros, contando com o auxílio de parentes vindos do norte de Mato Grosso e com a força de trabalhadores de origem diversa. Consolidada a produção do gado de corte, a região fica, assim, sob o domínio pastoril e sob o controle de basicamente duas famílias: os Gomes da Silva e os Barros; cujos descendentes detêm, até hoje, a posse de parte considerável das terras do local.

Com uma área de 23.574 km², a "Nhecolândia" compõe-se de matas, campos, "baías"⁴, "vazantes"⁵ e "salinas"⁶. O relevo baixo e plano (com inclinação variando entre 5 e 20 cm por km), composto de solos arenosos, facilita a dispersão das águas tornando a região bastante vulnerável à ação das cheias. Duas áreas distintas caracterizam esta parte do pantanal. A primeira, próxima ao rio Taquari,

³⁻ As demais sub-regiões são: o pantanal de Cáceres, Poconé e Barão de Melgaço, no estado de Mato Grosso, e pantanal do Paiaguás, Nabileque, Abobral, Paraguai, de Aquidauana e de Miranda, no Mato Grosso do Sul.

⁴⁻ Baías são as inúmeras lagoas de água doce existentes no pantanal, que servem de bebedouro natural para o gado. Separadas entre si por cordilheiras, as baías podem ser permanentes ou temporárias; desaparecendo, neste último caso, nos períodos de secas. (cf. Magalhães e Proença, 1992).

^{5- &}quot;Canais de comunicação ou de drenagem entre rios e lagoas" que se formam principalmente nos períodos de cheias. "Na estação seca praticamente desaparecem da superfície, que se torna coberta por gramíneas" (Magalhães:25).

^{6- &}quot;As salinas (...) são parecidas com as baias, só que mais raras e de água salobra (bicarbonatada). E é esta salinidade que atrai o gado para matar a sede e suprir suas carências de sais minerais"(Proença,1992:79).

que delimita seu território ao norte, formada por terrenos baixos, vegetação rasteira e grandes vazantes, possui terreno fértil e totalmente inundável na época das chuvas; a outra, mais distante do rio, com relevo entrecortado por pequenas elevações que formam "cordilheiras" cobertas por cerrado, não costuma alagar senão parcialmente e nas cheias mais intensas. A diversidade existente entre as duas regiões pode ser percebida a partir de diferentes perspectivas, e não apenas do ponto de vista geo-ambiental. Apesar de pouco marcantes, existem variações que acontecem ao nível da cultura, pois o distanciamento dos rios enfraquece a influência que eles exercem sobre os hábitos alimentares daqueles homens, sobre as suas formas de lazer e mesmo no que se refere a certas expressões do imaginário, já que os personagens ligados à água têm pouca incidência na parte mais alta dessa sub-região.

Apesar de não haver dados estatísticos precisos sobre a região, é possível estimar a sua população fixa em 4.000 hab., o que representa numa densidade demográfica de 0.18 hab/km², ou seja, um habitante para cada 5,5 km². Esse baixo índice de povoamento deve-se em parte às características ambientais do pantanal: um clima rude, com grandes períodos de secas seguidos de cheias avassaladoras; terras pouco férteis; grandes distâncias, dificultando a locomoção e transporte de mercadorias; além de outros fatores como a ação de insetos e animais selvagens, que tornam penosa a permanência do homem na região. No entanto, a principal causa do fraco povoamento é a presença do latifúndio que, apoderando-se de uma parcela considerável das terras e praticando uma pecuária extensiva ainda bastante rudimentar, absorve um número extremamente reduzido de mão-de-obra.

É preciso esclarecer que minha abordagem é bastante específica em termos do território e do grupo social analisado. O pantanal é vasto e compreende, além das grandes fazendas de gado, colônias de pescadores, de pequenos proprietários que vivem da agricultura, áreas de exploração turística, entre outros. Os diferentes

^{7- &}quot;São pequenas elevações em forma de cordões que variam de 1 a 6 metros, constituídos por areias finas e pouco compactadas.(...) Funcionam como barreiras entre as depressões naturais, represando as águas durante as inundações" (Magalhães: 24).

tipos sociais, ligados às diversas atividades pantaneiras, não serão contemplados em sua totalidade na pesquisa, que está voltada para os vaqueiros (ou "peões de campo") e demais trabalhadores das fazendas de gado. Da mesma forma, do ponto de vista espacial, o trabalho estará circunscrito a um grupo de fazendas localizadas no contexto do cerrado, ou seja, na região de terras mais elevadas e distantes dos grandes rios, onde, como vimos, a influência ribeirinha se exerce com menor intensidade na vida dos vaqueiros (V. cartograma 2).

A população pesquisada, será agrupada aqui na categoria "pantaneiro", ou seja, pessoas que residem e/ou trabalham nas fazendas do pantanal, em caráter permanente ou transitório, e que se autodenominam pantaneiros. A categoria abrange os indivíduos que compartilham os hábitos e valores da cultura local e que se submetem às suas regras de convívio social.

As razões pelas quais assim me refiro aos trabalhadores da fazenda de gado nessa pesquisa - sem considerar a complexidade que a existência dos demais grupos sociais da região coloca à definição da categoria "pantaneiro" - são de duas ordens. A primeira é que os vaqueiros, além de serem os primeiros homens brancos a se fixarem na região, tornaram-se a categoria social predominante no pantanal. Em segundo lugar, e o mais importante, é que eles próprios se definem como pantaneiros. E o fazem não apenas numa alusão espacial, mas com base em uma história comum, em regras e redes de sociabilidade por eles tecidas através dos anos, pela convivência com um ambiente diferenciado e pelas formas de expressão do imaginário características de seu meio social e físico.

O contato com esses trabalhadores, ocorreu em momentos e locais distintos no transcorrer da pesquisa. O trabalho de campo foi organizado de tal forma a abarcar (na medida em que foi possível reunir as condições favoráveis: licença para entrar nas fazendas, transporte, entre outras) momentos distintos do cotidiano pantaneiro, seja em função do ciclo ecológico das cheias e secas, seja em relação às distintas atividades econômicas e sociais. Desse modo, as visitas às fazendas - num total de quatro- que se iniciaram no final de 1992 e, de forma esparsa,

estenderam-se até setembro de 1994, com períodos variados de permanência no campo (sendo de dois meses o mais longo), realizaram-se ora no verão, ora no inverno rigoroso, na seca - em meio a queimadas intensas e desoladoras - e no princípio das cheias.

Procurou-se observar as principais atividades dos vaqueiros com o gado, tais como, a vistoria dos rebanhos para cuidados e contagem dos animais recémnascidos; as vaquejadas, quando os rebanhos são trazidos dos campos aos currais a fim de serem "trabalhados" (vacinados, contados, etc.); e a "comitiva" de gado, que consiste na condução dos rebanhos para a venda em localidades fora da propriedade⁸.

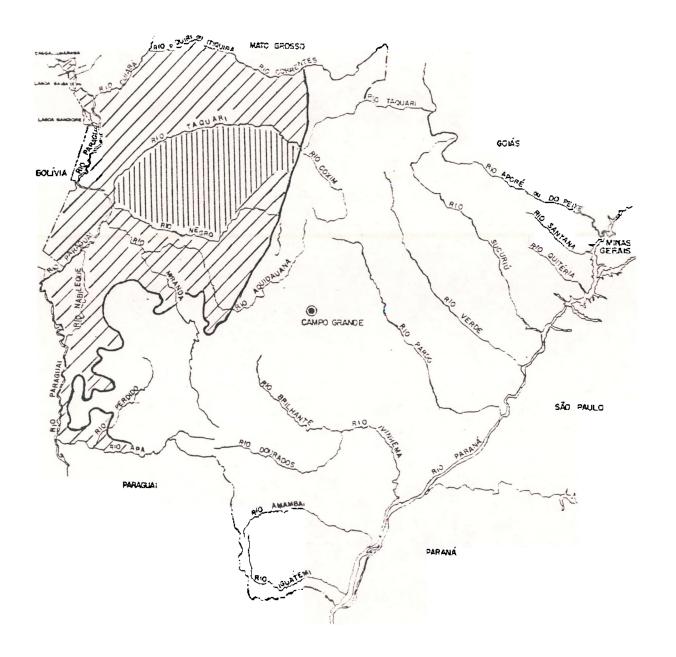
Da mesma forma, participei de festas realizadas nas fazendas, organizadas pelos peões e familiares ou pelos fazendeiros, e de festividades urbanas, além de entrevistar peões pantaneiros em exposições agropecuárias de Campo Grande - MS.

Vale ressaltar, por fim, que a região da "Nhecolândia", onde se concentra este estudo, apesar de localizada no interior do pantanal, não é um território isolado, sem contato com os centros urbanos. Mesmo que isso ainda seja comum em algumas regiões pantaneiras, na "Nhecolândia" a presença de caminhões que transportam mercadorias para as fazendas, de automóveis da EMBRAPA e veículos de turismo, bem como a presença de uma mão-de-obra flutuante, mantêm o peão em permanente contato com as cidades vizinhas. Para lá ele tem dirigido muitas das suas expectativas: seja a de proporcionar educação para os filhos, seja a de resolver uma pendência trabalhista com o patrão ou mesmo a de adquirir uma casa para passar a velhice. Quando se falar em pantanal e pantaneiro nesta pesquisa, deve-se entender, portanto, que tais categorias não dizem respeito apenas a um grupo de indivíduos que vive isolado numa região distante da nossa sociedade urbana, sem acesso a seus valores universalizados. Ao contrário, trata-se de

^{8.} Apesar do percurso dessa última ter sido reduzido - dois dias e meio de marcha, quando existem comitivas cuja jornada se extende por mais de trinta dias - foi possível se conhecer a partir de dentro essa prática tão fortemente ligada ao contexto sócio-cultural pantaneiro.

pessoas que vivem nas fazendas de gado, compartilham os costumes da vida pastoril e que cada vez mais e com maior intensidade têm de confrontar esses valores com os da cidade, sem que com isso venham a se tornar cidadãos urbanos.

Cartograma 1 : Localização do Pantanal da Nhecolândia (Corumbá-MS)





LEGENDAS



Pantanai

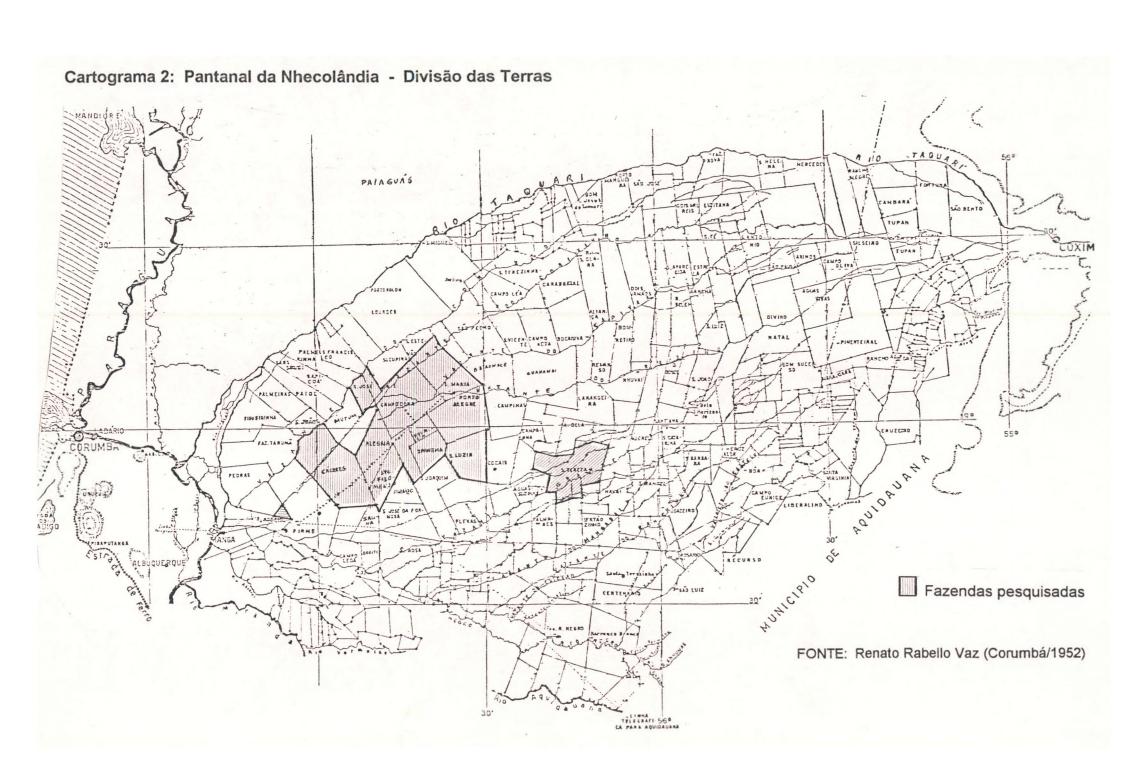


Pantanai sul matogrossense



Pantanai da Nheooiāndia

FONTE: SEPLAN - MS / CRN



I. PROPRIEDADE E RELAÇÕES SOCIAIS NO PANTANAL DA "NHECOLÂNDIA" ^

1. A Formação do Latifúndio e o Lugar do Trabalhador

É relativamente recente a ocupação das terras pantaneiras pelas fazendas de gado. Se nos séculos XVII e XVIII desbravadores paulistas já percorriam a região, na captura de índios e em busca do ouro, será apenas nos oitocentos que a pecuária irá se estender de forma sistemática e contínua pelos campos do extremo oeste brasileiro.

Com a mineração teve início o povoamento da região norte de Mato Grosso pelos homens da colônia, quando se criaram as condições necessárias para a exploração agropastoril do território pantaneiro.

A coroa portuguesa, que cedo havia instalado um sistema fiscal e repressivo na região⁹, visando o controle e garantia de seus lucros, tinha interesse em manter o domínio sobre o território e as minas ocupadas pelos paulistas. Uma de suas primeiras medidas foi conceder terras em regime de sesmarias, desde a parte alta até a planície alagável do pantanal, a fim de estimular o povoamento da faixa de fronteira, naquele momento totalmente indefinida. Antes, porém, de contribuir para a ocupação efetiva do extenso território fronteiriço, esta medida serviu para discriminar o acesso à terra; tanto mais que no regime de sesmarias o direito às glebas restringia-se aos homens brancos, de "sangue puro"¹⁰, e dentre eles aos indivíduos que apresentassem real

^{9.} As forças de repressão e fiscalização portuguesas não demoraram muito para estender sua ação até as novas frentes mineradoras descobertas pelos paulistas. Em 1722 os homens que trabalhavam para o sorocabano Miguel Sutil encontraram as primeiras lavras de ouro no lugar onde se ergueria a cidade de Cuiabá. Foi grande o deslocamento de mineradores para a região e, já no ano de 1726 o governador da capitania de São Paulo, que nessa época incorporava todo o território de Mato Grosso, viajou com sua comitiva durante quatro longos meses através dos sertões a fim de implantar a ordem portuguesa nas minas descobertas. No ano seguinte, a 1º de janeiro, Cuiabá seria elevada à categoria de cidade, criando-se desde então uma pequena estrutura burocrática que serviu para aumentar a ingerência lusitana sobre os negócios nas minas.

Segundo Nelson W. Sodré, além do esgotamento natural das lavras de ouro, a cobiça do fisco português desempenhou papel significativo na derrocada do empreendimento minerador, contendo, através de impostos abusivos e da violência, o ânimo daqueles que se arremeteram ao sertão em busca de fortunas e tornando desvantajosa a exploração das minas menos produtivas (cf. Sodré:45-46 e Proença, 1992:33).

^{10.} Conforme ressalta Martins, "a massa dos excluídos constituída durante o período colonial não era pois, massa indiferençada. Isso permitia a um branco deserdado pelo morgadio [regime que

capacidade de fazê-las produzir, ou seja, aqueles que de antemão possuíssem escravos, gado e outros bens de produção.

Desse modo, foram os comerciantes do ouro, os militares, religiosos e agentes da corte, na sua maioria de origem portuguesa, que se transformaram nos grandes fazendeiros do norte de Mato Grosso. Possuidores de engenhos e rebanhos, esses representantes da aristocracia local, viam aos poucos suas novas atividades substituírem em importância a mineração na incipiente economia mato-grossense.

A grande maioria da população, entretanto, permanecia à margem dos mecanismos oficiais de acesso à terra. Para ela restava o caminho da posse mansa, normalmente abrangendo pequenas áreas onde cultivavam gêneros básicos para o consumo da família e o comércio, sempre numa condição social instável, já que não dispunham dos títulos das glebas¹¹. Aqueles que não se tornavam posseiros voltavam-se para as fazendas de gado ou engenhos de açúcar, transformando-se em agregados, com direito a cultivar pequenas áreas das fazendas; em camaradas ou peões; em roceiros ou então desenvolvendo atividades mais autônomas, mesmo que diretamente ligadas às fazendas, como a de vaqueiro, empreiteiro ou oficios como de pedreiro, marceneiro e outros. Muitas destas atividades ficavam a cargo de escravos que, saídos da mineração, eram ocupados principalmente nas fazendas agrícolas, onde desenvolviam desde as tarefas mais simples até trabalhos bastante especializados, que exigiam alto domínio técnico.

Quando a partir da região norte as unidades pastoris expandiram-se através da planície do Paraguai, foi com a força de trabalho destes homens - os escravos e

tornava o primogênito herdeiro legal dos bens de um fazendeiro] abrir a sua própria posse, onde pudesse, e obter assim a sua sesmaria. Já um mestiço pode abrir a sua posse, mas devido aos mecanismos tradicionais de exclusão que alcançavam o impuro de sangue, dificilmente podia tornar-se um sesmeiro" (Martins, 1981:34).

^{11.} A historiadora Luiza Volpato refere-se também à existência de sítios: pequenas propriedades (se comparadas aos engenhos e fazendas de gado) dos arredores de Cuiabá, pertencentes a "pessoas pobres, que dividiam as casas com seus camaradas e escravos" e que produziam gêneros de primeira necessidade para o consumo interno e para o mercado. Haviam inclusive sítios pertencentes a ex-escravos que os exploravam com o auxílio de seus descendentes e outros libertos (Volpato, p.112-3). A autora lembra, entretanto, àqueles que tendem a ver como expressiva a presença dos pequenos sítios, que se deve tomar cuidado ao estimar o número dessas propriedades já que grandes fazendeiros da Chapada costumavam usar a mesma denominação para referir-se às suas terras.

libertos, os trabalhadores ociosos das minas e os mestiços, aos quais juntaram-se mais tarde o indígena e paraguaio - que contaram os primeiros fazendeiros no seu esforço por conquistar o território pantaneiro.

Não foi imediato, entretanto, o avanço das propriedades sobre as terras baixas do extremo oeste mato-grossense. Além de um sistema restritivo de concessão de terras havia outros fatores impedindo o movimento do homem branco sobre o território pantaneiro. Um deles era a hostilidade do ambiente que condenava os homens a longos períodos de isolamento, expunha-os a acidentes com animais selvagens e roubos, e ainda, sendo uma região assolada continuamente por cheias e secas grandiosas, causava danos à criação e espalhava doenças. Mais determinante, porém, na contenção do empreendimento colonizador foram as correrias indígenas, que atentaram contra as minas e as fazendas de gado 12, e as investidas castelhanas, que puseram constantemente em risco o domínio sobre o território conquistado pelos paulistas.

^{12.} As correrias indígenas contra mineradores e fazendeiros persistiram durante todo o período de ocupação estrangeira do pantanal.

Obrigados pelos conquistadores a sobreviverem desde séculos em territórios cada vez mais restritos e estéreis, os índios buscavam nas investidas contra os latifúndios suprir a carência de alimentos a que a presença branca os havia submetido. Lançavam muitas vezes ataques violentos as propriedades a fim de obter carne de gado, ferramentas e outros produtos, chegando a queimar casas e matar pessoas. As respostas dos fazendeiros eram imediatas e apareciam na forma de "expedições punitivas" ou de perseguições sistemáticas que nada deviam em violência e crueldade aos ataques dos nativos.

José de Barros Netto lembra um episódio da ocupação da Nhecolândia, no final do séc. XIX, que ilustra muito bem a forma como se davam esses conflitos envolvendo proprietários e índios de diferentes tribos, muitas vezes aliados contra um inimigo comum. Conforme narra o cronista, um grupo de fazendeiros, após ataque de índios bolivianos que, com exceção de uma menina de doze anos, exterminaram todas as mulheres da propriedade, organizou uma expedição para vingar as suas mortes. "Com o auxílio de dois índios das localidades, seguiram os rastros dos bolivianos por mais de 20 dias entre ida e volta. Quando alcançaram a aldeia, composta por uma única taba, atacaram-na pela manhã, enquanto os índios ainda dormiam, circulando-a com fogo e na medida em que iam saindo pela única porta existente, iam sendo chacinados indistintamente homens, mulheres e crianças. Apenas um garoto de seus 6 anos escapou ao morticínio" (Barros Netto: 34).

Em período mais recente, há uma passagem de Rondon onde ele denuncia a morte de índios pantaneiros que "estavam sendo sistematicamente caçados e exterminados a tiros de carabina pelo coronel José Alves Ribeiro, sob pretexto de que matavam para comer, as reses de suas fazendas" (Rondon, C. M. S. Missão Rondon, RJ, Jornal do Commercio, 1916, p. 58; in: Corrêa, 1981, 27).

Depois de subjugados e seus laços grupais desfeitos, os indígenas acabavam por empregar-se como vaqueiros nas fazendas de gado. O próprio José Alves Ribeiro tinha inúmeros índios destribalizados trabalhando em suas terras, no pantanal de Aquidauana. Na verdade, oitenta por cento da peonagem na fazenda Taboco, de sua propriedade, era de índios - principalmente Terena - e, mesmo nos serviços domésticos, havia mulheres indígenas que trabalhavam como cozinheiras, limpadeiras e até como babás (cf. Ribeiro, 1984: 70-3).

Tamanha foi a ameaça que a administração lusitana viu-se obrigada a criar pequenos núcleos populacionais e erguer fortificações em pontos estratégicos do rio Paraguai e afluentes a fim de preservar seus interesses na fronteira, protegendo-se de ataques como os desfechados pelos índios Paiaguás, que em 1727 impediram o uso de quatro sesmarias concedidas no rio Taquari. As guarnições militares, fundadas na segunda metade do século XVIII, acabaram por constituir-se em focos de expansão, dando aos criadores a segurança mínima de que necessitavam para ocuparem as terras interioranas do pantanal.

Este período coincide com o ciclo de ocupação pastoril do Estado, desencadeado a partir de Minas Gerais e São Paulo, quando de lá partem os primeiros rebanhos com destino aos chapadões do sul de Mato Grosso.

O gado, que através do vale do São Francisco atingira os campos mineiros, impelido pelas secas e pobreza das pastagens, permanece em marcha até atingir os sertões mais distantes do oeste, num deslocamento constante em busca de melhores pastagens e zonas com menor densidade pastoril. Ao mesmo tempo, a agricultura, mais moderna e rentável, intensifica o nomadismo próprio da cultura pastoril na medida em que se expande para terras distantes do litoral e força o movimento de criadores paulistas e mineiros para os campos do interior.

Desse modo, os grupos de pastores foram aos poucos se assentando e constituindo fazendas através dos chapadões da Vacaria. Estabeleceram pousos, rotas de penetração, ligações fluviais e focos de expansão que orientaram a distribuição dos rebanhos. É a partir de um destes núcleos irradiadores da pecuária, situado no meionorte do estado, onde hoje se encontra a cidade de Coxim, que tem início a marcha do gado serrano em direção à planície banhada pelo rio Paraguai, promovendo a ocupação das terras pantaneiras a partir de sua porção leste. Um século mais tarde juntam-se aos mineiros e paulistas criadores gaúchos que, no período republicano, são

obrigados a migrar em função do mesmo processo de expansão das culturas agrícolas que agora se processava no estado sulino 13.

Por fim, há uma terceira frente de ocupação do pantanal, desencadeada a partir do seu extremo sul. Neste caso, são os rios da bacia do Prata que aparecem como a via de acesso natural às suas terras. Na metade do século XIX, quando é aberta a navegação platina, o comércio ganha impulso na região de Corumbá, antiga Albuquerque - um pequeno povoado fundado em 1778 na margem direita do rio Paraguai, bem no centro do pantanal. Logo surgem as primeiras fazendas de gado e começam a instalar-se os saladeiros (ou charqueadas), pequenas indústrias que produziam e exportavam carne, couro e outros produtos derivados do gado bovino para os países latinos e europeus. A Guerra do Paraguai, que eclodiu logo em seguida, serviu para refrear este ligeiro despertar econômico, arrasando fazendas e espalhando as criações pelos campos da planície. Porém, apesar da desmobilização que impôs, a guerra acabou contribuindo para fixar nas terras pantaneiras os elementos que para lá se deslocaram em função dos conflitos, transformando-se num fator de adensamento humano regional, muito importante na retomada econômica do sul do pantanal. O próprio camponês paraguaio, sem muitas perspectivas de vida em um país arrasado pela guerra, migra em direção às terras sul mato-grossenses na esperança de encontrar trabalho nas zonas ervateiras e mesmo com o gado. Na medida em que consegue se fixar, mistura-se com o a população local, dando origem a um novo entrelaçamento étnico.

^{13.} É importante salientar que, se a lavoura foi um dos fatores determinantes na expulsão da atividade pastoril para regiões distantes dos pólos de desenvolvimento econômico do país, ela criou em contrapartida um importante mercado consumidor para a carne produzida nos campos do oeste. Culturas como as de café no estado de São Paulo, utilizando-se do braço escravo, demandavam uma quantidade elevada e constante de alimentos que, em grande parte, era suprida pelas fazendas de gado do Mato Grosso. Com isto, o Estado aparece não apenas como um refúgio para pequenos criadores expulsos de seus campos, mas como um polo atraente para a criação de bovinos, dispondo de águas e pastagens abundantes, além de mecanismos para escoamento da produção excedente. Mesmo não sendo o ideal, devido ao baixo preço da carne - definido pela exigência de esvaziarem-se os campos - e as enormes distâncias entre as fazendas e os pólos consumidores, este mercado possibilitava a circulação dos rebanhos, evitando o congestionamento das pastagens e a conseqüente perda de cabeças de gado.

Ao final do século XIX a ocupação do pantanal e seu entorno era obra acabada. Grandes engenhos haviam sido instalados no norte, abastecendo de açúcar e aguardente as vilas da região e alguns países vizinhos; diversas fazendas ocupavam-se da extração de madeira, borracha e ipecacuanha (poaia), voltadas basicamente para a exportação; além de existirem pequenos sitiantes e posseiros cultivando milho, feijão, mandioca, fumo e outros produtos para o consumo da família e para o mercado (Cf. Proença, 1992 e Volpato, 1993). No entanto, de todas as atividades desenvolvidas no pantanal a pecuária foi sem dúvida a mais determinante, tanto do ponto de vista econômico quanto ocupacional. Foi ela que realmente possibilitou a expansão humana na região, pois o gado, adaptando-se ao ambiente, permitiu que o vaqueiro penetrasse os lugares mais inóspitos e, apesar de todos os reveses, lá permanecesse e constituísse fazendas.

Os rebanhos, porém, não vieram desacompanhados. Trouxeram consigo os desequilíbrios inerentes ao regime pastoril e acabaram por reproduzir nos sertões longínquos do território brasileiro as contradições e desigualdades próprias da estrutura fundiária do país.

Nos primeiros anos da ocupação, os desbravadores que conquistassem as terras tinham o direito de requisitar como sesmaria uma única área medindo até três léguas de comprimento por uma de largura ou, em escala atual, 13.068 ha ¹⁴. Raros, porém, foram os ocupantes que se contentaram com estes limites. Aproveitando-se de vantagens dispostas nas legislações fundiárias e protegidos pelas distâncias dos centros de poder, constantemente acrescentavam às suas posses originais outras terras que lhes eram concedidas pelos governantes regionais em nome da coroa (Cf. Corrêa F°., 1955). Esta prática justificava-se, de certo modo, em razão do baixo nível técnico da pecuária tradicional, que necessitava de amplos espaços para

^{14.} O limite das árcas concedidas pela coroa variava segundo sua forma de utilização. As terras destinadas 'a lavoura não poderiam ultrapassar meia légua em quadra, o correspondente a 1.089 ha, enquanto que as de criação poderiam atingir 13.068 ha. Para as regiões interioranas, entretanto, estas normas eram um pouco mais flexíveis. A provisão do Conselho Ultramarino de 13 de abril de 1738, permitia que no sertão, como forma de incentivo ao povoamento, as terras concedidas fossem de três léguas, mesmo quando destinadas à lavoura (cf. T. de Freitas. Terras e Colonização, citado em Corrêa Filho, 1923, p.38).

desenvolver-se. Em regiões como o pantanal, onde grande parte dos campos encontrava-se submersa no período das cheias ou completamente seca nas estiagens mais prolongadas - obrigando o gado a longas marchas em busca de pastagens e água ou de regiões altas para refugiar-se das enchentes - o problema ganhava dimensões ainda maiores. Muitas fazendas tinham suas áreas de pastagem drasticamente reduzidas quando vitimadas pelas adversidades ambientais. No entanto, se a carência de grandes extensões de terras era inerente à atividade pastoril daquele período, havia fazendeiros que levavam a extremos esta "fatalidade" e através dos mais variados artificios conseguiam reunir em torno de si propriedades descomunais, como foi o caso da fazenda Jacobina que chegou a possuir, na primeira metade dos oitocentos, 240 léguas quadradas ou mais de um milhão de hectares.

Ao contrário do gado nas regiões pastoris e dos escravos na lavoura, a terra, nesta época, não era em si mesma sinônimo de riqueza. Sem o trabalho nela investido seu valor econômico era praticamente nulo¹⁵. No entanto, a posse excessiva de terras conferia prestígio ao fazendeiro e, sobretudo, dava-lhe condições de exercer poder sobre as pessoas. Num contexto de relações sociais fundamentadas na troca de favores e no paternalismo,o direito às terras das sesmarias era o requisito básico para se exercer o controle sobre agregados, camaradas e outros trabalhadores que, por sua vez, garantiam o alicerce político e militar do fazendeiro que passava a gozar de influência junto ao estado. Na mesma fazenda Jacobina, havia um governo particular que dispensava, "quando não rechaçava", a assistência oficial (Cf. Corrêa F°, 1955).

^{15 -} José de Souza Martins, referindo-se à lavoura de café em São Paulo, demonstra que tinha valor o bem sujeito a comércio, o que se aplicava muito limitadamente à terra. Como era o escravo quem produzia esses bens - a riqueza do fazendeiro -, e a sua aquisição estava regulada pelo comércio negreiro, era nele que se concentrava o valor econômico da fazenda.

No Mato Grosso, onde as terras eram abundantes e de fácil aquisição para um segmento específico da sociedade, a situação não era diferente. No entanto, no que se refere ao pantanal mais especificamente, esta regra deve ser relativizada, já que lá predominava o regime pastoril, que por si mesmo não comportava o trabalho escravo e almejava sempre os espaços ilimitados.

De qualquer maneira a terra aparece sempre como um bem de menor valor quando relacionada ao gado ou ao escravo. Em uma nota de V. Corrêa Filho ficam evidentes estas diferenças: "A escritura de compra de Sertãozinho, lavrada a 14 de dezembro de 1827, evidencia índices expressivos ao avaliar cada escravo por quantia superior ao custo do imóvel, a saber: 1 sesmaria de terra (cerca de 13.068 ha.) - 42 oitavas; 575 reses e 11 e ½ oitavas - 862 oitavas; 29 éguas e 11 e ½ oitavas - 43 e ½ oitavas; 24 cavalos e 4 pastôres - 112 oitavas; utensílios de cobre e ferro - 91 e ½ oitavas; escravo Francisco, mina - 80 oitavas; escravo João, benguela - 50 oitavas" (Corrêa F°, 1955:58).

A sua administração, como lembra A. C. Proença, ficava a cargo das mulheres da família, ao passo que os homens ocupavam-se basicamente da política. É que a proximidade do poder facilitava aos coronéis a concretização de seus interesses em torno da terra. Nela o capital investido em escravos revertia em lucro, a produção dos agregados poupava-lhes os gastos com gêneros de abastecimento e as relações que se estabeleciam entre eles e seus subordinados, envolvendo laços de amizade e compadrio, resultavam em dividendos políticos, de onde, por fim, advinham os beneficios do poder. Mais do que uma prerrogativa técnica, portanto, o desejo incontido de estender indefinidamente os limites das posses fundamentava-se num ciclo interminável de interesses pessoais e políticos, nos quais legitimavam-se e encontravam sustentação as ambições econômicas.

A tendência à concentração de terras perpetua-se e mesmo ganha impulso com a Lei de Terras editada em 1850, quando é estabelecido um novo regime fundiário no país em substituição ao de sesmarias, instituindo a propriedade privada da terra. De acordo com a nova legislação, o único meio legítimo de adquirir áreas devolutas seria através da compra - sem restrições de tamanho -, ficando proibida a abertura de novas posses. Seu resultado imediato foi o desencadeamento de uma enxurrada de títulos falsos e escrituras forjadas, através das quais os senhores da terra tentaram garantir para si áreas totalmente destituídas de benfeitorias - condição básica para se comprovar a posse e, consequentemente, legitimá-las - ou mesmo ocupadas por posseiros e índios, que por direito jamais lhes pertenceria de Mas a Lei de Terras

^{16 -} Em Mato Grosso o caso mais escandaloso de apropriação indevida de terras envolveu o Barão de Antonina, senador do Império, que de 1845 a 1847 havia financiado excursões ao sertão do estado a fim de estabelecer a ligação entre o porto de Antonina e a cidade de Cuiabá.

Encarregado do empreendimento, Joaquim Francisco Lopes durante vários anos subiu rios e penetrou os campos mato-grossenses abrindo varadouros e novas vias de comunicação pelas quais, em seguida, afazendavam-se seus conhecidos e infiltrava-se boa parte do rebanho bovino do sul do estado.

O sertanista, na medida em que avançava, deixava marcas de posse para o Barão que, ciente da edição da lei 601 de 1850, tratou logo de legalizar as terras pretendidas, as quais abrangiam "grande parte da região compreendida entre Paraná e Paraguai" (Corrêa F°, 1923:18). Sem qualquer tipo de benfeitoria, entretanto, que evidenciasse a presença humana naquelas terras condição básica para se provar a existência da posse - o Barão usou de recursos excusos para conseguir documentos que lhe garantissem a propriedade do imenso território. "Luiz Pedroso Duarte, enviado pelo barão às terras mato-grossenses para a obtenção das escrituras, começa a sua atividade. De posse delas, quase todas de mão, o barão faz um simulacro de registro perante o vigário da freguesia de Miranda. Os antigos companheiros e amigos do Joaquim Francisco Lopes

instituída logo após a proibição do tráfico negreiro e seguida de uma lei regulamentando a política de imigração de colonos estrangeiros, era o prenúncio de mudanças mais profundas na ordem social brasileira. Conforme aponta Martins, ao restringir o acesso dos trabalhadores livres às terras devolutas, essa lei tinha como objetivo recriar as condições de sujeição do trabalho ameaçadas com o fim do cativeiro (Cf. Martins,1990: 29). No momento em que surge a República, será a "propriedade fundiária [...] o principal instrumento de subjugação do trabalho, o oposto exatamente do período escravista, em que a forma da propriedade, o regime das sesmarias, era o produto da escravidão e do tráfico negreiro. O monopólio da classe sobre o trabalhador se transforma no monopólio da classe sobre a terra" (Martins, 1981: 45).

As primeiras medidas do novo governo relativas à terra vão ao encontro desta tendência. Em 1892 é assinada a lei Republicana nº. 20, que transferia para o domínio dos estados o direito de conceder terras, segundo critérios próprios, sem que houvesse a necessidade de compra por parte dos interessados. Isto permitiu a transferência de imensas porções de terras para as mãos de particulares, selando definitivamente e em patamares elevados a concentração fundiária no Mato Grosso e, particularmente, na região do pantanal. Como nos informa Virgílo Corrêa Filho, "em vez de processo de compra, ainda que por preço diminuto, bastar-lhes-ia levar à Repartição de terras os seus requerimentos e acompanhar o processo de legalização até o despacho final do Presidente do Estado, que determinava a expedição do respectivo título de propriedade, ainda que se avantajasse a área, descomunal para um só dono, como em:

Palmeiras com 106.225 ha., despacho de 3-12-1894;

excreiam, no caso, o papel de vendedores. Alienavam terras que haviam percorrido e conhecido, mas das quais não eram proprietários de vez que não residiam nesses tratos e não podiam mesmo fazê-lo, em muitas zonas, devido às ameaças constantes do elemento indígena, sempre pronto ao saque, ao roubo e à destruição. Demais, as escrituras eram nulas de pleno direito uma vez que não mencionavam o domicílio do credor, o domicílio do devedor, a denominação do imóvel, as freguesias em que eram situados e as características e confrontações de cada uma dessas propriedades em caso, todas vagamente mencionadas como em 'águas do rio tal' ou de forma semelhante" (Sodré, 1990: 79).

Rio Negro com 118.905 ha., despacho de 3-09-1893; Firme com 176.853 ha., despacho de 27-07-1899; Taboco com 344.923 ha., despacho de 24-04-1899;

Rio Branco com 384.292 ha., despacho de 22-06-1901" (Corrêa F°, 1955: 22-3).

Da mesma forma, áreas imensas foram concedidas a organizações estrangeiras que, nos moldes da economia local, exploravam a pecuária extensiva de corte, bem como os recursos naturais pantaneiros (minérios, erva-mate e a borracha), além de serem os responsáveis pela instalação de grande parte dos saladeiros e usinas de açúcar na região do pantanal. Para se ter uma idéia do nível em que se dava a concentração de terras nas mãos desses grupos basta observar que, somente no município de Corumbá, cuja área está inserida integralmente no território pantaneiro, havia 1.898.571 ha pertencentes ao capital estrangeiro, sendo que destes 763.508 ha eram da Brazil Land Cattle Packing Company, ligada até a Primeira Guerra Mundial ao grupo norte-americano Farquhar. Esta mesma empresa possuía mais 881.053 ha no município de Cáceres, 800.000 ha no de Três Lagoas e aproximadamente 200.000 ha no município de Campo Grande (Cf. Sodré, 1990: 174-76). O gado, criado e engordado em seus campos, era conduzido por via férrea até o Frigorífico Osasco, no Estado de São Paulo, também de sua propriedade, onde a carne era industrializada e comercializada.

Sendo em grande medida produto da expansão pastoril nortista, a ocupação da região sul pantaneira, além de mais tardia, sofreu os desequilíbrios decorrentes da guerra com o Paraguai, que retardou o seu desenvolvimento. Os conflitos deixaram como herança não apenas uma economia abalada, mas uma história de violência que por dezenas de anos regulou a vida no pantanal - e todo o sul do Estado - alimentada pela arrogância e impunidade de poderosos chefes políticos, de um banditismo

organizado e pela insegurança de uma população que encontrava nas armas um meio natural de regular o convívio cotidiano (Cf. Corrêa,1981)¹⁷.

Foi no período republicano que esta violência atingiu os patamares mais elevados, por força de um "coronelismo guerreiro", como definiu Walmir Corrêa, composto de chefes políticos locais que faziam das lutas armadas a fonte absoluta de seu poder, a própria razão de ser da política, acabando por transformá-las num meio de vida para si próprios e para uma massa de trabalhadores ociosos na região 18. Esses coronéis eram não apenas senhores da terra que com a retomada econômica no final do século haviam recuperado seu patrimônio, mas também grandes comerciantes que após a regularização da navegação Platina - quando a cidade de Corumbá transforma-se num importante centro comercial - passaram a controlar a importação e distribuição de produtos europeus para o interior do Estado e a exportação de mercadorias locais para países estrangeiros.

As lado destes coronéis, havia fazendeiros no pantanal cujas propriedades, afastadas dos núcleos urbanos e de acesso penoso, encontravam-se até o final do século XIX e início deste ainda em processo de reestruturação; caso típico da fazenda Firme, que deu início à ocupação da Nhecolândia. Preocupados em formar seus rebanhos, estes fazendeiros pouca influência tinham na estrutura de poder local ou estadual. Suas propriedades eram em geral "modestas", onde a imensidão e o potencial das terras contrastavam com a rusticidade da vida, completamente destituída de luxo e conforto, na qual trabalhadores e proprietários compartilhavam as mesmas tarefas diárias, os mesmos costumes e pensamentos. Os poucos habitantes

¹⁷⁻ Até hoje a arma de fogo é parte componente da indumentária pantaneira e, mesmo que seu uso esteja restrito basicamente à caça, ela permanece como um símbolo de masculinidade e poder, conferindo distinção àqueles que têm condições de possuí-las.

¹⁸⁻ No sul do Estado, ao extrapolar o âmbito das dissidências locais para voltar-se contra a tutela nortista, o ideal separatista, disseminado com a imigração gaúcha, fez com que se acirrassem os conflitos sociais na região.

Tornaram-se tão frequentes as indisposições de coronéis com o governo - de imediato acionando as forças partidárias da situação - que a partir de um certo momento as lutas passaram a ter, além do caráter político, uma função econômica, gerando "benefícios e privilégios, tais como remuneração (soldos), indenizações [cobradas ao governo para ressarcir os gastos com as lutas], desapropriações de bens e resgates, etc." (Corrêa:61). Os conflitos tornaram-se inclusive uma atividade vantajosa para coronéis em dificuldades econômicas, que saíam restabelecidos das pelejas.

destas unidades pastoris raramente abandonavam o campo. De lá saíam apenas para comercializar nas cidades a carne, o couro e pele de animais selvagens abatidos em seus campos, ou em busca de tratamentos de saúde ou, ainda, no caso dos proprietários, para conduzir os filhos à escola.

A partir da segunda década desse século, o poder dos coronéis começa a ser minado por ações do governo federal. Os golpes que sofrem em seu poderio guerreiro são acompanhados de mudanças econômicas: nesse mesmo período, em função da Primeira Grande Guerra, o preço do gado em pé atinge patamares elevados e o escoamento do rebanho fica facilitado com a inauguração, em 1914, da ferrovia Corumbá-Itapura, ligando Mato Grosso ao Estado de São Paulo. Estas mudanças desestabilizam os comerciantes de Corumbá¹⁹, mas consagram ao mesmo tempo o fortalecimento dos latifúndios sul pantaneiros - incluindo as propriedades da Nhecolândia - onde lentamente se passa a investir em modernização: divisão do campo em invernadas, melhoria da qualidade do rebanho, construção de currais com o brete tipo australiano e salgação do gado. A estrutura produtiva, entretanto, permanece basicamente a mesma, ou seja, pecuária extensiva com utilização mínima de mão-de-obra, e as relações de trabalho continuam assentadas no favor e nas obrigações pessoais, vindo a sofrer algumas modificações somente no final da década de setenta, quando o Estado aplica com maior rigor leis trabalhistas decretadas ainda nos anos 50.

Terras cada vez mais valorizadas, um rebanho de melhor qualidade e o consequente aumento no preço do gado despertaram o interesse de capitalistas de outras regiões, que passaram a investir em propriedades no pantanal da Nhecolândia e a dividir com os criadores tradicionais os lucros da criação bovina e a renda proveniente da especulação fundiária.

O ingresso desses novos empresários no contexto pantaneiro não ocorreu, entretanto, sem tropeços. Desconhecendo as peculiaridades sociais e ecológicas da

^{19.} Na medida em que o transporte das mercadorias desloca-se para a ferrovia, mais eficiente e rápida, o centro comercial do sul do Estado transfere-se para a cidade de Campo Grande, levando à estagnação econômica de Corumbá.

região, muitas vezes entraram em choque com seus padrões de conduta e conhecimentos técnicos. Não foram raras as experiências tecnológicas implantadas pelos novos fazendeiros que se frustraram com a chegada da primeira enchente ou mesmo que trouxeram danos irreparáveis ao meio ambiente. Nesse caso as ameaças maiores partiram das terras situadas no entorno pantaneiro, onde o cultivo indiscriminado da soja, a partir dos anos 70, resultou, entre outras coisas, no assoreamento de diversos rios da bacia do Paraguai. Num deles, o Taquari, que divide ao norte a Nhecolândia do pantanal do Paiaguás, a ação do homem teve seus drásticos efeitos evidenciados com a grande cheia de 1974 - "uma das maiores calamidades sócio-econômicas que já se presenciou na história do Pantanal" (Proença,1992: 131) -, quando o afluente do Paraguai inundou permanentemente áreas antes produtivas, inclusive terrenos cultiváveis de pequenos lavradores situados próximos às suas margens. Por outro lado, detentores de hábitos sociais estranhos aos da região, os novos proprietários rompem normas de boa vizinhança e solidariedade através de atitudes aparentemente menores, mas que contradizem os costumes locais e ganham uma conotação ofensiva para o homem da região.

Por força do comércio de terras e principalmente das partilhas efetuadas através da herança os grandes latifúndios aos poucos foram se desmembrando em propriedades menores. Comparada aos padrões antigos, a concentração fundiária dilui-se, sem contudo desaparecer. Nos cadastros de imóveis rurais do INCRA, encontram-se registradas propriedades com áreas próximas a 100.000 ha, como no pantanal do Nabileque, onde uma única fazenda possui 91.477 ha ou as terras de grupos empresariais que não raro ultrapassam a marca dos 100.000 ha, como ocorre com a fazenda Bodoquena no município de Miranda. É bem verdade que se tratam de casos extremos, porém não devemos esquecer que é comum o fato de muitos fazendeiros possuírem mais de uma área de sua propriedade, contribuindo para

aumentar o índice de concentração das terras na região. No município de Corumbá, por exemplo, 75.525,7 ha distribuídos em 5 fazendas pertencem ao mesmo proprietário. Na região onde desenvolveu-se a pesquisa, a maior propriedade possuía 38.689,6 ha e a menor 4.310, 9 ha.20, sendo difícil calcular a sua média já que algumas propriedades estavam se desmembrando, enquanto que outras não dispunham de informações precisas quanto a área.

Sem dispor de dados relativos ao distrito da Nhecolândia, para se ter uma noção mais ampla da concentração fundiária na região é necessário recorrer aos dados do município. De acordo com a relação de Certificados de Cadastro de Imóvel Rural, emitidos pelo INCRA (1992), a distribuição das terras (cadastradas) no município de Corumbá fica assim constituída:

Corumbá: Imóveis rurais cadastrados / 1992.

| Tipo de Imóvel | Quantidade | Área / ha. |
|-----------------------|------------|--------------|
| Minifundio | 825 | 33.120,60 |
| Empresas Rurais | 820 | 4.915.416,40 |
| Latif. por Exploração | 421 | 1.329.677,80 |
| S/ Classificação | 25 | 65.222,30 |
| Total Município | 2.091 | 6.343.437,10 |

Fonte: INCRA - Diretoria de Cadastro e Tributação, 1992.

Através dos dados acima é possível verificar que, no município de Corumbá, os minifúndios, que constituem 39,5% do total de estabelecimentos cadastrados no INCRA, ocupam 5,2% das terras. Os latifúndios e empresas rurais, ocupando 98,4 % das terras, correspondem a 59,3 % do total de imóveis. Como a região da Nhecolândia possui um número reduzido de pequenas propriedades, cuja incidência

No âmbito dessa pesquisa havia uma propriedade que se enquadrou na categoria minifúndio. Ela possui 50 ha., sendo que 25 ha. estão em processo de litígio com a EMBRAPA, segundo seu proprietário. A família que reside nas terras tem dificuldades para fazê-la produzir, pois a área cultivável tem sido inundada com frequência, em decorrência de um aterro que dividiu-a ao meio. Os filhos do proprietário trabalham como guias turísticos ou como peões nas fazendas próximas, sendo que um deles cria nas terras do pai as cabeças de gado que recebe de presente de boiadeiros.

maior ocorre nas colônias agrícolas próximas ao rio Taquari, a concentração fundiária tende a ser tão ou mais expressiva que a referente ao município como um todo.

De acordo com Sodré, até meados deste século as fazendas de gado no pantanal não passavam de "grandes propriedades pobres, que alienavam ao elemento estranho, ao braço trabalhador, a possibilidade da melhoria econômica, através do seu esforço"(Sodré, 1990: 128). Hoje, pelo que se pode observar na região da Nhecolândia, as fazendas de gado estão muito bem estruturadas economicamente. Os investimentos na melhoria do rebanho e em recursos administrativos demonstram que em muitas propriedades a questão da produtividade tem sido prioritária. Por outro lado, as residências modestas dos proprietários há algum tempo têm dado lugar a sedes modernas e confortáveis, demonstrando que evoluiu seu padrão de vida. No entanto, o regime pastoril praticado de forma extensiva, continua absorvendo um número muito reduzido de mão de obra se contraposto às dimensões incomensuráveis das terras. Se no início do século o contingente humano que não encontrava espaço nas fazendas tinha como um de seus recursos sujeitar-se a trabalhos menos autorizados e convencionais, como o capanguismo (uma forma dissimulada de criminalidade patrocinada pelos coronéis), mais recentemente os trabalhadores rurais transferem-se para as cidades e mantêm seu vínculo com o campo através do trabalho avulso. Outros ainda, buscam soluções extremas como a caça ilegal de peles, contida pela ação da Polícia Florestal, e até o roubo de gado, tornando perigoso o trabalho dos peões no campo, que têm sua vida ameaçada caso se deparem com algum grupo de ladrões de gado nas fazendas, o que ocorre principalmente naquelas situadas próximas aos rios maiores. O fato é que hoje o interesse dos peões, suas necessidades, sonhos e expectativas, têm se deslocado cada vez mais para as cidades. È lá que têm encontrado bases jurídicas de apoio à sua situação de trabalhador e solidariedade em sua condição de pobreza. Mesmo assim, a referência de mundo do peão permance sendo o pantanal.

2. A Estrutura da Propriedade na "Nhecolândia"

2.1. A fazenda de gado

As fazendas localizadas no sudoeste da Nhecolândia, ponto onde teve início a ocupação desta sub-região pantaneira, assemelham-se bastante quanto a sua estrutura produtiva e organização social. É certo que existem algumas variações entre elas, decorrentes principalmente de sua dimensão, da quantidade de gado nelas existentes, das técnicas de criação e do tipo de trabalho desenvolvido em cada época do ano. Essas diferenças, entretanto, são insuficientes para descaracterizar um padrão comum de pastoreio praticado na região, onde prevalece a pecuária extensiva de corte, com as fases de cria e recria, já que as pastagens naturais não comportam a fase de engorda²¹.

Os núcleos humanos localizam-se principalmente em torno das sedes das propriedades, às quais os peões denominam "fazenda" em oposição à roça e aos retiros. É lá que se encontram a casa grande, o galpão com os peões solteiros e as casas dos vaqueiros casados. Outros personagens que vivem nas fazendas (como os roceiros, os retireiros e empreiteiros, dos quais se falará adiante) encontram-se dispersos pela propriedade, mantendo um contato às vezes mais outras vezes menos intenso com esse núcleo principal.

As casas grandes, como são denominadas as residências dos fazendeiros, costumam ser amplas e confortáveis, e algumas vezes até mesmo luxuosas. Normalmente construídas em alvenaria, com janelas e portas teladas para a proteção contra os insetos, exibem muito da comodidade das residências urbanas. Possuem geladeiras e freezers a gás, algumas já contam com televisores e até aparelhos de ar condicionado, já que são dotadas de energia elétrica produzida por motor à combustão. No período em que os fazendeiros estão em visita às fazendas o motor

^{21.} Em função disso, alguns fazendeiros têm desmatado áreas consideráveis de cerrado para plantar gramíneas exóticas, podendo assim engordar o gado ainda dentro do pantanal, obtendo maior lucro com a venda.

permanece ligado por longas horas da noite; do contrário, acendem as luzes apenas para que a cozinheira possa preparar a janta e limpar a cozinha.

Nas fazendas pequenas²² o motor não é ligado senão quando da presença do patrão ou quando o capataz precisa comunicar-se com o proprietário ou escritório na cidade através do rádio. Na maioria das fazendas pesquisadas a energia não chegava até a moradia dos peões.

Contruídas em terreno alto, para prevenir-se das enchentes, as casas grandes - bem como a dos empregados - estão invariavelmente próximas a uma baía, de onde, no passado, retiravam a água para abastecer as famílias. Há alguns anos, com a perfuração de poços e a instalação de bombas d'água, a casa grande possui água encanada e, em muitas propriedades, tal conforto estende-se aos demais moradores da fazenda. No entanto, ainda é comum mulheres de peões recorrerem às baías para obter água para a cozinha, o banho e também para lavarem as roupas da família.

Junto à casa grande ou à capatazia (onde reside o capataz) encontra-se o comedouro ou "comedor", no dizer dos peões, onde os trabalhadores solteiros fazem suas refeições diárias a sós ou junto com a família do capataz, caso seja a sua mulher a cozinheira da fazenda. As refeições dos pantaneiros constituem-se basicamente do "chá" ou "almocinho" (que corresponde ao café da manhã), almoço e janta. O almocinho, preparado bem cedo pela cozinheira, é precedido, quando o possuem, pelo café e pode constar de chá preto, leite, de pães ou bolinhos feitos por ela; porém, normalmente, trata-se de uma refeição igual às outras, onde o alimento principal é a carne. A diferença dessa para as outras refeições é que nela a carne, aproveitada de refeições anteriores, vem geralmente em menor quantidade e misturada à farofa, ao macarrão, no guisado com mandioca, ou arroz carreteiro, enquanto que nas demais, mesmo que se repitam esses pratos, é mais comum encontrar-se carne em pedaços maiores, ensopados ou fritos. No almocinho não se costuma servir queijos ou manteiga, apesar de produzirem requeijões e queijos muito saborosos, como o Nicola,

^{22.} Entendendo-se sempre aqui as dimensões de acordo com os padrões regionais.

típico da região²³. A carne é, desse modo, o principal alimento para os campeiros; sem ela, sentem-se como se não tivessem comido²⁴. Um dos informantes disse que suporta uma ou duas refeições sem carne; mais que isso, passa fome. O que parece ser um exagero, na verdade é causa de muitas desavenças no interior das fazendas. Existem casos de peões que deixaram de trabalhar nas propriedades em que estavam empregados porque achavam que não havia fartura na distribuição de carne.

Vale ressaltar que quando fala em carne, o pantaneiro refere-se à carne de gado, do contrário acrescenta um denominativo: carne de caça, de frango, etc., que não têm, segundo eles, o mesmo valor da primeira. Essas últimas, ainda que apreciadas, principalmente a do porco monteiro, caçado nos campos, não superam a preferência pela carne do gado.

A dieta dos pantaneiros, muito rica em proteínas é, por outro lado, pobre em vegetais e fibras. Os alimentos preparados com gordura animal, extraída do porco e do gado, e as refeições à base de carne, tornam a sua dieta extremamente pesada e muitas vezes indigesta, o que procuram compensar com o consumo exagerado de tereré²⁵, bebida digestiva típica da região.

Ainda na casa grande fica o armazém onde semanalmente, ou a cada quinzena ou mês, conforme o número de empregados e o fluxo de mercadorias na fazenda, realiza-se o "despacho", quando os moradores se abastecem de produtos básicos vendidos pela propriedade. No armazém encontram óleo, arroz, feijão, farinha, erva-

^{23.} O "Nicola" deve seu nome ao indivíduo, de orígem italiana, que ensinou os peões a produzí-lo. Para fazer Nicola, escorrem a qualhada num pano e depois de cortada em pedaços, lavam-na com água quente numa vasilha até que escorra todo o soro. Terminada essa operação dá-se o formato de uma pêra, com uma pequena cabeça arredondada na extremidade superior, onde é amarrado um cordão a fim de se armazenar o queijo pendurado, após ter repousado dois dias na salmoura.

^{24.} Segundo Reinaldo Lourival, que desenvolveu pesquisa sobre caça na Nhecolândia, "o consumo per capta de carne de origem doméstica foi de cerca de 400 g/dia [c]... para animais silvestres, o consumo foi de 12,6 g/dia" (1994: vii). O nível de consumo de proteínas nas fazendas "está bem acima daqueles recomendados pela FAO (60 g/dia) e situa a sub-região da Nhecolândia como uma das áreas de maior consumo de proteínas de origem animal do país (IBGE, 1992)" (1994: 96).

^{25.} O tereré é uma bebida característica da região sul mato-grossense. Ele foi introduzido no Estado pelos paraguaios que, por sua vez, conheceram-no com os índios que habitavam o Chaco. O tereré assemelha-se bastante ao chimarrão gaúcho, diferenciando-se deste apenas quanto ao tipo de erva - mais espessa no caso do primeiro - e a temperatura da água, que no tereré é consumida sempre fria. Os peões, com o auxílio de enormes guampas (chifres de gado) onde depositam a erva para ser regada com água, consomem o mate a todo tempo, principalmente se estão no campo. Além de refrescante e digestivo, o tereré é uma bebida que revigora as energias gastas com o trabalho.

mate, café, açúcar, querosene, velas, pilhas, produtos de higiene pessoal, sabão, inseticida, além de fumo, e cigarros de papel, os "vícios", nos quais são dispendidos os maiores gastos dos peões solteiros. Mesmo não sendo regra, são as mulheres que normalmente fazem as compras, enquanto que as encomendas dos roceiros e retireiros lhes são enviadas diretamente às casas. Segundo informações dos peões e outros moradores das diversas fazendas visitadas, o preço das mercadorias não difere daquele pelo qual foram adquiridas na cidade. Permanecem constantes até a renovação do estoque, feita mensalmente ou em períodos mais longos. Informação procedente ou não, o fato é que os moradores, num contexto de inflação desenfreada, sentiam-se seguros, ou melhor, não se sentiam lesados em relação a seus gastos na fazenda.

Na sede da propriedade encontra-se ainda a oficina, onde consertam os tratores, moto-serras e outras máquinas utilizadas nas atividades diárias; o desencilhador, uma espécie de caramanchão onde os peões guardam os apetrechos de montaria e onde costumam reunir-se para conversar, tomar tereré e trabalhar o couro na produção de artefatos de arreamento; o mangueiro, onde ordenham as vacas de leite para as famílias e a casa grande e um curral onde trabalham o gado. Próximo à cozinha da casa grande fica o açougue, que armazena a carne do abate. A "carneação" que, conforme o número de empregados da fazenda, é feita toda semana ou em intervalos maiores de trinta dias, ocorre no "disco" de cimento²⁶ que se encontra há poucos metros da entrada do açougue. Ali a rês é morta e cortada em grandes pedaços que, conduzidos ao açougue, são "manteados", ou seja, transformados em grandes peças largas e não muito espessas, salgados e postos para secar. Nesse momento separam-se os pedaços de carne das famílias e os da fazenda. Quem faz a divisão tem o controle de quais partes cabem a cada família e qual será sua porção no próximo abate. Procura ainda atender aos pedidos especiais, satisfazendo, na medida

^{26.} O "disco" é o local onde abatem o gado. Compõe-se de um piso circular cimentado, de aproximadamente 3 metros de diâmetro, tendo ao centro um tronco no formato de uma forquilha, para onde a rês é trazida com o auxílio de laço e amarrada para o sacrifício. Quando o piso do disco é de chão batido costumam forrá-lo com folhas de palmeira no momento do abate.

do possível (destinando o figado para um, os rins ou língua para outro), as preferências pessoais.

No abate costumam aproveitar tudo do gado: o couro é seco e limpo para ser transformado em artefatos de trabalho; os ossos são cozidos por uma noite para extrair-lhes óleo que serve à cozinha; fazem sabão da graxa; se os chifres são de bom tamanho transformam-se em "guampas" para tereré; os intestinos são limpos e secos para fabricar lingüiças, principalmente de porco monteiro, a mais apreciada, e de uma outra parte do intestino, esticado e seco, retiram o qualho para a fabricação de queijos.

Durante a carneação, ao redor do "disco", ficam porcos, cachorros e galinhas à espera de alguma sobra, que sendo pouca, acaba por provocar brigas ferozes entre eles. O sangue coagulado e um pedaço de estômago são as únicas regalias a que têm direito os animais e pela qual se esfacelam. No final, a cabeça, o couro do rabo e as patas são as únicas partes que restam não aproveitadas e são jogadas em grandes buracos distantes das casas que servem como lixeira. Assim que estes depósitos de detritos estão cheios são cobertos com terras e aberto um novo para o mesmo fim.

O terreno arenoso que circunda a casa grande é chamado de "praia". Nela encontra-se geralmente o pomar, com grande variedade de árvores frutíferas como limoeiro, laranjeira, goiabeira, coqueiro, mangueira, tamarineiro e outras plantas que se adaptam ao solo pobre da região. Também aí ficam os animais de criação, como porcos, galinhas, patos e outros, soltos ou presos em chiqueiros e galinheiros. Em algumas propriedades encontram-se pequenas hortas que abastecem a cozinha da fazenda.

Um pouco mais afastadas da residência do fazendeiro, e circundando a baía próxima à sede, encontram-se as moradias dos peões casados e o galpão, onde ficam os trabalhadores solteiros. As casas dos peões são construídas normalmente em alvenaria, com sala, cozinha, dois quartos e banheiro interno. Esse padrão de moradia foge ao modelo tradicional, onde os ranchos, feitos de carandá ou bocaiúva, palmeiras comuns no pantanal, possuíam uma peça com sala e quarto, chamada

"camarinha", e, separado dela, a cozinha e, em alguns casos, um banheiro (fossa) ao fundo²⁷. Apesar de rústicas essas construções, que ainda hoje são encontradas nas fazendas, têm algumas vantagens sobre as mais recentes, pois, sendo mais frescas, permitem noites mais agradáveis no verão e dão maior conforto às cozinheiras, que sofrem para trabalhar com os fogões à lenha em cozinhas pequenas e nem sempre bem arejadas. Segundo algumas informantes, no período mais intenso do verão elas têm que acordar muito cedo para preparar as refeições do dia, pois, se deixam para o horário normal, às dez horas, não têm condições de permanecer junto ao fogão. Além disso, a cozinha estando separada do corpo da casa evita que a fumaça invada os outros cômodos quando há entupimento de chaminés.

As casas são extremamente modestas e espelham a condição humilde de seus moradores. Os móveis praticamente inexistem e há uma grande dose de improviso na sua constituição: caixas para servir de cômoda nos quartos, latas como bancos e assim por diante. As casas de carandá costumam ser de chão batido e, apesar da simplicidade, estão sempre limpas, bem varridas e cuidadas. Nelas os bancos substituem cadeiras, jiraus às mesas e, em muitos casos, redes às camas.

Nos terreiros que circundam as casas, desde que lhes seja permitido, criam animais domésticos e, com menos freqüência, plantam árvores frutíferas e fazem pequenas hortas. Estas, além de serem atividades próprias do roceiro, e não de quem lida com animais, são desestimuladas, entre outros motivos, pela circulação constante dos peões que, não sabendo por quanto tempo permanecerão na mesma fazenda, não se animam a plantar.

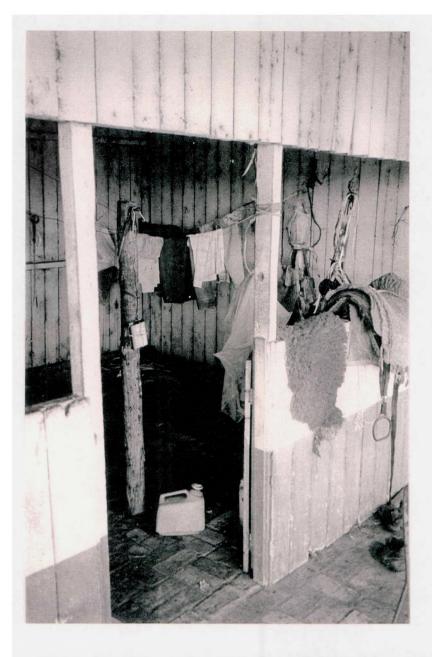
^{27.} O costume de usar banheiros parece não ter sido bem assimilado pelas famílias da região. Mesmo nas casas de construção mais recente, os banheiros aparecem geralmente interditados pelo mau uso (que logo os danifica), obrigando as pessoas a recorrerem, conforme se fazia tradicionalmente, às matas próximas às casas como latrinas. Os recintos sanitários que ainda funcionam e são utilizados, de acordo com o que se pôde observar, possuem manutenção e limpeza precários, principalmente em se tratanto daqueles situados nos galpões.

As moradias dos peões solteiros, os galpões, são feitos de madeira ou alvenaria. Tratam-se de construções simples, abertas num dos lados, formando uma espécie de varanda onde os peões armam suas redes para dormir. Em função dessa abertura, o galpão é construído com a frente voltada para o norte, já que no inverno a região é castigada pelo frio árduo do vento sul. Alguns galpões possuem um ou dois cômodos nas laterais desse espaço aberto, servindo como depósito de ração, sal, entre outras coisas, e/ou como quarto, onde dormem também em redes os empregados permanentes da fazenda. Nesse caso, a parte aberta do galpão fica reservada aos empregados temporários e aos peões vizinhos que vêem ajudar no trabalho com o gado, ou ainda serve como desencilhador, tornando-se o local de reunião freqüente dos peões da fazenda (Fotos p. 41).

Se as casas são humildes, os galpões são a expressão máxima do despojamento. Possuidores apenas de suas roupas e "traias", equipamento de montaria, os peões ocupam os galpões com um "armário", que na prática costuma ser uma cordinha onde penduram as poucas peças de roupas que possuem e com suas redes, desarmadas durante o dia. Os galpões são também equipados com banheiros que, como o restante do espaço, não costumam ser mantidos muito limpos.

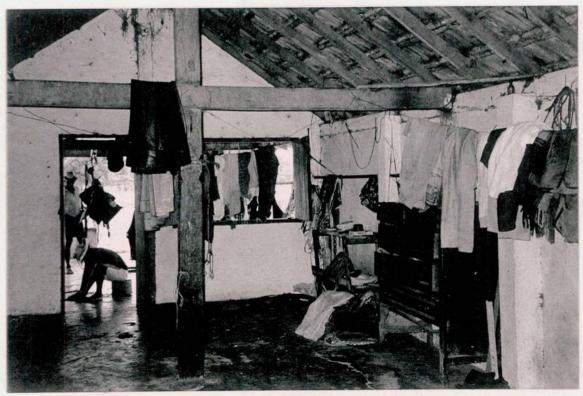
Além desse núcleo básico existem as roças - onde um trabalhador, com ou sem família, cultiva a terra para o abastecimento da fazenda - e os retiros. Estes últimos são locais estratégicos onde se constroem currais, para trabalhar o gado disperso nos pastos mais distantes em relação à sede, e casas ou galpões para abrigar os vaqueiros. Alguns retiros são habitados de forma permanente e a pessoa que por ele se torna responsável é denominada "retireiro" e sua função é controlar os rebanhos que se encontram naquela porção da fazenda. Mais uma vez, o número de retiros numa propriedade depende da dimensão de suas terras e das técnicas de produção nelas empregadas.

Os campos encontram-se divididos em "invernadas" e "piquetes", que permitem separar os animais conforme seja para a cria (vacas e touros selecionados), recria (bezerros machos e fêmeas separados da mãe e soltos em invernadas diferentes),



 a. Galpão visto a partir de fora. Ao centro, coluna onde são amarradas as redes de dormir.

b. Galpão visto a partir de seu interior. A velha cômoda divide com os fios de arame a função de guarda-roupas.

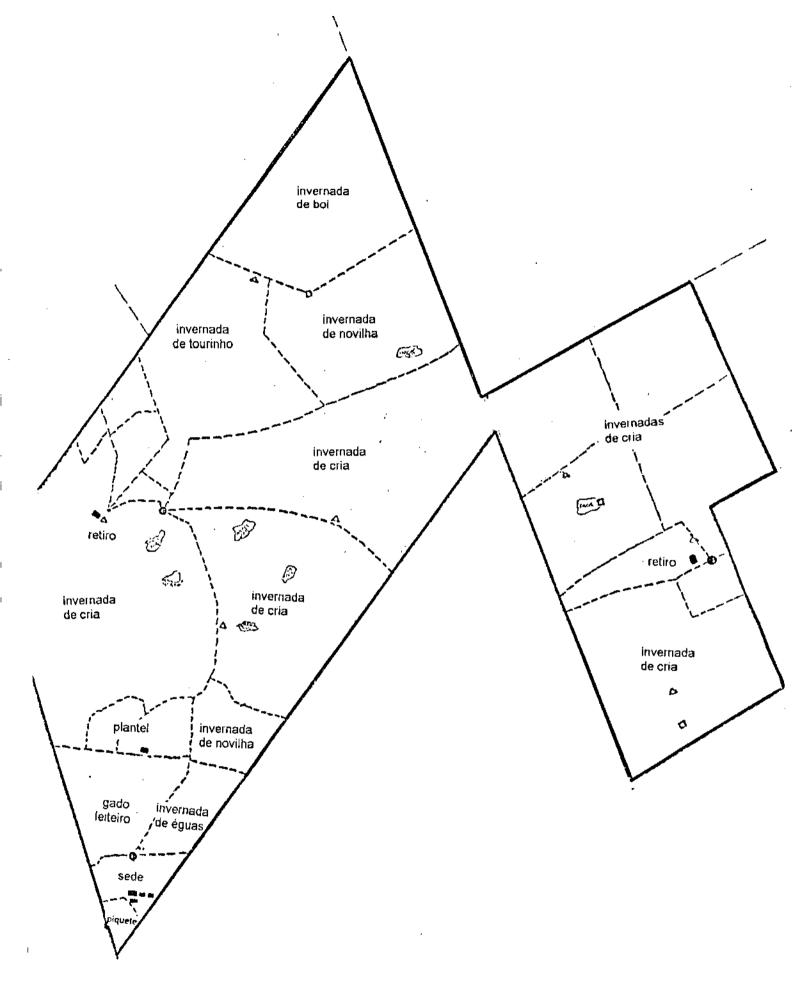


Plantel (de onde saem os reprodutores que definirão a qualidade do rebanho), além das invernadas de boi, de vacas leiteiras, animais de montaria, refugo (para manejo de animais enquanto estão sendo trabalhados no curral), depósito (onde ficam animais velhos e o gado alheio), piquete de boiada (para abrigar os rebanhos de boiadeiros que passam pela fazenda) e piquete de cavalos (reservado às montarias de uso no trabalho). Quanto mais dividido o campo, melhor o controle sobre o gado e maior a produtividade. Para que haja esse controle nos grandes latifúndios é necessário uma presença mais constante do vaqueiro junto aos rebanhos, o que se traduz na existência de mais retiros e na ocupação de maior número de trabalhadores. Assim, em um dos latifundios visitados, onde o índice de produtividade era alto para os padrões locais, havia dois retiros com mais de uma família residente em cada um deles, além de alguns peões solteiros, e um Plantel com duas famílias (V.Cartograma 3). Na mesma região, entretanto, uma fazenda com quase o dobro de tamanho possuía apenas um retiro, que não era habitado, estando dividida, segundo informação de um empregado, em apenas duas invernadas. Nela o controle sobre a qualidade do rebanho é muito pequeno e menor a ocupação de mão de obra, ainda que o trabalho mais rústico exija mais esforço dos trabalhadores.

2.2. Os trabalhadores da fazenda

Mesmo não sendo grande o número de trabalhadores é possível observar uma certa diversidade de funções no interior dos latifúndios. Neles encontramos peões (de "campo" ou "praia"), tratoristas, empreiteiros (de cerca ou de pasto), roceiros, cozinheiras, limpadeiras, além de outras categorias ligadas direta ou indiretamente às fazendas de gado.

O grupo de trabalhadores que mais se destaca numa unidade pastoril, tanto pelo seu número quanto pela importância do trabalho que desenvolve, é aquele ligado diretamente às atividades com o gado, ou seja, os "peões de campo" ou "peões



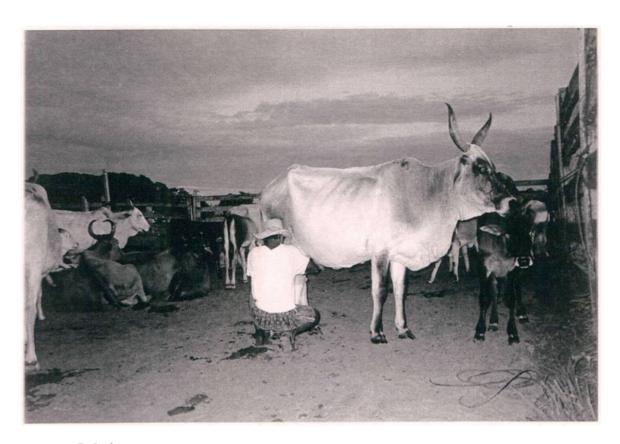
Cartograma 3. Croqui* de uma das fazendas pesquisadas (de elevada produtividade), com as divisões do campo em invernadas e a distribuição dos núcleos humanos (sede e retiros).

* Gentilmente cedido pelo Sr. Heitor Herrera.

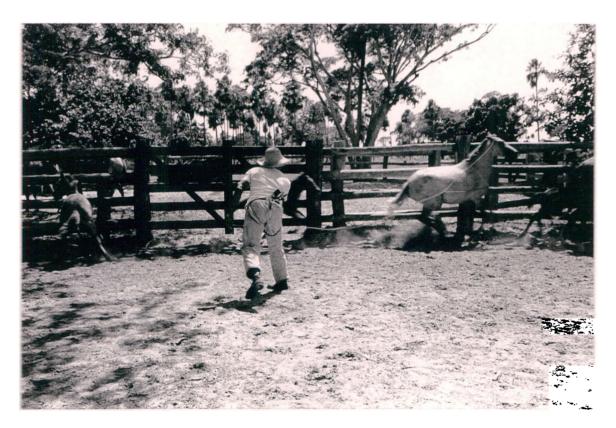
campeiros", como são denominados no pantanal. Apesar do papel significativo que desempenham junto ao rebanho, dificilmente ultrapassam a uma dezena de homens, mesmo nas maiores propriedades. É comum fazendas com mais de 10.000 ha empregarem apenas oito a dez homens no campo. As menores propriedades, onde a prática da pecuária extensiva ainda é considerada viável no pantanal, ou seja, aquelas com 4.000 ha, e que possuam um número de cabeças compatível com a média da região - 1 rês para cada 3,6 ha²⁸ - costumam empregar 4 vaqueiros para os trabalhos regulares no campo. Quando aproxima-se, no entanto, a época de se "trabalhar o gado" - período em que se procede à vacinação dos animais, à ferra, desterneiramento (ou desmama), castração de tourinhos, ao balanço da produtividade, aparte, etc. - aumenta a demanda por vaqueiros que são, dessa forma, requisitados junto aos fazendeiros vizinhos ou então contratados nas cidades, como trabalhadores temporários.

O sucesso da criação depende basicamente das atividades realizadas por esses vaqueiros, que diariamente dirigem-se ao campo para cuidar dos rebanhos dispersos nas invernadas. Durante o período de cria, que vai de agosto até janeiro ou fevereiro, podendo prolongar-se um pouco mais, as atividades de campo concentram-se no acompanhamento da criação (Fotos p. 45 e 46). Os peões dispensam um cuidado especial aos bezerros que estão nascendo, procedendo à "cura do umbigo", através da aplicação de medicamentos para evitar infecções e para acelerar a cicatrização, o tratamento de algum ferimento e aproveitam ainda para aplicar-lhes carrapaticida. Observam o rebanho como um todo, se há algum animal doente que deva e possa ser tratado; se há ataque de predadores; a quantidade de sal nos cochos; verificam se alguma rês "vazou" de fazendas vizinhas para a propriedade, comunicando o fato aos

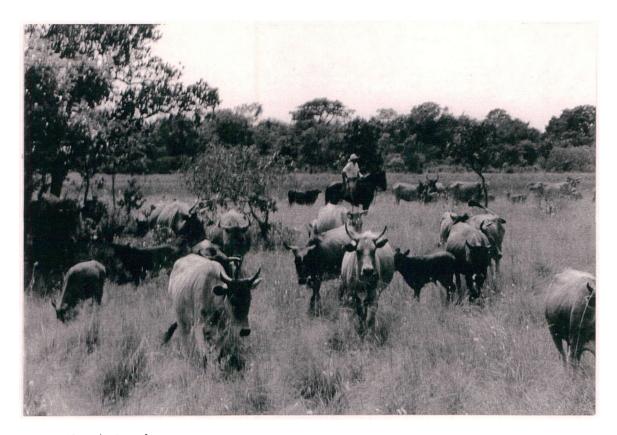
^{28.} De acordo com José de Barros Netto, o "Pantanal tem suporte de pisoteio, em média, de apenas uma rês por 3,6 hectares. É preciso convir, [segundo ele], que esse baixíssimo suporte não é decorrente de pastos ruins e sim de pequena área pastável e somente com sua posição otimizada em poucos meses durante o ano (primavera - verão). Assim mesmo, quando não acontecem chuvas exageradamente fortes ou, nesses períodos, secas prejudiciais" (Barros Netto:148). O autor logicamente não está considerando que existem áreas onde a pastagem é maior e fazendas que abrangem terras de vazante, onde nos períodos de seca, encontram-se s pastagens em abundância e de boa qualidade.



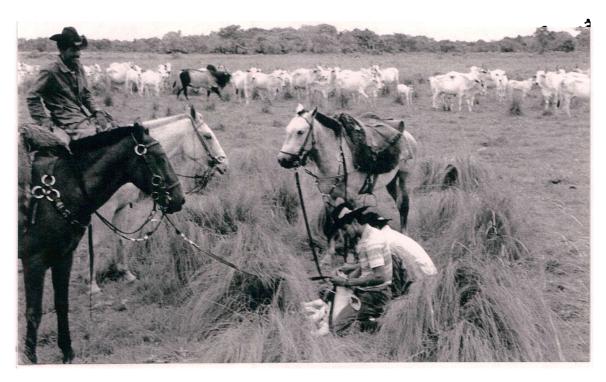
a. Ordenha.



b. Trabalho no curral.



a. Vistoria do gado no campo.



b. Curando bezerros.

interessados logo na primeira oportunidade. Além disso, estando no campo, examinam constantemente o estado de conservação das cercas, se há mato próximo a elas impedindo a visão dos animais e criando riscos de acidentes, ou mesmo ameaçando destruí-las com incêndios.

Uma ou duas vezes ao ano, em períodos que vão do final de maio até o mês de julho e de outubro a dezembro, conduzem os rebanhos ao curral para serem "trabalhados". Conforme as dimensões da fazenda, o tamanho das invernadas, a distância dos currais e, é claro, a quantidade de cabeças, esse trabalho pode demorar de uma semana a mais de dois meses, pois, somadas a estes elementos, ainda existem as variações climáticas condicionando as atividades campeiras. Além do trabalho rústico e perigoso do campo, lidando com animais que pouco contato têm com o homem, os peões realizam pequenas tarefas, como reparos em cercas, corte de lenha, auxiliam na limpeza de roças, entre outros.

As horas que não dedicam aos animais, nos dias chuvosos, finais de tarde ou de semana, são gastas com o trabalho no curtume. Os peões costumam ser excelentes artesãos do couro, definindo inclusive essa habilidade como uma condição básica do "ser" pantaneiro, ou melhor, dentro de sua perspectiva, é peão do pantanal não apenas o indivíduo que tem habilidade com o gado e montaria, mas aquele que domina os afazeres ligados ao campo, dentre eles a fabricação dos artefatos para seu trabalho. Trancam "lacos", fazem chicotes, "arreador", "peias", "manhador". Lonqueiam e curtem o couro para fabricar bainhas de facas, "tiradores" ou "puxadores", para confeccionar rédeas, "badranas", "chinchas", dentre outras peças de arreamento²⁹ (Fotos p. 49 e 50). Antigamente, segundo os peões, havia pessoas especializadas na confecção de arreios. Hoje, porém, eles são adquiridos na cidade.

^{29.} Laços: cordas feitas com o couro do gado trançado, com até vinte braças de comprimento, usadas para prender os animais no campo e curral.

Arreador: espécie de chicote de aproximadamente 2,5 m., composto de um cabo, uma filcira de argolas e uma tira de couro com diferentes trançados, tendo a soitêra na extremidade, feita normalmente de saco de sal desfiado. Através de movimentos no ar, o arreador produz estalos como os de tiros de revólver. É usado na condução de gado, geralmente pelo capataz, que se posiciona sempre na parte de trás do rebanho, a fim de controlar o seu movimento e orientar os peões. Peia: tira de couro de aproximadamente 2,0 m utilizada como corda para diversos fins.

Em algumas fazendas a fabricação de laço é estimulada e o resultado de seu comércio na cidade - de fácil aceitação, já que são tidos como de excelente qualidade - é revertido em bens de uso para o peão, como botinas, capas de chuva, calças de lona, argolas para a traia, etc., uma forma de estimular as suas habilidades e permitir-lhes um meio alternativo de adquirir bens manufaturados, ainda que sob o controle do fazendeiro³⁰. A produção de laços, visando o comércio na cidade, só é possível, entretanto, quando há anuência do patrão e nas propriedades onde o abate das reses ocorre com maior frequência, dispondo de material suficiente para ser trabalhado. Estando no galpão ou conversando no desencilhador, os peões dedicam-se invariavelmente aos cuidando com a traia: preparam o couro, trançam seus laços ou ensinam esses afazeres aos mais novos. Ainda que cada qual seja responsável pelo laço que trança, os peões podem trabalhar as peças de seus companheiros, que se encontram geralmente espalhadas pelo chão. Os mais habilidosos são solicitados para finalizarem os trabalhos dos demais, arrematando-os com algum tipo especial de trançado ou nó que serve para dar mais resistência e beleza às peças. Isso acontece principalmente se o artefato é destinado ao uso do trabalhador, como chicotes, que fazem com tramas complicadas, e peiteiras de cavalos, que gostam de enfeitar com argolas de metal brilhante.

Quando envelhecem, os vaqueiros aos poucos abandonam o campo e as vaquejadas, dedicando-se a tarefas mais leves na fazenda, se nelas encontram espaço de trabalho; caso contrário, migram para as cidades a fim de viverem juntos dos

Manhador: uma espécie de peia com vários metros de comprimento. É usada para amarrar porteiras e prender animais.

Tirador ou puxador: uma espécie de avental que protege a calça e o corpo do peão do contato com o laço durante o trabalho com os animais no curral.

Rédeas: "corda" de couro, presa ao freio na boca da montaria, com a qual o peão controla a direção do animal.

Badrana: pequena manta de couro macio que acompanha as peças de arreamento. É colocada sobre o arreio e presa com a chincha. Possui bolso onde levam os medicamentos para os animais.

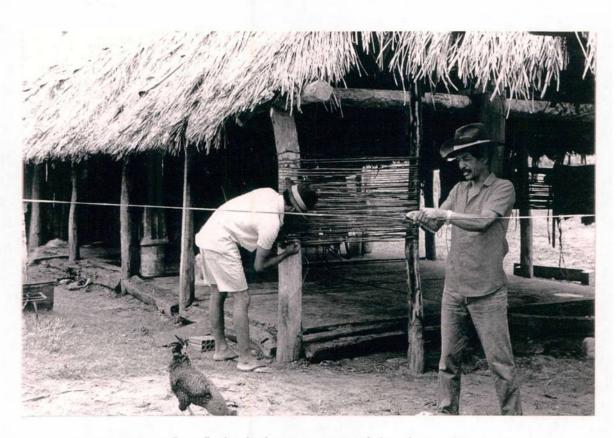
Chincha: peça de arreamento, composta de uma tira de couro e cordões que trazem argolas na ponta, com a qual prendem o arreio na garupa dos cavalos.

^{30.} É o proprietário quem leva os laços para a cidade e, chegando lá, troca-os em selarias por artigos que, no retorno à fazenda, entrega aos peões. Se a troca foi feita por uma botina, por exemplo, no final da transação os peões recebem um par do calçado por cada laço trançado.

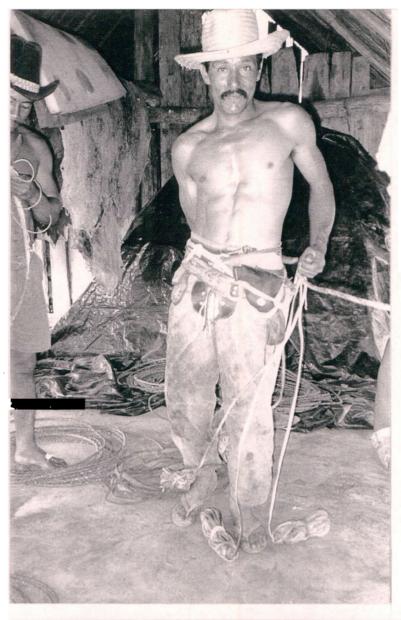
Observando o valor de ambos os produtos numa selaria de Campo Grande, que comercializa os laços pantaneiros, verificou-se que o preço de venda do laço equivale ao de duas botinas, de qualidade inferior.



a. Trabalho com couro. A manta de couro, após secar por vários dias ao sol, começa a ser cortada numa tira única para a fabricação de laço.

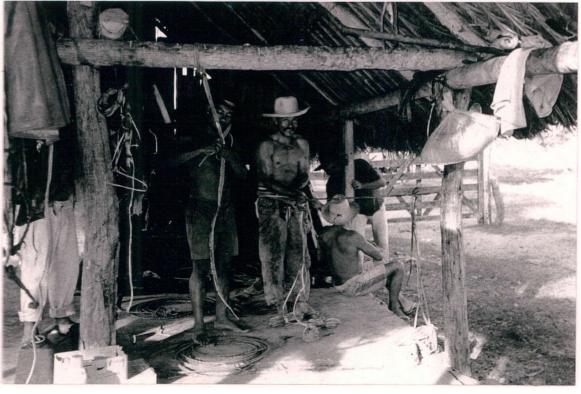


b. A tira de couro - o "tento" - é esticada e sua espessura é ajustada com ajuda da faca.



a, Trançando o laço. Os tentos foram previamente enrolados em "bonecas" (junto ao pé do peão) para facilitar o trançado.

b. Peões fabricando o laço (à direita) e a "peia" (à direita).



familiares, às custas de pensões, ou com a renda de atividades que não exigem qualificação, tais como: guarda-noturno, vendedor ambulante, etc.

Além do "peão de campo" existe o "peão praieiro" que, como o nome diz, é o indivíduo que realiza as tarefas ligadas à praia, o terreno que circunda a casa grande. Cabe a ele manter limpos de matos o pátio e o quintal da sede, incluindo o pomar. Também deve alimentar os pequenos animais de criação; atender às solicitações da cozinha: levar cedo o leite da ordenha, a carne do almoço, rachar lenha para o fogão, servir e limpar a mesa do "comedouro", onde fazem as refeições os peões solteiros, além de outros serviços que lhe são solicitados pela cozinheira ou o capataz.

A diferença básica de um praieiro para um peão de campo é que o primeiro trabalha sem cavalo, o que na hierarquia de valores da fazenda o deixa um grau abaixo dos campeiros. Sendo o mais perigoso, o mais arriscado, o trabalho de campo é o que confere maior prestígio, enquanto que a praia é para quem não tem condições de realizar o trabalho que consideram "mais pesado". Nos discursos onde os praieiros discorrem sobres suas atividades e o motivo de estarem envolvidos com elas aparece exatamente essa indisposição com os perigos do campo, os riscos de machucaduras, e as vantagens da praia, como as refeições em horários regulares, o que é praticamente impossível no campo. Em outros termos, apesar de não conceder honra e distinção, a praia traz maiores regalias e conforto.

O "roceiro" é outra categoria comum nas fazendas pantaneiras. Ele normalmente recebe do fazendeiro um trecho de mata que derruba, muitas vezes com o auxilio dos peões da fazenda, queima e limpa para plantar mandioca, abóbora, milho, feijão e outras culturas destinadas ao consumo de sua família e da fazenda. É comum nos finais de semana os moradores visitarem a roça, retornando carregados de legumes, raízes e frutas para abastecerem suas casas e a cozinha da sede. A terra argilosa do pantanal suporta um plantio de aproximadamente quatro anos, quando então deve ser substituída por área mais fértil.

Alguns patrões combinam de antemão que, em troca do direito de cultivar suas terras, eles devem plantar pasto assim que abandonem o local da lavoura. Outros

ainda fazem contratos de plantio onde, provendo os roceiros de sementes, têm direito sobre a safra, normalmente de feijão, comprometendo-se, entretanto, a pagá-los com uma quantia justa. De qualquer forma, esses são acordos de segunda instância, ou seja, contratos feitos independentemente da condição na qual o roceiro está inserido na fazenda, que é a de assalariado, como os demais.

Se a fazenda fornece carne para seus empregados, o roceiro também tem direito a ela. Faz compras no armazém e normalmente não tem o aluguel da moradia descontado de seu salário. Vivendo mais afastado do convívio da fazenda, pela necessidade que tem de morar em lugares onde existam matas, ele pode muitas vezes criar algum animal doméstico, como galinhas e porcos, cujo comércio, efetuado com os moradores locais ou de outras fazendas, é uma fonte alternativa de renda.

Há também nas propriedades pantaneiras a figura do tratorista, que costuma acumular as funções de mecânico, motorista e operador de máquinas. Esse personagem goza de alto grau de prestígio nas fazendas, principalmente em função de seu salário, que costuma ser de um e meio a dois mínimos. Da mesma forma, a máquina ainda é algo muito complexo para a maioria dos pantaneiros; compreender seu mecanismo de funcionamento não é tarefa acessível a todos, daí a distinção que o tratorista desfruta em seu meio. Eles, aliás, costumam ser pessoas da própria região, ex-peões que residiram algum tempo na cidade e voltaram para as fazendas com uma ocupação mais valorizada.

Muitos pais almejam um futuro como este para seus filhos, ou seja, o trabalho com máquinas, mas não necessariamente no pantanal. É importante frisar, entretanto, que por maior que seja o prestígio do tratorista, ele não supera as glórias dos peões. Ainda mais que, participando juntos das rodas de tereré³¹, ou de outras atividades recreativas, são os assuntos do campo os que ganham proeminência e, nesse caso, os tratoristas são mais um a comentar os grandes feitos dos vaqueiros.

³¹⁻ Ao final do dia, de volta à fazenda, formam-se rodas de pcões para tomarem o mate frio e comentarem os acontecimentos do dia.

Situado no topo da hierarquia dos trabalhadores das fazendas de gado está o capataz. É ele quem controla todas as atividades desenvolvidas na propriedade. Tratando-se de fazendas de gado, seu trabalho está mais relacionado com o campo, mas normalmente ele entende um pouco de mecânica, sabe dirigir automóveis e tratores, usar o aparelho de radioamador e tem um certo domínio da leitura e da escrita. Até algum tempo atrás os proprietários residiam nas fazendas e cabia ao capataz somente o controle das atividades de campo. Hoje, com a evasão dos proprietários para as cidades, o capataz tem que estar preparado para resolver os problemas práticos da fazenda, o que inclui: conferir mercadorias vindas de caminhões da cidade, assinar papéis, anotar observações a respeito do trabalho como um todo e transmitir essas informações aos patrões.

O acúmulo de tarefas nas mãos do capataz depende, novamente, do tipo de fazenda que administra. Se a propriedade é pequena para os padrões pantaneiros, é ele quem exerce a função de chefe de campo e de chefe da praia. Da mesma forma, é ele quem controla a distribuição de carne entre as famílias, o estoque de mercadorias na dispensa, entre outros encargos. Na medida em que crescem as fazendas, essas tarefas vão sendo atribuídas a funcionários que ocupam funções intermediárias, como o "capataz de praia", ou mesmo a outros trabalhadores que acumulam papéis e dividem responsabilidades. A mulher do capataz, que normalmente é quem cuida da casa grande, fica sendo então a responsável pela venda de mercadorias do armazém da fazenda, o "despacho"; algum peão mais antigo, experiente e de confiança, realiza atividades leves de campo e toma conta do açougue, e assim segue-se a distribuição das tarefas.

A escrita parece ser uma tarefa extremamente penosa e incômoda para os capatazes. Um deles reclamava de seu patrão que exigia-lhe os "relatórios", sempre atrasados, das atividades no campo. Incorfomado, questionava como poderia ter cabeça para escrever depois das dificuldades na lida com os animais e homens, além de seus problemas pessoais. Mas, a maior dificuldade é de outra ordem. Muitos dos peões com os quais tive contato já foram capatazes em alguma fazenda e agora

exercem a função de peão apenas. Alguns deles não têm domínio da escrita, o que pode ser uma das causas de seu afastamento da capatazia. No entanto, todos são unânimes em afirmar que estão aliviados em deixarem o cargo. A principal reclamação dos ex-capatazes e daqueles que estão no cargo ainda hoje é a dificuldade em se lidar com o pessoal: "de dez peão, se tem três que concorda com você é muito!", dizem.

O capataz tem que usar de muita habilidade e diplomacia para controlar um grupo de homens que tem na liberdade de ação um de seus valores mais caros. É comum o peão tratar os animais com muita violência, o que os torna mais ariscos e perigosos. Se o capataz critica abertamente a atitude do "subordinado" ele desperta imediatemente a sua ira, o que não raro se traduz em maior prejuízo para a criação ou mesmo ameaças à pessoa do capataz. Um informante contou que quando exercia a função de capataz reclamou dos modos como um peão tratava o cavalo que montava, batendo com violência no animal para que obedecesse aos seus comandos, chegando a ameaçar cegá-lo. Quando foi advertido, o peão, zangado, pegou sua faca, encarou o capataz e disse que furaria os seus olhos se continuasse a incomodá-lo. As desavenças com o capataz não costumam chegar sempre a esse ponto extremo; no entanto ele é objeto de críticas constantes: no campo, o modo como realiza as atividades com o gado é criticado, a forma como distribui as tarefas é fonte de descontentamento, as reses que determina para o abate muitas vezes não agradam os peões e geram críticas; enfim, são inúmeras as censuras às atitudes e ordens dos capatazes. De qualquer modo, o problema que subjaz a todo esse descontentamento e "rebeldia", não é a pessoa do capataz, mas aquilo que ele representa. Ele é o intermediário entre os interesses do patrão e dos empregados. Na fazenda, em meio aos peões, senhores de si e de seu trabalho, o capataz é uma espécie de encarnação, sempre abominada, da autoridade, a que lembra de forma mais próxima os mandos do fazendeiro.

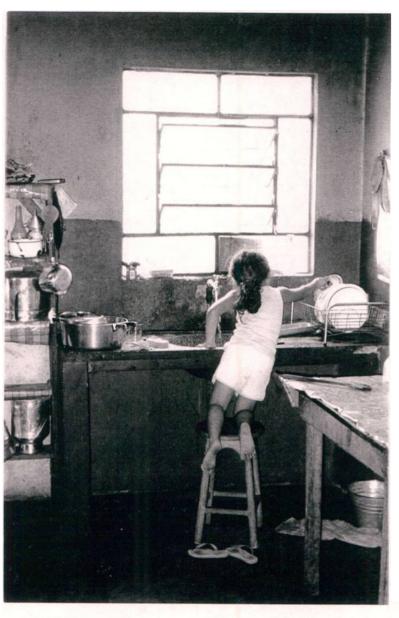
Exatamente pelo fato do capataz encarnar, aos olhos de seus parceiros, a figura da autoridade, os conflitos familiares, amorosos, as rusgas entre peões, que não costumam ser poucas nas fazendas da região, terminam sempre na porta de sua casa. Cabe a ele remediá-los, sem contudo interferir em demasia na individualidade

dos moradores. Assim, seu papel é dar guarida a uma mulher que tenha sido expulsa de casa pelo marido, aconselhar um peão a manter-se equilibrado diante das brigas familiares, a não usar da violência em demasia nas contendas com os colegas, enfim, deve ser um juiz, discreto e habilidoso, pois, mais que ninguém, está sempre na iminência de transformar-se em réu. No momento em que ele próprio, sendo também um peão, enfrenta problemas semelhantes aos dos companheiros - problemas no campo, desavenças com as mulheres dentro de casa, briga com os filhos - pode finalmente contar com a solidariedade dos colegas, tornando-se um igual.

Às mulheres, como mão-de-obra assalariada, estão reservados basicamente os serviços da casa grande. Lá elas desempenham tarefas da cozinha, fazendo (diariamente e sem folgas) as refeições dos peões solteiros e dos patrões, e funções de faxineira e lavadeira. Tal como relatou Margarida M. Moura (1988) em relação ao Vale do Jequitinhonha, as mulheres dos peões, contratadas ou não para os serviços da fazenda, têm como certo o trabalho na cozinha e faxina em dias de festa na casa grande ou quando a família do fazendeiro está em visita às terras e, da mesma forma, costumam ser solicitadas quando necessitam de lavadeiras.

Mulheres não assalariadas, além de exercerem as tarefas domésticas, o que inclui cozinhar e, muitas vezes, rachar lenha, lavar a roupa da família, educar os filhos - incluindo a alfabetização - e alimentar animais domésticos, ainda realizam trabalhos "para fora", ou seja, lavam roupas dos peões solteiros, cozinham temporariamente para a casa grande, costuram e fazem doces e queijos para vender. Ela conta sempre com a ajuda dos filhos, principalmente das meninas, que muito cedo iniciam-se nos trabalhos domésticos (Fotos p.56).

Com exceção destas últimas, todos os outros trabalhadores são "assalariados", ou seja, possuem carteira assinada e recebem o equivalente a um salário mínimo - apenas o capataz e o tratorista recebem pagamento superior, sendo o mais comum o valor de dois salários para o primeiro e um e meio para o segundo. Existem, entretanto, outras categorias não assalariadas que têm sua fonte de renda nas fazendas. É o caso dos empreiteiros - de cerca ou de pasto - que, mediante contratos



a. Desde cedo as meninas têm responsabilidades na cozinha.

b. Trabalho feminino. As roupas são lavadas nas baías defronte às casas.



verbais com os fazendeiros, realizam tarefas de manutenção de cercas, construção de currais e mangueiros e limpeza de campos.

Os "empreiteiros" podem residir ou não permanentemente nas fazendas. Aqueles que trabalham com cercas podem ter moradia permanente numa única propriedade pois, sendo de madeiras que sofrem com a ação das águas e do fogo, as cercas necessitam de vistorias constantes. Logicamente uma fazenda pequena tem menos necessidade dos serviços do empreiteiro. No entanto, em propriedades maiores eles são indispensáveis. Basta ver que em uma das grandes fazendas visitadas a extensão das cercas que circundam a propriedade é de 87 Km, segundo informação do proprietário, enquanto as que dividem os pastos internamente somam 90 Km.

Para realizar as suas tarefas no campo o empreiteiro conta com a ajuda de empregados que contrata na cidade. O próprio empreiteiro nesse caso faz o papel do "gato" da lavoura de cana, quando vai até às pensões mais baratas de Corumbá e contrata trabalhadores pagando-lhes as despesas junto aos donos das hospedarias. Os peões contratados, que giram em torno de cinco por empreita, chegam na fazenda sem nada além da dívida com o empreiteiro que logo é aumentada com alguns equipamentos como redes, mosquiteiros, botinas, facas e lanternas. O pagamento é feito por dia, ou melhor, a dívida é descontada a cada dia, quando o peão contratado é diarista. Na época em que realizei a entrevista, junho de 1993, o valor da diária estava em torno de CR\$ 100.000,00, quando o salário mínimo era de CR\$ 3.303.300,00. De onde, se o empregado contratado trabalhasse 30 dias, receberia menos que um salário mínimo.

Mas existe outra forma de contrato, por eles denominado "sobre-empreita", quando então o contrato do empreiteiro com seu funcionário prevê o pagamento por tarefas, tal como fora feito entre ele e o fazendeiro. Uma das formas de realização desse contrato é através da quarteação, quando a quarta parte do que foi ganho pelo total de serviço fica para o "sobre-empreiteiro". No mesmo sistema há o pagamento por quadra, quando o contrato prevê o pagamento pelo número de quadras de cerca feitos durante a realização do serviço. No mesmo período o valor da quadra era de

CR\$ 50.000,00. Como o trabalhador consegue fazer até cinco quadras de cerca por dia, no final ele recebe bem mais que o diarista. Isto permite que ele também contrate diaristas para auxiliá-lo em seu trabalho, criando assim um sistema amplo de divisão e ao mesmo tempo de diluição dos rendimentos nos níveis mais baixos da escala ocupacional.

Os empreiteiros, sendo eles também pessoas humildes, de poucas posses, dificilmente têm condições de fornecer a esta população flutuante, que busca emprego temporário no campo, um padrão minimamente digno de vida.

Não é possível afirmar aqui a que nível essas relações de emprego e subemprego ocorrem no âmbito da "empreita de pasto", apenas que nela também aparece a figura do diarista, contratado no interior das fazendas ou nas cidades. A empreita de pasto prevê a limpeza dos campos a fim de eliminar plantas consideradas daninhas, como a lixeira, a canjiqueira, entre outras. Tal como ocorre com a empreita de cerca, os trabalhadores ficam por longos períodos residindo em acampamentos isolados nos campos e beiras de mato, onde constroem pequenos ranchos cobertos com folhas de acuri, palmeira comum na região, distribuindo entre eles as tarefas da cozinha e limpeza, pois nos acampamentos não existem mulheres.

Nos finais de semana o empreiteiro costuma voltar para sua casa na fazenda, quando então auxilia a mulher nas tarefas domésticas preparando a lenha para a semana, cuidando da horta (caso possua alguma) e, principalmente, passando um tempo com a família. Seus empregados permanecem nos acampamentos, quando aproveitam para lavar a roupa, caçar algum porco (tendo arma e cavalo) e para descansar dos serviços da semana.

Um dos trabalhadores, que também era sub-empreiteiro, questionado se não se sentia isolado e entediado ao passar até quatro meses nos acampamentos sem ir às sedes das fazendas, disse que já se acostumara a esse ritmo. Esse não parece ser, entretanto, o sentimento comum entre os trabalhadores, pois, permanecendo em torno de um mês no mato, tomando consciência das dificuldades das tarefas, querem voltar logo às cidades. É grande a incidência de fugas dos acampamentos, quando então os

empregados regressam às escondidas para a cidade carregando os pertences fornecidos por seus contratantes. Quando perguntado se não procurava o "fugitivo", se não tentava resgatar seu material, um empreiteiro respondeu-me que muitas vezes, chegando na cidade, encontra-se com eles, "mas o senhor vai criá causo por que, né? Larga mão. É só num pegá mais ele" (A.A.60M)³². Segundo o mesmo informante, muitas vezes os peões são "brabos", mentirosos, mas o serviço deles rendendo, "tem que agüentar!".

Há também os personagens que, apesar de inseridos no contexto pantaneiro, não são trabalhadores fixos das fazendas, como é o caso dos boiadeiros, que ainda hoje conduzem gado das propriedades para os leilões no próprio pantanal, ou para cidades da serra, de onde são transportados para os frigoríficos. Da mesma forma que os empreiteiros, estes boiadeiros costumam contratar o serviço de diaristas que vão buscar nas pensões pagando-lhes as despesas e impondo-lhes uma dívida que deverá ser paga, em grande parte, mediante prestação de serviço. Além dos boiadeiros existem os caminhoneiros, que vivem de transportar mercadorias para as fazendas pantaneiras, e os pedreiros, que gastam nas fazendas praticamente o mesmo tempo que passam com suas famílias na cidade, de onde costumam levar um ajudante para auxiliá-los. Pelo modo como se inserem no contexto da fazenda, o tempo que nelas gastam, as amizades que fazem, os pedreiros acabam por tornar-se um forte agente de ligação entre os valores da cidade e os do campo. Nas cidades também existem profissionais contratados pelas fazendas, como os administradores que, de seus escritórios urbanos, controlam a contabilidade das fazendas, fornecem dinheiro aos peões que vão à cidade para tratamento de saúde ou visitar familiares, entre outros serviços.

Nos últimos anos, com o desenvolvimento do turismo na região têm despontado inúmeras frentes de trabalho que independem do gado. Surgem então os

^{32.} De modo a preservar a identidade dos informantes, ao final das citações seus nomes foram substituídos por siglas, como por exemplo (B.B.45M), onde as iniciais maiúsculas correspondem ao código de registro do informante; o numeral indica sua idade e a última letra o sexo, sendo "M" para o sexo masculino e "F" para o feminino.

serviços do setor hoteleiro - guias turísticos, piloteiros para barco, arrumadeiras, etc. Como se trata de um setor de desenvolvimento recente, também não absorve muita mão-de-obra, mas tem surgido como uma alternativa de renda na economia pantaneira. Pequenos comerciantes da região, os "marreteiros", que antigamente transportavam suas mercadorias de fazenda em fazenda nos carros de boi, hoje o fazem em velhas caminhonetes e, além da aguardente e algumas regalos femininos, têm trabalhado no transporte de turistas na região. Trata-se de um sistema muito precário de atendimento ao turista que tende a dissolver-se assim que o setor ganhar mais investimentos e sofisticação.

3. Relações de Trabalho

Até meados desse século eram pequenas as diferenças sócio-econômicas que separavam os proprietários dos trabalhadores nas fazendas de gado pantaneiras. As propriedades em processo de formação, o trabalho rústico, a necessidade do esforço coletivo para sobreviver, dominar e tornar produtivas terras hostis, acabavam por estreitar os laços de amizse e compadrio entre patrões e empregados, contribuindo para reduzir as distâncias da hierarquia social nas fazendas e conduzindo seus moradores a um estilo de vida comum e à mesma "consciência de mundo" 33.

^{33.} Em seu estudo sobre os parceiros e pequenos proprietários no município de Bofete, em São Paulo, Antonio Candido registrou observação semelhante quanto ao estilo de vida desses tipos sociais e dos fazendeiros da região. Segundo ele, "ressalvada a diferença econômica, é muito menor do que noutras partes a distância entre [os parceiros e pequenos proprietários] e a maioria dos fazendeiros, no que se refere ao teor geral da vida. É frequente vê-los em pé de quase igualdade nas festas, nos passeios, nas conversas da vila, na faina da lavoura" (Candido, 1987: 109). Ao discutir essa questão, agora porém relativa aos camponeses do Contestado, em Santa Catarina, Duglas T. Monteiro aponta a existência de um fenômeno, perfeitamente aplicável à situação aqui analisada, que ele denomina de "consciência niveladora" na relação entre camaradas e agregados e os fazendeiros. Tal "consciência" revela, segundo ele, não a equivalência de direitos entre os homens, porém, que "dominadores e dominados, apesar de diferentes - [a camada dominante reconhece desigualdades inatas, diferenças psicológicas, intelectuais e biológicas] -, são potencialmente iguais e se reconhecem como pessoas" (Monteiro, 1934:38-9, grifo do autor). A autonomia do homem pobre, acrescenta o autor com base em M. Sylvia de Carvalho Franco ("Os homens livres na sociedade escravocrata"), pode assim concretizar-se a partir dessas relações que têm no outro o reconhecimento de um semelhante.

Os camaradas, como eram denominados os peões, normalmente tinham direito a uma parcela da criação; possuíam montaria de seu gosto e, com o passar dos anos, chegavam a constituir os seus próprios rebanhos. Aos agregados, que ocupavam parcelas de terras nas fazendas - fosse para plantar roças, fosse para cuidar do gado em campos afastados, na função de retireiros -, muitas vezes eram oferecidos lotes de terras na própria fazenda ou em outras regiões como pagamento e reconhecimento pelos anos de trabalho e dedicação dispensados ao patrão. Mas, junto a esses direitos e aos beneficios que propiciavam havia uma série considerável de obrigações para com a fazenda. O agregado, ou parceiro, estava incumbido de cuidar da saúde do rebanho, de prestar todo e qualquer serviço sempre que solicitado, de proteger a propriedade do assédio de ladrões, índios ou quaisquer outras ameaças³⁴. Desse modo, defendendo os interesses do proprietário, ele defendia o seu próprio direito de permanecer nas terras e mantinha estreitos os laços que o ligavam aos patrões (Cf. Martins, 1981).

As legislações trabalhistas definidas a partir da década de 1940, o estatuto de normas reguladoras do trabalho rural, a partir de 60 (Estatuto do Trabalhador Rural e Estatuto da Terra), bem como a divisão lenta e constante das terras através da herança, irão promover mudanças significativas nestas relações. Direitos anteriormente restritos aos trabalhadores das cidades, tais como salário mínimo, contrato assinado, jornada de oito horas diárias, entre outros, são estendidos aos trabalhadores do campo. Aumenta o volume das obrigações patronais, como por exemplo o pagamento de indenização incluindo salário mais custos relativos aos beneficios produzidos nas terras. Com isto, praticamente se extingue a figura do

^{34.} Renato Ribeiro, cronista da região, dá uma idéia do papel dos agregados nas fazendas de gado quando comenta sobre João Jatobá, "um fiel e dedicado agregado". A ele coube instalar-se, proceder melhorias - construir rancho, cercas, proteger e amansar o gado -, enfim, dar existência a um trecho distante da fazenda, improdutivo e vulnerável pelo scu isolamento. Quando deixou as terras do fazendeiro, João Jatobá tinha formado um pequeno rebanho de sua propriedade. Até aí, entretanto, ele viveu vários anos em total isolamento, num ambiente hostil e adverso, onde a presença sufocante dos mosquitos chegou a impressionar o próprio autor, que também é de origem pantaneira. "Foi na zona onde morava que mais vi mosquitos na vida", comenta Ribeiro, "as paredes se cobriam de mosquitos e às vezes, ao falar, os mosquitos entravam em nossa boca, ficando difícil até mesmo respirar" (Ribeiro:35).

agregado, do parceiro, e aumenta o número de peões diaristas, contratados apenas nos períodos de trabalho mais intenso com o gado (Cf. Barros Netto, 1979). Ao mesmo tempo, os campos, onde antes se criavam juntos o gado do patrão e dos camaradas e que a partir de 50 reservam uma parcela definida de pasto para o criatório dos empregados - a "mistura" (Cf. Barros Netto, 1979:39) -, reduzidos pelas sucessivas divisões, passam a comportar apenas o gado do patrão, eliminando a possibilidade do peão juntar um lote de gado para si próprio. Em algumas propriedades os capatazes ainda têm o direito de criar algumas reses na fazenda, uma forma de mantê-los interessados num trabalho de bastante responsabilidade e muitos aborrecimentos, que oferece poucas vantagens do ponto de vista econômico.

O contrato de trabalho, de caráter marcadamente capitalista³⁵, não se impõe de forma imediata no campo. Ondina Leal, analisando a situação trabalhista do vaqueiro dos pampas, ressalta que o atraso na aplicação das leis deveu-se em grande parte à impunidade que os proprietários de terras gozavam, principalmente no período do governo militar (Cf. Leal: 118). De fato, como narra um informante, de "sessenta prá cá é que veio mudá mesmo. [...] Essas lei quase num vigorava, essas lei que foram lançada em 50, por aí. [...] Eu, por exemplo, trabalhei no Firme até 73. Eles num assinava carteira de ninguém naquela época. Num tinha carteira. Veio assiná carteira mesmo acho que tem dez ano. Ainda tem fazenda por aí que não assina! Mas é muito dificil já, né?" (D.S.52M). A introdução das novas relações contratuais e trabalhistas, além de ocorrer de modo gradativo no pantanal, não elimina as normas herdadas das antigas relações de produção nas fazendas, mas a elas se sobrepõe e conjuga, criando uma situação de convivência, muitas vezes paradoxal e conflituosa, entre antigas formas de sujeição e regras impessoais de contrato que, longe de garantir direitos aos campeiros, define novas obrigações e deveres. Nesse contexto, direitos são

³⁵. Não se quer afirmar aqui que as relações de trabalho anteriores a esse período fossem avessas ao capitalismo, apenas que envolviam outros fatores, como dever e lealdade, que o contrato capitalista tende a eliminar. A relação de agregação, por exemplo, estabelecia-se num nível extremamente complexo no pantanal, onde, como salienta Martins com respeito a outras regiões do país, "havia a troca de tudo por tudo. Envolvia desde as relações materiais, a cessão de terras em troca de parte dos gêneros alimentícios produzidos, até recíproca lealdade, até a trama religiosa e do compadrio" (Martins, 1981:37).

suprimidos, costumes são alterados, valores ameaçados, criando-se um estado de permanente desconforto no âmbito das relações sociais e de produção.

3.1. O sistema de remuneração e o significado do dinheiro

A primeira crítica formulada pelos peões, relativa ao novo contexto social e trabalhista, ocorre em relação à remuneração que, segundo eles, desconsidera as habilidades pessoais.

Os trabalhadores, tendo maior ou menor tempo de serviço, possuindo maior ou menor experiência, tendo ou não família, são igualados através do salário mínimo que, excetuando algumas funções melhor gratificadas como a capatazia e o manejo de máquinas, é extensivo a todos os empregados das fazendas. Nas conversas entre os peões são freqüentes as reclamações dirigidas a este sistema de remuneração e sua falta de justiça. "Por isso que eu falo que hoje em dia tá muito difícil de trabaiá no pantanal, que acabô aquele respeito entre [...] o patrão e o empregado. O patrão respeitava o empregado e empregado respeitava patrão. [...] Naquele tempo nunca teve salário mínimo, era salário móvel. Se você merecesse ganhá bem, se era bom, cê ganhava bem. Se era ruim, ganhava nada, né? Então quase todo mundo era bom. Cê tinha dez peão numa fazenda os dez era uma coisa só. Era o quê? Salário móvel, né? Então o cara queria ficá junto com o melhor. Num queria ficá por baixo de ninguém. [...] Hoje não, salário mínimo. Se o cara é bom ele ganha dez mil, se ele é ruim ele ganha dez mil, se ele é péssimo, ele ganha dez do mesmo jeito" (D.S.52M).

Para o campeiro a medida de valor não está na terra ou nos frutos da produção, que não lhe pertencem, mas no trabalho que nela realiza. O bezerro curado, o cavalo domado, uma cerca reparada, isto é o que importa e faz sentido para ele. Na medida em que este trabalho é desvalorizado através da equiparação de qualidades diferentes, reduzidas a um valor mínimo e comum, acaba gerando uma tensão que, se não chega a estabelecer uma ruptura nas antigas relações baseadas no favor e na lealdade, acaba por provocar alguns atritos que se expressam tanto no nível das

relações verticais quanto no das horizontais, principalmente no contato entre o peão experiente e o diarista: "Quando vai trabaiá o gado, precisa de mais gente. Aí ele (o fazendeiro) vai lá na cidade, pega lá um diarista lá e traiz, né? Fica aí. Então paga por mês memo, ... aprendizinho ainda, peãozinho, como diz o ditado pantaneiro memo, da 'meia tigela' "(C.D.58M).

O "assalariamento", com base no mínimo, servindo como parâmetro para definir a remuneração dos peões não interfere, entretanto, na forma como se efetua o pagamento nas fazendas. O dinheiro, na forma de salário, não chega às mãos do trabalhador. Em seu lugar permanece o sistema de crédito junto à propriedade, cujo controle, efetuado pelo patrão ou encarregado (contador ou administrador), é repassado mensalmente ou em intervalos maiores aos empregados. Caso disponha de "saldo", ou seja, tendo crédito junto à fazenda, o trabalhador pode fazer "encomendas" da cidade, quando então solicita facas, botinas, roupas, argolas de ferro para enfeitar a "traia" das montarias e, menos freqüentemente, lanternas e rádios de pilha³⁶. Da mesma forma, os empregados podem fazer compras e saldar antigas dívidas junto ao armazém da fazenda, onde, nos dias de "despacho", se abastecem de produtos básicos para o consumo da família.

São muitas as justificativas por parte dos proprietários para a ausência do dinheiro no interior das fazendas, desde sua inutilidade em uma região praticamente isolada, motivo que resultou na prática do crédito; o desinteresse dos peões que encontram nas propriedades tudo o que necessita para satisfazer as suas "baixas aspirações"; até o recurso extremo dos proprietários para impedirem a circulação de bebidas alcoólicas entre os empregados, um "mal" que já resultou no estabelecimento da "lei seca" na Nhecolândia em anos passados³⁷.

^{36.} As fazendas fornecem normalmente ao empregado o arreamento e uma capa de chuva própria para montaria, o restante da indumentária utilizada no campeio, como chapéu, botina, faca e a roupa de trabalho são de responsabilidade do peão.

^{37.} Em 1928, os proprietários de terras criaram o "Centro de Criadores da Nhecolândia", associação fundada, segundo Proença, por "pessoas interessadas em promover o progresso material e moral da região" (1992: 121, grifo meu). Com essa perspectiva aprovaram, em 1930, o estatuto que tinha como uma de suas cláusulas a proibição da venda de bebidas alcoólicas na região da "Nhecolândia" (Cf. Proença, 1992 e Barros Netto, 1979).

Certamente que o dinheiro, no interior das fazendas pantaneiras, possui um significado diferente daquele que exibe no contexto urbano. Para o peão, tal como ocorre com o posseiro da amazônia estudado por Martins (1981), a riqueza melhor se traduz na fartura de alimentos do que na posse de muito dinheiro; visto, inclusive, pelo posseiro amazônico, como a encarnação do mal. O comentário de um vaqueiro feito por ocasião de numa "comitiva de gado", bem expressa essa relação. Fatigado, no segundo dia de marcha sob muito calor e poeira, enquanto aguardava o almoço, que deveria ficar a cargo do gerente da fazenda que nunca chegava, o peão proferiu sua máxima: "pode me matá de trabalhá, mas num me mata de fome". Mesmo que em tom de pilhéria, nosso informante expressou com sua sentença um sentimento sincero e verdadeiro para aquele contexto. O trabalho nunca é demasiado se há a contrapartida do alimento.

Ainda assim, sendo esses os parâmetros, o dinheiro não está totalmente ausente das fazendas e das mãos do campeiro. No momento em que vai à cidade ele reivindica, junto ao escritório ou ao próprio fazendeiro, uma quantia que lhe permita manter-se ali e solucionar seus problemas, seja de saúde, dívidas pendentes, etc. Nessa hora, o peão espera receber com prontidão a quantia solicitada, independentemente do fato de extrapolar em muito o seu saldo, e vê com insatisfação e estranheza uma resposta negativa ao seu pedido.

Parte desse dinheiro volta com o peão à propriedade e, somado àquele que é introduzido com o fluxo de pessoas que por ali transitam, acaba por servir como um meio de remuneração de inúmeras atividades paralelas realizadas pelos moradores das fazendas, transformando-se em fonte secundária e complementar de renda. Mulheres lavam e passam roupas para os peões solteiros, fazem doces para vender, jovens racham lenhas para outras famílias, homens amansam cavalos para companheiros, fabricam e vendem queijos, vendem ou trocam animais de criação, etc.

Esse dinheiro é também utilizado na aquisição de bebidas alcoólicas e, nesse caso, em geral contribui realmente para a emergência de problemas nas relações de trabalho e convivência no interior das fazendas. Acontece que, vale ressaltar, os

homens encontram no álcool uma forma atraente de diversão e sublimação social. Sob os efeitos das bebidas alcoólicas eles expressam com facilidade e coragem os seus atributos masculinos - transformam-se em valentes caçadores e vaqueiros destemidos - e, paradoxalmente, se permitem uma proximidade - abraços e contatos físicos, ainda que em brincadeiras muitas vezes rudes que têm por objetivo depreciar sua masculinidade - que não acontece no cotidiano, fugindo ao comportamento esperado dos homens quando sóbrios. O fato é que muitos peões estão prontos a consumir álcool a qualquer momento e em quantidades excessivas.

Se a ausência de dinheiro dificulta o seu consumo, não é entretanto suficiente para evitá-lo. Sendo o álcool proibido na maioria das fazendas, os peões recorrem a expedientes os mais diversos para adquiri-lo. Primeiro, existem os mascates que, de passagem nas fazendas, trocam bebidas por animais domésticos. Depois há recursos mais radicais: encomendam álcool de uso doméstico para cuidados da família e o consomem como se fosse aguardente. Preparam uma bebida que chamam de "desdobrado", que consiste em nove partes de álcool, ou um pouco mais, para uma porção ou menos de água, ou seja, praticamente álcool puro. O "desdobrado" pode ser "temperado" ou "destemperado". O primeiro consiste em acrescentar à mistura anterior um pouco de limão e, às vezes, açúcar, o que não é muito recomendado pois, de acordo com um peão, "dá uma dor de cabeça muito forte". Com as bebidas os trabalhadores costumam tornar-se displicentes: bebem durante o dia e pouco se envolvem com as atividades produtivas. Mas o grande prejuízo da bebida está em transformar muitas vezes homens os mais pacatos em pessoas agressivas e perigosas, que na defesa de seus direitos e masculinidade, provocam brigas violentas com suas mulheres e com outros peões, o que ocorre principalmente nos dias de festas.

Mas não é por causa da bebida, nem pelo pretenso "desinteresse" do peão, apontado por alguns fazendeiros, que ele não recebe o seu salário em espécie. O problema é que o modo como se remunera a mão-de-obra no pantanal está assentado

em um mecanismo antigo de manutenção da sujeição do trabalhador à propriedade³⁸. Sujeição essa que acontece não necessariamente em função do caráter financeiro da dívida com a fazenda, mas de seu caráter ideológico, pois, no momento em que o fazendeiro permite que o trabalhador faça encomendas mesmo com saldo negativo, ou que o presenteia com facas, botinas e até casas na cidade, coloca-o na condição permanente de devedor moral. Como ressalta E. P. Thompson, "os presentes, tais como pagamentos em espécie de fazendeiros a seus trabalhadores, 'beneficios' (...) aos empregados (ou seja, presentes em roupa, comida e gorjetas dadas pelos hóspedes da casa grande) são, na mesma medida, meios diretos de reduzir salários monetários e de forçar a dependência e a subordinação"³⁹. O presente é uma dívida (V. Moura,1988), saldada com lealdade e dedicação. Mas, não deixa de ser também um "direito", ainda que restrito, assegurado pelo costume aos trabalhadores que se mantiveram fiéis aos interesses da fazenda.

Na medida em que às práticas antigas contrapõe-se o contrato capitalista, o "direito costumeiro" vai sendo preterido por arranjos de base legal que modificam o sentido das relações fundadas na tradição. Para se ter uma idéia, na fazenda, até mesmo o ato de morar muda de sentido. Como ressalta a antropóloga M. Moura, referindo-se à supressão das relações de agregação nas fazendas de gado no Vale do Jequitinhonha, deixa de existir a moradia gratuita que passa a ser trocada por outros dons, como o desconto sobre o ganho mensal do vaqueiro (Cf. Moura, 1988:9). No caso específico do pantanal tal encargo varia em torno de 20 a 25 por cento do salário mínimo, conforme recaia o desconto sobre a moradia ou a alimentação, e é praticado apenas sobre os ganhos dos peões solteiros, que residem nos galpões e

^{38.} Em sua passagem pelo pantanal, quando foi ao encontro dos índios Kadwéu, em 1935, Lévi-Strauss teve como último pouso a fazenda Francesa, único centro de abastecimento num raio de 110 Km. Segundo relata o antropólogo, na fazenda os agregados traziam à sede sua produção de cana para moer e preparar rapadura. Esta era levada ao armazém onde ele próprio iria adquirí-la por preço elevado. No armazém, os empregados da fazenda vinham "gastar com uma mão o que tinham ganho com a outra: um jogo de escritos comerciais [que] permitia transformar os seus créditos em dívidas" (Lévi-Strauss, 1986: 159).

^{39.} Thompson, E.P. "Folklore, Anthropology and Social History", Indian Historical Review, v. III, n. 2, January 1978, citado por Moura (1988:64).

fazem suas refeições no comedouro, fornecida pela fazenda⁴⁰. Sobre as famílias, entretanto, recaem outras obrigações ou impedimentos que interferem diretamente em sua autonomia na fazenda e torna explícito o caráter impessoal do contrato que passa a vigorar e a regular suas relações com a propriedade. As proibições de plantar, seja roça ou árvores frutíferas, no terreno da casa, de criar animais domésticos, são atitudes adotadas pelos fazendeiros com vista a protegerem-se das indenizações que seriam obrigados a pagar em caso de contendas com algum empregado. Na perspectiva deste, a mudança significa uma redução das fontes alternativas de economia e renda na fazenda, uma inteferência significativa em termos de redução da qualidade de vida.

Certamente que tal atitude não é extensiva a todas as propriedades. Como foi possível verificar, em muitas delas os peões, ainda que submetidos a antigos processos de subordinação, gozam de certos direitos costumeiros que lhes assegura inúmeras vantagens se comparados com peões de outras propriedades onde essas regras estão sendo suprimidas. Além da moradia gratuita e do direito à ordenha para a família, ainda existem fazendas onde os peões dispõem de montaria que passam a lhe pertencer, podendo criar animais "guachos"⁴¹ ou domésticos e mesmo estabelecer um pequeno mercado informal de bens e serviços, como venda dos próprios animais de criação, de queijos, doces, laços, entre outros. As fazendas costumam pagar pela doma de cavalos xucros, pois eles são fundamentais para o trabalho com o gado. Algumas chegam a pagar o equivalente a um salário e meio para cada cavalo amansado pelo peão, outras presenteiam-nos, no final do ano, com novos arreios e indumentárias para o trabalho no campo, em pagamento por todos os animais domados.

^{40. &}quot;Peão solteiro" é uma classificação que não se restringe ao estado civil dos homens, indicando o vaqueiro que está na fazenda sem a companhia da família. Um peão que há muitos anos trabalhava na mesma propriedade resolveu encaminhar mulher e filhas para a cidade a fim de que as meninas pudessem estudar. Sem a presença da família, a fazenda exigiu que ele abandonasse sua casa para residir no galpão junto com os demais peões solteiros. A solução foi trazer de volta a mulher para morar com ele na fazenda.

^{41,} Animais órfãos.

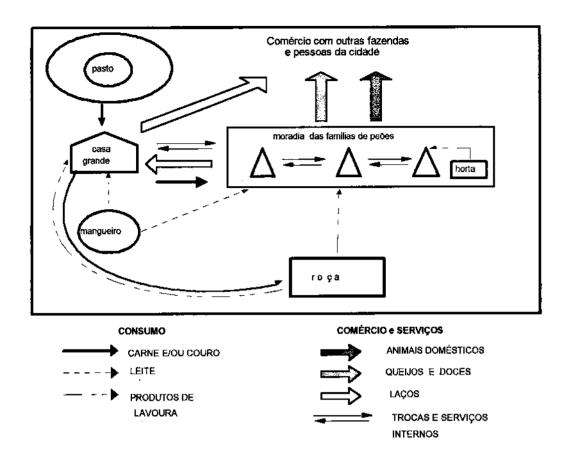


FIG. 1. Esquema de consumo e serviços, trocas e comércio de bens originários da fazenda.

Estas práticas coexistem com as vigentes em outras propriedades, onde até mesmo a carne de gado, alimento básico e abundante no pantanal, passa a ser descontada da remuneração dos peões. Ao invés de ser dividida entre as famílias, a carne transforma-se em "despacho". A justificativa usualmente apresentada pelos proprietários refere-se ao desperdício praticado pelos campeiros que, diante da facilidade de aquisição e de sua grande disponibilidade, acabam por desprezar porções menos nobres das reses, deixando-as como alimento para os cães⁴². Essa é uma interferência significativa nos costumes das fazenda, pois, se como foi visto, a fartura de comida é um dos valores mais prezados pelo peão, a carne de gado aparece como o alimento verdadeiro e nobre no pantanal. Tanto que uma informante, quando se

^{42.} Como não houve visitas às propriedades onde a carne costuma ser cobrada dos empregados, mas somente entrevistas com seus peões, não foi possível constatar a veracidade dessa afirmação. Entretando, nas fazendas pesquisadas, um dos fatores que me impressionou durante a "carneação" foi o nível de aproveitamento das reses abatidas.

recorda dos momentos difíceis que passou na Colônia São Domingos, onde a mãe, viúva, tinha "umas terrinhas" de lavoura, comparando-os com a facilidade da vida na fazenda, tem a carne como referência: "... [Eu] falo pro meu filho, eu já sofri muito... Aqui cês tão na fartura. Onde eu fui criada num tinha essa fartura de carne. Pessoar que fala, diz que lá [na S. Domingos], quando achava batida de um caititu, vendia rastro prá ôtro" (A.A.74F).

Por maiores que tenham sido as mudanças, as relações de favor preservam em muitos aspectos intocado o patronato como instituição. Se, para o pantaneiro, a saúde, a comida e a assistência são ainda valores muito estimados, o bom patrão é exatamente aquele que não deixa faltar carne na mesa do empregado e mantém o armazém sempre abastecido de alimentos. É ainda reconhecido aquele que dá presta assistência imediata em casos de doenças e acidentes e que não regula o dinheiro solicitado pelo empregado na cidade. Mas não necessariamente os proprietários têm de adequar-se de uma vez a todos esses quesitos para serem vistos como "pessoas boas", "dedicadas aos empregados". Se costuma regular dinheiro, é reconhecido por atender prontamente aos peões acidentados; se deixa faltar comida no armazém, é celebrado por sua "benevolência" com dinheiro. Nos conflitos velados, gerados por todo um contexto de insatisfação, ainda que haja descontentamento com os patrões, dificilmente eles são acusados das discórdias internas ou pendências trabalhistas, sendo a culpa imputada aos administradores, contadores ou capatazes. Enquanto instituição a figura do fazendeiro até hoje evoca respeito - os empregados vestem camisa para recebê-lo, tiram o chapéu em sua presença - e goza de uma admiração que não se anula com os desacertos individuais dos proprietários em relação a seus empregados.

Para se ter uma idéia mais exata de como a imagem positiva do proprietário é preservada nas representações que fazem do patronato os vaqueiros, basta observarmos uma situação de litígio entre um fazendeiro e um peão na perspectiva desse último.

Conforme narra o trabalhador, após nove anos e alguns meses de trabalho na fazenda Bocaiúva, o seu proprietário, sob orientação do contador que administrava as contas da fazenda, resolveu demiti-lo. Em Corumbá, após dois meses sem conseguir manter acordo com o fazendeiro, o peão recorre à advogada do Estado que entra com um processo contra o fazendeiro.

Apesar do tempo decorrido, aproximadamente dez anos, o vaqueiro narra os fatos, nomes e valores com uma clareza impressionante. Conta como foi ao escritório e enfrentou patrão, o contador e o advogado e como, depois de muitos contratempos, ganhou a causa na justiça, recebendo CR\$ 15.000,00 de indenização.

O motivo que levou o fazendeiro a tomar aquela atitude, ainda que desconhecido pelo empregado, é bastante evidente: de acordo como o Estatuto do Trabalhador Rural, Art. 95, o trabalhador do campo, que conte com mais de 10 anos efetivos no mesmo estabelecimento, não poderá ser despedido senão por motivo de falta grave ou circunstância de força maior (arts. 82 e 100), devidamente comprovadas. A sua intenção era privar o trabalhador de um beneficio regulado juridicamente. O aspecto insólito da história é que, passados alguns dias, ainda na cidade, o vaqueiro recebe a visita do ex-patrão que foi convidá-lo a trabalhar para ele em outra fazenda de sua propriedade. Segundo o informante, ele pensou muito, pois já conhecia o fazendeiro há bastante tempo, o modo como trabalhava, mas, por fim, não aceitou, pois estava com muita raiva do contador e de tudo o que lhe acontecera.

3.2. A autonomia do vaqueiro

Se existem, no entanto, atritos, desavenças, ainda que neutralizadas pelas relações de favor, que impedem a ocorrência de rupturas, de que recurso dispõem os trabalhadores para se imporem na correlação de forças com as fazendas? A resposta deve ser procurada exatamente na autonomia do vaqueiro, traduzida no domínio que possui do trabalho e, principalmente, em sua tradição de mobilidade. Martins (1981) lembra que a mobilidade é comum ao campesinato brasileiro como um todo.

Mas, se na lavoura ela representa expulsão e desapropriação do homem do campo, no contexto pastoril aparece como um mecanismo eficiente de negociação, ou "barganha", no dizer de Leal (1989: 121), com o proprietário, já que o peão se coloca como homem "livre" 43, nada o obrigando a permanecer sempre na mesma propriedade.

Esse caráter, de exercício da autonomia, também é inerente à mobilidade do pantaneiro. No entanto, os mecanismos que lhe dão suporte têm implicações mais complexas e extensas. A mobilidade apenas adquire o sentido pleno de negociação na medida em que por seu intermédio podem estender as suas redes de relações através das fazendas e assegurar uma base de apoio social junto a seus pares. Quando se deslocam de fazenda em fazenda - seja por desavenças com os capatazes, insatisfações diversas, seja por que estão cansados de viver no mesmo lugar, buscando propriedades mais movimentadas, alegres, com mais pessoas⁴⁴ - estendem através delas suas redes de parentesco e compadrio e com elas as redes de solidariedade. A mobilidade apresenta, assim, um duplo aspecto: reforça a autonomia e individualidade dos peões perante a fazenda e possibilita a expansão dos laços coletivos. No instante em que conduz ao movimento, permite que o peão se fixe num lugar: o espaço social pantaneiro. Nas conversas com os peões era comum referiremse a algum parente ou mesmo fazendeiro que lhes reservara um lugar nas fazendas para o momento em que eles estivessem dispostos a deixar aquelas nas quais trabalhavam. Não havia nenhuma recompensa maior por sua escolha, as regras e a remuneração eram as mesmas; havia, porém, a segurança do trabalho e a garantia de permanecer em seu contexto social.

⁴³. Livre, na verdade, para subjugar sua força de trabalho a outro fazendeiro. Correa Filho, analisando a fazenda pantaneira na década de 40, diz que raramente os empregados resgatavam suas dívidas junto às propriedades. No entanto, eles não "se preocupavam em geral com tais compromissos, que não os impediam de variar de residência, caso preferissem outras fazendas, cujos proprietários se responsabilizavam pelo pagamento da conta, equiparada a título de dívida negociável, sob penhor do trabalho do devedor.

Mudavam de local, [conclui o historiador,] mas o regime de subordinação perdurava..."(Correa F°.1946: 124).

⁴⁴ "Minha vida era assim, o plano meu era assim, trabaiá, mora na fazenda. Eu ía trabaiando e aí eu enjoava de ficá num lugar, falava: Ah! eu vô embora, vô conhecê otro lugar" (C.B.55M).

Dentre as famílias residentes nessa região da Nhecolândia é difícil não encontrar algum vínculo de parentesco que as una. Os peões que chegam de fora e que passam a residir nas fazendas do lugar, tratam de ingressar nessas redes através do casamento e do batismo dos filhos. Se as distâncias e as visitas esporádicas são empecilhos para reforçar tais laços, há inúmeros outros mecanismos que os vinculam, como por exemplo o rádio. Quando ouvem o programa "Alô Pantanal", transmitido diariamente por uma emissora de Corumbá, os campeiros mantêm-se informados sobre o que ocorre com seus parentes e conhecidos: se estão na cidade, se estão adoentados, quem está chegando nas fazendas, se nasceu alguma criança, enfim, a rádio, que tem o objetivo de manter em contato moradores da fazenda, seus parentes e fazendeiros na cidade, acaba servindo como um meio de informação acerca do que ocorre dentro do pantanal e constituindo-se num elo de ligação entre seus moradores.

Todavia, estas redes de solidariedade, bem como muitos dos interesses dos vaqueiros e seus familiares, têm evoluído no sentido de expandir-se continuamente para fora dos limites das fazendas e da Nhecolândia, dirigindo-se cada vez mais para as cidades. Novamente em função das mudanças nas relações socais e de trabalho, é para o contexto urbano que os peões têm deslocado muitas de suas necessidades e expectativas.

Quando questionados acerca de seus sonhos, dos anseios em relação ao futuro, suas respostas, geralmente muito esperançosas⁴⁵, tinham de intrigante o fato de não se voltarem para o gado ou a terra; ao contrário, eram unânimes em ressaltar o desejo de adquirir uma casa na cidade. Via-se de repente ganhar vida o sonho da casa própria em pleno coração do pantanal. Os motivos para adquiri-las são os mais diversos e vão desde a necessidade de economizar com pensão quando visitam os filhos ou um local para passar a velhice: "... Aí vai prá junto dos filho, ao menos tem a casinha, né?" (C.B.55M); e, principalmente, um lugar onde deixar as crianças para estudar: "Eu

^{45.} Um dos informantes, mais cético, responde à indagação inicial com uma dúvida: se o pobre tem o direito de sonhar. De acordo com ele: "tem muita coisa que a gente pensa [que vai] dá certo e num dá. Diz que fala que sonha; a gente sonha com as coisa dá certo (risos)... Eu sonho que tô trabaiando" (B.N.62M).

queria tê pelo menos uma casa na cidade, né? Pô meus filho no colégio, estudá. Um poco deles já sabe bem lê, escrevê bem, né? ... Hoje é importante, acima de tudo o estudo, né?" (C.D.58M). O peão já tem consciência de que sua ascensão social somente poderá ocorrer efetivamente se possuir o domínio da leitura: "O cara bom de caneta... pega muito serviço bom. Eu memo, se fosse bom de caneta num tava aqui" (C.D.58M). Essa é uma preocupação generalizada dos pais.

Tanto é forte esse sentimento que alguns fazendeiros (poucos) têm se preocupado em levar a escola até suas propriedades, construindo salas de aula, alojamentos e arcando com despesas de professores⁴⁶. Trata-se, no fundo, de uma forma de manter os bons vaqueiros interessados em trabalhar na fazenda e, mais que isso, de satisfazer-lhes um desejo real, uma necessidade premente de educar os filhos. Mesmo que essa satisfação seja parcial, já que é dificil manter professores nas fazendas, obter materiais didáticos, enfim, levar uma educação permanente e de qualidade para locais distantes dos centros urbanos, a iniciativa em si merece ser registrada.

O deslocamento das expectativas de vida do campo para a cidade não anula, entretanto, a ligação do peão pantaneiro com o seu contexto rural, sua origem e vida na Nhecolândia. Ela aparece como uma segunda forma do peão resguardar-se dos efeitos negativos das novas relações de trabalho, apenas que estendendo para fora os seus anseios e sua base de solidariedade. Mas, quando perguntados onde preferem viver, as respostas são da mesma forma unânimes: na fazenda. E, mais uma vez, as justificativas se multiplicam, destacando-se a tranqüilidade da vida e a liberdade que a existência campeira propicia: "eu prefero na fazenda. É um ar mais livre, um canto mais gostoso, né? Aqui tem veiz qui você pode levantá quarqué hora da noite, saí andando sem perigo de nada, né? ... E lá não, o sr. pá andá na rua tem que andá cuidando" (C.B.55M). As vantagens econômicas, pautadas na economia e fartura dos alimentos, também são destacadas: "Tem muitas coisa que a gente num compra. Olha,

⁴⁶. A obrigatoriedade do proprietário de estabelecimento rural fornecer escola aos filhos dos trabalhadores diz respeito àquelas unidades com um número igual ou superior a 50 empregados, cf. Art. 16 da Lei 5.889, de 8.6.1973, o que é difícil de ocorrer nas propriedades pantaneiras.

num paga casa, um paga água, num compra carne, né? Aí vai no mato, mata capado de porco, tira banha, num precisa comprá o azeite, uma economia grande. Se tem verdura na roça a fazenda dá. Feijão a fazenda pranta, num vende, dá procê, prá quem tem família, carne num compra. Na cidade, levantô da cama tá mexendo no borso..."(A.P.87M).

4. Considerações Preliminares

A forma como se estruturou a propriedade no pantanal - grandes latifundios com pecuária extensiva - não apenas restringiu o acesso do trabalhador às terras pantaneiras como definiu-lhe desde o princípio as condições humildes de vida. Os peões, descendentes de ex-escravos, índios, paraguaios, entre outros segmentos sociais que ali se estabeleceram junto com os primeiros proprietários, são pessoas simples, destituídas de posses, que definem a si mesmas como pobres - se vêem como tal e sabem o que é ser pobre em oposição aos ricos. Costituíram no interiror das fazendas da Nhecolândia seu universo social específico, onde preservam ainda hoje valores como honra e lealdade, estimam a fartura e têm no trabalho um símbolo de virtudes e a fonte de prestígio social dos homens. Como diz um peão, ".. nóis que somo pobre, temos que trabaiá, nóis temo que honrá o trabalho, ... Trabalho diz que é prá nóis honrá ele". (A.S.51M).

Esses mesmos valores, entretanto, vêm sendo questionados nos últimos tempos em função das mudanças ocorridas no nível das relações de trabalho no interior das fazendas pantaneiras. A substituição dos acordos baseados no direito costumeiro pelo contrato de caráter mais especificamente capitalista tem provocado uma série de abalos no nível dos costumes locais. O próprio trabalho, um meio pelo qual o vaqueiro dá vazão a sua individualidade, expressando através dele suas habilidades e destrezas, passa a ser nivelado em bases mínimas, desqualificando o esforço pessoal. Uma das reivindicações do peão hoje é

exatamente a da justiça no "salário"; justiça que impeça a equiparação daquilo que é diferente, que valorize as qualidades individuais, as potencialidades e habilidades de cada um, bem como suas condições sociais distintas - tamanho da família, tempo de serviço, etc.

As mudanças nas relações de trabalho têm criado uma situação paradoxal para o vaqueiro, pois, na medida em que vê suprimidos antigos benefícios, sua inserção na fazenda mantém-se ainda, em grande parte, definida pelas obrigações inerentes à relação de favor. Basta ver, nesse sentido, a condição do peão como trabalhador e ao mesmo tempo morador da fazenda. Ali, como os empregados rurais de outras regiões do país, ele está à disposição da propriedade, devendo atender às solicitações sempre que necessário. Não significa que os peões realizem todas as suas tarefas sem reclamações, que não façam trabalhos imperfeitos, com má vontade. Apenas que se espera dele a solidariedade de um amigo em momentos dificeis e a obediência de um subordinado quando é o interesse da fazenda que está em jogo. O primeiro a ser solicitado é o capataz, pois, sendo o responsável pela propriedade, deve estar pronto a solucionar todo e qualquer problema que lá aconteça. Some-se a isso o fato de que, residindo na fazenda, o peão acaba transformando o seu lazer e momentos de ócio em beneficio para a propriedade, pois os finais de semana podem ser aproveitados para domar algum animal, cuidar da traia, trabalhar o couro, evitando assim que a fazenda faça gastos com material de campo. Mesmo quando está caçando, o empregado aproveita para observar os animais de criação, os estado das cercas, etc.

Apesar de inserido num contexto de subordinação, o peão mantém de certa forma a sua tão prezada autonomia. Fundamentada principalmente na mobilidade do vaqueiro, ela ocorre não em relação ao sistema no qual está inserido, porém, como um mecanismo que lhe permite estender para fora das fazendas onde trabalha - e hoje para fora do contexto rural - uma rede de solidariedade que lhe garante as condições mínimas de barganha diante da fazenda.

Observando de perto o conteúdo dessa prática, das redes de relações que propiciam, percebe-se que sua implicação mais ampla é a de ligar o peão não a esta ou aquela fazenda, mas ao contexto sócio-espacial pantaneiro como um todo. Mesmo as relações de lealdade e favor não se fundamentam em torno de um proprietário específico, mas com o patronato na sua totalidade, como instituição ainda que isto esteja mudando. Desse modo, mesmo não estando relacionado diretamente à terra, o morador da Nhecolândia (o vaqueiro, principalmente) permanece fortemente atado, social e afetivamente, à sua região. A Nhecolândia é seu lugar, sua casa, e ali ele desenvolve relações de amizade, parentesco, compartilhando seus valores e definindo um modo próprio de vida, uma concepção particular de mundo. Esta, por sua vez, está regulada não apenas pelo convívio social que se definiu através da história, mas também por uma relação específica com a natureza, fruto de um modo particular de concebê-la e ordená-la. Dessa forma, cabe agora conhecer o modo como o pantaneiro percebe o seu ambiente e as representações que concebe em torno dele e dos seres que o habitam.

II. RELAÇÃO DO PANTANEIRO COM O MUNDO NATURAL

1. O Conhecimento da Natureza

No momento em que se procura definir aqui a maneira como o pantaneiro concebe e relaciona-se com seu meio, o esforço desse estudo deve ser o de buscar o sentido que os pantaneiros emprestam à sua relação com a natureza. A proposta é a de desvendar o significado que alguns animais e plantas adquirem na vida daqueles indivíduos, seja como resultado de uma relação pragmática com o mundo natural, seja por meio das representações simbólicas construídas a partir do contato com os seres que coabitam em seu ambiente.

Animais e plantas estão presentes de forma marcante no cotidiano dos moradores das fazendas, aparecendo no contexto do trabalho, nas relações de troca, nos momentos sagrados e de lazer. O convívio permanente e íntimo com a natureza faz do vaqueiro um grande conhecedor da flora e fauna locais. No campo os homens são capazes de indicar o nome das plantas e as suas principais qualidades, seja como alimento humano ou de animais, seja como recurso medicinal, ou ainda o seu potencial melífero, entre outros. Mesmo em relação aos vegetais cujo nome desconhecem, são em muitos casos capazes de diferenciar as espécies tóxicas das comestíveis, de identificar as invasoras das pastagens, as que servem de refúgio e alimento para os animais, enfim, algum nível de conhecimento eles sempre possuem acerca das propriedades e uso das plantas presentes em seu contexto ambiental.

Em relação aos animais, o conhecimento dos pantaneiros demonstrou ser ainda mais amplo. As criaturas domésticas e selvagens são definidas por meio de um vocabulário rico e variado, que tem como parâmetro o aspecto físico das diversas espécies, seus hábitos sociais e alimentares, o local onde moram e as relações que estabelecem entre si. Nos depoimentos e conversas informais os nomes dos animais estranhos ao convívio diário vêm sempre acompanhados de demoradas descrições - muitas vezes de histórias, causos e anedotas - que buscam torná-los familiares ao

ouvinte menos habituado com a fauna da região. São referências às características particulares marcantes desses animais, comparações entre as espécies e até comentários acerca de seu caráter.

Desde cedo, convivendo com animais domésticos, cercados de plantas e bichos, as crianças demonstram um grande interesse pela natureza. Sua curiosidade está centrada principalmente na habilidade dos animais, sua força, esperteza, coragem e também no aspecto recreativo proporcionado pelas plantas: sementes que viram brinquedos, flores que tingem a pele⁴⁷, etc. Nas conversas que entabulam com os mais velhos o tema central é a destreza dos animais e o perigo que eles podem representar ao homem. Através dessas conversas o mundo animal vai aos poucos se ordenando, hierarquizando e, até mesmo, se encantando na mente imaginosa das crianças. Esse fenômeno pode ser observado até mesmo numa conversa abreviada de um garotinho de oito anos com seu pai: "Cobra come macaco, pai?", pergunta interessado o menino. "Quero vê comê!", responde o peão serenamente. "Mas cobra pega ele, né?", insiste curioso. "Quero vê pegá!". E assim prosseguem, intermináveis, as indagações da criança, relacionando as diferentes espécies, suas habilidades e o risco que oferecem, enquanto sua imaginação vagueia por entre a concisão das respostas, dimensionando os mistérios e aventuras que a natureza esconde. O aprendizado mais importante para a vida campeira começa, no entanto, quando os meninos acompanham os pais no trabalho realizado no campo. Aí eles aprendem a "olhar" a natureza, a reconhecer suas diferentes formações vegetais e do espaço, a se localizar dentro dele e decodificar mensagens transmitidas por animais e plantas: os sons das matas e dos bichos, o comportamento do gado, das montarias, das caças e de outros animais silvestres.

De um modo geral, o pantaneiro é um excelente observador do mundo natural. Os olhares estão constantemente atentos aos menores detalhes da paisagem, permitindo-lhes manter um controle eficiente sobre o que ocorre ao seu redor.

^{47.} A "nove-horas", por exemplo, é uma florzinha do campo que desperta o interesse das crianças, pois tinge a pele de cor de rosa quando em contato com ela.

Através das "batidas" dos animais, as pegadas por eles deixadas no solo arenoso, são capazes de identificar as espécies que estão rondando as roças ou a criação solta na cercania das casas, se há onças ameaçando o gado, o movimento dos rebanhos e das tropas, o local onde porventura desapareceu uma rês e ainda, quando saem para caçar, observam se não cruzou pelo caminho algum animal agourento.

Apreciadores de porcos selvagens, perseguidos nos finais de semana⁴⁸, os vaqueiros verificam com cuidado as marcas por eles deixadas nos capões ou nos "lavadores" em beiradas de baías⁴⁹, pois os buracos e rastros deixados no solo são a prova inconteste, que o caçador incansavelmente procura, de que os animais estiveram no local. O vaqueiro, com base nessas marcas sabe que região os animais estão freqüentando, o tamanho aproximado do lote e até há quanto tempo passaram no lugar⁵⁰. Quando saem para caçar já têm, assim, uma noção bastante segura de onde procurar suas presas.

Observando, por sua vez, as marcas deixadas pelos homens e seus animais, o peão mantém, da mesma forma, um controle total sobre o movimento nas fazendas. Sabe quem entrou na propriedade apenas analisando a "batida" das montarias ou tratores, reconhecendo se pertencem a algum vizinho ou a estranhos. Conhecem as "batidas" dos caminhões de mercadorias (da mesma forma que o ruído de seus motores), dos carros dos fazendeiros e daqueles que costumam cruzar as terras onde trabalham. A presença de boiadeiros, mesmo estando apenas com a tropa, também é facilmente denunciada. Esses detalhes são importantes à vida nas fazendas, pois, a entrada sem autorização ou aviso de pessoas estranhas à propriedade, denunciada através de seus rastros, é um sinal de descortezia e provoca um certo desconforto até nas relações entre vizinhos, sejam eles patrões ou empregados.

^{48.}Nem todos os proprietários permitem a caça em suas terras. No entanto, a caça ao porco selvagem ou monteiro, espécie exógena ao pantanal, costuma ser liberada na Nhecolândia, sendo preferida à de outras espécies.

^{49.} Os "lavadores" são os locais barrentos, nas beiradas de baías, onde os porcos do mato se refrescam para se proteger do calor pantaneiro. Depois de seco, o barro traz impressa, num amontoado de buracos, a marca onde o animal afundou seu corpo.

^{50.} De acordo com Lourival, "os caçadores é que habitualmente determinam o tipo de presa a ser perseguida, avaliando a espécie, o tamanho e, por vezes, o sexo, através de suas pegadas" (Lourival, 1994:41; grifo meu).

Mas o diálogo entre homens e natureza não se reduz às marcas impressas no solo. Do comportamento inusitado dos animais os pantaneiros extraem informações valiosas sobre mudanças iminentes no clima e nas estações, permitindo-lhes prever com uma certa antecipação a chegada do frio ou do calor, das estações secas e chuvosas. Desse modo, no entender dos peões, quando o cavalo está tomando banho em baía e vaga-lume voando baixo, é anúncio de chuva. Se na beira da água o jacaré "urra", na certa é mudança de tempo. Macaco, quando grita muito à tardinha, ou urubu voando em círculos perto de casa, no outro dia é frio, mas, se cantou a seriema, sabe-se que está próximo de esquentar. O movimento das aves migratórias é também uma referência usual para demarcar os ciclos do tempo.

A esses saberes populares, acumulados através de gerações, somam-se informações recentes, provenientes dos centros urbanos que, com intensidade cada vez maior, acabam influenciando o seu modo de ver e de relacionar-se com o mundo natural. A perspectiva "purista", de quem está sedento por descobrir sutilezas e singularidades culturais, acaba sendo traída pelas evidências de um contexto dinâmico, aberto às mudanças no tempo. Assim, quando perguntados sobre o modo como prevêem a chegada das enchentes, os peões deram a resposta mais simples e óbvia possível: "a gente ouve na rádio de Corumbá". Mesmo assim, "secularizada", a resposta não desautoriza as senhas da natureza. Apesar de não ser de aceitação generalizada entre os vaqueiros, existem aqueles que crêem serem determinados passarinhos mensageiros que anunciam com precisão as mudanças climáticas. É o caso do "mancuamã". Segundo um peão, quando ele está cantando muito em "pau verde", é sinal de enchente e quando está cantando em árvore seca, é sinal de estiagem; porém, diz ele, "muitos, não acreditam" (C.B.55M).

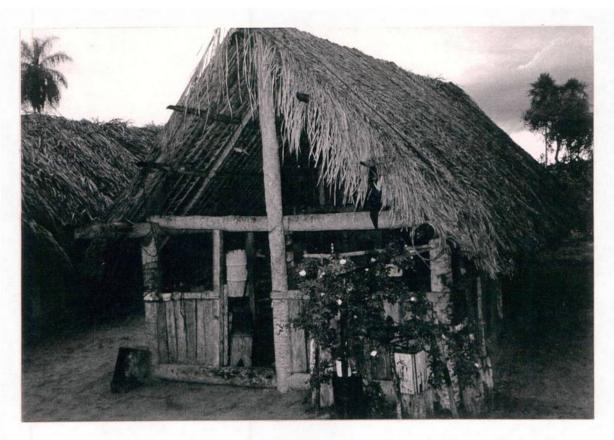
Os animais também comunicam-se entre si e o vaqueiro com freqüência é vítima das aves que denunciam sua presença aos outros animais. A anhuma, a curicaca, o quero-quero e até a arara, quando pressentem a aproximação do homem, começam a gritar, alertando o gado bagual ou a caça, que podem assim se proteger na mata.

Se o pantaneiro encontra sentido nas ações e sinais enviados pelos animais, do mesmo modo os vegetais têm presença significativa em sua vida. Do ponto de vista prático, utilitário, o pantaneiro conhece o potencial que lhe oferece o cerrado e se utiliza de forma oportuna desses recursos em seu cotidiano. Apesar das mudanças que há alguns anos vêm ocorrendo no pantanal, interferindo nos hábitos e saberes regionais, como a introdução do trator em substituição ao carro de boi, muitos dos saberes e práticas tradicionais ainda se mantêm bastante preservados. Ao lado das moradias feitas em alvenaria ou madeira tratada é possível encontrar muitas casas de peões fabricadas em estilo simples, com paredes de carandá ou bocaiúva, palmeiras abundantes na região, e cobertas com folhas de acuri (Fotos p. 83 e 84), as mesmas que nas mãos das crianças menores transformam-se em cavalos de brinquedo. Da inflorescência do carandá as mulheres fazem vassouras, enquanto que seu tronco é utilizado na fabricação de mangueiros e cercas, resistentes à água. Aroeira, piúva, cumbaru, vinhático, pequi entre outras madeiras da região também são utilizadas para a construção de cercados, cochos e porteiras. Como lenha preferem o angico, cuja casca, bem batida, é excelente para curtir couro de animais. O cambará e a chimbuva são os mais recomendados na construção de canoas, que podem ser fabricadas com piúva, mais pesada, além de outras madeiras. O capim carona é ideal para se fabricar colchões e as folhas do faveiro para encher o suador dos arreios⁵¹. Os espinhos, como os de laranjeira, são usados para palitar os dentes ou para retirar estrepes dos dedos. Com a espinha de maminha fazem dados para jogar "bozó"52. Como se pode ver, os usos que fazem os homens da vegetação local, são os mais inusitados.

O conhecimento das propriedades medicinais de ervas e plantas da região é, da mesma forma, muito amplo e o seu uso bastante difundido, já que é nos vegetais nativos que a população pantaneira encontra alívio para a maioria dos males que a assola no cotidiano.

51. Suador é a parte inferior do arreio que encosta no dorso do cavalo.

^{52.} Jogo composto de cinco dados cujas combinações de números são semelhantes às das cartas do pôquer.



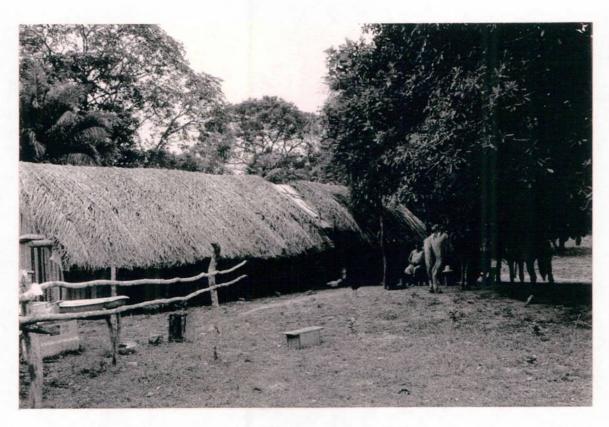
a. Casa no padrão tradicional, com cobertura de palha, chão batido, paredes de carandá e bocaiúva e uma pequena varanda.



b. Novo padrão de moradia, fabricada em alvenaria, com a cozinha inserida no corpo da casa e banheiro separado, ao fundo.



a. Casa no estilo tradicional composta de duas peças - quarto e cozinha - separadas.



b. Nessa moradia, quarto e cozinha, sinda que separados, estão ligados ao centro por uma cobertura de zinco.

Sendo grandes consumidores de carnes, os pantaneiros têm de recorrer frequentemente às infusões digestivas, como "boldo", "macela", "erva de santa maria", "estomalina", "mangerona", ingeridas sob a forma de chás ou misturados com o tereré. Se são acometidos de tosse, curam-se com o chá da casca do "cumbaru" ou da "canela de veado". Como depurativo usam chá da raiz de "algodãozinho" ou da casca do "jatobá", também recomendado para tosse e vermes, tal como o "milombre". O "pára-tudo" tem usos diversos: combate dor de estômago, vermes, diarréia, e ainda é usado como fortificante. Se sofrem com furúnculos, esquentam o fruto do "joá" e depositam sua polpa visosa sobre o tumor para extrair-lhe o "carnegão". Se o problema é de ordem mais estética que de saúde, como no caso das verrugas, encontram paliativo na seiva de "leiterinha", que aplicada sobre elas fazem-nas cair em pouco tempo.

A lista dos medicamentos naturais segue, quase interminável, com a raiz de "amarra pinto" ou "rabo de bugio" (urina solta), o chá de "quina" (anemia), "unha-degato" (doenças pulmonares), "quebra-pedra ou "japecanga" (pedras nos rins), o líquido da "vista de santa luzia" (problemas nos olhos), entre outros. Até mesmo fratura de ossos pode ser socorrida com os recursos da região. Para isso costumam preparar um melado com a casca da aroeira sovada, que depois de seco desempenhará função similar à do gesso. Sobre o membro fraturado colocam umas varinhas de taquara, enrolam-no com um pano e por fim cobrem-no com o melado. Normalmente, após um mês, "quando o machucado já 'sacratizou', ele racha sozinho" (B.R.36M).

Mas não se reduzem a isso os poderes e utilidades extraídos das plantas regionais. Há outros usos, que vão desde repelente de insetos - como no caso do fedegoso, aplicado nos laços para espantar traças e baratas - armadilhas para araras e papagaios - "visgo" de figueirinha ou cará⁵³ espalhado sobre ramos onde as aves pousam - e até "usos sobrenaturais", como no caso da arruda e guiné, que, plantadas

⁵³. Goma viscosa feita com a seiva e o caule cozidos dessas plantas e posteriormente aplicada em uma varinha, onde a ave prende-se com as patas e asas.

próximas às portas de entrada das casas têm o poder de afugentar fluidos negativos e combater o mau-olhado.

Em relação à farmacopéia, os pantaneiros costumam acrescentar aos medicamentos de origem vegetal remédios extraídos de animais. Do gado, por exemplo, utilizam a nata, excelente para as queimaduras da pele, e recomendam, da mesma forma, o "vergalho de boi" 54 nos casos de pneumonia. Já o "vergalho" de anta, se bebido com pinga, tem poderes afrodisíacos infalíveis, segundo os informantes.

Mas, em se tratando dos animais, é principalmente nas gorduras de espécies selvagens que encontram a fonte terapêutica mais abundante e poderosa. Gordura de tatu cascudo afugenta moscas de feridas e é boa para fazer nascer pêlo em gado ou em pisadura de cavalos⁵⁵; gordura de quati combate a sinusite e queda de cabelos; gordura de sucuri é boa para curar bronquite (Cf. Lourival, R.) e, por fim, gordura de onça, recomendada no tratamento de reumatismo, na limpeza do sangue, fortalecimento dos músculos e ainda como afrodisíaco⁵⁶.

Os pantaneiros também recorrem a fórmulas especiais, cujo preparo envolve certos cuidados e mistérios. É assim que, para a picada de cobra ou outros animais peçonhentos, um bom remédio é aquele feito do coração de lagarto. Para prepará-lo matam três lagartos (de preferência um em agosto), retiram o coração dos animais, torram "bem torrado", põem o produto dentro de uma garrafa cheia de pinga e a enterram. A pessoa pode estar à beira da morte, mas basta tomar uma colher dessa solução que ela se recupera em seguida.

Da mesma forma, os pantaneiros possuem inúmeras receitas de remédios caseiros para curar animais. Alguns peões, quando o cavalo tem seu rendimento reduzido pela infestação de vermes, fazem-no beber um pouco de creolina com sal e

^{54.} Órgão genital do boi, depois de extraído do animal e seco.

^{55.} Assadura na pele do animal provocada pelo arreio.

^{56.} A despeito das propriedades terapêuticas da gordura animal, seja como cicatrizante, depurativo ou outras, é preciso observar que o pantaneiro acredita ser ela grande concentradora de proteína animal. Na refeições as carnes gordurosas são preferidas às magras e nos dias de festa, quando assam churrasco, o consumo de gordura em alguns casos chega a ser superior ao da própria carne.

ele rapidamente se cura. Outras fórmulas para o mesmo fim são mais sofisticadas e bombásticas. Um peão contou que preparou para seu cavalo uma mistura de meio copo de benzocreol (desinfetante de uso veterinário), pimenta do reino amassada, sal, fumo e outros ingredientes picantes e fez o animal beber, obtendo, segundo ele, excelente resultado. Contra anemia o tratamento mais recomendado é a sangria, cuja prática vem sendo substituída pela aplicação de medicamentos veterinários. Ela ainda persiste, sobretudo entre os peões mais velhos que, como disseram, chegam a retirar de um a dois litros de sangue dos cavalos adoentados⁵⁷.

Aliado a todos esses medicamentos - chás, fórmulas e beberagens - o indivíduo conta ainda com os recursos de ordem espiritual. As simpatias e benzeduras, bastante difundidas na região, servem tanto para prevenir doenças quanto para extirpá-las depois de instaladas. As simpatias são muito eficientes contra as energias negativas, sejam elas de origem desconhecida ou infligidas por olhares invejosos. Além do uso de plantas neutralizadoras de energias maléficas, mencionado acima, são comuns outros expedientes simpáticos como amarrar fitinhas vermelhas no pulso de crianças de colo para evitar quebranto, ou ainda colocar chifre de gado no jardim para espantar as pragas e combater a eterna ameaça dos maus-olhados⁵⁸. Com as benzeduras, realizadas por mulheres ou homens iniciados nessa prática, curam-se males complicados, como dor de dentes, "leiteira virada" (desidratação), picadas de cobras e até partos dificeis. Mas, a verdadeira eficiência dos benzedores está em debelar males que a medicina científica é incapaz de tratar. Como disse um informante, "...outro dia apareceu aqui uma mulher com quebranto. Quebranto médico num cura" (A.P.87M). Essas duas práticas, da simpatia e benzedura, podem ser administradas isoladamente ou em conjunto com os demais recursos da medicina natural e normalmente envolvem certos cuidados, como por exemplo, evitar banho

^{57.} Essa prática era feita com um instrumento ponteagudo chamado "prêmio". Após furar a veia do animal e retirar o sangue, a ferida era costurada com agulha e linha comuns.

^{58.} Existem simpatias que têm como propósito melhorar a capacidade dos animais para realizarem tarefas. Assim, dizem que um método eficiente para tornar o cachorro bom caçador é colocar uma "oncinha" - inseto de aparência semelhante à do barbeiro, que possui ferroada dolorida - no meio da carne que ele irá comer. Quando o cavalo é "ranchador", ou seja, empaca com o cavaleiro recusando-se a andar, "põe água no ouvido dele que ele melhora".

frio por um período de vinte e quatro horas, não consumir alimentos fortes, entre outros.

Através desses procedimentos de cura, da forma como os homens comunicamse com os animais e o conhecimento que têm das espécies vegetais e suas propriedades, é possível perceber que, na Nhecolândia, homens, animais e plantas estão inseridos no mesmo universo indiviso, cujas partes interligadas exercem influência mútua sobre o curso de suas existências, como poderemos verficar adiante. Não apenas animais adivinham o tempo, vegetais curam as pessoas, chifres de gado protegem as plantas, mas até mesmo a lua intervém de forma significativa nas diferentes esferas da natureza, definindo o rumo das atividades humanas. O roceiro sabe que a melhor época para plantar é a lua em fase crescente, pois daí resultarão frutos desenvolvidos e produção farta. Também se pode plantar na cheia, mas a melhor época é mesmo a da crescente. O empreiteiro, quando retira madeira para fazer cercas, toma cuidado de não fazê-lo no período da lua nova, "se tirá ela na nova, daí de um ano prá otro, ou então antes de um ano, ele vai broquiá tudinho, vai enchê de praga tudinho; bicha tudo" (A.S.51M). Da mesma forma a lua influencia o trabalho do vaqueiro. Lua nova é boa para "enfrená" 59 cavalo e para "salgar" o gado, pois nesse período os animais encontram-se debilitados, "até os ossos dos animais estão fracos". Em função disso, para obter bom couro, que resultará na fabricação de laços resistentes, o peão deve abater o gado em lua crescente, pois é o período em que ele está de posse de toda a sua energia.

2. Relações de Proximidade: os animais domésticos

O interesse do pantaneiro pela fauna regional está em grande parte assentado em motivações de ordem pragmática. Animais domésticos, como aves, porcos, ovelhas, cavalos e gado são criados com a finalidade bastante definida de servir aos

^{59.} Colocar freio no cavalo, transformando-o de "redomão", semi-selvagem, em cavalo manso, domado.

homens, seja como alimento, seja como auxiliares no trabalho diário. As montarias são amansadas objetivando suprir as carências de meios de transporte no campo e servir ao peão como instrumento de trabalho na lida com o gado. Este último, é a principal fonte de alimento dos habitantes das fazendas, o valor de troca básico do criador, desempenhando, ademais, funções complementares de transporte de carga, a condução de carros de boi, tendo inclusive servido de montaria para o vaqueiro, num passado não muito distante⁶⁰. Serviços secundários também são prestados pelos "animais de terreiro" - galinhas, porcos, cachorros - pois, criados normalmente à solta, limpam o quintal dos restos de comidas e impurezas deixados pelo homem, além de eliminarem pequenos animais peçonhentos e ratos.

Apesar de norteados por esse propósito utilitarista, é impossível negar a existência de outros parâmetros que fundamentem a relação entre homens e animais no pantanal da Nhecolândia. O convívio diário, o contato íntimo, acabam por despertar entre eles fortes sentimentos de amizade, fidelidade e simpatia, interferindo diretamente em seu relacionamento. É comum os moradores das fazendas, principalmente as mulheres, criarem papagaios, periquitos e araras como animais de estimação. O tratamento dispensado a essas criaturas é de tal forma diligente e afetuoso que chega a assemelhar-se àquele dirigido às crianças. Quando novos, os animaizinhos são pacientemente alimentados com papinhas especiais, abrigados em casinhas de papelão ou cestos, transportados pela casa a fim de tê-los protegidos do frio e dos predadores e acomodados junto dos proprietários em seus aposentos à noite. Na medida em que crescem, suas travessuras atraem a as atenções de adultos e crianças, que dispendem grande parte de seu tempo admirando-os e divertindo-se com eles. A morte dessas criaturinhas costuma ser causa de grande consternação para os donos que, por longo tempo, lamentam a perda do "amigo", recordando suas qualidades e feitos memoráveis.

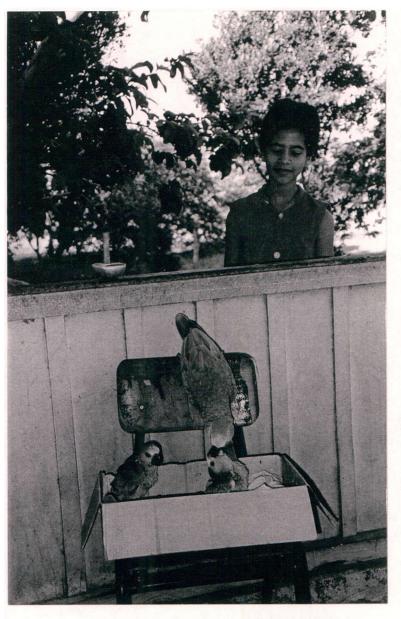
^{60.} Até as primeiras décadas desse século, em decorrência da "peste das cadeiras", doença que dizimou grande parte das tropas de equinos no pantanal, o boi serviu como "cavalo" ao pantaneiro.

Tal como as aves, bezerros "guachos" 61, além de outros animais órfãos com porcos e carneiros, criados em contato íntimo com as famílias, já que sua sobrevivência depende em muitos aspectos da assistência humana, acabam da mesma forma sendo envolvidos em fortes laços de afinidades com os campeiros. Os sentimentos e valores, que resultam da dedicação dos homens aos animais de criação - mesmo que não sejam suficientes para eliminar o fogão do destino trágico e inevitável dessas criaturas - servem para mostrar que a relação entre ambos assenta-se em laços mais profundos e complexos que o mero interesse prático (Fotos p. 91).

Essa complexidade pode ser verificada, da mesma forma, no modo como o pantaneiro costuma representar a fauna local, isto é, através de correspondências e analogias com o mundo humano, atribuindo aos animais atitudes e qualidades com as quais representam a si próprios. Referindo-se desse modo à natureza, o pantaneiro não apenas define a distância que mantém dos animais, mas denuncia o grau de sua identificação com essas criaturas, regulando, por sua vez, o tipo de relacionamento que com elas estabelece. O manejo de animais selvagens requer atenção, cuidado, pois, no dizer dos campeiros, são animais "velhacos", "virtuosos", "ressabiados" e "malandros". Já as espécies mais próximas, mansas, são alegres, amorosas, nostálgicas, manhosas, permitindo um tratamento cordial e amigável, que não raro se traduz em ações inusitadas, quando a afeição chega a interferir nos interesses práticos da fazenda.

Mesmo sendo parte do folclore local, a existência de relatos sobre animais protegidos em função de seu caráter e atitudes quase humanos, demonstra que o pantaneiro chega mesmo a identificar-se com seus animais. É assim que um peão conta como o proprietário de uma fazenda onde trabalhou desistiu de vender suas vacas leiteiras e bois de carro para o matadouro em função da atitude nostálgica de uma rês: "Aí teve um boi velho de carro que chegô bem na porta da fazenda, no saí

^{61.} Bezerros "guachos" são animais "órfãos", normalmente deixados nas fazendas por boiadeiros, já que não resistem à marcha junto com o rebanho, ou cujas mães não conseguem amamentá-los, sendo presenteados pelo fazendeiro aos peões. São criados como animais de estimação, alimentados com o leite da ordenha através de mamadeiras improvisadas, recebem nomes carinhosos, como princesa, boneca, garoto, mimoso, entre outros.



a. O cuidado com os animais de estimação. Os filhotes de papagaio foram acomodados numa caixa que diariamente é colocada em lugar aberto para que possam ser alimentados pela própria mãe.

b. Amamentando bezerros "guachos"; tarefa reservada a mulheres e crianças. Os animais domésticos vivem soltos no terreiro.



prá lá, ... olhô assim, diz que berrô comprido, deu três berro comprido... Ele tava sentido de largá a querência dele". Ao percebê-lo, imediatamente o fazendeiro ordenou que os animais fossem recolhidos novamente à fazenda: "Deixa ele que morre de véio aí". "Decerto", completou o informante, "ele cortô o coração do dono de vê aquilo" (C.B.55M)⁶².

Numa sociedade voltada para o pastoreio, é justamente em relação ao gado que ocorrem as relações mais próximas e, conseqüentemente, mais investidas de sentido do homem com o mundo animal. Ao lado dele, apenas os cães e os cavalos expressam de forma tão rica e elaborada as inferências psicológicas e sociais, simbólicas e pragmáticas que estão subsumidas na representação que fazem os pantaneiros do seu convívio com esses animais.

Evans-Pritchard, analisando o relacionamento do povo Nuer com seu gado, observa que, para os nativos africanos, "sem se considerar o uso, [o gado é], em si mesmo, uma finalidade cultural, e sua mera posse e proximidade dá ao homem tudo o que ele deseja" (Evans-Pritchard, 1978: 50). Da mesma forma, no pantanal, é através da criação que se estabelecem desde o sentido mínimo do ser, o objetivo dele estar ali, até conceitos e valores mais elevados para a vida do homem campeiro. As atividades cotidianas estão pautadas no relacionamento com os animais e, em grande medida, é a partir deles que se define o ritmo da vida e do tempo no pantanal: proteger, amansar, ensinar, marcar, conduzir, vender. Desde a mais tenra idade os meninos iniciam-se nas atividades de criação. Seja em suas brincadeiras de montaria,

^{62.} Mas, se os homens atribuem atitudes humanas aos animais, a analogia com a natureza também se faz na via inversa, quando os animais servem de referência para definir as atitudes humanas. Desse modo, se o peão costuma viajar demais, não se demorando nas fazendas em que trabalha, é "igual burrico sem mãe, gosta de andar pelo mundo". Se a criança faz muita algazarra é "como periquito em arrozal" e se age com rapidez em proveito próprio, "é mais ligeiro que formiga em melado". O sujeito teimoso, turrão, é "à mode guaracha" - uma espécie de lobo guará de menor porte que à beira da morte grita até desfalecer -, ele "morre mas num troca o sobrenome". Através dessas correspondências tecem comentários alegres e divertidos acerca de seus hábitos e vícios, que tomam ares tanto mais evidentes de crítica social quanto mais delicado é o assunto que abordam. Assim acontece com a questão da sexualidade. Peão que dispensa os preâmbulos amorosos, indo direto ao ato, é "à mode anta, quando o troço cresce ele já vem por cima". Se costuma ser apressado nas relações sexuais "é igual carneiro, chega, bota o cabo, assim, e já vai pastá". Esses comentários, a despeito de seu humor e originalidade, normalmente versam sobre temas de conhecimento público, demonstrando que, por trás de sua aparente ingenuidade, existe um objetivo definido a se cumprir. Todos sabem o que se quer dizer com os comentários, o por quê de serem pronunciados, e a quem se referem.

seja auxiliando os pais em tarefas de campo ou no mangueiro, cedo eles definem seu papel social e sua condição de trabalhador no interior da fazenda, ao mesmo tempo em que conhecem um modo específico de encarar o mundo.

No que diz respeito ao gado, mesmo que na Nhecolândia não haja um íntimo contato físico do campeiro com as reses, tal como ocorre entre os Nuer, os vaqueiros são capazes de reconhecê-las pela cor, pelo som do mugido, conseguem distingui-las pelo temperamento e prever seu comportamento numa vaquejada. Comunicam-se com os animais através de gestos, sons e palavras. No campo, o gado é estimulado a permanecer reunido através de assobios e sons brandos. Para dispersá-lo, gritam. Se o objetivo é conduzi-los ao curral, quando os põem em marcha estalam chicotes, gritam, produzem ruídos com a boca como se fossem "berrantes", abanam os chapéus, falam alto com os animais ("eh! boi, touro, touro!"), que se põem a andar assustados e obedientes. Na madrugada, quando é hora da ordenha, abrem o mangueiro e por meio de sons suaves, guturais ("ô, ô, ô"), convidam calmamente as vacas a se juntarem a seus bezerros, que pousaram separados das mães. Sendo já bem mansas, atendem ao chamado dos peões pelo nome: garoa, manhera, caturrita, pretinha, moringa, copeira; títulos carinhosos atribuídos conforme suas características físicas, sua cor ou temperamento.

Nas caçadas, da mesma forma, possuem códigos especiais para comunicaremse com os cachorros. Quando vários cães participam da mesma perseguição, eles são estimulados a se unirem no momento de "acuar" algum porco através de assobios ou sons produzidos com o trinar dos lábios. Quando é hora de partir, basta um sinal sonoro do caçador para eles virem ao seu encontro⁶³.

Referindo-se ainda ao gado Nuer, Evans-Pritchard ressalta que, embora sacrificados e comidos, os animais "são apreciados para serem exibidos e pelo prestígio que sua posse confere" (Evans-Pritchard, 1978: 34). Da mesma forma, o

^{63.} A comunicação entre caçador e seu cachorro ocorre, entretanto, nos dois sentidos. Segundo Lourival, "Quando os cães farejam, emitem ganidos e latidos característicos que o caçador é capaz de identificar, indicando estar a presa acuada ou se a perseguição ainda está em curso. É possível aos caçadores, através dos sons, distinguirem se o animal está no chão ou em árvores, fato que ocorre freqüentemente com os felídeos" (Lourival: 41).

pantaneiro orgulha-se do gado e de suas montarias, desenvolve sentimentos em relação àqueles que lhe são próximos ou aos mais valentes e através deles determinam o trânsito pela escala de prestígio social.

Na verdade, gado, cavalo e cães são nas fazendas da Nhecolândia instrumentos por meio dos quais os vaqueiros expressam e promovem, de forma simbólica, as suas qualidades pessoais. Os peões mais jovens gostam de montar apenas cavalo "redomão", aquele que ainda não foi plenamente domado, pois, sendo mais inquietos, ariscos e perigosos, ressaltam a coragem e destreza de quem os conduz. Mesmo quando parados, reunidos em círculos para conversar sobre seus cavalos, os peões a todo momento são obrigados a provar suas habilidades, já que, ao menor gesto dos cavaleiros, os animais se assustam, recuam, querem pular, correr, levam chicotadas, são espetados com as esporas, acalmam-se, cedem aos comandos do peão, que, enfim, retorna soberano para a roda de amigos.

Se esses rapazes vão paquerar em fazendas vizinhas ou nas festas, enfeitam os animais tão ou mais cuidadosamente quanto a si mesmos, procurando expressar através do vigor e beleza das montarias sua juventude e coragem. As qualidades dos cavalos são tanto mais atributos dos homens quanto mais estes exercem seu poder e controle sobre eles. É isso que tanto impressiona as garotas, ou seja, na medida em que a juventude do animal, sua força, inquietude e selvageria encontram-se dominadas, elas se transubstanciam, tornando-se a expressão simbólica do poder e atração daqueles que as domina.

Essa afirmação da força, da juventude e da masculinidade por meio do domínio sobre o selvagem, se expressa nas atividades cotidianas e corriqueiras de uma fazenda de gado. A doma, a luta com o gado bagual e até o trabalho no mangueiro não são simples atividades produtivas de uma unidade pastoril. Elas põem em jogo, diariamente, através da demonstração de habilidade, de domínio técnico e força, a honra do vaqueiro. Se numa vaquejada o peão deixa escapar alguma rês, a frustração é imediata, e sua contrariedade, que pode durar horas ou dias, é ainda avivada pelas brincadeiras dos colegas, que devem ser aceitas com resignação. Se não consegue

domar um cavalo xucro ou demonstra temor em fazê-lo, na certa será ridicularizado. No entanto, a prova de destreza nessas atividades resulta num reconhecimento que ultrapassa em muito os limites da fazenda. Na rodas de conversas, volta e meia o assunto centra-se na capacidade deste ou daquele peão em laçar, domar, cavalgar, etc. A maestria e o destemor redundam na fama, quando então os vaqueiros passam a ser respeitados pelos homens e chegam a ser almejados pelas mulheres.

Da mesma forma que esses animais, o cachorro aparece como parâmetro de medida dos valores campeiros. Disputando com cavalo a preferência dos homens, o cachorro é o grande companheiro das caçadas e o auxiliar indispensável nas vaquejadas, pois enfrenta o gado, não permite que as reses saiam de sua formação, instigam os animais renitentes a levantarem-se e permanecerem em marcha. Freqüentemente levam chifradas e têm o couro rasgado, durante as caçadas, pelos dentes de porcos do mato e espinhos de caraguateiro. A aparência dos animais, se comparados a dos cães de raça urbanos, não é portanto das mais elegantes: são normalmente magros - pois a fome é uma das condições do bom caçador -, um possui a cara deformada por chifradas, outro exibe uma perna estrupiada por um coice, muitos deles possuem o couro descascado pela ataque de sarnas e pelas mordidas que se aplicam nas brigas que constantemente travam entre si mesmos. Isto, porém, não diminui a afeição do dono pelo animal: cada peão tem o seu duque, pitoco, ao qual dispensa um cuidado todo especial, curando suas feridas, tratando suas doenças e, com menor freqüência, concedendo-lhe alguns afagos.

Cada indivíduo conhece uma técnica distinta de treinar os cães para a caça. A eficiência do animal depende em grande parte da capacidade do dono em ensiná-lo. Suas habilidades e performances são objeto de demoradas discussões entre os campeiros e, na medida em que correspondem ao padrão esperado pelos caçadores, seus donos ganham posição de destaque junto aos demais. Do contrário, quando um cachorro falha na caçada, se não persegue as presas com a determinação prevista, se foge ao ataque de uma presa, é humilhação na certa para o proprietário.

Durante a pesquisa foi possível observar um caso dessa natureza, quando um cachorro, tido como excelente caçador, negou-se terminantemente a perseguir as presas numa caçada da qual participavam diversos peões. Seu proprietário ficou visivelmente arrasado. A gravidade do fato era tamanha, que as poucas brincadeiras logo deram lugar ao silêncio e ao consolo. Todos procuravam uma justificativa plausível para o comportamento inesperado do animal. Isso mostra, na verdade, que na caça, assim como na relação do pantaneiro com sua montaria, o cachorro está investido das qualidades de seu dono: se porventura o animal falha, é como se o seu proprietário houvesse fracassado⁶⁴.

Desse modo, o convívio entre o pantaneiro e os animais domésticos evidencia que, longe de expressar um interesse meramente pragmático, a relação que entre eles se estabelece, baseada no contato diário, na afetividade, no diálogo mútuo, possui uma infinidade de outros significados, onde os animais chegam até mesmo a simbolizar as qualidades ou os defeitos de seus proprietários e daqueles que com eles estão envolvidos, como se incorporassem a sua personalidade. Eles são o espelho através do qual os peões expressam para si mesmos e para o grupo a sua capacidade elevada de trabalhador, a sua condição irrefutável de campeiro e, mais que isso, os seus atributos masculinos. Por intermédio dos animais os homens conseguem mobilizar seu status através da hierarquia de prestígio social.

O reconhecimento da comunidade, o respeito desfrutado perante os demais, não são, entretanto, atributos fáceis de serem alcançados; eles devem ser conquistados a cada dia, a cada jornada no campo, seja nas caçadas, seja nas vaquejadas, seja na doma de cavalos. É isto que faz das atividades campeiras algo mais que mero dispêndio da força de trabalho ou uma forma rústica de lazer. Elas são, na verdade, um jogo constante, uma luta, como eles mesmos definem, onde o que

⁶⁴. Na verdade, estes valores estão presentes em quase todos os níveis de relação dos homens com os animais de criação. Numa das fazendas visitadas, um peão, aficcionado por corridas de cavalos, que se realizam no pantanal em dias de festas e dias santos, tentava justificar para seus amigos o motivo da derrota de seu animal numa corrida disputada havia dois anos. Foi feitiçaria, afirmava ele, enquanto descrevia o material utilizado, identificando inclusive a mulher que havia provocado o malefício e o seu mandante que, como não poderia deixar de ser, era o adversário que vencera a prova.

se arrisca a cada momento são as próprias virtudes dos homens, os seus valores mais caros: honra, coragem, dignidade, destreza e masculinidade.

Num grupo onde a mobilidade social está contida por uma estrutura pouco hierarquizada, marcada pela distância intransponível entre dois pólos distintos, patrão e empregado, as possibilidades de ascensão social são praticamente nulas. É através dos animais que ela pode finalmente ocorrer; porém, como diz Geertz, referindo-se à experiência dos balineses com seus galos de briga, apenas enquanto aparência, como metáfora (Cf. Geertz,1978). Terminadas as suas atividades, os peões retornam para casa gozando da mesma posição social e dispondo da mesma e ínfima renda, mas, conforme tenha sido o seu desempenho no campo, podendo desfrutar de uma sensação de glória e de poder que tem no julgamento e no respeito de seus pares os únicos elementos legitimadores.

2.1. Bestialidade

No Sul, entre os gaúchos do pampa, esse jogo entre proximidade, identidade, poder e valor masculinos chega ao paroxismo, como demonstrou Ondina Leal, através da bestialidade. A relação sexual de homens com animais é uma prática bastante comum no mundo rural, podendo ser verificada da mesma forma nas cidades, relacionada principalmente à iniciação sexual de crianças e adolescentes do sexo masculino⁶⁵. De acordo com Leal, entre os gaúchos essa é uma prática legítima e valorizada, na medida em que representa não apenas o domínio do homem sobre o selvagem, mas a incorporação da própria selvageria e da potencialidade da qual ela está investida.

O gaúcho tem o seu cavalo como uma extensão do próprio corpo, tanto que ele não costuma montar éguas, pois, dessa forma, estaria se identificando com o

^{65.} Antonio Candido, que se refere a essa prática em seu estudo sobre os caipiras de São Paulo, demonstra que o erotismo zoofílico é um fenômeno generalizado no universo rural brasileiro, encontrando variações, ainda, nas mais diversas sociedades pastoris européias, em distintos momentos da história.

feminino. Mas a sua recusa se transforma em preferência quando a questão é o intercurso sexual com animais. Sendo a fêmea do cavalo, animal que concentra todo o apreço do campeiro sulista, a égua constitui a parceira ideal para o sexo, já que nela se concentra a possibilidade máxima daqueles homens enxergarem a si mesmos como garanhões. O ato sexual com esses animais é assim, "... a profound form of incorporation, an incorporation of this male condition which was expanded beyond the limits of humanity; it is a wild manliness. At that moment, a man's ambiguity between controlling the wild and becoming wild is resolved as he achieves power and pleasure. It is an orgasmic metamorphosis (and this is not a figure of speech!) during which the man turns into a centaur" (Leal, 1989: 274).

No pantanal, o contato permanente com os animais torna a prática da bestialidade um expediente comum na vida dos jovens. No entanto, diversas são as razões que conduzem à convicção de que o significado do ato sexual com animais, da forma como é praticado na Nhecolândia, não é o mesmo daquele vislumbrado na fronteira gaúcha. Em primeiro lugar, enquanto os gaúchos vivem isolados nas estâncias, a presença feminina é uma constante nas fazendas pantaneiras, e a conquista de sua simpatia e amores é um desafio permanente para os homens, principalmente os jovens e solteiros. Tanto é verdade que o aparente distanciamento e timidez observados nas relações cotidianas entre rapazes e moças, transformam-se, nas menores oportunidades, seja em noites de festas ou naquelas embaladas pelo consumo de álcool, numa peregrinação furtiva de vultos e sombras em busca da companhia feminina. Nos dias que se seguem às noitadas festivas, partindo dos corações mais inusitados, os bilhetes amorosos circulam incansavelmente. Por outro lado, os peões casados, vivendo em companhia de suas famílias, se resolvem assediar os animais, fazem-no por embriaguez ou quando estão há muito tempo distantes da companhia feminina. De qualquer modo, não há entre eles uma preferência definida por animais específicos, como apontado por Ondina para o sul do país. Os casos de bestialidade ocorrem com éguas, mulas, novilhas, vacas, porcas e cachorras, sem que isso interfira na representação simbólica que o peão possa fazer

de si mesmo. É certo que nos casos em que os campeiros se relacionam com animais velhos e maltratados sua reputação despenca; no entanto, entre as várias espécies que se prestam a isso, parece não haver diferenças relevantes de *status*.

Assim, a prática da bestialidade realmente ocorre no pantanal, e os peões não a escondem. Eles conhecem e explicam as técnicas utilizadas para amansar e seduzir os animais, que envolvem etapas de aproximação, contato físico, e, por fim, o próprio ato sexual. Muitos foram os casos narrados acerca do assédio aos animais: uma "petissinha" (égua ainda jovem) que satisfazia de uma vez todos os jovens de uma fazenda; um peão surpreendido ao tentar seduzir uma porca; outro que se deu mal ao tentar praticar sexo com uma cachorra; outro ainda que foi prensado pela "amante" contra uma árvore; e assim por diante. O tom dos depoimentos é sempre alegórico e divertido, buscando ridicularizar aqueles que são surpreendidos na prática sexual com os animais ou são por eles denunciados quando, na presença de todos, comportam-se de forma inusual, como é o caso de éguas estacando sem motivo próximas a morrotes e árvores ou porcas que insistem em acompanhar inexplicavelmente os peões onde quer que se dirijam. No entanto, as histórias trazem também consigo um ar de reprovação. Não que a zooerastia seja abominada do ponto de vista moral ou religioso, apenas que o contato de tal forma extremo com a natureza, a ponto de romper os limites que separam os domínios humano e natural, ao invés de atribuir poder a quem o pratica, tal como Leal aponta nos pampas, coloca o homem em situação de perigo. A bestialidade é um forma de poluição do ser e a ambigüidade que provoca, já que confunde domínios, ainda que próximos, distintos, é vista no pantanal mais como uma ameaça do que uma forma de sublimação. Com exceção dos jovens adolescentes, que praticam sexo com os animais normalmente em grupo e de maneira lúdica, iniciando-se sexualmente, os peões fazem-no quando estão solitários ou bêbados, às escondidas, evitando assim tornar-se alvo de recriminações.

2.2. A crueldade contra as criaturas selvagens e domésticas

O caráter profano que subjaz a esse tipo de relacionamento, denunciado através das críticas formuladas pelo grupo, é importante para nos alertar que, da perspectiva pantaneira, os homens podem se solidarizar com os animais, desenvolver sentimentos afetivos e fazer analogias de caráter e temperamento em relação a eles; porém, seus domínios jamais devem ser confundidos. É preciso entender com isso que a relação de proximidade com a natureza não anula a perspectiva dicotômica com que o homem representa a si e ao mundo natural, reafirmando a sua existência através de atitudes que procuram colocar os animais em sua condição devida.

É consenso entre os vaqueiros que para se lidar com animais o peão não pode demonstrar medo perante eles, devendo, ao contrário, impor-se sempre que possível e necessário. Essa máxima se traduz muitas vezes em tratamentos rudes, frequentemente cruéis para com os animais. Cavalos, quando apresentam alguma "barda", mania ou comportamento inconveniente, são surrados e castigados. Se a montaria costuma cair junto com o cavaleiro quando este lhe puxa a rédea, ele deve afundar a cabeça do animal em alguma baía, para que ele perca o mau hábito; se o animal possui o "queixo duro", ou seja, não responde aos comandos do cavaleiro com a rédea, este deve "quebrá-lo de baixo", isto é, com o cavalo preso, o focinho apertado e torcido para o lado por uma "focinheira", o peão deve bater-lhe sem piedade no pescoço, com um pedaço de pau, até que o animal - estressado, ensangüentado e impotente - demonstre ter aprendido a lição. Mesmo as criaturas domésticas como frangos, cachorros ou bezerros guachos, que costumam entrar sorrateiramente nas casas, são constantemente escorraçadas a pontapés e chapeladas, a fim de que respeitem o espaço doméstico e se mantenham em sua condição de inferioridade. Os cães de caça, constantemente avaliados pelos olhos rigorosos do caçador, são muitas vezes acusados de indolência - "arteiros", "cabulosos", "preguiçosos" - e, em razão dessas atitudes, recebem severas punições do dono.

Comportamentos recalcitrantes de cavalos e reses são tomados como agravos pessoais, já que com freqüência o vaqueiro está sendo observado pelos companheiros e o fato de aceitar ou ceder à teimosia do animal, é visto como sinônimo de fraqueza, de derrota. No curral, quando estão lidando com o gado, se algum bezerro ou novilha escapa das mãos do peão ou recusa-se a obedecê-lo é levado à força e pontapés até a entrada do brete. Mesmo as vacas mansas, leiteiras, tornam-se alvos dessa crueldade. Numa das fazendas, um peão que tentava ordenhar uma vaca "mansa de corda"66 impôs uma verdadeira tortura ao animal para que este lhe obedecesse. A vaca foi laçada e amarrada com a corda, o peão derrubou-a e enfiou seu focinho no chão, jogou-lhe terra na boca, deu-lhe chicotadas e chutes, subiu no focinho do animal e bateu-lhe com o solado da bota. A vaca mugiu, pulou, tentou escapar, soltou gemidos, mas não cedeu. A cena era presenciada por outro peão, que, conforme confessou mais tarde, apesar de discordar do tratamento dispensado ao animal, nada fez para conter a ira do parceiro, pois essas "intromissões" podem desencadear brigas violentas.

Os animais são vistos não apenas como pertencendo a um domínio distinto do humano, mas, em muitas situações, como estando ali fundamentalmente para servir ao peão e, no momento em que deixam de cumprir seu papel, sofrem punições que podem inclusive levá-los à morte. Isso aconteceu com um peão que já se encontrava descontente com o comportamento de seu cachorro, que só ficava deitado em casa, saindo apenas na hora de trabalhar gado manso, ou seja, quando era menos necessário. Certo dia, voltando fatigado de uma caçada, eis que o cachorro "acua" um porco. Distante, o peão se desloca até os animais e percebe que se tratava, na verdade, de uma "leitoazinha". Como os caçadores não costumam matar as fêmeas do porco monteiro, preservadas para procriar, ele voltou-se e chamou pelo seu animal. Mais adiante, novo latido do cachorro, a mesma leitoa. O caçador se irrita. Na

^{66.} A vaca "mansa de corda" é aquela que ainda não está totalmente mansa e que, portanto, reluta em fornecer leite, não permitindo que o vaqueiro se aproxime dela para ordenhá-la. Ao contrário, a vaca "mansa de peia" pode ser ordenhada com facilidade, deixando que o peão amarre com a "peia" suas pernas traseiras.

terceira vez que a cena se repete, já sem paciência, o peão bate com o laço no cachorro e o arremessa morto para dentro de uma baía. O comportamento inadequado do cachorro, sua incompetência e preguiça, que já vinham se manifestando há algum tempo, serviram para desfazer os laços que haviam entre ele e seu dono. Da mesma forma, a atitude do caçador se explica quando se sabe que está em jogo não apenas a capacidade do animal, mas a própria reputação do peão, que tem no companheiro de caça um reflexo simbólico de si mesmo.

A crueldade com animais chega ao extremo em relação às espécies consideradas nocivas ou que causam danos indiretos ao campeiro. Esse é o caso do tatu cascudo, que em geral não goza da simpatia dos peões, já que escava buracos no solo que se tornam verdadeiras armadilhas para cavaleiro e montaria. Esses animais tornam-se então vitimas de ira desenfreada. Segundo um informante, "na fazenda Nhuvaí trabalhou um homi. Ele de tão perverso que ele era, ele pegava um tatu cascudo (por o tatu cavucá buraco prá ele se virá, caçando minhoca; a vida dele é aquela né?), ele achava que o tatu tava fazendo aquilo de prevenção prá que ele fosse corrê a cavalo, o cavalo podia trupicá num buraco, rodá, caí com ele, né? Pegava tatu, torava as quatro mão na junta dele vivo e largava. Falava: 'cê tá fazendo buraco, esse buraco prá mim rodá, prá mim caí, então vai cavucá agora'. Tirava tudo as mão dele... Num é uma farta de compreensão?" (A.S.51M). Era uma prática comum nas fazendas a matança de tatus e cobras a fim de eliminar os acidentes a partir de sua causa, ou seja, eliminando-se os animais. Os fazendeiros "pagavam" pelas "colinhas", isto é, trocavam as caudas dos animais, que os peões traziam guardados em caixas de fósforo após um dia de busca incessante nos campos, por vales com os quais podiam comprar mercadorias na fazenda.

Existem peões mais e menos severos, cruéis com os animais. Normalmente, quanto mais velhos, mais pacientes e cuidadosos se tornam e, na medida em que abrandam o comportamento agressivo em relação aos animais, estes se tornam dóceis em suas mãos. Nesses casos, os peões costumam "manunciar" os cavalos antes de domá-los, amansar as vacas para a ordenha alisando seus pêlos, permitindo-lhes

acostumar-se com sua presença, evitando assim riscos para si próprios e também desgaste e sofrimento dos animais. No entanto, mesmo esses homens constantemente colocam em prática alguma técnica para corrigir comportamentos desviantes nos animais de montaria e nos cães de caça, definindo com suas atitudes os limites entre domínios distintos.

Mas a animosidade contra os animais domésticos tem em si mesma um sentido simbólico mais preciso. Conforme evidenciou Dalla Bernardina a propósito do universo rural europeu, a conduta violenta empreendida contra os animais é uma forma do homem evitar a inclinação, sempre presente em seus relacionamentos com os seres naturais, de simpatizar com as criaturas brutas, um antídoto contra a tentação de se apiedar de animais que mais tarde poderão ser por eles abatidos (Cf. Dalla Bernardina, 1991). Esse recurso não é, todavia, universal. Se existem animais tidos como próximos dos homens, exigindo deles um afastamento para o abate, há aqueles que são representados como seus inimigos naturais. A fim de que se possa compreender melhor o lugar dos animais nas representações de mundo pantaneira, o porque de adquirirem, em determinados circunstâncias e contextos específicos, um significado simbólico, bem como as ações que daí resultam, é necessário esclarecer antes o modo como é classificado o mundo animal pelos habitantes da Nhecolândia.

3. Classificação dos Animais

Na taxonomia pantaneira da fauna, as classes melhor definidas são aquelas em que os animais são reconhecidos em sua especificidade. As espécies individuais são classificadas de acordo com critérios morfológicos, hábitos sociais e alimentares, cor de pelagem, entre outros. No momento em que se distanciam desses parâmetros empíricos, as classes mais genéricas tornam-se fluidas, muitas vezes confusas, e perdem sua eficácia definidora, praticamente desaparecendo do discurso cotidiano.

Essa tendência de privilegiar as categorias mais específicas em detrimento das genéricas não é, entretanto, exclusiva da classificação pantaneira. De acordo com

Hoefle, trata-se de uma característica comum à taxonomia popular do mundo todo, já que, por questões de relevância prática, os povos se mostram mais interessados nos indivíduos com os quais mantêm contato e dos quais se utilizam do que em noções gerais que não têm utilidade na vida cotidiana e sobre as quais pouco pensam (Cf. Hoefle, 1990: 55).

Das categorias mais abrangentes a melhor definida pelos pantaneiros é a dos "bichos", termo geral com o qual designam a fauna como um todo 67. Essa categoria, que engloba desde os mamíferos, peixes e aves, até os répteis e os insetos, pertence a uma classe por eles não nomeada, correspondente ao reino na taxionomia científica. Os "bichos", reconhecidos em suas especificidades, são agrupados de acordo com as espécies. A esse nível classificatório, bastante preciso e de utilização corrente, os pantaneiros denominam "tipo". O porco, o cavalo, a anta, enfim, todas as espécies animais são por eles definidas como distintos "tipos" de "bichos".

Muitas vezes os animais possuem mais de um representante do mesmo "tipo" e seus indivíduos passam a ser agrupados em uma nova classe, a das subespécies. A esse outro agrupamento os pantaneiros denominam "raça" ou "qualidade" (ou ainda "tipo", conforme alguns depoimentos). A onça, por exemplo, um "tipo" específico de "bicho", possui três "qualidades": a pintada, a parda e a "soçorana"68. Mesmo animais silvestres com os quais os homens mantêm pouco contato, e espécimes inferiores, como lagartas e insetos, são reconhecidos e classificados segundo as variações dos indivíduos nas espécies⁶⁹. Com isso pode-se dizer que de um ponto de vista horizontal a taxonomia pantaneira dos animais encontra-se bastante elaborada e rica, mesmo em se tratando de espécies distantes e pouco úteis aos homens. Ainda que o conhecimento acerca dos animais se intensifique na proporção em que estes lhe

^{67.} Em alguns poucos depoimentos o termo "animal" foi utilizado com o mesmo valor classificatório que "bicho"; entretanto, conforme veremos mais adiante, será outro o contexto em que seu emprego aparecerá de forma mais precisa e usual.

^{68. &}quot;Soçorana" (variante de suçuarana) é uma onça de menor porte que a pintada e de coloração escura, quase preta. Não há referência a ela na bibliografia pesquisada. Alguns informantes, por outro lado, a definem como sendo uma variedade da onça parda.

^{69.} As lagartas, por exemplo, denominadas "saçorana" pelo pantaneiro (variante de taturana), são divididas em: saçorana do cajueiro, saçorana vermelha, saçorana verde, cabeça de veado, além de outras.

trazem alguma satisfação de ordem prática, o saber que o pantaneiro detém sobre a fauna local é muito extenso, permitindo-lhe descrever com detalhes as características e os comportamentos de animais que lhe despertam pouco ou nenhum interesse.

Se estas classes são bem definidas e de conhecimento generalizado, o mesmo não irá ocorrer, como foi dito, em relação aos níveis mais abrangentes da mesma taxonomia. Os pantaneiros reconhecem semelhanças e proximidades existentes entre os representantes de certas espécies animais, o que lhes permitem identificar a existência de "famílias" ou, como costumam denominar, de "parentáia" ou "descendência" de animais. Não existe, entretanto, um consenso quanto à presença e à composição desses agrupamentos no interior da estrutura classificatória. Definida pelos informantes segundo critérios diferenciados⁷⁰, a classe das famílias torna-se muitas vezes confusa e, na maioria dos casos, mesmo que reconhecida, não é nomeada. Isso pode ser observado claramente em relação à onça, cuja "parentaia" é composta da onça mesma, do gato do mato e da jaguatirica. Ao contrário do que acontece na taxonomia popular de outras regiões do país, onde esses animais aparecem agrupados na família dos "gatos", não foi possível identificar na pesquisa um nome que os definisse como grupo de parentesco. Por outro lado, existem as "famílias" que são mencionadas a partir de termos próprios, como ocorre com a família dos porcos e veados.

As categorias genéricas vão se tornando tanto mais raras e indefinidas quanto nos afastamos dos animais do convívio diário ou de grande porte. Assim, os peixes são nomeados de acordo com as espécies, mas até onde se pôde observar, o vaqueiro não os agrupa em famílias. O mesmo ocorre com os insetos e outros animais de pequeno porte. Na verdade, o que se percebe é que o vaqueiro, diante das evidências empíricas, onde os detalhes, as diferenças mínimas entre os animais, tornam-se de

^{70.} O parâmetro mais comum para definir as famílias de animais é a semelhança física e de hábitos existente entre as espécies. Alguns informantes, entretanto, indicaram grupos como o dos ruminantes e roedores. Essas categorias, que estariam em contraste direto com a dos felinos e outras, dentro da classe das "famílias", constituíram-se muito mais em referências esparsas, próprias do conhecimento individual, do que em grupos classificatórios sólidos. O fato de serem mencionadas por alguns informantes da região, parece estar relacionado com o contato que eles vêm mantendo com técnicos e pesquisadores da EMBRAPA que trabalham nas fazendas locais.

fundamental importância para definir seu lugar na classificação, demonstram uma certa indiferença até mesmo desconfiança em relação às categorias classificatórias mais abrangentes⁷¹. Como afirmou um peão de campo: "Cada bicho é deferente do ôtro. Onde cê vê, cê fala: aquele é tar bicho, aquele é tar, aquele é tar". No momento, porém, em que lhe é questionado o parentesco existente entre eles, aresposta torna-se mais evasiva: "É, [eu sei] mais ou menos; num digo uma coisa exata" (D.S.52M).

A imprecisão que caracteriza esse nível classificatório não chega a produzir contradições no interior da taxonomia local. A esse respeito Dan Sperber observa que, sendo construções arbitrárias, as taxonomias não são formuladas segundo uma necessidade lógica abstrata. As culturas particulares, baseadas em critérios universais de hierarquia e exclusão, constroem classificações próprias da fauna, onde a quantidade de níveis e termos classificatórios correspondem à lógica na qual se fundamentam para ordenarem o mundo a seu modo. Todo saber que escapa ao modelo taxonômico, acaba por encontrar pertinência em categorias que lhe são exteriores e que não necessariamente contradizem seus termos (Cf. Sperber,1975). Nesse sentido, Hoefle nos lembra que um fator importante a se considerar no estudo das taxonomias populares, é que elas não se organizam segundo os mesmos padrões rígidos da zoologia científica, podendo modificar-se de acordo com o contexto e o uso que delas se faz. Na Nhecolândia, os problemas que parecem afligir algumas

^{71.} Esses sentimentos de desconfiança e incerteza resultam, por sua vez, no desinteresse quanto às classes desvinculadas da empiria. Tal fato evidencia-se no discurso de um informante que reluta em apontar a "descendência" comum dos animais. Perguntado sobre qual seria o parentesco do jacaré, explica: "De vez em quando fica difícil... O jacaré, tem a 'vilbora', é um outro tipo. O sinimbu quase do mesmo tipo. Mas ele não é só da água, né. É do seco. Às veiz bera de água, mas, mais do seco". [Como é o sinimbu?] "Ele é bem verde, é papudo assim, tem uma serra nas costas, cabeça, nas costas. Parece um lagartão grande, assim, rabudo". [Ele é da família do jacaré?] "Ele é quase idêntico ao jacaré, só que é deferente, porque o couro do jacaré é mais deferente, né. É grosso, casca é dura, né. O sinimbu tem a pele mais fina. Mas é a mesma coisa: as mão, o pé dele, é mesma coisa, o rabo. Só que o rabo dele é mais roliço, né". [É da família do lagarto?] "Fica quase idêntico ao lagarto, mas só que ele é verde, né" (A.S.51M).

Mesmo que o jacaré não pertença à ordem dos lagartos, o fato é que esse discurso ressalta, mais que qualquer outra coisa, o apego às características intrínsecas a cada espécie animal, destacando a sua individualidade. O mesmo informante prossegue em seu depoimento o exercício de unir animais com aparência comum, porém, que não podem ser classificados como parentes em função dos caracteres que os diferencia e que são mais importantes. Assim, "o porco do mato tem a descendência dele vem a queixada, né. Vem o caititui, né. É quase uma família só. Só que o quexada é deferente. Ele já dá pitoco e é aquele lote, aquele bando de 100, 80, só enlotado ali, não separa memo, né. Aí vem o caititu também, mas o caititu já separa,... Mas é uma família de porco só" (A.S.51M).

classes da taxonomia simplesmente não se reproduzem nos discursos cotidianos, alertando para o papel secundário que desempenham na ordenação do mundo natural. De outro lado, se uma espécie não se enquadra em nenhum nível, ela pode ser definida a partir de outros critérios exteriores à taxonomia.

Tal fenômeno pode ser verificado com clareza no modo como classificam suas aves. As diferentes espécies de aves estão reunidas, segundo a população que habita o cerrado da nhecolândia, em dois grupos distintos: aquelas que voam e as que não possuem o dom de voar. Denominam "passarinho" às primeiras, sejam elas um beijaflor, um sabiá, uma garça, tuiuiú ou gavião. As que não voam, como a ema e a seriema, são denominadas "pássaros" por alguns informantes ou "aves", por outros, em contraste direto com a categoria "passarinho". Desse modo, "passarinhos" e "aves" aparecem como duas categorias de "bichos", distintas e em contraste direto. Em outros depoimentos, "passarinho" (ou "pássaro") aparece como uma classe de "aves" que agrupa as espécies com capacidade de voar; enquanto que a ema e a seriema, também espécies de "aves", não pertencem a nenhum nível intermediário de classificação.

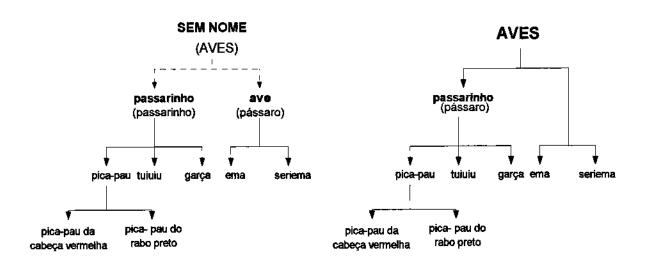


FIG. 2. Classificação das aves de acordo com sua capacidade de voar. No primeiro esquema o termo ave ora aparece como categoria genérica, ora como intermediária, em

contraposição a passarinho. No segundo grupo as aves não voadoras aparecem sem uma categoria intermediária que as defina.

Essas aparentes distorções não causam transtornos aos pantaneiros. No discurso diário, quando se referem às aves voadoras, eles usam com freqüência o termo "passarinho". Se não voam, são chamadas pelo nome da espécie. Da mesma forma, quando porventura caçam patos ou qualquer outra ave para alimento, quando matam um carancho⁷² que ronda a casa, não dizem que mataram um "passarinho", mas referem-se a eles pelo nome da espécie. Por outro lado, e este é o fator mais importante, se as aves a que se reportam não se enquadram na estrutura taxonômica, tal como a concebem, eles dispõem de outros recursos eficientes com os quais ordená-las no mundo. Aves domésticas, por exemplo, como galinhas, perus e patos, são definidas de acordo com outra categoria classificatória, a de "criação".

Existem, portanto, classificações secundárias que se sobrepõem à taxonomia dos animais e a complementam. Diferentemente dessa última, definida segundo critérios de exclusão e inclusão, baseados em parâmetros como morfologia, período de atividade, entre outros, inerentes aos seres observados, as classificações secundárias se caracterizam por conferir uma qualidade aos animais, tendo como padrão de referência o mundo dos homens. Desse modo, a fauna pantaneira encontrase ainda agrupada segundo categorias como: "selvagem" e "manso" (ou "doméstico"), "caça" e "criação" e "abençoado" e "praguejado", que aparecem com menor freqüência nos depoimentos.

A categoria "selvagem", ou "brabo", aplica-se aos animais que vivem nos matos e campos, afastados do convívio humano. Por sua vez, "manso" é o animal que vive no ambiente doméstico, próximo aos homens, como o cachorro, o porco, gado, etc. A referência espacial, que exprime a idéia de afastamento ou proximidade físicas, de contato intermitente ou contínuo, confere um significado importante a esses termos, pois o fato do animal viver no "mato" ou "campo" não apenas o localiza em seu habitat, mas o identifica a valores próprios desses ambientes, vistos como

^{72.} O mesmo que carcará (Polyborus plancus).

desconhecidos, sombrios e imprevisíveis. Existem, entretanto, espécies classificadas como "selvagens" que podem ser encontradas junto às moradias dos pantaneiros, como acontece com as cobras, os morcegos e outros animais daninhos. Da mesma forma, animais "mansos", como o gado, podem viver soltos nos campos. Assim, há outros sentidos subjacentes a esses termos e eles devem ser buscados a partir de outras referências que não necessariamente a espacial. Observando-se com mais cuidado, é possível perceber que no uso das categorias "selvagem" e "manso" o que está em jogo, grosso modo, é a oposição universal entre cultura e natureza. Os animais "mansos" pertencem ao domínio da cultura; são espécies controladas pelo homem, que possuem suas marcas e cujo comportamento eles podem prever. Ao contrário, as espécies selvagens são aquelas que contradizem essas características. São animais de comportamento imprevisível e incontrolado, não totalmente conhecidos, cuja presença é uma ameaça constante à existência humana. Eles põem em risco não apenas a integridade física das pessoas, mas, da mesma forma, com suas atitudes ambiguas, interferem constantemente na estrutura com a qual os homens ordenam o mundo.

Mesmo que apareçam assim contrapostas, estas não são categorias excludentes e incompatíveis. Animais "selvagens" podem vir a se tornar "mansos", desde que sobre eles haja interferência humana, e espécies "domésticas" podem se transformar em feras, quando deixam de se submeter aos desígnios do homem. O gado bagual, vivendo nos campos largos, sem marcas⁷³, longe do contato com o vaqueiro, é um criatura feroz, perigosa e, como tal, pertence à classe das espécies selvagens. No momento em que os vaqueiros "trabalham" esses animais, ou seja, marcam-nos com ferros e cortes nas orelhas, manejam seus rebanhos, conduzem-nos ao curral, alimentam-nos com sal, eles vão se acostumando à presença humana e passam a responder a seus comandos. A partir daí tornam-se animais "mansos", ainda que

^{73.} Como a primeira marca que o peão imprime no gado é um corte na orelha, feito grande parte das vezes no campo, a rês que não possui esse indicativo de manejo e propriedade é também denomidada "oreia", tratando-se de um animal selvagem, bagual.

permaneçam no campo. Assim, no mesmo ambiente ou contexto espacial, é possível encontrar duas classes distintas de gado: o "bravo" e o "manso".

Situação inversa ocorre com o "porco nhato", ou doméstico, que "alonga" para o mato e torna-se selvagem. Como no pantanal a oferta de alimentos nos campos é abundante, torna-se fato comum os porcos abandonarem as cercanias das casas, quando criados à solta, e fugirem para o mato, onde cruzam com os porcos selvagens e ingressam em seus grupos. No caso desses animais, os pantaneiros identificam uma fase de transição entre o estágio de mansidão e selvageria, na qual referem-se a eles pelo termo "alongado", condição que pode durar o tempo de gerações. No momento em que os porcos alongados adquirem as características, sejam comportamentais, sejam morfológicas, dos porcos monteiros, são com eles identificados e, dessa forma, considerados totalmente selvagens.

Categorias como "caça" e "criação" são aquelas relacionadas mais diretamente aos interesses práticos dos peões, elas definem os animais que servem de alimento ao homem ou que são abatidos por interferirem na sua produção para o consumo. "Caça" é o animal que vive em estado selvagem e é capturado nesse ambiente 74, enquanto a "criação" é o animal doméstico ou domesticável 75, que serve para o consumo. Pode haver ainda uma distinção entre criações de "terreiro" e a "criação" propriamente dita, ou seja, o gado e os eqüinos. Opõem-se a elas os animais daninhos, que não "prestam", e aqueles que, mesmo não sendo prejudiciais ao campeio, não se "aproveitam". No discurso cotidiano, a categoria caça é utilizada, na maior parte das vezes, para referir-se à carne dos animais abatidos. Dessa forma, falam em carne de

^{74.} R. Lourival, em seu estudo sobre a caça no pantanal da Nhecolândia, define três formas distintas dessa atividade na região. A primeira é a caça tradicional, visando ou não o consumo, sendo que seu produto não sai da região. A caça comercial predatória é a segundo forma dessa atividade e visa o comércio de peles ou de animais vivos. Segundo o autor, trata-se de uma prática bastante reduzida hoje em dia em decorrência da ação da Polícia Florestal e do controle internacional. Por fim, a caça esportiva, praticada pelo fazendeiro e amigos quando em visita à propriedade ou por caçadores de "finais de semana", provenientes de núcleos urbanos, que exercem uma atividade clandestina, feita normalmente sem autorização do prorietário. Dessa forma, tendo como parâmetro a perspectiva do peão, animais de caça, ainda que abranjam um universo consideravelmente amplo, são aqueles destinados ao consumo próprio e da família e os animais daninhos.

^{75.} O gado bagual, ainda que pertença à categoria de "criação", é uma espécie selvagem, cuja captura envolve os riscos e aventuras próprias de uma caçada.

caça em oposição à carne (de gado), carne de frango, de carneiro, etc. É, portanto, uma categoria que se apega a uma função específica dos animais.

Nas classificações secundárias encontramos ainda um terceiro grupo de categorias, cuja menção define os animais como sendo "abençoados" ou "praguejados". Tratam-se de categorias com conotações marcadamente religiosas, por meio das quais, com base em histórias difundidas pelo catolicismo rural, separam-se os animais em "sagrados" e "profanos", conforme a relação que estabelecem com o domínio do divino e o seu papel no mundo dos homens. Assim, o boi é classificado como animal "abençoado", pois, segundo a crença, quando Cristo nasceu ele depositava capim na manjedoura, enquanto que o cavalo o retirava para dele se alimentar. Irritado com esse comportamento, Deus rogou uma praga ao cavalo que, desse dia em diante, não mais deitou-se para dormir, além de ser condenado a servir de montaria e ser chicoteado pelo homem. Desse modo, o cavalo, mesmo sendo doméstico, é um animal "praguejado". Como ele, as espécies selvagens pertencem a essa categoria, porque "vêm e fazem bagunça, mal feito".

De outro lado, não apenas o boi e a vaca, mas o porco, o carneiro, o cabrito e as aves de um modo geral são animais considerados sagrados. Como se pode observar, são "abençoados" os animais que fornecem ou servem de alimento aos homens. Até mesmo o porco, cujo consumo é vetado pela Bíblia, de acordo com o Levítico e Deuteronômio [V. Douglas, 1976, e Sperber, 1975], é classificado aqui como animal abençoado, ou seja, apropriado ao consumo humano, sendo destinado ao homem por ordem e força divinas. Já a caça, mesmo que sirva de alimento, por estar relacionada ao donínio da natureza, da selvageria, e não ao da cultura, entra na categoria dos animais "praguejados".

Mas não apenas os animais de caça ou destinados ao consumo são enquadrados nessa classificação. O joão de barro, ou "massa-barro" como é conhecido no pantanal, é uma ave "abençoada" porque, segundo a crença popular, quando Cristo foi perseguido pelos romanos ele chamou o massa-barro para fazer uma casa onde pudesse se esconder. "A casa do massa-barro", diz um informante, "é 'vorteada'

assim, por dentro, ninguém sabe o que tem lá dentro". Protegido, Cristo foi no entanto denunciado aos romanos pelo bem-te-vi que, à passagem dos soldados diante da casa, dizia: bem-te-vi, bem-te-vi. "Daí", continua o peão, "os romanos perceberam que ele tava lá dentro e pegaram ele prá judiá. Até hoje o bem-te-vi quando caga solta a erva de passarinho nas plantas que acaba matando elas" (C.B.55M).

As categorias "abençoado" e "praguejado" reforçam em muitos aspectos a distinção dos animais entre "selvagem" e "manso", na medida em que os pantaneiros consideram sagrados os animais que mantém uma relação mais próxima com o homem (e com o domínio da cultura) e profanos ou "praguejados" aqueles que se aproximam mais da natureza. Além disso, pautando-se em crenças populares difundidas pelo mundo rural (V. Cascudo, 1988: 118), tais categorias procuram não apenas classificar o mundo, mas explicá-lo de um ponto de vista moral e sagrado. Por que determinadas espécies comportam-se desta ou daquela maneira? Por que o homem deve agir em relação a elas da forma como o faz? Ao utilizar essas categorias, vinculadas às narrativas sagradas, o pantaneiro está não apenas buscando a razão de alguns fenômenos que lhe traz prejuízos, como, em última instância, está justificando o seu comportamento diante das criaturas brutas: o maltrato que impõe a determinados animais, o abate de algumas espécies e o desprezo ou afeição em relação a outras.

Em suma, a taxonomia pantaneira e as classificações secundárias não apenas ordenam o mundo de acordo com critérios de ordem prática como conferem valores aos animais e os investem de significados simbólicos. A extensão das espécies animais nomeadas pelos pantaneiros, o nível de conhecimento que demonstram possuir sobre seus hábitos e características físicas e a forma como relacionam as categorias classificatórias à esfera do sagrado, demonstram que suas classificações do mundo animal estão longe de se pautarem meramente por considerações utilitaristas.

Ainda assim, é preciso concordar que, quanto maior o interesse que depositam no animal ou maior a sua proximidade em relação ao homem, mais as categorias classificatórias se somam e entrecruzam para referi-lo. O porco monteiro, por exemplo, um animal "selvagem", de "caça", muito cobiçado por sua carne saborosa e

pela gordura que fornece à cozinha em substituição ao óleo industrializado, é classificado por meio de inúmeros critérios que o individualiza. Caçado sistematicamente pela sua importância na dieta e economia do pantaneiro, o representante ideal para o consumo humano é o macho, previamente castrado no campo para a engorda e para perder o cheiro característico - a "miscazinha", como se referem ao odor comum às carnes de caça. A esse animal denominam "capado". Contrapõe-se a ele o porco "inteiro" que, conforme a idade, recebe denominações diferentes. Os mais novos são "leitões", os adultos são os "cachaços" e os mais velhos, ou "erados" como dizem, são os "guaiacas". Estes animais são extremamente perigosos, pois costumam investir contra seus perseguidores quando acuados, podendo causar graves ferimentos, graças aos seus dentes longos e afiados, nos cachorros, cavalos e até no caçador menos prevenido. Tanto o "cachaço" quanto o "guaiaca" são impróprios para o consumo humano e costumam ser mortos para servir de alimento aos cães, como forma de recompensa pelo esforço na caçada. As leitoas e porcas não costumam ser abatidas, pois são reservadas à procriação.

O porco monteiro é ainda definido de acordo com sua coloração, podendo ser russo, preto, vermelho, mouro (acinzentado), entre outros nomes de cores. Se for muito magro e fraco é denominado "ararinha". Se apresenta características de porco doméstico, dizem que é "alongado", conforme visto acima. Quando pego no campo para ser castrado, geralmente ainda novo, recebe marcas de vários formatos através de cortes na orelha e no rabo, indicando ao caçador que se trata de um "capado" e, como tal, apropriado para o abate e para o consumo. As marcas não são indicativo de propriedade, mas, os caçadores costumam individualizá-las. Conforme se verificou, as mais comuns são: boca-de-lobo, bororó, forquilha, todas feitas na orelha do animal, e pitoco ou cepado de acordo com o corte parcial ou total da cauda.

Essas terminologias todas se multiplicam na fala dos pantaneiros. A elas se agregam geralmente características do ambiente e descrições temporais, que enriquecem ainda mais as suas narrativas. Nas histórias sobre caçadas, sempre

repletas de detalhes e situações emocionantes, o uso desses termos é tão intenso que chega a confundir o ouvinte não "iniciado".

3.1. O significado do termo "bicho" e sua aplicação no mundo cotidiano

Outra característica da classificação pantaneira é que alguns de seus termos podem adquirir sentidos diversos conforme o contexto em que são empregados. Tal fenômeno pode ser observado com clareza em relação à categoria "bicho". Num primeiro momento ela designa a fauna como um todo, em contraste com os vegetais. Numa segunda acepção, de uso não menos corrente, refere-se especificamente aos animais selvagens, perigosos, cujo habitat natural é o mato: "O bicho veve lá no mato; bravo, né? Tem porco manso, tem porco do mato que é bravo, né? Daí é bicho. O gato não pode ser bicho, ele veve em casa" (C.D.60F). De acordo com essa definição, a categoria "bicho" aparece como o contraponto da categoria "animal", que representa as espécies domésticas, "mansas", próximas dos homens: "aqui eles deixa criá galinha, porco,... animár pode tê, animár guacho assim" (B.N.62M).

Empregado no sentido de "selvagem", é novamente a idéia de natureza, em sua condição máxima de distanciamento, que imprime sentido ao termo "bicho". O seu caráter negativo, ameaçador, absolutamente antagônico ao domínio da cultura, é ainda reforçado quando, transpondo o limite do natural, passa a representar os animais e seres de outro mundo. Assim concebido, o termo expressa afastamento em relação ao homem e constitui-se em qualificação depreciativa quando referido a ele ou a algum ser que não pertence às esferas do selvagem ou do sobrenatural.

| BICHO (animal) toda a fauna | | 1º nível de contraste | VEGETAIS |
|-----------------------------------|------------------------|-----------------------------|---------------------------------|
| BICHO | | 2º nível | ANIMAL |
| animais selvagens | seres sobrenaturais | de contraste | animais domésticos ou mansos |

FIG. 3. Os dois empregos do termo "bicho" no pantanal da "Nhecolândia", sua abrangência e as categorias de contraste.

O gado bagual é tratado por "bicho", mas, da mesma forma, pode receber essa designação o animal manso, quando o pantaneiro quer expressar raiva ou desprezo em relação a ele: "bicho desgraçado", "bicho cabuloso". Ao contrário, se deseja exprimir proximidade em relação à espécie, refere-se a ela pelo termo "animal": "... isso é uma coisa que eu sempre gostei, sabe?, de mexê com animal; tanto que eu gosto de trabalhar no campo" (B.R.36M). O significado dessa fala torna-se mais evidente quando temos em conta que trabalhar no campo é sinônimo de lidar com cavalos, gado e até cachorros, as espécies mais próximas dos pantaneiros. De forma semelhante, numa roda de tereré, enquanto discutiam seus temas prediletos (caçadas e montarias), um dos peões lembrou, nostálgico, a beleza de seu "animarzinho", um cavalo que perdera havia algum tempo. O sentimento de afetividade, expresso no comentário do vaqueiro, é inerente ao termo "animal" que, aliado à idéia de coexistência e controle, define-se, nesse contexto discursivo, como o oposto da categoria "bicho".

Mas não apenas os animais podem ser descritos segundo essas categorias. Também os homens estão em risco permanente de se verem enquadrados nelas pelos seus companheiros. O contato com seres sobrenaturais; o fato do peão, por obra de um desvario, "alongar-se" para o campo, não retornando por vontade própria; o fato de perder-se por descuido, são todas ocorrências que pairam constantemente como uma ameaça à integridade do pantaneiro como ser cultural. De outro lado, existem

aqueles indivíduos que vivem numa condição próxima à qual os vaqueiros consideram típica dos seres naturais. São pessoas que fazem suas moradas em locais afastados dos núcleos sociais e mantêm com eles um contato não muito intenso, vivendo mais em função de seus afazeres e da família. Esse é o caso dos roceiros.

A roça, conforme foi dito, deve acompanhar a capacidade produtiva do solo, que é baixa nos terrenos arenosos da Nhecolândia. Com isso, é comum o roceiro viver distante das sedes das fazendas, constituindo moradia literalmente no mato, pois os terrenos mais férteis são aqueles onde a vegetação nativa é mais abundante. Esse tipo de existência, junto à natureza, concebida como oposto da vida cultural, já é motivo para despertar comentários depreciativos em relação à sua pessoa. Mesmo que o contato entre os peões e as famílias dos roceiros sejam amigáveis, que pratiquem diversas atividades em conjunto e tenham as mesmas concepções de mundo, nas conversas informais entre os vaqueiros, seja sob a forma de gracejos ou em comentários esparsos, não é raro associarem a existência praticamente isolada do roceiro à condição de "bicho", o que, somado ao estigma do trabalho com ferramentas, atividade pouco valorizada pelo vaqueiro, constitui-se numa visão depreciativa da figura do roceiro.

Por sua vez, essas mesmas pessoas, utilizando-se de expediente semelhante, reproduzem, em relação a outros grupos sociais, a discriminação velada que sobre eles se abate. Nesse caso, são os índios os objetos de depreciações. Uma informante, mulher de um roceiro, definiu o "bugre" como a pessoa "baguá", que vive feito "bicho no mato" (B.J.46F).

Mais do que a situação espacial, entretanto, são alguns comportamentos específicos, marcados pela timidez e acanhamento nas relações sociais, o fator determinante da associação homem e "bicho". Tanto é assim que, na região abrangida pela pesquisa, famílias que vivem de forma semelhante aos roceiros, afastadas do contato social nos retiros, não foram alvo dessas associações. Elas exibem um trato social mais condizente com o padrão aceito pelos demais moradores da fazenda, além do que, a sua permanência no retiro costuma ser transitória, como o próprio vínculo

do peão a uma fazenda específica; ao passo que a existência isolada do roceiro é muitas vezes uma condição definitiva, imposta pelo seu mister. Acrescente-se a isso o fato do retireiro, mesmo tendo o hábito de cultivar um pequeno roçado, é um peão de campo, o que o mantém em alta estima junto aos demais vaqueiros. Por outro lado, em vários depoimentos apareceram referências a famílias que, vivendo em situação de afastamento, as crianças - e algumas vezes as mulheres - comportam-se de maneira algum desconhecido, escondendo-se inusitada diante da aproximação de envergonhadas no interior das casas onde apenas o chefe da família recebe as visitas. Essa atitude revela-se estranha aos moradores da região, pois ali é frequente o trânsito de técnicos, mascates e boiadeiros. Mesmo que esses moradores também cumpram com regras próprias de etiqueta no contato com as pessoas⁷⁶, nunca chegam ao extremo de recolher-se em casa a fim de evitá-las.

Esse tipo de comportamento é geralmente atribuído a indivíduos que vivem em regiões distantes, fora dos limites da Nhecolândia. No entanto, sendo grande a mobilidade no interior do pantanal, e por mais que os vaqueiros quisessem remetê-lo para longe, não foi difícil observar comportamento semelhante numa família de roceiros em uma das fazendas pesquisadas. Mesmo residindo já há mais de um ano na propriedade, próximo às moradas dos peões e mantendo contato permanente com eles, a reação das crianças, quando da realização da entrevista, não foi outra senão correr em algazarra para dentro da casa e esconder-se. De lá saíram somente após grande insistência da mãe, que justificou o ato pela inibição dos filhos. Em conversa com o proprietário da fazenda, ele observou que essa família, nos meses iniciais de sua permanência na propriedade, reagia de forma semelhante quando em presença dos demais peões. Pareciam bichos, comentou. São, portanto, esses comportamentos

^{76.} Em algumas visitas, feitas à cavalo, foi possível observar um costume frequente entre os moradores da região no contato com os visitantes. O chefe da casa (o marido ou, na sua ausência, a esposa), percebendo a aproximação dos cavaleiros, posta-se na porta, normalmente com o braço apoiado no batente, a observar o movimento. Depois de ali se posicionar, o morador não mais se retira. Cuida, no entanto, para que sua atitude pareça desinteressada, voltando o olhar para o horizonte longínquo tanto menor é a distância que o separa dos recém chegados. Somente quando muito próximos é que são "descobertos" e saudados. Conforme o escopo da visita, essa é logo convidada ao tereré.

discrepantes do padrão de sociabilidade aceito e praticado pelos habitantes da região, aliados ao fato das pessoas viverem em lugares pouco comuns para a habitação humana, que levam os pantaneiros a classificarem, de forma velada, os seus pares como "bichos". Não há conflito entre eles; porém, ao se comportarem de forma pouco habitual, são vistos depreciativamente como pessoas atrasadas e anti-sociais.

3.2. A estrutura classificatória e o simbolismo animal

Até aqui descrevemos as classificações através das quais os pantaneiros ordenam o mundo animal e os significados que emergem de alguns de seus termos. Resta verificar se e em quais circunstâncias essas classificações dariam origem a representações de valor simbólico, formuladas em torno de algumas espécies animais e que definem um modo próprio de encarar e se relacionar com o mundo natural.

Keith Thomas, estudando a relação do homem com o ambiente na Europa dos séculos XVII à XIX, observa que naquele período considerava-se má sorte o fato de uma abelha entrar numa cabana, ou uma cidade ver-se infestada de corujas, ou até mesmo cultivar plantas silvestres em casa. Segundo ele, eventos como esses eram considerados de mau augúrio devido ao fato de que "pareciam apagar as categorias fundamentais de 'selvagem' e 'manso' ou 'domesticado', em torno das quais girava grande parte das opiniões populares" (Thomas: 92).

No pantanal, a proximidade inesperada do selvagem no ambiente doméstico ainda hoje desperta sentimentos semelhantes aos que perturbavam os europeus do início da modernidade. À exceção de algumas espécies inofensivas, cuja presença habitual nos arredores das casas é tolerada⁷⁷, e dos animais daninhos, que em si já representam um transtorno para o peão e seus familiares - pois atacam suas criações, comem ovos, estragam roçados e hortas - os animais silvestres muito raramente aproximam-se das moradias nas fazendas. Quando o fazem, são considerados portadores de "avisos", mensagens premonitórias, endereçados a seus habitantes.

^{77.} Como por exemplo as aves canoras, veados, emas, alguns anfibios e outros animais.

Assim, o aparecimento de tamanduás, bugios, de corujas, socós e beija-flores, além de outros animais silvestres nos arredores das casas, é geralmente considerado prenúncio de má sorte ou um "aviso" de acontecimentos inesperados, quase sempre de caráter negativo, tais como doenças, acidentes ou mesmo a morte. Uma informante, cujo marido encontrava-se doente, contou como preparou-se para o pior quando da "inexplicável" visita de um bugio à sua casa: "Quando morreu meu marido veio, meio-dia, veio um bugio preto lá em casa. Isso é um aviso. O que um bugio preto, desses lá do mato, vem fazê na minha casa? Meio-dia ainda? Isso é aviso" (C.D.60F).

O bugio, "bicho" selvagem, "praguejado", que vive no "mato", representa o oposto dos seres que habitam o ambiente doméstico, sua presença contradiz o caráter "sagrado" do espaço humano. Existe, em torno dele, uma expectativa de conduta harmonizada com a sua condição de selvageria. Na medida em que desvia seu comportamento do padrão esperado, passa a representar uma ameaça ao homem. Não necessariamente uma ameaça de natureza prática, como no caso dos animais daninhos, mas de um perigo que se expressa no nível simbólico, pois, ao aproximar domínios opostos, favorece a criação de uma situação ambígua incompatível, com o esquema através do qual o pantaneiro ordena o mundo.

Essa ambigüidade não é da mesma ordem da que Mary Douglas apontou como geradora do simbolismo animal, no interior das estruturas classificatórias. De acordo com a hipótese sustentada pela autora, as representações simbólicas em torno dos animais resultam não de causas contingentes e arbitrárias, mas de um fator básico e determinante que é a anomalia taxonômica. Nas diferentes culturas, através de um mecanismo destinado a manter intacto o esquema lógico de classificação do mundo, animais que se afastam do modelo de sua espécie ou que pertençam a mais de uma classe ao mesmo tempo são vistos como aberrações da natureza e tendem a ser objeto de interdição ou mesmo de veneração 78. No caso aqui analisado, entretanto, a atitude

^{78.} Mary Douglas demonstrou em seu estudo sobre as abominações do Levítico que as proibições impostas ao consumo de determinados mamíferos, antes de corresponder a alguma preocupação de ordem ecológica, higiênica ou de saúde, dizem respeito ao modo como o homem classifica a

do animal não o coloca numa situação de contradição em relação à taxonomia pantaneira. Como vimos anteriormente, as categorias que mobiliza, de selvagem e manso, não são antagônicas. Alguns animais possuem representantes nas duas classes e outros transitam de uma contexto a outro sem com isso causarem maiores transtornos para o pantaneiro.

Desse modo, que motivo leva o vaqueiro a conferir um valor simbólico a determinadas representações animais e relevá-lo em relação a outras, mesmo que compartilhando de condições semelhantes? A resposta a essa questão deve considerar tanto os fatores estruturais presentes no pensamento classificatório do pantaneiro (que, como no caso do beija-flor, explicam a origem do simbolismo a partir de um elemento básico e autônomo: a anomalia taxonômica), quanto em fatores contingentes que se conjugam para dar um sentido ao mundo. Esta não é, entretanto, uma tarefa simples de ser empreendida no pantanal. Como não se trata de uma região isolada, são muitas as crenças populares em torno do mundo animal que lá se disseminaram e ainda hoje se reproduzem segundo padrões diversos dos que os determinaram na origem. Mas, se isso torna difícil evidenciar os fatores condicionantes do simbolismo de certas espécies animais na Nhecolândia, é possível, de outro lado, relacionar alguns elementos que constantemente estão associados às representações dessas

natureza e à adequação das espécies aos gêneros aí definidos. Se na Bíblia os animais comestíveis devem ser ao mesmo tempo ruminantes e artiodáctilos, no momento em que não correspondem a esse padrão de exigência duplo (como o porco que, apesar de possuir os dedos fendidos, não é ruminante ou o camelo que, tendo mastigação constante, não é artiodáctil) devem ser simplesmente evitados. No momento em que deixam de se adequar à pureza do gênero tal como definido acima, os animais são vistos como seres poluídos, abominávies, que devem ser evitados.

Raciocínio semelhante explicaria os poderes extraordinários dos quais estão investidos os beija-flores. Segundo a crença popular, difundida no pantanal da Nhecolândia, a aproximação dos beija-flores pode representar maus presságios ou anunciar a chegada de visitas inesperadas, conforme seja a espécie a sobrevoar as mediações das casas. Como ressalta um informante: "... são duas qualidade de beija-flôr: uma mais piquititinha, otra mais grande. Uma mais verde oliva, bonita, quase como ropa de quartel assim. Otra já é diferente, [pretinha, peitinho branquinho]. Às veiz chega na porta da casa do senhor: nhii, nhii; rodeia, rodeia, né? Às veis é bom, às veiz num presta. Às veiz é notícia que num presta. Se for o verde oliva, num presta" (C.D.60F). Diversas podem ser as razões que explicam a origem dessa crença, como a habilidade de vôo incomum dessas aves, sua presença tanto em casa quanto nas matas, suas cores exuberantes, entre outras. No entanto, Câmara Cascudo lembra que no fabulário popular os beija-flores são comumente vistos como borboletas que se transformaram em aves. Essa mistura de gêneros, essa evidente desordem na classificação do mundo animal, faz com que o animal seja representado como um ser anômalo e sobre ele recaí um tratamento simbólico, sendo visto como portador de poderes sobrenaturais.

criaturas e que normalmente as colocam em situação de ambigüidade frente ao mundo humano ou mesmo entre os seres de sua espécie.

Antes de mais nada, é preciso reconhecer que se as taxonomias definem os animais de acordo com suas características empíricas e as classificações secundárias lhes conferem qualidades, é com base em uma terceira instância que o pantaneiro equaciona os termos das classificações anteriores e atribui um significado extraordinário a indivíduos ou espécies particulares. Esse mecanismo do pensamento classificatório, evidenciado por Dan Sperber e por ele definido como "norma ideal", consiste na capacidade dos homens conceberem a natureza, o mundo real, a partir de uma referência ideal, que serve de base comparativa nas suas representações do mundo empírico. A norma ideal permite que os indivíduos, as espécies e demais classes de animais sejam avaliados, em seus contrastes mais marcantes, a partir de um parâmetro de "pureza" e "excepcionalidade" formulado com base no pensamento. No instante em que são aplicadas à experiência, essas representações permitem distinguir dos animais medianos os representantes exemplares, perfeitos, conforme seja o seu grau de adequação ao padrão idealizado. Como diz Sperber, "à côté de la représentation taxinomique et exhaustive, il existe cette représentation normative et sélective de la faune à partir de laquelle on distingue pour chaque espèce et pour chaque genre les animaux examplaires d'une part, les anomalies remarquables d'autre part, et on laisse dans l'ombre le commun du règne animal" (Sperber, 1975: 26). Tornam-se fonte de simbolismo as espécies ou indivíduos que melhor realizam ou que porventura transgridam o padrão instituído pela norma ideal.

É possível verificar esse fenômeno no contexto pantaneiro observando o modo como são concebidos ali os animais selvagens. Na definição dessa categoria estão pressupostas características como proximidade da natureza, força, perigo, imprevisibilidade, ferocidade, entre outras. No pantanal a onça é a criatura que melhor realiza essa representação "pura", "extrema", de selvageria. Existem inúmeros relatos que tratam da sua força descomunal, de seus feitos extraordinários e assustadores, do poder e do perigo inerentes à sua animalidade. Os indivíduos que

conseguem capturá-la são distinguidos entre seus pares por sua coragem e ousadia. A onça representa portanto a essência do selvagem e, como tal, desperta o respeito e temor do pantaneiro⁷⁹.

De outro lado, veados, emas e outros animais também classificados como selvagens, podem até adquirir valor simbólico, mas não em função de sua exemplaridade. Eles não realizam o padrão ideal do selvagem, sendo considerados, desse modo, espécies medianas, que não desencadeiam uma representação diferenciada dos demais seres da natureza. Já o bugio, mesmo não sendo um animal tão feroz e perigoso quanto a onça, está em consonância com o padrão ideal de selvageria. Ele vive em bandos no mato, é muitas vezes agressivo na defesa de seu território e filhotes e ameaça com seus rugidos aqueles que importunam o grupo. No momento em que esses animais se aproximam das casas, contradizem o comportamento esperado e normatizado como sendo próprio de sua espécie, tornando-se imediatamente objeto de estranhamento e evitação.

Na medida em que os animais se afastam da concepção ideal do selvagem, diminui o caráter sobrenatural das representações criadas em torno deles; porém, enquanto permanecem com ela identificados sempre causam algum tipo de desconforto ao aproximarem-se do mundo humano. Assim, em uma fazenda, um bando de garças que resolveu construir seus ninhos em uma árvore defronte à casa grande foi morto sistematicamente, por ordem do proprietário. Sua alegação era de que os animais faziam muito barulho, atrapalhando o seu sossego. Ainda que o argumento tivesse algum fundamento do ponto de vista prático, é preciso salientar que o barulho e a algazarra são atributos considerados próprios dos animais selvagens. A presença dessas aves na proximidade da casa, mesmo que não desencadeasse maleficios imediatos, incomodava, pois, inerente a ela havia o

^{79.} É importante salientar que o pantaneiro não caça a onça simplesmente em função do significado simbólico que a classificação animal lhe confere. A onça é uma espécie predadora. Ela ataca os rebanhos, mata bezerros e novilhas; é um transtorno real para o criador. Desse modo, sempre que o mundo é representado idealmente não se deve esquecer que ele também é vivido, concretamente, e que as necessidades humanas básicas interferem no pensar o mundo tanto quanto as categorias mais abstratas e autônomas.

constrangimento de uma atitude ambígua e ameaçadora. Essa presença significava não apenas uma invasão do espaço humano, mas a transgressão, por parte das aves, da norma que as define como seres tipicamente selvagens, cuja existência, ainda que inofensiva, é antagônica à condição humana.

Esse antagonismo não ocorre, portanto, ao nível das categorias da classificação secundária, como selvagem e manso ou doméstico, que podem ser transpostas sem causarem danos ao pensamento, mas em relação à norma ideal que estabelece que animal é mais propriamente selvagem ou manso, conforme o parâmetro ideal com que é definido pelos homens. Isso explica, de outro lado, o caráter contraditório que adquire a atitude dos peões solteiros quando gritam, riem alto nos galpões. Gritar, fazer algazarra, é aproximar-se desse mundo avesso ao dos homens. Tanto é assim que em muitos depoimentos os peões dizem evitar as gritarias nos campos, pois, com isso, podem atrair "coisa ruim". Certamente que quando estão trabalhando o gado eles têm que falar alto, gritar. Trata-se, porém, de uma atividade eminentemente humana, que não interfere com o domínio natural.

O parâmetro ideal com que o vaqueiro define e classifica os seres naturais opera da mesma forma em relação aos animais de criação. Nas vaquejadas existem touros perigosos, que se embrenham nos matos e investem contra os vaqueiros e suas montarias. O animal é considerado tanto mais verdadeiramente "bravo" quanto seu comportamento aproxima-se do padrão extremo de selvageria e, na medida em que isso ocorre tanto mais ele é distinguido como animal exemplar, criando-se em torno dele toda espécie de representações, expectativas e respeito. Nem todo gado selvagem é da mesma forma perigoso e arredio: os que melhor se enquadram nessa definição acabam tornando-se animais largamente conhecidos e até estimados, incitando no vaqueiro o desejo íntimo de ser ele a capturá-lo, transferindo-se desse modo para si as glórias e o poder de que está investido o animal.

Se algumas reses são consideradas exemplares por sua selvageria, existem entre o gado aqueles representantes que se destacam exatamente por sua docilidade e mansidão. Bois de carro, sinuelos, vacas leiteiras e bezerros guachos muitas vezes se

tornam de tal forma próximos das pessoas com as quais têm contato, atendendo-lhes facilmente aos chamados e comandos, correspondendo de maneira tão eficiente às suas expectativas no trabalho, que acabam por se tornar figuras emblemáticas. Os homens desenvolvem sentimentos de amizade, carinho e respeito por esses animais, sentimentos estes muitas vezes compartilhados por todo o grupo, distinguindo-os da média das espécies domésticas. Esse tipo de relação que, conforme foi visto, pode resultar em atitudes de compaixão para com o gado, chega muitas vezes ao extremo, como se observou em um retiro onde o peão mandou empalhar a cabeça de seu boi de carro e pendurou-a na varanda de sua casa para recordar-se eternamente do "amigo".

O mesmo sentimento que distingue os animais exemplares entre o gado manso ou bravo, é desenvolvido em relação a cavalos, porcos e outros animais de contato mais freqüente com os homens. Quanto mais difíceis de domar, quanto mais xucros e bravos, mais os cavalos aguçam nos peões o desejo de amansá-los. Espera-se que os animais mais fortes e valentes transformem-se nas melhores montarias, além do fato de domá-los ser um exercício de coragem que resulta no reconhecimento do cavaleiro pelos demais peões. Da mesma forma, numa caçada, os porcos maiores, mais perigosos e ariscos, são os que despertam maior interesse do caçador. Quando um animal desses escapa de ser abatido, logo transforma-se em notícia, sua ferocidade e esperteza crescem a cada rodada de conversas na mesma medida em que aumenta o desejo de capturá-lo.

Ao lado dessas representações ideais existem outras fontes de simbolismo animal cuja origem está nas tradições dos campeiros e nas crenças assimiladas do imaginário popular, que no pantanal ganharam feições próprias, adequando-se à realidade ambiental e sócio-cultural da região.

Comum no universo rural brasileiro, uma das crenças que se disseminou e ganhou raízes no pantanal é a da coruja como ave agourenta. De acordo com Câmara Cascudo, "As aves de prea ou as noturnas tinham história ligada aos deuses e o povo lhe dava créditos de mistérios. Deviam saber muito, porque voavam alto, tinham força nas garras possantes ou viam durante as horas da noite, assistindo o que se passava

durante o sono dos homens mortais... As corujas dizem com seu canto triste a vizinhança da morte implacável, 'rasgando mortalha' (Strix) para os moribundos. A coruja, núncia da Morte, devia naturalmente saber de muito do que se ignora" (Cascudo, 1985: 106).

Os pantaneiros acreditam, da mesma forma, nos poderes proféticos da ave. Segundo eles, quando ela canta perto de casa, traz doenças ou anuncia a morte de algum parente. No contexto da planície, entretanto, mesmo que ainda subsistam o sentido e as características apontadas por Cascudo como inerentes às crenças nas aves agourentas, parece estar nos hábitos noturnos o aspecto mais relevante na determinação de seu simbolismo no pantanal. Tanto é assim que, se aves de prea como o gavião e o carcará não estão relacionados a nenhum significado sobrenatural, todos os representantes da ordem dos Strigiformes, na qual se agrupam as espécies de corujas, bem como as aves noturnas que costumam aproximar-se das residências, como é o caso do curiango, urutau e do socó, são considerados agourentos na região. Aves noturnas que vivem apenas no campo, como o carão, não recebem o mesmo tratamento simbólico. A capacidade de voar à noite é, portanto, outro fator que, aliado à noção de espaço humano e natural, define o sentido extraordinário associado às representações de determinados animais.

É importante salientar ainda, em relação a essas aves, que a sua presença na proximidade das casas também possui graus diversos de tolerância. O simples aparecimento delas junto às moradias pantaneiras não implica no infortúnio imediato ou em presságios de caráter negativo. Ao contrário dos animais selvagens considerados "puros", segundo a representação ideal de selvageria, é a constância com que visita as casas, o tempo que permanece junto a elas, que dá o tom do perigo. Dessa forma, é possível evitá-lo, bastando para isso que o indivíduo mantenha-se atento à chegada dos animais, espantando-os com a maior brevidade possível⁸⁰. É assim que alguns moradores previnem-se do mal que a presença de animais como o

^{80.} Em relação à coruja ou o joão-curutu, não existe um consenso quanto a essa atitude, pois, se alguns espantam-nos, outros acreditam que basta o animal cantar para anunciar algum malefício a quem o ouve.

curiango, o anu, que possui hábitos diurnos, ou mesmo tamanduás pode causar, atirando pedaços de paus para afastá-los da proximidade de casa: "Ah! Tem também o que chama anu. Um bichão grandão, preto assim, feio. Aqui sempre anda no pátio. Aquilo quando vem: tico-ti, tico-tuá, assim, ah!, eu saio e bato nesse 'alvoredo', pego o pauzinho e jogo... Também num presta" (C.D.60F).

Esse relato, além de revelar a existência de mecanismos pragmáticos que impedem os homens de se tornarem vítimas de maleficios, coloca uma questão importante e própria da atitude pantaneira, que é a proibição de matar os animais agourentos. Se em outras regiões do país a coruja é sistematicamente perseguida em função do azar que sua presença acarreta, no pantanal, pelo mesmo motivo, ela é preservada, pois, agindo-se de outra forma, o mau augúrio estaria lançado definitivamente sobre aquele que porventura a abatesse: "Quando meu marido faleceu", conta a senhora de um peão, "o joão-curutu sentô na antena do rádio, cinco hora da tarde. Nós tinha rádio sempre, né? Ele colocô uma taquara prá cá, uma taquara prá lá, prá ficá alto, o rádio, né? Bom, quando foi um belo dia, diz que o joão-curutu, cinco hora, diz que o joão-curutu sentô bem na porta da casa. Tava na antena do rádio nossa. Aí ele correu e pegô a 22, né? E deu um tiro no bicho. Mas eu creio que acertô, porque eu achei umas peninha dele no chão. Eu calculo que ele tomô o tiro. Mas também, eu perdi meu marido. Porque num presta atirá, só pode espantá o bicho" (C.D.60F)81.

Da mesma forma que é perigoso abater um animal agourento, existem restrições quanto à caça aos domingos e em determinados dias santificados. Como dizem, "num presta" caçar na semana santa ou dia de finados, pois são datas que, como os domingos, devem ser "guardadas". Acaso a pessoa insista em fazê-lo, corre o risco de "encontrá bicho do outro mundo". Sendo a caça uma atividade lúdica e de lazer, ainda que seu objetivo seja o de proteger a criação ou o de conseguir fontes

^{81.} O joão-curutu é uma espécie de coruja, bastante desenvolvida e predadora. Por alimentar-se dos animais domésticos ou de criação são perseguidas como os demais seres daninhos. O depoimento, entretanto, vem salientar que, se do ponto de vista prático estava correta a atitude do marido, numa perspectiva mais ampla, mágica, o comportamento adequado seria o de cautela perante animais de comportamento sabidamente extraordinário.

alternativas de alimento, praticá-la nos dias em que se homenageiam os mortos é um desacato, pois, em primeiro lugar, esses dias devem ser reservados às coisas sagradas, e depois, fica claro que a alegria proporcionada pela caça não corresponde à tristeza e à dor evocadas pela data. Como essa mesma tristeza simbólica decorre do sofrimento a que foram submetidos os mortos, seria no mínimo incoerente querer imputá-lo pessoalmente a outros seres vivos, daí a improcedência lógica e moral do ato. Quanto aos domingos há que se observar que existe um nível ótimo entre o que é necessário para o homem e aquilo que é possível. O peão pode caçar nesse dia desde que esteja necessitando de carne ou gordura; porém, fazê-lo sistematicamente é uma forma de desrespeito com as coisas sagradas. Mesmo assim não são todos os peões que seguem à risca esses preceitos morais e religiosos. Alguns deles saem para caçar a qualquer dia e quantas vezes o desejam. Mas essa atitude indiferente é vista com desconfiança pelos demais moradores da região. Em entrevista com um campeiro de mais idade, ele comentou sobre o perigo da caça nos dias santos: "Eu num caço... como dia de Semana Santa. Diz que falam que vai caçá encontra bicho do outro mundo... Tem dia assim que num presta caçá; dia santo, esses dia assim". Quando informado que os peões da fazenda haviam saído para caçar no dia de finados, perguntou, ao mesmo tempo espantado e incrédulo: "Mas mataram?" (B.N.62M). Para ele se acaso os peões não são punidos, através de visões ou acidentes em seu empreendimento, ao menos seria dificil conceber que conseguissem abater algum animal.

Um outro aspecto que define o caráter simbólico dos animais, aliado ao fato de romperem o limite entre o selvagem e doméstico, é que eles o fazem num contexto temporal específico. No mundo rural, fatos como o aparecimento do diabo na encruzilhada, o galo que canta à meia noite, entre outros, indicam que existem determinados momentos do dia que são propensos a acontecimentos extraordinários e sobrenaturais. Assim, não é à toa que o bugio aparece ao meio-dia, pois trata-se de um horário liminar, que indica a mudança de um turno a outro do dia e, como um momento de transição e de inversão de uma determinada ordem, é também um

momento de perigos e incertezas, onde tudo pode acontecer. Por seu lado, cinco horas da tarde - quando da malfadada visita do joão-curutu ao peão falecido - é o momento em que termina a jornada diária (de pessoas que às quatro horas da manhã já estão despertas para o trabalho e que às oito da noite se preparam para repousar), marcando a passagem do dia para a noite, da situação de trabalho para o descanso. Como são momentos que não pertencem necessariamente a nenhum dos períodos que demarcam, pairam como lapsos de tempo indefinidos, incontrolados e, como tal, de muito perigo para o homem⁸².

Existem, por fim, animais que, mesmo não possuindo hábitos noturnos e aparecendo em horários aleatórios, são percebidos como agourentos. É o caso do anu, um pássaro comum no cerrado, como também o da mangava, inseto da família das abelhas. Apesar desse último (definido pelos campeiros como "marimbondo") apresentar diferenças marcantes em relação à sua espécie - já que é maior em tamanho e possui hábitos solitários - tanto o inseto quanto a ave têm uma característica comum que os distingue de outros seres: a cor preta. Este traço, à primeira vista pouco significativo, é no entanto bastante recorrente no pensamento dos pantaneiros. Comumente os seres sobrenaturais e os animais tidos como malfazejos, são descritos como possuindo essa cor, aspecto bastante enfatizado nos discursos - "bem preto", "pretão, feio", "bicho preto"- denotando o caráter sinistro a ela associado na região. O simbolismo das cores, evidenciado aqui na conexão do "preto" com acontecimentos e seres sobrenaturais, pôde ser verificado da mesma forma em relação aos sonhos. Aqueles em que envolvem imagens ou objetos de cor preta são comumente apontados como anunciadores de maus presságios. Sonhar com café, com fumo, é mau sinal, pois, no entender dos informantes, isto está relacionado ao luto, e este, por sua vez, é prenúncio simbólico da morte.

^{82.} Presente no universo popular brasileiro essa noção de tempo liminar é registrada por Cascudo quando refere-se à noção de "horas abertas", que seriam quatro: "meio-dia, meia-noite, às Trindades, ao anoitecer, e amanhecer, ao quebrar das barras. São as horas em que se morre, em que se piora, em que os feitiços agem fortemente, em que as pragas e as rogativas ganham expansões quase irresistíveis. Horas sem defesa, liberdade para as forças malévolas, os entes ignorados pelo nosso entendimento e dedicados ao trabalho da destruição" (Cascudo, 1985: 398)

A partir dos aspectos aqui levantados, é possível verificar que, na concepção pantaneira dos seres agourentos e pressagiadores, as espécies que adquirem essas qualidades são as que rompem a fronteira entre os domínios da natureza e os da cultura, quando seres selvagens invadem o espaço doméstico, humano. Porém, entre esses animais apenas adquirem tal caráter aqueles que estão inseridos em determinadas circunstâncias específicas ou que, por suas qualidades próprias, fogem ao padrão aceito à sua espécie ou gênero, como as aves noturnas, cuja capacidade de voar na escuridão as distingue do padrão comum das aves, ou o bugiu, animal tipicamente selvagem que contradiz o comportamento esperado dos seres de sua espécie ao deixar o seu espaço natural para invadir o espaço humano. Há, porém, entre as criaturas selvagens, aves de hábitos diurnos que são consideradas da mesma forma agourentas ao aproximam-se das casas. Nesse caso, essas aparições ou ocorrem em horários liminares ou são consideradas malignas devido ao significado atribuído à cor do animal, como ocorre com o anu. Esses aspectos somente envolvem considerações de ordem simbólica quando se manifestam de forma associada, como no caso típico do joão-curutu, em que um animal "selvagem", "notívago", surge no contexto "doméstico" num "momento liminar", qual seja, a hora do crepúsculo. Antes de tudo, porém, os animais tornam-se fonte de simbolismo na medida em que estão previamente ordenados e representados segundo distintas estruturas classificatórias, baseadas em características empíricas, valorativas e formulações ideais, às quais ou se adaptam tão perfeitamente que se tornam seres "exemplares" ou rompem as suas classes, configurando-se como seres ambiguos, ou ainda ambas as possibilidades.

Para finalizar, é preciso observar que o fato da norma ideal desenvolver-se na ordem do espírito e não dos fatos contingentes não a torna imune aos efeitos desse último. Os parâmetros ideais, tal como definidos por Sperber, adequam-se à realidade em que se aplicam tanto quanto o contexto empírico pode ser representado segundo sua conformidade a ele. No pantanal muitas fazendas já não possuem mais em seus campos o gado bagual, feroz, e nem por isso deixaram de possuir em meio ao gado mais manso exemplares destacados por sua ferocidade, isto é, que correspondem

a um padrão ideal de selvageria. O que ocorre nesse caso é uma mudança na concepção do que seja gado bravo, selvagem. Ainda que o "bagual" seja único, isto é, corresponda a uma condição específica de selvageria das reses, a norma que define o gado selvagem - como bravo, forte, incontrolável - modifica-se e passa a ter uma conotação mais branda, atualizada, permanecendo, porém, intacta enquanto parâmetro de representação desses animais. Assim, mesmo que uma propriedade não tenha mais gado bagual, a representação em torno do animal considerado "brabo" - e, como tal, selvagem - é equivalente, em termos de valor, ao da espécie ausente. Isso pode ser evidenciado no significado que os peões atribuem a essas criaturas; o vaqueiro que laça uma rês indócil, por exemplo, é tão respeitado no contexto onde trabalha quanto é reconhecido entre seus companheiros aquele que controla um touro bagual.

Mas essas mudanças não ocorrem de forma imediata e tranquila. No contato entre peões de fazendas vizinhas, principalmente na época do trabalho com o gado, é possível notar que os vaqueiros acostumados a lidar com o gado bagual comumente questionam os padrões e as práticas daqueles que trabalham com gado manso. No campo, as críticas veladas, os comentários esparsos, feitos em voz baixa, são duros em seus juízos, o que revela um descontentamento em relação ao novo contexto e aos costumes que desencadeia. Se acaso os peões saem para o trabalho às sete da manhã, os visitantes resmungam: "a essa hora lá na [nossa] fazenda já tava todo mundo de pé"; "que tempo que a gente já tava lá cercando o gado"; se terminam a vaquejada a tempo de almoçar, secundam: "lá num tem esse negócio de almoço com hora certa, não"; e assim seguem ferinos, ainda que sejam pequenas as transformações que presenciam nas propriedades vizinhas. Na fazenda onde existe o gado bagual o peão se vê como "autêntico", pois deve acordar cedo, ficar muitas horas sem comer e correr maiores riscos no campo, ao passo que enxerga no outro um vaqueiro indolente, fraquejado pela "facilidade" do trabalho. O "ideal" do gado é estendido e se transforma, assim, no "ideal" do peão, colocando em jogo não apenas a qualidade dos

animais, constantemente referida nas conversas, como também, a capacidade do trabalhador, seu valor e, consequentemente, sua "identidade" enquanto pantaneiro.

Mas, mesmo diante desses fatos é possível perceber que ocorre, da mesma forma que com os animais, uma atualização dos parâmetros definidores do homem. Se o "ideal" do gado e o do peão em determinado momento se conjugam, é de se esperar que as mudanças ocorridas em um dos dois elementos cedo ou tarde deverão afetar o outro. Assim, ainda que exista um conflito latente ao processo de mudança nos valores pantaneiros, em sua forma de representar o mundo animal e a si próprio diante dele, isso não significa que o peão deixa de se ver enquanto pantaneiro. Acontece que há uma situação de desconforto, onde padrões antigos, abrangendo desde hábitos sociais até técnicas de pastoreio, são contrastados com novas formas de trabalho e comportamentos que introduzem no cotidiano outros parâmetros, de assimilação sempre dolorosa, com os quais o peão passa a definir a si e ao seu mundo. Assim, um peão mais velho criticava como sendo uma afronta o vestuário de seus colegas mais novos - "de camisetinha, sem chapéu". Para ele isso era a negação do "ser" pantaneiro, que ele, com seu comportamento "tradicional", busca preservar a todo custo. Por outro lado, esse mesmo peão, recém convertido ao pentecostalismo quando de uma viagem à capital, falava em Deus e na salvação como jamais um peão "tradicional" o faria. Da mesma forma, nesta mesma fazenda, outro vaqueiro que costumava se trajar da forma criticada por seu colega, indo ao campo de camiseta, jamais questionou sua condição de pantaneiro, sendo que ele próprio brigou para que modificassem as regras impostas pela propriedade onde trabalhava, as quais, em sua opinião, estavam fugindo aos padrões do campeiro regional. Para ele o problema estava em usar os apetrechos adequados para a montaria: "Quando cheguei aqui era tudo comprado. Esses negócio de traia de arreio, era tudo só de nylon. Cê já viu um pantanero usá traia de nylon? Chega numa fazenda vizinha o pessoal chateia, faz 'carga', faz tanta pressão na pessoa, né? O pantanero, no pantanal cheio de gado, usá traia de nylon, então acabô pantanero!" (B.R.36M).

Assim, ainda que inseridos num contexto de mudanças nos padrões de vida, que os obriga a assumir novas atitudes e valores, os vaqueiros permanecem concebendo-se a si próprios como pantaneiros. Se esta noção (de "ser" pantaneiro), em função da própria dinâmica das relações sociais e de trabalho, se modifica, atualiza seus parâmetros e deixa de ser consensual, ela, entretanto, não desaparece. Tal como persiste, mesmo com o fim da rês bagual, a noção de gado bravo, os homens que continuam a se nutrir de glórias e a elevar seu prestígio através desses animais, são, ainda, e da mesma forma, pantaneiros.

Essas considerações que, em si, nos dizem acerca da identidade daquele grupo, têm, entretanto, um sentido mais amplo e complexo. Durante a pesquisa foi possível se ouvir, de diversos fazendeiros, expressões tais como: "em tal região (ou fazenda) não existe mais pantaneiros" ou "fulano não é pantaneiro de verdade"; referindo-se não apenas àqueles peões que adotaram hábitos considerados avessos aos tradicionais, como também, e principalmente, àqueles empregados que encontraram nas ações judiciais uma nova forma de protegerem-se nas contendas trabalhistas com a fazenda.

Desse modo, se nos remetermos à situação descrita nos capítulos iniciais desse estudo, ao contexto de mudanças nas relações sociais e de trabalho no interior das fazendas, onde antigas formas de direito - e "subordinação" - vêm sendo substituídas por novas regras de conduta e contratos impessoais, fica evidente que, ao negar a identidade do peão, como o fazem fazendeiros em seus discursos, nega-se com ela as possíveis concessões de favores inerentes ao direito costumeiro - como os "presentes" ou a responsibilidade do patrão para com o empregado e sua família - e justifica-se a introdução de novos costumes na fazenda - como a abolição da carne gratuita.

Sendo assim, a tendência dos peões em ressaltar sua identidade de vaqueiro, ligado ao contexto do pantanal (as críticas dirigidas ao rompimento de costumes e regras e a insistência em demonstrar o aspecto tradicional de suas práticas e atitudes), tem uma implicação política e social profunda. É possível perceber, diante do exposto, que, por trás dessas atitudes críticas, há não apenas um esforço dos peões

por valorizar o seu trabalho e costumes, mas, na verdade, o anseio de preservar seus direitos, garantidos pela tradição, nas relações com a fazenda.

4. O Significado Simbólico da Morte Animal

No pantanal, como de resto nas comunidades rurais, agrícolas ou pastoris, onde o convívio do homem com os animais é mais direto e intenso que nos centros urbanos, a de um morte animal, em sua forma mais evidente e crua, está presente no cotidiano das pessoas. No entanto, a constância com que esse fenômeno aparece na vida do campeiro não elimina o mal-estar que provoca, exigindo dele soluções eficientes para os impasses que envolvem desde o abate doméstico até a caça de seres daninhos.

Os peões da Nhecolândia dizem matar os animais somente "prá comê ou prá limpá o campo", ou seja, apenas para atender às suas necessidades alimentares e de proteção, seja contra animais daninhos ou aqueles que os ameaçam diretamente, como as espécies peçonhentas. Apesar da afirmação ser correta, o convívio nas fazendas serviu para mostrar que essas não são as únicas razões pela qual se abatem os animais na região. Eles podem ser mortos em função do modo como são representados em suas relações com os homens e do estatuto simbólico que adquirem no contexto dessas representações: quando põem em risco os limites que separam os domínios humano e natural ou ainda quando ameaçam, com suas atitudes desobedientes, a reputação do peão frente a seus companheiros. Da mesma forma, animais inofensivos podem ser mortos para que o peão, desde que acompanhado de uma assistência, possa exibir sua destreza e afirmar sua supremacia perante os demais.

De outro lado, as noções de animal daninho e de caça são bastante amplas no pantanal. Aves que costumam atacar as frutas do pomar, como papagaios, araras, periquitos e tucanos, são consideradas por algumas pessoas como verdadeiras "pragas" a serem literalmente eliminadas. No transcorrer da pesquisa foram constantes as críticas dirigidas a fazendeiros e a "esse tal de IBAMA", que os proíbe

de matar aves que, em número cada vez maior, atacam e dizimam seus pomares. Tal como esses animais, o guaracha, o tatu cascudo, o carancho e o joão-curutu estão na mira dos peões, pois constantemente rondam suas casas em busca de presas tais como galinhas, pintinhos, filhotes de porcos, ovelhas e até gatos. Da mesma forma, entendem ser a matança uma maneira eficiente de proteger o roçado contra a invasão de veados, antas e porcos do mato. Ao lado dessas criaturas, que prejudicam a vida do peão, servindo, como dizem, só "prá fazê maldade", existe um elenco enorme de animais que são "aproveitados", como o jacu, a jacutinga, o pato, jaó, mutum, arancuã, pomba, e outros "passarinhos", além de bichos como veado, anta, porco do mato, queixada, cateto, cágado e tatu liso. Alguns informantes disseram já ter experimentado carnes mais exóticas como as de tamanduá, jaguatirica, jacaré, tiú, quati e papagaio. No entanto, se hoje alguns desses animais são porventura caçados, certamente que não é com vistas ao aproveitamento de sua carne.

Vimos anteriormente que a violência praticada contra os animais domésticos ou selvagens é a um só tempo um recurso comum e legítimo entre os pantaneiros. Através da punição os peões procuram adequar o comportamento animal aos padrões esperados e desejados pela comunidade, ao mesmo tempo em que afirmam a separação entre os domínios distintos da natureza e da cultura. No entanto, se a crueldade é aceita e praticada com naturalidade, a morte de um animal sempre vem acompanhada de restrições morais e psicológicas. O sacrificio, por maior que seja a distância entre o autor e a vítima, jamais elimina totalmente o caráter intrínseco de um crime. Mais que isso, porém, é um problema de ordem lógica, já que o abate animal coloca o homem em igualdade com aquilo que abomina nas criaturas brutas - e que, portanto, deveria servir para diferenciá-los delas - que é o seu impulso para matar.

Tal comportamento exige dos homens a criação de artificios mentais que os auxiliem a minorar o desconforto que, invariavelmente, acompanha o sacrificio animal; um álibi psicológico que os permita assimilar uma atitude - ainda que necessária - moral e logicamente contraditória. Keith Thomas cita inúmeros exemplos

de como na Inglaterra o abate de animais domésticos foi, com o passar dos séculos, adquirindo um caráter cada vez mais "humanitário": através de elaboradas técnicas de abate procurava-se diminuir o sofrimento dos animais, ao mesmo tempo em que os homens abrandavam sua culpa (Cf. Thomas, 1988). Hoje, são comuns as denúncias feitas por associações protetoras dos animais contra maltratos dirigidos a essas criaturas, seja em função das técnicas de confinamento, seja em relação a experiências científicas desenvolvidas com cobaias em laboratórios, seja ainda em relação a alguns rituais e festas populares, onde o sofrimento do animal é evidente, como acontece, por exemplo, na "farra do boi" no Estado de Santa Catarina.

De outro lado, ao analisar as causas da animosidade dos homens contra seus animais, Dalla Bernardina sugere que o maltrato infligido às criaturas brutas é a forma dos homens resistirem à tendência de se identificarem com seres pertencentes a um domínio distinto do seu. Mais que isso, porém, acrescenta o autor, é uma espécie de antidoto contra a tendência humana de solidarizar-se com possíveis vítimas de um sacrifício que tem a si próprio como protagonista. A questão que está colocada para o autor, em seu artigo "Une Personne pas tout à fait commes les autres; l'animal e son statut", diz respeito à forma como, nas sociedades não ocidentais, no mundo rural europeu e até mesmo entre caçadores da sociedade moderna, o homem procura justificar a execução de animais através da reelaboração de seu estatuto simbólico, transformando-os de criaturas inocentes e indefesas em seres faltosos. Como diz o autor, " tout abattage, au bout du compte, requiert que la victime soit préalablement reléguée au rang d'objet" (Dalla Bernardina: 35), isto é, que o animal seja reduzido à categoria de "coisa", sem identidade ou proximidade com os homens. Desse modo, recursos tais como imprecações, acusações de preguiça e de desvios morais, incriminações por faltas imaginárias, são utilizados a fim de ressaltar a animalidade das vítimas, dissimulada pelos sentimentos de afetividade, encobrindo com isso a ambigüidade que invariavelmente subjaz ao abate.

No pantanal, da mesma forma, é possível observar um comportamento semelhante do peão diante do sacrificio animal. Seja através das suas atitudes

cotidianas mais evidentes, seja no nível sutil da linguagem, percebe-se que também lá existe a necessidade do homem eximir-se de uma culpabilidade latente no momento do abate. Foi dito anteriormente que as reses são classificadas como animais "abençoados", que Deus ofereceu aos homens, tal como os porcos e aves, para que deles se servissem como alimento. Tendo por base essa perspectiva, sagrada e antropocêntrica, a justificativa do ato em si já se encontra em grande parte formulada no nível classificatório e o peso da culpa de antemão reduzido. No entanto, são necessárias outras formas, mobilizadas no cotidiano, de se promover o distanciamento dos animais e dirimir a culpa do sacrificio. As reses destinadas ao abate não recebem a mesma denominação que o restante do rebanho. Não se trata de escolher uma vaca, uma novilha, esse ou aquele boi para o consumo, mas a "matula", um ser totalmente destituído das características e significados dos quais os animais estão normalmente investidos, sendo definido apenas em sua função específica de alimento humano. Sem o peso da proximidade e da identidade que caracterizam a relação dos homens com os animais domésticos, o peão tem diante da "matula" uma postura fria, impessoal, calcada em um distanciamento quase técnico: a que possui boa carne, melhor couro para laço, chifre bom para a fabricação de guampas, etc.

Mas não se esgotam aí os mecanismos postos em prática a fim de promover a mudança de estatuto no animal. A rês parece pressentir na atitude do peão o destino que este lhe reserva. Quanto mais se aproxima do local do abate, mais ela se recusa a prosseguir: refuga, empaca, tem de ser arrastada com o auxílio do laço, chicotadas, gritos. Diante da rebeldia de sua vítima, da irritação que ela provoca, aquilo que para os peões era uma "obrigação", torna-se um desejo, uma necessidade de vingança pelo transtorno e aborreclmento que a rês está lhes proporcionando. A teimosia da "matula", que reluta em aceitar com humildade a sua sorte, se por um lado ajuda a lembrar ao peão que ele está lidando com um animal, por outro o faz apenas para caracterizá-lo como um adversário, para dar personalidade ao inimigo, tornando o abate, mais que desejado, um procedimento legítimo.

Dalla Bernardina demonstra em seu artigo que esse é um expediente bastante comum nos rituais de abate em diferentes culturas, ou seja, a prática de incitar os animais ou conduzi-los a uma situação tal que a sua reação inevitável se transforme numa afronta aos homens, numa espécie de agressão ou ameaça à sua humanidade. No momento em que reage, a vítima desfaz os laços afetivos que a mantinham unida aos homens e, reduzida à sua animalidade, extinguem-se os dispositivos morais ou sentimentais que impediam o seu abate. O problema que se coloca para os campeiros é o de como investir o antigo amigo, o animalzinho com o qual convivia diariamente, de uma culpa, real ou imaginária, que lhes permita subtrair-lhe os direitos, desfazer os parâmetros de identidade. Como diz o autor: "dans le monde rural, le fait que les animaux ont des 'droits' (non pas au sens strictement juridique, bien entendu, quoique là aussi il y aurait lieu de débattre) est une donné qui saute aux yeux: le problème revient justement à se demander comment les en priver. En d'autres termes, il ne s'agit pas de reconnaître que les bêtes aussi ont une sensibilité - ce que éleveurs savent fort bien; il s'agit, au contraire, de lutter contre cette évidence. Il s'agit en somme, ... de trouver un chef d'imputation qui autorise l'exclusion de l'animal du nombre des 'ayants droit' " (Dallla Bernardina, 1991: 39).

Assim ocorre com os porcos domésticos no pantanal, cujas atitudes desastradas invariavelmente os colocam na condição de réus culpados. Se são criados à solta, constantemente invadem hortas mal cercadas, estragam plantas de jardim, atacam outros animais, desencadeando a sincera antipatia de seu proprietário. Se presos, costumam fugir, morder os que lhes alimentam, dificilmente comportando-se de forma adequada. Uma informante contou como certa vez a atitude de um porco levou-a a perder a cabeça de tanta raiva. O animal derrubou seu filtro de água novo por duas vezes, quebrando-o no segundo acidente. Assim que concluiu o malfeito ele sumiu de casa, pois, segundo ela, "o bicho sente que vai morrê". No dia seguinte apareceu de volta. Ela chamou-o até próximo à cozinha, deu-lhe lavagem e, quando estava distraído, alimentando-se, bateu-lhe com o "costado" do machado na cabeça: o "bicho nem gritou". Essa atitude, pouco comum às mulheres, foi conseqüência do

ódio que o animal despertou na proprietária de um filtro novo. Não importa aqui que tenha havido negligência da mulher mantendo aberta a porta de sua casa, mesmo depois do porco ter derrubado o objeto pela primeira vez. O que subsiste é a culpa do animal, a maldade de um ato que merece uma punição imediata e fatal. Como os porcos, as aves domésticas constantemente fazem as suas travessuras. Criadas soltas no terreiro, as galinhas, em busca de alimento, a todo momento entram nas casas, fazem sujeira, derrubam louças e latas quando são corridas de lá pelos moradores da casa⁸³. É com base nessas faltas, tanto quanto em suas qualidades físicas, que os animais tornam-se objeto preferencial de consumo.

As criaturas daninhas e de caça, por sua vez, trazem consigo o estigma de malfeitores. A sua morte, mesmo que em alguns casos desnecessária e, consequentemente, injustificada, tem nas transgressões passadas, produto da natureza mesma do animal, o fundamento necessário da atitude extrema dos homens. Um peão, quando comentava a respeito de onças, disse que se trata de um animal que "... tem que matá. Porque tem onça danada. Se num 'tramuçá' ela, ela num dexa sossegado, ... come direto [porco, bezerro carneiro]" (A.S.51M). Nesse caso, nenhum artificio é solicitado para provocar o afastamento do animal em relação ao homem, eles não possuem direitos, estão condenados pelo passado. É assim com os porcos do mato. Perigosos, agressivos - cortam cães e cavaleiros com seus dentes afiados - essas criaturas são naturalmente faltosas e, como tal, perseguidas sem constrangimento 84.

As representações em torno da morte animal não se esgotam, entretanto, nos mecanismos de distanciamento e reificação das criaturas naturais. Ao lado dos xingamentos, dos chutes, das pragas rogadas, das sentenças e juras de morte, endereçadas diariamente aos animais faltosos (ou transformados em réus por artificios humanos), existem formas diferenciadas de conceber e praticar a morte animal. É difícil acreditar que os seres, representados de diferentes maneiras pelos homens - em

138

^{83.} No caso das galinhas, o ritual posto em prática em seu abate é da mesma forma um recurso simbólico de afastamento dos homens. A captura da ave é uma verdadeira "caça" doméstica, uma aventura que põe em ação mulheres, crianças - os meninos empunhando laços - e cachorros que perseguem obstinadamente uma vítima tanto mais culpada quanto a sua capacidade de evadir-se.
84. Há ainda aqueles que são "alongados", estando aí, na fuga para o mato, a sua falta primitiva.

função de suas características físicas, de suas qualidades naturais, de seu caráter e de sua proximidade em relação a eles - sejam igualados no instante da morte, ou melhor, que a natureza do sacrifício, o modo como é praticado, os sentimentos que despertam e o simbolismo que acarreta, sejam idênticos em relação a todos os animais⁸⁵. Mesmo que a evocação da animalidade seja o recurso, genérico e eficiente, na desvinculação dos laços afetivos no instante do abate, existem situações que reclamam outros mecanismos a fim de que não se tomem como iguais vítimas concebidas como naturalmente diferentes.

Tal afirmação pôde ser verificada no contexto das fazendas através do dilema do peão com o sacrifício de seu animal doente. Em conversa com os colegas numa fazenda, um peão pediu que lhe arrumassem um pouco de veneno para que pudesse matar seu cachorro, pois este andava muito doente e, conforme ouvira dizer, poderia transmitir a doença para as crianças. Quando por mim perguntado o por quê de não dar simplesmente um tiro no animal, respondeu que se não houvesse outra saída teria que fazê-lo, completando: "acho que Deus perdoa dá um tiro nele, né? Porque do jeito que ele tá tem que matá mesmo... Mas vão vê se eu consigo o veneno!" (S.D.?M).

No pantanal o uso do revólver é restrito pela escassez de balas, seu preço elevado e dificuldade de encontrá-las. No entanto, se os peões treinam a pontaria em animais inofensivos, a fim de exibir sua habilidade, poderiam da mesma forma gastar suas balas em animais domésticos, mas, normalmente não o fazem. Acontece que a arma de fogo é utilizada para matar animais de caça, daninhos ou comestíveis. Ela é o instrumento que permite ao homem exercer seu domínio sobre o mundo selvagem, sobre animais rudes e ameaçadores, que constituem perigo concreto para os seres humanos. Trata-se, portanto, de um instrumento eminentemente masculino, pois o

^{85.} Não se pode esperar, por exemplo, que os insetos e répteis evoquem os mesmos sentimentos de piedade ou remorso diante de sua morte que os mamíferos e as aves, sejam eles domésticos ou daninhos. Como diz Leach, à exceção das abelhas, "todos os insetos e répteis parecem ser concebidos como inimigos maldosos da humanidade e assim merecedores do mais brutal extermínio" (Leach:182). O pantaneiro não pensa ou age de forma diferente. A morte dessas criaturas dificilmente resulta em problemas de ordem moral ou provoca ressentimentos.

controle da natureza selvagem não é atributo das mulheres. Por sua vez, a faca utilizada pelos peões, que não pode ser confundida com a faca de cozinha manipulada pelas mulheres e considerada inferior em qualidade, tamanho e corte -, é um instrumento de aplicação cotidiana, sendo utilizada à mesa, como ferramenta (pois servem-se dela no fabrico de objetos de couro e até para cortar arames) e também como arma. Com ela abatem os animais domésticos, que servem de alimento, da mesma forma que é utilizada para "carnear" qualquer espécie de animal para consumo. Facas e armas de fogo estão diretamente relacionadas com animais destinados ao consumo ou às criaturas selvagens; são esses seres que ela evoca e simboliza. Desse modo, sacrificar um cachorro com um desses instrumentos implica, por correspondência, situá-lo numa dessas categorias. Ora, um animal cujo consumo é interditado, cuja proximidade e amizade com os homens diferenciam-no das espécies que lhes trazem maleficios, não deve ser tratado da mesma forma que estas criaturas, sob o risco de se confundir, no instante da morte, aquilo que em vida o homem insistiu em separar. Por maior que seja a revolta do peão com seu animal, ele não o confunde com a caça, com os seres selvagens e espécies daninhas, e muito menos com alimento. Quando solicita o veneno, o vaqueiro quer, em última instância, preservar a ordem que impôs ao mundo, cuja dissolução poderia desencadear inclusive forças punitivas de ordem divina, tanto é que, para o peão, persiste a dúvida: "acho que Deus perdoa dar um tiro nele, né?".

O simbolismo da morte animal aparece também relacionado a outros fatores, como a presença de sangue e os papéis sociais no momento do abate. Se insetos, répteis e até os peixes são mortos sem provocarem remorsos, isso se deve em grande medida ao fato desses animais não possuírem sangue, fonte de poder e símbolo de vida. Coltte Méchin, analisando a representação da morte animal na Europa, assinala que "Parce que la truite, la grenouille et l'escargot, dans la pensée traditionnelle, 'ne saignent pas', ils sont en quelques sorte placés hors des contingences des mortels. Considérés comme des non-viandes dont la consommation était autorisée en Carême, ils flottent en une zone floue, sorte de limbes entre animal e végétal où la mort

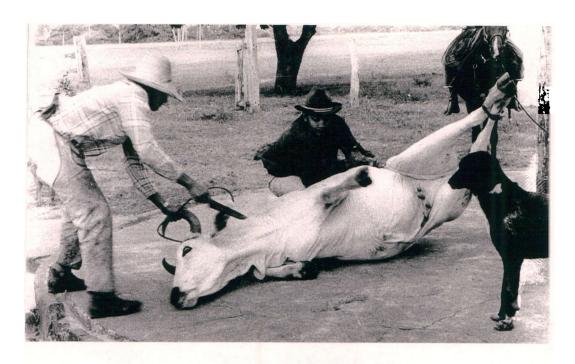
comme acte essentiel modifiant le statut d'un être animé n'a pas de sens" (Méchin:53).

Ao contrário, a carne verdadeira é aquela que possui sangue.

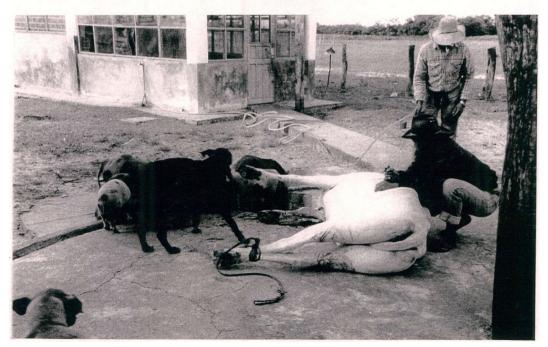
Assim, a morte, no seu sentido mais amplo e complexo, é aquela que envolve derramamento de sangue, sendo, em outros termos, a que mais se aproxima da morte humana. Caça e abate de animais domésticos de grande porte são atividades que provocam esse tipo de extermínio. A faca faz verter o sangue abundante quando enterrada no coração do porco, na jugular da rês ou quando corta a garganta do carneiro. Da mesma forma, a arma de fogo provoca ferimentos sanguinários nos porcos do mato, veados, nos animais daninhos. As "mortes verdadeiras" são, portanto, provocadas pelos homens, e são atributo masculino. Às mulheres está reservada a pesca e o abate de aves domésticas e animais de pequeno porte. Mesmo sendo possível utilizar a faca para sacrificar esses animais, a sua morte é normalmente provocada com as mãos, por estrangulamento, sem necessidade de sangramento. Como diz Méchin, somente alguns animais podem morrer pela mão feminina: "les 'petits' au double sens du terme, ceux qui opposent une faible résistance et sont de peu de poids, ceux surtout qui ne représentent pas tout à fait la viande, qui n'en ont pas le prestige et surtout pas les vertus" (Méchin, 1991: 60). Desse modo, aos homens reserva-se a morte dos animais perigosos, que requerem coragem, cujo tipo de abate, onde há efusão de sangue (e com ela a sensação da vida que se esvai), demonstra tratar-se da morte em seu sentido pleno, semelhante à humana (Fotos p. 142 e 143); enquanto que às mulheres está reservada a morte amena, dissimulada pela fragilidade e ausência de sangue dos animais que sacrificam⁸⁶.

Voltando ao dilema que envolveu o peão diante da morte de seu cachorro, fica claro que, sacrificado com algum tipo de arma, o sangramento do animal tornaria antes de mais nada explícita a sua morte, transformando um ato de piedade em violência. Sacrificar o cachorro com veneno significa, portanto, imputar-lhe uma morte asséptica, sem evidência de sofrimento, de que houve violência contra um

⁸⁶. Segundo Méchin, ainda que aves domésticas possuam sangue, este não possui a qualidade e a força do sangue de um mamífero de grande porte.







a. b. c. Abate de rês no disco de cimento. Na foto inferior os porcos se alimentam do sangue da vaca. Ao fundo, o açougue, onde a carne é repartida e, após ser "manteada" e salgada, é posta a secar.



a.b. O abate de carneiro, como o de outros animais onde há efusão de sangue, é de responsabilidade dos homens.



animal de estimação. A sensação que fica para o peão é a de que a morte de seu cãozinho ocorreu naturalmente. Tudo permanece ordenado, justificado, não há confusão de categorias classificatórias ou constrangimentos morais, não há também o risco despertar a ingerência punitiva divina: esse tipo de abate "Deus, com certeza, perdoa".

5. Considerações Preliminares

A noção que o pantaneiro tem de seu meio é fruto de um convívio intenso que mantém com animais e plantas, sobre os quais possui um conhecimento respeitável.

Os diferentes domínios (natural, humano e espiritual) compõem para o vaqueiro da Nhecolândia um mesmo e único universo. Homens, animais e plantas não existem por si mesmos, mas apenas enquanto elementos considerados em relação mútua. As interferências do campeiro na natureza não ocorrem de forma desordenada e aleatória. Para retirar madeiras, tratar animais, salgar o gado, ele tem que obedecer aos períodos propícios, determinados pelas fases da lua. De outro lado, através de rezas e orações, investe-se de poder e torna úteis determinados medicamentos que a natureza lhe fornece para aliviar males de homens e animais.

O modo como classifica a fauna demonstra que as categorias definidoras dos animais se multiplicam na proporção em que aumenta o interesse pelas diferentes espécies ou sua proximidade em relação aos homens. No entanto, as relações baseadas no contato diário, na afetividade, num diálogo rico entre campeiros e bichos, sejam domésticos ou selvagens, demonstram que os interesses pela fauna não se reduzem meramente à ordem pragmática. Os animais, constantemente investidos de significados simbólicos densos, chegam mesmo a representar a personalidade dos vaqueiros. Através deles, os peões realizam e reproduzem os valores mais caros de sua vida, tais como poder, honra, força e masculinidade, definindo, inclusive, a sua independência diante do fazendeiro.

O peão não é proprietário do gado. Quando muito possui o seu cavalo, mas esses animais são para ele a expressão de liberdade, na forma como ela é concebida no contexto pastoril, em que a idéia de liberdade está intrinsecamente associada à de mobilidade espacial, de autonomia no trabalho e isto somente é conseguido por intermédio dos animais. Se é o fazendeiro quem detém a propriedade das terras e animais, são os peões que possuem o conhecimento e destreza suficientes para lidar com eles. É comum os peões comentarem, em tom de zombaria e crítica, a respeito da pouca habilidade dos patrões e do parco conhecimento que têm de sua própria criação. Muitos deles, quando mais próximos dos fazendeiros, chegam a pedir-lhes que não interfiram em seu trabalho para que possam desenvolvê-lo a contento. Esses discursos, que expressam uma crítica à ausência do fazendeiro de sua propriedade e dos afazeres pastoris, servem da mesma forma como medida de valorização pessoal e profissional. Se acaso os vaqueiros se vêem insatisfeitos com o trabalho ou com a fazenda, ou se houve algum tipo de indisposição com outros peões, apenas montam em seus cavalos e procuram um novo patrão. Se não dispõem de montaria, a fazenda cede uma até que, instalado novamente, o peão possa devolvê-la. O campo, o contexto rural pantaneiro e a sensação de liberdade que ele propicia, só estão acessíveis a quem domina o cavalo, a quem detém o saber do pastoreio e que ali pode se ver útil e senhor de si.

Os animais são também elementos reguladores do prestígio social. Dentro da mesma propriedade há uma disputa constante entre os peões em torno de suas habilidades: quem consegue domar melhor os cavalos, quem sabe amansar boi para carro ou vaca leiteira, quem prepara melhor um cão para a caça; enfim, conhecimentos e práticas que lhes permitem, através dos animais, obter destaque em um contexto social extremamente homogêneo em sua base.

Todavia, ainda que pertencendo a um só e mesmo mundo e ainda que despertando toda essa gama de sentimentos e significados, os animais compõem um domínio distinto do humano e jamais devem ser com ele confundidos. As relações do pantaneiro com a fauna, freqüentemente avizinhada dos limites que separam esses

dois domínios, acabam por se tornar essencialmente ambíguas. Sendo seres da natureza, os animais com seus comportamentos inesperados e incontroláveis põem constantemente em risco o modo como os homens organizam o mundo, seja rompendo as categorias através das quais são classificados, seja invadindo os espaços humanos ou agindo de forma perigosa em horários liminares. De outro lado, os homens também produzem com suas atitudes, comportamentos e sentimentos, situações contraditórias, como quando se relacionam sexualmente com os animais ou a eles se afeiçoam de forma extrema, o que determina problemas de ordem moral e lógica que irão se refletir na vida prática. O abate de animais, por exemplo, requer uma solução eficiente para que o homem elimine de seu ato a aparência de assassinato, inerente a todo sacrifício.

III. A NOÇÃO DE ESPAÇO COMPARTILHADA PELOS CAMPEIROS

De acordo com a representação do espaço compartilhada pelos campeiros, as propriedades pantaneiras podem ser divididas em duas partes básicas: a "fazenda", entendida como o complexo da sede, centro de controle da propriedade, compreendendo a casa-grande, o galpão, as casas dos peões com suas famílias, o mangueiro, entre outros, e o campo, abrangendo desde as pastagens até as coberturas vegetais mais densas, como os capões, cerrados e matas.

A sede da fazenda é o núcleo humano primordial das unidades pastoris na Nhecolândia. Numa região onde os agrupamentos humanos são incipientes e dispersos, esse núcleo corresponde ao espaço social por excelência. Nele a natureza aparece domesticada, "amansada", como os vegetais das hortas ou dos poucos jardins, as árvores frutíferas e os animais domésticos. Visto internamente, e de acordo com a perspectiva de seus moradores, esse espaço social não constitui um todo homogêneo; ao contrário, é apreendido segundo uma série de descontinuidades onde as formas de apropriação, o uso, o caráter das atividades nele desenvolvidas definem o modo específico de concebê-lo.

No contexto da sede da fazenda, as casas dos peões, como espaço físico e ideológico, correspondem ao domínio privado; as atividades nelas desenvolvidas estão voltadas para o benefício direto dos agrupamentos nucleares - as pequenas hortas, criação de animais domésticos, fabricação de doces e queijos caseiros para o comércio, entre outros. É o lugar da afetividade, da reciprocidade estabelecida no interior da unidade familiar e entre as diferentes famílias de peões. A casa, incluindo o terreiro que a circunda, caracteriza-se por ser um espaço eminentemente feminino. As tarefas domésticas estão à cargo das mulheres - sendo "leves" e "seguras", segundo sua própria opinião, em contraste com as atividades do campo, "pesadas" e "perigosas". Ocupando-se não apenas da cozinha, limpeza da moradia e roupas, mas também dos terreiros ou quintais, onde alimentam a criação, às vezes cultivam uma horta, buscam a lenha para o fogão, as mulheres fazem desses locais seus espaços de permanência e trabalho, da mesma forma que

as beiradas de baías, junto às sedes, onde lavam as roupas e se abastecem de água para o serviço da casa. O domínio feminino é, desse modo, o ambiente doméstico, tanto que, quando empregam-se na fazenda, é para trabalhar na casa-grande, e mesmo o seu lazer costuma restringir-se ao âmbito da vida familiar. Freqüentam as casas das vizinhas para conversar e tomar o mate, no período da manhã ou no meio da tarde, e nos finais de semana aproveitam para ir à roça apanhar legumes, visitar parentes e amigos em fazendas próximas, sempre na companhia ou com o prévio consentimento dos maridos. Mais raramente vão pescar nas vazantes junto com a família e seus amigos.

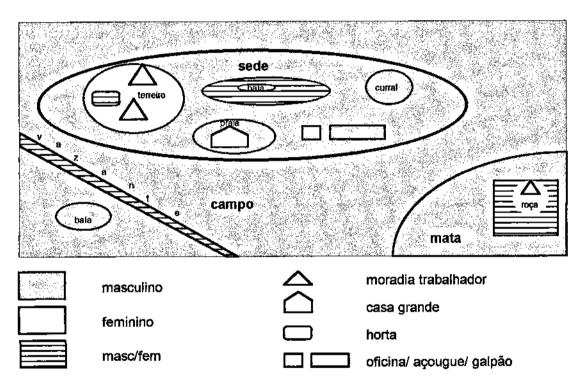


Fig.4 Divisão do espaço nas fazendas da Nhecolândia segundo o predomínio dos sexos.

Sendo o espaço da família, da segurança, da troca e ajuda mútua, a casa define-se como um local "sagrado" em contraste com o caráter "profano" dos lugares públicos e do ambiente natural. Esse aspecto ratifica-se nas atividades de natureza religiosa que costumam realizar-se no ambiente doméstico. No pantanal não existem locais específicos de culto às entidades divinas, onde as pessoas se

reúnam exclusivamente para a prática de rituais sagrados⁸⁷. Da mesma forma, numa região onde predomina o catolicismo - com entrada recente das religiões pentecostais - não existem padres que para lá se dirijam a fim de realizar missas, batismos ou casamentos. As rezas, ladainhas e novenas são feitas em casa, dirigidas por pessoas que detêm o saber religioso legado pela tradição⁸⁸. Sobre pequenas mesas do uso cotidiano armam-se altares - enfeitados com imagens ou estampas de santos, fitas coloridas e flores - em torno dos quais as pessoas se reúnem para as orações em pagamento a alguma promessa, para adorar as entidades de sua devoção ou prestigiar os padroeiros das fazendas, como Santa Luzia, Sant'Ana, São Sebastião - o protetor da criação - entre outros.

As ocasiões religiosas são um fator importante de sociabilidade. Reúnem grupos de moradores de várias fazendas vizinhas não apenas para as práticas religiosas, como também para o repasto e, não raro, o arrasta-pé. É a oportunidade de se encontrarem com os amigos, de se confraternizarem. Quando as rezas são uma iniciativa das fazendas, em homenagem ao padroeiro das terras ou da região, costumam seguir-se invariavelmente de churrasco e baile, esperando-se que o patrão ou ao menos seu representante mais direto na fazenda esteja presente às comemorações.⁸⁹

^{87.} Em apenas uma das fazendas pesquisadas encontrou-se.uma capela, junto à casa grande, onde a comunidade realiza batizados, que mais tarde devem ser oficializados numa igreja da cidade, e rezas. Na maioria das propriedades, entretanto, os rituais religiosos são praticados nas casas dos peões.

^{88.} Os puxadores de rezas e terços são normalmente mulheres, pois, além de serem as rezas atributo feminino, elas exigem o conhecimento da leitura, que poucos homens possuem. As orações e sua sequência - segundo diferentes cerimônias e entidades - estão descritas em caderninhos "surrados" deixados pelas mães às filhas para que dêem continuidade aos serviços religiosos dedicados aos santos de sua devoção.

^{89.} No capítulo anterior mencionou-se a forma como os peões, no intuito de preservarem e mesmo ressaltarem sua identidade pantaneira, criticam em seus companheiros as atitudes que fogem aos padrões concebidos (muitas vezes a partir de parâmetros individuais) como tradicionais. Da mesma forma que aquelas, o comportamento dos proprietários não escapa a essa crítica formulada pelos empregados. Em conversa com o capataz de uma fazenda onde realizava-se uma festa em homenagem à santa padroeira, ele deixou transparecer sua frustração e ressentimento com o adiministrador da fazenda que no dia anterior ao das comemorações havia deixado a fazenda para resolver problemas particulares na cidade. O capataz parecia ofendido e ao mesmo tempo envergonhado perante os convidados por, numa data tão importante, não haver um representante mais elevado para recebê-los, conforme ditam as regras da etiqueta local.

Fora do âmbito da casa, mesmo que na sede, entra-se no domínio público, o espaço de trabalho coletivo realizado em benefício da fazenda. O curral, mangueiro, desencilhador (ou mesmo o galpão), piquete de cavalo, são locais onde as atividades se voltam para o gado ou realizam-se em função dele. São, portanto, espaços de convivência masculinos. Muito dificilmente as mulheres os freqüentam; se acaso têm necessidade de falar com os maridos, enviam recados através das crianças. Mas, ainda que bastante restrita ao âmbito doméstico, a figura feminina não está totalmente ausente da sede. É possível encontrar as mulheres reunidas nos despachos, transitando em direção às baías ou dirigindo-se ao trabalho na casagrande. A sua presença, aliada às atividades da praia que, distantes da lida com os animais, não se conformam plenamente ao ideal de trabalho dos vaqueiros, faz com que o campo, antes de qualquer outro lugar, se sobressaia como o espaço masculino por excelência.

Contrapondo-se à segurança e conforto da casa, o campo aparece como um ambiente suspeito e temerário que reserva uma série de riscos para os que nele se aventuram. Ali se encontram os animais selvagens, a rês bagual, os buracos traiçoeiros, há o risco de extraviar-se nos ermos desabitados e, o que é mais grave, de deparar-se com seres de outro mundo. Perigo, aliás, que evidencia o fato de que tais lugares são percebidos pelos vaqueiros não apenas segundo suas diferenças topográficas e utilidade prática, mas também de acordo com uma perspectiva simbólica e senso estético⁹⁰, onde, aos elementos de ordem natural,

^{90.} No decorrer da pesquisa, sempre que os informantes eram perguntados acerca de sua preferência por locais de moradia ou quais as paisagens por eles mais apreciadas, suas respostas remetiam invariavelmente aos campos largos, onde, segundo sua opinião, é "mais limpo" e "tem mais vista". A perspectiva da amplidão propiciada pelos campos de gramíneas, a idéia de limpeza levada ao extremo, conformava-se perfeitamente ao caráter ideológico da vida pastoril, evocando o ideal de mobilidade e a consequente liberdade almejada pelos homens. Estando em campo, porém, tive a oportunidade de visitar algumas fazendas cujas terras de vazantes possuem áreas vastíssimas de gramíneas, interrompidas aqui e ali por baías de águas escuras e brilhantes, margeadas de palmeiras. A preferência dos peões de imediato ganhou sentido pleno. O simbolismo da paisagem límpida e ilimitada, que remete invariavelmente à idéia de liberdade, está de fato presente naquele lugar. Entretanto, mais que isso, a predileção dos campeiros demonstrou ser fruto mesmo de um encantamento diante da beleza exuberante dos campos de gramíneas, dos sentimentos agradáveis que desperta, do modo como aquela paisagem seduz e anima os sentidos humanos.

associam-se variáveis sociais e sobrenaturais que acabam por definir uma representação específica do espaço onde vivem.

Em termos classificatórios, o "campo", como categoria genérica, designa o somatório de espaços heterogêneos, de formações vegetais e geológicas distintas, que abrange desde as pastagens nativas, os capões, as cordilheiras cobertas de matas ou cerrado, até as terras de vazante, as baías e salinas, entre outras variantes do meio natural.

Denominam igualmente "campo", ou "largo", as pastagens nativas, as áreas cobertas de gramíneas e vegetação rasteira e arbustiva. Contraposto a ele existem os "cerrados", onde predomina uma vegetação de maior porte e esparsa, e as "matas", ou "matos", terras altas, de cobertura vegetal densa, que formam os "capões" e as "cordilheiras de matas". Estes últimos são importantes na vida da fazenda, pois de lá os pantaneiros obtêm a lenha para a casa-grande e as moradias das famílias, retiram postes para cercas, porteiras e outros fins, sendo ainda o terreno apropriado para o cultivo das roças. Nela o gado encontra alimento entre uma grande variedade de ervas, frutos - como os do acuri e bocaiúva - e ainda é o local onde costuma abrigar-se das chuvas, proteger-se das cheias e esconder-se dos vaqueiros.

Se o pantaneiro designa por "mato" um determinado contexto espacial, o termo é empregado da mesma forma para referir-se às espécies vegetais não domesticadas. De acordo com os campeiros, os vegetais podem ser divididos, de modo genérico, em "plantas", cultivadas pelos homens (ou de utilidade comprovada, como as árvores frutíferas ou plantas medicinais), e "mato", que é nativo, abrangendo desde árvores - às quais denominam "pé de pau" ou apenas "pau" - até palmeiras, arbustos e ervas de toda espécie⁹¹. A categoria "mato" é

^{91.} Pelas dimensões e propósitos desse trabalho não foi possível ater-se de forma mais demorada à taxonomia vegetal pantaneira. Vale salientar, no entanto, que, tal como na classificação dos animais, verificou-se uma tendência a se privilegiar as categorias específicas em detrimento das genéricas. Mesmo assim, foi possível detectar a presença de algumas categorias mais abrangentes que desempenham o papel de família, como: as "ervas" ou as gramíneas, denominadas "capins" pelo moradores da região.

empregada de forma ainda mais precisa para indicar as espécies daninhas ou aquelas que não possuem utilidade prática para os homens, trazendo-lhes algum tipo de prejuízo, seja por ocupar áreas de pastagem e cultivo, seja por perturbar o seu trabalho no campo, seja, enfim, por invadir o domínio de ação dos homens.

Nessa acepção de invasor, o mato está associado, no pantanal, assim como em grande parte do mundo rural brasileiro, à idéia de "sujeira", conferindo um aspecto selvagem, impuro, ao ambiente pelo qual se propaga⁹². O espaço "sujo" tomado pelo mato - possui assim uma conotação negativa, representa a desordem, algo profano em contraste com a pureza e a sacralidade do contexto social. Cabe geralmente às pessoas eliminá-lo das proximidades das casas, dos pastos e das roças, a fim de mantê-los "limpos", adequados à produção e à permanência humanas. Mas, diferentemente das áreas de cultivo agrícola, a idéia de limpeza não está necessariamente associada à intervenção dos homens no ambiente. O espaço natural pode adequar-se ao contexto social de acordo com uma escala de "pureza" que considera tanto mais limpo um terreno quanto menor for sobre ele a incidência de mato. Um campo de pastagem, se tomado em relação aos capões de cerrado ou matas, são "limpos" - e assim denominados na região - permitindo uma maior visibilidade, facilidade de locomoção e controle humanos. O "cerrado", por sua vez, é mais limpo que as matas, por definição espaços "fechados" e "sujos", cujas características fazem delas não apenas lugares sombrios e perigosos, mas muitas vezes maléficos. Quanto mais fechadas, impenetráveis e misteriosas, mais propensas estão as matas a acontecimentos sobrenaturais.

A presença ou ausência de mato não define por si mesma a distância simbólica entre os domínios da cultura e da natureza no tocante à representação do espaço. Os homens esforçam-se por ordenar e tornar familiares os lugares que freqüentam no campo. Dão nomes às baías, invernadas, aos largos e rodeios; impõem marcas que os aproximam do domínio da cultura. Orientam-se com base

^{92.} Woortmann (1983:179) lembra, com base em Douglas, que a invasão de um domínio por outro, conceitualmente oposto, no caso aqui, da cultura pela natureza, é fonte de poluição. A respeito da associação entre mato e sujeira V. Woortmann (1983: 177-81) e Brandão (1990: 92).

em experiências passadas - "tal lugar onde matamos aquela onça", "onde o cachorro 'correu' aquele porco", "o touro escapou do laço" - conjugando, através da memória, espaço e tempo numa mesma referência coletiva⁹³. Mas, se desse modo o peão "humaniza" o espaço natural, não chega a domesticá-lo plenamente. Ainda que visite com freqüência os mesmos lugares, ainda que imponha suas marcas culturais, o campo, sendo o domínio da natureza, do incontrolável, reservará invariavelmente surpresas a quem o desafie, impondo um caráter venturoso às atividades dos peões.

Bastante diferente é a situação do roceiro em relação à terra de plantio. Se a mata suja, de vegetação abundante, constiui-se, do ponto de vista do vaqueiro, em um contexto ameaçador, ela é o lugar ideal para as atividades de lavoura. As folhas caídas em grande quantidade adubam melhor o solo e possibilitam um cultivo mais intenso do terreno. Cabe ao roceiro "amansar" esse ambiente "selvagem" a fim de torná-lo produtivo. O seu esforço, no entanto, quando tomado da perspectiva de sua inserção no contexto pastoril, conduz a uma situação duplamente paradoxal. De um lado, o fato de viver com sua família em matas cerradas e distantes dos núcleos humanos mais densos (as que oferecem melhores resultados em termos de satisfação das necessidades sociais, pois são as mais produtivas) faz dele, aos olhos dos peões, uma figura anti-social, frequentemente associada à idéia de "bicho". De outra parte, o seu trabalho, procedendo à domesticação da terra, transforma a mata, domínio natural em sua acepção extrema, em roça, domínio da cultura. No entanto, a ação domesticadora do roceiro sobre o solo rústico é de tal forma eficiente (e deve sê-lo necessariamente, pois do contrário a terra não produziria) que acaba por transformá-lo em espaço controlado, seguro, aproximando-o desse

^{93.} Da mesma forma, é com base em parâmetros de ordem pragmática e mágica que iremos encontrar a maneira como o pantaneiro se relaciona com seu o espaço. Se acaso se perdem no campo, em locais desconhecidos ou distantes de suas casas, os peões "porfiam" no sol que lhes indica a direção correta a seguir. Se está escuro, orientam-se pelas estrelas ou, tratando-se de um caminho costumeiramente percorrido pelo campeiro e sua montaria, basta afrouxar a rédea que o cavalo vai direto para a casa. Mas, se nenhuma dessas medidas der resultado, o peão se mantém calmo, vira seu chapéu do avesso, põe na cabeça, tem fé em Deus e, não demora muito, encontra o caminho de casa.

modo do espaço feminino. Tanto é assim, que na roça admite-se a presença efetiva das mulheres, inclusive como força de trabalho. As atividades seguras e, portanto, "leves", não condizem com o ideal de vida masculino, o que, mais uma vez, leva à depreciação da figura do roceiro.

O campo, tal como o espaço social, não é um todo indiferenciado e nem mesmo contínuo. Além das barreiras e marcos naturais - as vazantes, cordilheiras de matas, os capões - existem divisões feitas pelos homens, que têm por objetivo demarcar os limites das propriedades e definir-lhes a estrutura interna, como é o caso das invernadas e piquetes. Fragmentado pela ação do homem, o espaço natural das fazendas passa a comportar fronteiras, limites ou, na concepção de Leach, "interrupções artificiais de espaços naturalmente contínuos", que, por sua própria indefinição e ambivalência tornam-se "fonte de conflito e ansiedade" (Leach, 1978: 43-5). Não pertencendo a nenhuma das áreas que delimita, os marcos temporais ou espaciais existentes nos intervalos de duas zonas contíguas são em si mesmos anormais, sem tempo demarcado, marginais, ganhando uma conotação ameaçadora no pensamento do homem local.

Vimos anteriormente como esse princípio se aplica aos animais selvagens, tidos por agourentos, quando de sua aparição em horários liminares no contexto doméstico. Resta verificar como determina as representações em torno do espaço natural e social. Se observarmos as narrativas sobrenaturais dos pantaneiros verificaremos que o aparecimento de seres maléficos não se restringe às matas de aspecto "sujo" e sombrio; ao contrário, ocorre da mesma forma, e até com maior intensidade, em locais caracterizados pela ambigüidade decorrente de sua condição liminar. São inúmeros os relatos de acontecimentos sobrenaturais que se manifestam junto a porteiras, simbras⁹⁴, varadores e beiradas de capões, sempre na fronteira indeterminada de regiões distintas.

^{94.} O mesmo que "colchete", espécie de porteiras feitas de arame, farpado ou liso, intercalados por estacas de madeira delgadas dispostas verticalmente a uma distantância aproximada de um metro entre si.

Os fenômenos que ocorrem nesses locais caracterizam-se por envolver forcas de origem desconhecida, que se manifestam na forma de plantas extraordinárias⁹⁵, vozes⁹⁶, poderes invisíveis e, principalmente, bichos de "outro mundo¹¹⁹⁷. A fim de protegerem-se dos seres e aparições que assombram as matas e locais ambíguos, os homens devem, antes de mais nada, crer em sua existência e poderes. A dúvida equivale ao desafio, é uma espécie de convite à provação que cedo ou tarde é aceito por algum ser encantado que surge junto a uma porteira, beira de mato ou varador para assombrar o sujeito incrédulo. Outro requisito indispensável para quem não deseja manter contato com os seres malignos é o comportamento apropriado no campo. Conforme já foi dito, não se deve gritar à toa, pois o comportamento anti-social logo obtém resposta. Da mesma forma, não se deve andar desacompanhado, pois o indivíduo se torna vulnerável. De acordo com os informantes, numa das fazenda, os peões estão proibidos pelo proprietário de andar sós no campo; em outra, marcada por acontecimentos anormais, por iniciativa própria, saem sempre juntos para trabalhar o gado. Devem evitar os horários noturnos, os lugares sabidamente perigosos, bem como os passeios e as caçadas desnecessários.

Dificilmente algum peão segue à risca esses preceitos em sua vida diária e o fato de segui-los não o exime de contatos indesejáveis com o sobrenatural. Não há previsão de quando ou quem poderá vivenciar uma experiência com os seres de outro mundo: basta estar no campo, percorrer os lugares perigosos para tornar-se vulnerável a eles. De outro lado, os locais comumente assombrados não estão sob

^{95. &}quot;Foi lá na fazenda Cordeiro, entre Aparecida e Cordeiro. Era uma porteira, vara a porteira tem um cocho assim, já no campo do Cordeiro. Falaram que era assombrado; ele num acreditava. Aí ele vinha vino, no areião apareceu a moita de arixicum assim. E o cavalo dele refugô daquela moita de arixicum assim e ele teimando com o cavalo na espora prá vará ali ... A hora que o cavalo dele disparô a moita já tava mais o menos dessa artura assim [2 m], foi cresceno assim..." (C.B.55M). 96. "É, tem uma simbra ali... Muitas veiz a pessoa desce ali prá abri a simbra, quando vai fechá, ele fala: 'deixa que eu fecho'. Várias vez a pessoa largava aberto, com medo, assustava, né? Largava aberto" (B.R.36M).

^{97. &}quot;... Aqui tinha uma veiz um rapaiz que ... saiu daqui de noite. Quando chegô nesse lugar [na simbra], ele olhô assim, pertinho dele, tava um bicho assim, pretão, cabeludo, encostado nele. Ia junto com ele assim. Aí ele olhô aquele negócio, ele não resistiu, falô que era bicho do otro mundo, né?..." (B.R.36M).

o poder permanente das forças malignas. Muito tempo pode transcorrer sem que numa porteira assombrada ocorra qualquer fenômeno sobrenatural; no entanto, o perigo se mantém inerente a ela, permanecendo eternamente envolta em mistério.

A ambigüidade, própria dos espaços de fronteira, se manifesta do mesmo modo no contexto social da fazenda. A sede possui áreas cuja liminaridade as torna igualmente passíveis de assombramento, como é o caso dos galpões, onde residem os peões solteiros. São comuns nessa região da Nhecolândia os relatos sobre assombrações que surgem no meio da noite para assustar seus moradores com gemidos e ruídos estranhos, para afrouxar-lhes as cordas das redes, entre outros malefícios. Acontece que o galpão é o lugar que caracteriza o período de transição na vida dos jovens de sexo masculino da infância à idade adulta⁹⁸, a passagem da existência doméstica à pública. No momento em que se mudam para os galpões, deixam a condição de dependência em relação à família para tornarem-se "peões solteiros", ou seja, indivíduos auto-suficientes, empregados da fazenda (e cônjuges em potencial). O galpão não é, entretanto, sua morada definitiva. Trata-se apenas do local em que deverão permanecer até que, por meio do casamento, adquiram a posição de adulto, constituíndo família e assumindo responsabilidades condizentes com seu novo papel social. Como um rito de passagem a residência no galpão marca o período de transição - tão marginal e indefinido quanto os espaços de fronteira - compreendido entre a separação e a posterior agregação do jovem frente ao grupo doméstico, saindo de uma condição de sujeição e obediência para a de chefe de família.

Desse modo, observando o galpão mais de perto percebe-se que ele traz as marcas da ambivalência intrínseca à condição de peão solteiro. O contexto normativo e moral do galpão difere daquele existente nas casas das famílias e é

^{98.} Mesmo sendo uma pessoa mais velha, ou até mesmo casada, cuja mulher não resida na fazenda, o peão deverá viver junto com os demais homens solteiros. São situações que se caracterizam pela excepcionalidade. A conotação licenciosa do galpão, entretanto, não se altera em decorrência da presença desses indivíduos.

Quando reunidos para as vaquejadas, os homens colocam-se na condição de solteiros, ou seja, fazem algazarras, falam de mulheres, gritam a todo momento, transformam sua estada nos galpões numa experiência "transgressora", digna de um ambiente profano e livre.

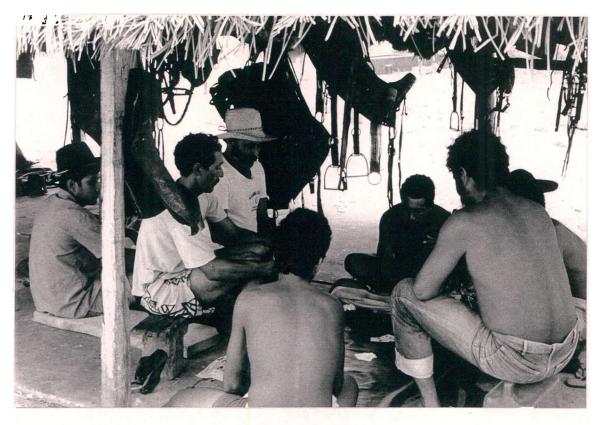
caracterizado pelo afrouxamento das normas que regem a conduta das pessoas de "respeito". No galpão tudo é permitido: rir em alto som, gritar, falar palavrões, beber sem controle, jogar cartas⁹⁹, fazer apostas, entre outros excessos (Fotos p. 158). Ao contrário das casas, não são limpos constantemente e algumas vezes encontram-se neles revistas de mulheres nuas que, como o tereré, são oferecidas aos visitantes num gesto de cortesia. Visto desse ângulo, o galpão é um lugar profano, socialmente nocivo e, por isso mesmo, localizado numa área afastada das casas de família e da casa-grande, ainda que no contexto da sede¹⁰⁰. São interditados às mulheres, que não devem aproximar-se deles senão para proceder à limpeza - em caráter excepcional e na ausência dos homens.

Mas, se o afastamento físico dos galpões em relação às outras moradias deve-se ao seu caráter ambíguo, é a condição de solteiro em si mesma o objeto de evitação. Observando a vida das fazendas, percebe-se uma tentativa de mantê-los afastados do cotidiano das famílias e sobretudo do convívio feminino. Até onde se pôde observar, os rapazes não freqüentam livremente as casas de famílias. As visitas às moças devem ser supervisionadas pelos pais. Nas festas, damas e cavalheiros permanecem em grupos separados, onde as mulheres, geralmente sentadas, aguardam que os homens, em pé, venham retirá-las para dançar. Isso não impede, entretanto, que nos eventos festivos os jovens usem dos mais variados artifícios para manterem-se juntos e trocarem confidências e que, no cotidiano, fujam de casa à noite para namorar e até mesmo para viverem juntos em caráter definitivo.

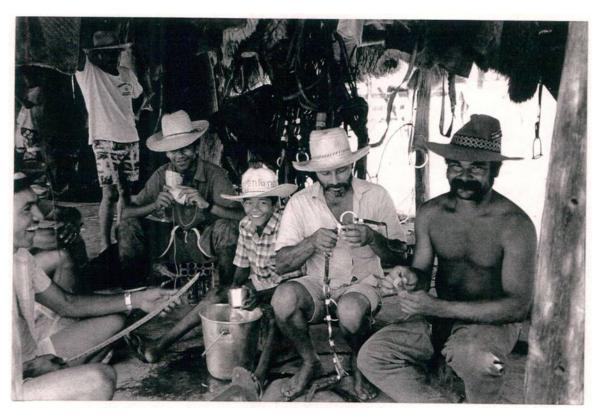
O contato com os peões é da mesma forma evitado pelas cozinheiras no contexto do "comedor". Normalmente separado, o ambiente da cozinha liga-se ao

^{99.} O passatempo predileto com as cartas é o "truco espanhol", uma variante mais complexa do jogo de truco. Ondina Leal (1989:89), comentando acerca dessa forma de lazer entre os vaqueiros gaúchos, demonstrou-se surpresa ao encontrar, num ambiente onde se cultua o ideal de honestidade, um jogo baseado na malícia e na "trapaça ritualizada". Tal preferência não causa espanto quando transposta para o ambiente do galpão pantaneiro; o truco é tão contraditório em relação à moral campeira quanto o é a própria vida no galpão.

^{100. [}O galpão] "é prá peão solteiro. O peão solteiro num fala nada que presta. Então tem que ser retirado pro peão ficar mais à vontade; poder andar só de zorba" (C.B.55M).



a. Jogo de cartas no galpão, que também serve de "desencilhador".



b. Roda de tereré. Os homens trabalham e se divertem no galpão.

"comedor" por uma pequena janela de onde os pratos são entregues ao peão de praia, que serve à mesa, e desse para a cozinheira, sem que ela tenha que entrar no recinto em que se encontram os peões. Em lugares onde este recurso não existe, como nos retiros ou fazendas menores, as crianças, o marido ou algum peão mais íntimo da casa auxilia a cozinheira no instante de servir à mesa, dispensando-a do contato com os homens solteiros.

Além dos galpões, as casas-grandes, desabitadas boa parte do ano, costumam ser frequentadas por entidades sobrenaturais. De acordo com os campeiros, não raro são ouvidos ruídos de passos vindos do interior das moradas vazias, luzes se acendem altas horas da noite e objetos são lançados sobre pessoas que trabalhavam nas casas¹⁰¹.

As aparições e os casos de assombramento possuem características um pouco distintas conforme estejam relacionadas aos ambientes naturais ou do campo ou aos espaços e eventos de caráter social. Os fenômenos que atormentam os pantaneiros nas matas e porteiras são geralmente de origem desconhecida, envolvendo bichos, plantas e forças extraordinárias. Aqueles que se manifestam nos galpões, casas-grandes e outros contextos sociais são em grande parte causados por "almas" de outro mundo. São os espíritos dos que morreram mas permaneceram vinculados aos antigos locais onde viviam - lugares hoje destruídos

^{101.} Muitas são as inferências que podem ser feitas acerca do simbolismo da casa-grande no contexto pantaneiro e sua dicotomia em relação à vida dos peões e seus familiares. Ainda que respeitem e até mesmo valorizem a figura do patrão, a casa grande, como lugar do poder e autoridade, representa muito daquilo que se opõe aos valores prezados pelos vaqueiros: ela é o lugar do "luxo" em constraste com a simplicidade extrema de suas moradias, representa o controle, que vai de encontro à sua tão estimada autonomia. A esses fatores somam-se ainda duas evidências marcantes que definem, do ponto de vista simbólico, a percepção dos empregados em torno da casa dos patrões. De um lado, há o mistério, próprio dos lugares desconhecidos. Se muito dos perigos da mata vêm dos peões não saberem o que existe em seu interior, da mesma forma, a casa-grande, proibida e impenetrável, é um local misterioso e, como tal, pode ser visto como fonte de suspeitas e perigos. De outro lado, há o abandono, ou melhor, o fato de permanecerem muito tempo vazias, sem moradores. Como ocorre em relação às taperas - antigas casas de roceiros ou peões, hoje abandonadas -, existe um sentimento de temor em torno dos lugares desertos e em ruínas, proveniente ao que parece da associação que fazem entre os resquícios da presença humana e o da pessoa humana, ou seja, nos destroços da casa abandonada encontram-se os restos de seus moradores já mortos, suas almas. Tal fato parece justificar os acontecimentos sobrenaturais que ocorrem nas casas-grandes, o fato de serem elas constantemente frequentadas nas noites pantaneiras por proprietários já falecidos.

ou em situação de abandono 102-, são também almas de pessoas que tiveram morte trágica ou inesperada¹⁰³, que foram muito gananciosas enquanto vivas, ou cujas posses denunciam um forte apego às coisas materiais. Nesse último caso, é comum as almas se manifestarem através de um fenômeno bastante difundido na Nhecolândia, conhecido por "enterro", que possui variantes por diversas regiões brasileiras¹⁰⁴.

Os "enterros" são riquezas - jóias, pratarias, ouro e até dinheiro escondidas por antigos fazendeiros em potes de barro nos terrenos das casas ou no campo, a fim de protegerem-se dos saques praticados por ladrões e bandidos, sobretudo no período da guerra com o Paraguai. Morrendo antes que pudessem recuperar seus bens ou revelar seu paradeiro, as almas desses infelizes, acreditam os vaqueiros, permaneceram atreladas à pequena fortuna ou vagando a esmo até que pudessem um dia ser libertadas com a descoberta do "enterro" 105.

Ainda hoje, durante as noites, esses espíritos aparecem às pessoas, sob a forma de fachos de luz, bolas de fogo ou de figuras humanas, indicando o local exato dos valores escondidos. Para apropriar-se das riquezas o indivíduo deve antes de tudo possuir muita coragem e determinação, pois, além de defrontar-se com uma visão assustadora, tem que buscar o tesouro desacompanhado, único meio possível de encontrá-lo. Muitos são os que avistam os "enterros", a figura luminosa das aparições; poucos, porém, têm a coragem necessária para ir buscálos. De posse das riquezas, a pessoa deve encomendar uma missa para a alma, tida

^{102.} Um dos galpões, assinalado pelos vaqueiros como assombrado, foi construído sobre os alicerces de uma antiga casa de roceiro abandonada. Hoje, no local, dizem eles, ouvem-se frequentemente choro e vozes de crianças.

^{103.} Outro local marcado por acontecimentos sobrenaturais é um antigo galpão onde, no passado, morreu um trabalhador, preso no instante em que a construção era destruída por um incêndio. Hoje o seu espírito assombra o lugar.

^{104.} V. Cascudo (1988:747) e Proença (1974:229). 105. As almas presas aos "enterros" tanto podiam ser dos próprios fazendeiros como de seus subordinados, vítimas da ganância e maldade do patrão, como se vê na história narrada por um peão: "Porque antigamente os fazendêro, essas pessoa rica, que tinha muito negócio de jóia, tinha ôro, então ele levava o cara prá assim, um capanga, né? Então naquela época que tinha guarda costa, que o patrão matava pessoa. Então 'sugeriu' aquela revolta, aquela guerra [do Paraguai]. Aí, mandava o cara cavucá ali o buraco e ... colocá o ôro lá, ou qualqué negócio de valor dele. O cara punha lá dentro do buraco. Aí atirava o cara e jogava o cara ali, dentro do buraco e tapava. Que é pro cara ficá ali cuidando, num contá pro otro aonde que ele enterrô; onde que ficô aquela jóia" (B.R.36M).

como pagã, a fim de libertá-la definitivamente de sua sina. Nenhum mal acontece àqueles que evitam arriscar-se a escavar os "enterros"; porém, somado ao susto e ao medo vivenciados pelo contato com as aparições, as pessoas têm de conformar-se em permanecer na mesma condição de pobreza.

Os "enterros" tanto se localizam próximos às moradias quanto em locais distantes, no campo. Mais do que às circunstâncias espaciais, no entanto, a sua ocorrência está vinculada às atitudes sórdidas e desprezíveis dos homens. São elas que imprimem um caráter impuro ao espaço, tornando-o objeto de interdição e temor¹06. Como os "enterros", outros fenômenos sobrenaturais envolvendo "espíritos" podem acontecer fora do contexto social das fazendas, sendo, da mesma forma, produto de ações humanas avessas aos padrões de comportamento considerados normais por aquela comunidade. Na Nhecolândia, os locais marcados por episódios violentos, por crimes hediondos, acabaram por se tornar assombrados pelas almas das vítimas, como é o caso da "baía do Cabecinha", localizada em uma fazenda da região, onde diversas pessoas já vivenciaram experiências desagradáveis e assustadoras com forças sobrenaturais.

Contam os moradores do lugar que, há muitos anos atrás, refugiou-se na fazenda Firme um homem conhecido pelo apelido de "Cabecinha". Ele havia cometido um crime na região de Nioaque, município distante da Nhecolândia. Assim que chegou, pediu um pedacinho de terra para cultivar um roçado, ganhando uma pequena área na beira de uma baía, onde, por vários anos, viveu em isolamento, sem ser importunado.

Certo dia apareceu na fazenda um indivíduo em busca de emprego. Ele, na verdade, estava à procura do criminoso fugitivo e, tendo ouvido falar do roceiro "ermitão", veio conferir se se tratava da mesma pessoa. Sem que desconfiassem de sua identidade e propósitos, permaneceu durante um ano na propriedade, fez amizades e ganhou a confiança dos demais trabalhadores. Freqüentemente visitava

^{106.} A esse respeito F. Duvignaud (1979:153) fala de "la peur que s'attache encore aux lieux d'exécutions capitales", assinalando como as representações do medo são produto de instrumentos e técnicas de apavoramento, do meio e da memória social conjugados.

a roça onde morava o "Cabecinha", de quem, aos poucos, tornava-se muito íntimo, mantendo sempre longas conversas e trocas de confidências. Ingênuo, o roceiro narrava-lhe a história de sua vida, tendo chegado a comentar inclusive sobre o incidente do crime que praticara.

De posse da infomação que buscava, o falso companheiro aguardou o momento apropriado para agir. Um dia os dois saíam da roça para uma festa na fazenda quando o sujeito recomendou ao "Cabecinha" que prendesse seu cachorro que queria segui-los. Quando o roceiro abaixou-se para amarrar o animal, foi morto com um tiro certeiro na nuca. O assassino nem voltou para a sede da fazenda; arrancou as duas orelhas do morto, como prova de seu feito, e desapareceu no mundo. Quando deram pela falta do "Cabecinha", e foram saber dele, encontraram apenas seu cadáver mutilado. O proprietário da fazenda ordenou que fosse enterrado lá mesmo. Após esse episódio o local ficou assombrado, segundo os campeiros, pela alma do roceiro assassinado.

Há pouco tempo, dois peões da fazenda Cáceres foram até à baía - que desde então se chama "baía do Cabecinha"- a fim de pescar. Foram no entanto impedidos de fazê-lo tamanha a quantidade de paus atirados do mato em sua direção. De acordo com o informante, os visitantes "indesejáveis" foram expulsos pelo espírito do "Cabecinha", que não permite a pesca ou qualquer outra atividade em sua baía. (Cf. G.S.?M)¹⁰⁷.

A morte inesperada do roceiro, decorrente de uma atitude vil e traiçoeira, acabou por "poluir" o local onde ocorreu o crime, o qual, à semelhança de outros lugares impuros, tornou-se passível de assombramento. Mas, se as almas ou espíritos manifestam-se nesses ambientes marcados por acontecimentos dramáticos, além de locais ambíguos, como os galpões, sua morada permanente são os cemitérios. Por natureza ambivalentes, os cemitérios representam o espaço liminar

^{107.} Em outro depoimento, o informante associa os fenômenos sobrenaturais ao comportamento pouco apropriado de quem visita a baía: "Lá no Cabecinha também não pode gritá. Se não grita pesca tranquilo ... Lá tem uma baía que você entra lá à cavalo, pesca e coisa... Mas se desanda gritá lá, derrepente, aquela água 'zanga', e tem um cara que 'eca' lá também..." (C.B.55M).

entre o mundo humano e o não-humano; sua presença na vida da comunidade é um dos fatores que torna manifesta a existência perturbadora da morte.

Localizados junto aos capões ou beiradas de matas, protegidos das enchentes, os cemitérios são locais sabidamente impuros e perigosos, tanto que o ingresso das pessoas em seu recinto está sujeito a uma série de prescrições. As crianças estão proibidas de visitá-los; se acompanham os pais, devem aguardá-los do lado de fora e a uma distância segura. Os adultos não devem fazer brincadeiras lá dentro, pois esses atos soam como ofensas aos espíritos que podem revidar assombrando quem os desacatou. Sempre que se deixa o domínio do cemitério deve-se fazê-lo em silêncio; o fato da pessoa chamar alguém para acompanhá-la pode ser entendido como um convite pelos espíritos que a partir daí perseguem-na continuamente. Ao retornar das visitas deve-se limpar bem os pés a fim de evitar trazer para dentro de casa a terra poluída das sepulturas. No passado recomendava-se um banho e a troca de roupas. Nenhuma evidência do cemitério deve ser trazida para o contexto das moradias, e até mesmo a caixa de fósforos usada para acender as velas são deixadas junto aos túmulos.

Acontece que, como vimos, as casas são locais que em tudo se opõem ao caráter impuro dos cemitérios. Até mesmo as rezas, que nelas são proferidas em homenagem aos santos, nos cemitérios são dedicadas às "almas"; duas instâncias que não se confundem: os santos beneficiam os homens, as almas geralmente os prejudicam.

Essas duas entidades pertencem a um domínio não-humano. Porém, se na cosmografia pantaneira as potências divinas situam-se num espaço separado e inatingível, as almas e seres sobrenaturais, potências maléficas, habitam, na concepção dos campeiros, o "outro mundo", local ao mesmo tempo pertencente a esse mundo e exterior a ele. Ainda que os santos possam influir no destino dos homens - atender aos pedidos feitos através de promessas, protegê-los de acidentes e até do contato com as entidades fantásticas - são os seres do "outro mundo" que interagem de forma mais efetiva com eles, materializando-se diante dos campeiros

e interferindo diretamente em sua vida. Desse modo, mesmo em se tratando de domínios antagônicos, as fronteiras que separam o domínio sobrenatural do social são muito tênues e passíveis de serem transpostas a qualquer momento nos dois sentidos, seja por seres extraordinários que vêem atormentar os homens, como foi visto acima, seja por pessoas que, perdendo seus atributos culturais, acabam por ser conduzidas pelas entidades fantásticas para o contexto natural, o espaço selvagem, ao qual, na representação dos campeiros, o mundo sobrenatural está freqüentemente associado.

Diante do exposto é possível afirmar que, ao pensar o espaço, os moradores das fazendas não apenas concebem um aglomerado de classes com as quais ordenam as distintas formações topográficas, mas fazem-no dentro de uma perspectiva mais ampla onde são considerados os diferentes domínios - social, natural e sobrenatural - a fim de construir não apenas o sentido simbólico do espaço, mas o lugar do homem diante dele. Relacionar-se com o ambiente no contexto pantaneiro significa, portanto, transitar constante e perigosamente nos limites tênues da natureza e da cultura. Assim, freqüentar locais ambíguos, agir fora dos padrões esperados do contexto social, aproximar-se de lugares marcados por atos avessos à moral campeira, tudo isso pode desencadear a ação de forças extraordinárias sobre as quais os homens não têm controle. Esses contatos, entretanto, não visam apenas punir os homens por ações transgressoras, mas, como veremos a seguir, são mais complexos em seu significado, reforçando inclusive os valores socais próprios da comunidade pastoril.

IV. PERSONAGENS SOBRENATURAIS E SEU LUGAR NO CONTEXTO PANTANEIRO

Até aqui vimos o modo como os campeiros concebem o contexto social e natural pantaneiro e as representações formuladas a partir dessas concepções. O caráter contraditório da atitude de certos animais, a indeterminação espacial e do comportamento humano, pautados em regras avessas ao controle da cultura, resultam em situações ambíguas que põem em contato, de forma ameaçadora, domínios antitéticos. As circunstâncias particulares que envolvem esses acontecimentos, entretanto, são, em si mesmas ricas em significado cultural, revelando no simbolismo das ações e conceitos expressos no conteúdo das narrativas onde são relatadas, a forma como os pantaneiros concebem o mundo e sua relação com ele. Se, como diz Sahlins (1990), o sentido do pensamento mítico deve ser buscado na ordem dos acontecimentos, o que se pretende aqui é exatamente demonstrar, por meio da análise de algumas narrativas sobrenaturais, a relação estreita entre o pensamento simbólico e a práxis social, ou, em outros termos, não apenas o modo como a realidade da vida campeira é pensada nos relatos fantásticos, mas a maneira mesmo como determina o seu significado¹⁰⁸.

1. O Bugio já foi Gente

A crença no macaco como gente foi anotada por Eduardo Galvão entre os cablocos da Amazônia, onde esses animais são considerados, num tom jocoso e ao

^{108.} Afora essa relação entre mito e práxis social, é possível vislumbrar que no contexto pantaneiro não apenas os eventos marcantes são pensados nos mitos e os influenciam, como a própria história pode ser pensada como mito. No capítulo anterior tratou-se de alguns acontecimentos sobrenaturais onde esse processo pode ser evidenciado, como é o caso dos enterros que remetem ao período da guerra com o Paraguai ou mesmo dos assombramentos nos locais onde ocorreram crimes sórdidos e se tornaram sujeitos a eventos assustadores. No caso da baía do Cabecinha, há indícios, tanto no nível dos personagens envolvidos quanto do local onde aconteceu o incidente - de que se trata de um evento histórico ocorrido há um século, como aparece no diário de um dos proprietários pioneiros na região: "Maio 28 [1897]: Quasi todo o pessoal daqui foi à Onça Parda assistir a festa do Espírito Santo. O Nheco, família e camaradas também vieram, ficando a fazenda Firme quasi deserta. Naquela ocasião dois camaradas do Firme, de nome Prudencio e Alexandre, mataram covardemente a um preto chamado Antonio Cabecinha que morava na roça do Nheco" (Barros, 1987:41; grifo meu).

mesmo tempo grave, como tendo um parentesco com os negros¹⁰⁹. Segundo o autor, os macacos são tidos por bichos malignos, visagentos, que assombram as pessoas e violentam as mulheres à noite (Galvão, 1976; 75), No pantanal tais características não foram associadas aos símios, ao menos quando inseridos em seu contexto natural. No entanto, a forma como esses animais se comportam vem confirmar, na opinião dos vaqueiros, o seu passado humano. Segundo os informantes eles sabem que o bugio foi gente porque "quando atira nele ele pega uma folha e tampa onde levô bala" e também "pega um galho de 'pé de pau' e bate nos filho". O bugio não é desse modo considerado bicho de "outro mundo", ainda que, para transformar-se em macaco, deva ter cometido um pecado muito grande, ou seja, um ato tão impuro quanto aqueles que caracterizam os seres sobrenaturais. De um modo geral ele não assombra caçadores, não lhes causa nenhum maleficio: é o seu comportamento "humanizado" que impede a ação destruidora dos homens ao atormentar-lhes a consciência: "Porque o bugio, eu nunca vi, mas já vi muitos mais velho falá: se a pessoa atirá ele, dá tempo dele pegá uma folha verde, mascá aquela folha, aí ele coloca naquele lugar da bala ali, aí ele num morre. Qué dizê que a pessoa vê aquilo, ele fazê aquilo, já num vai mais atirá ele, né? Já fica co' aquele receio, aquele remorso, de vê ele fazê aquilo" (B.R. 36 M).

Mas, se em geral a imagem do bugio é a de um animal com hábitos sociais desenvolvidos, sem poderes outros que não o de despertar piedade nos homens ao verem espelhados neles os seus próprios comportamentos, há um relato onde o bugio aparece como ser encantado, que se manifesta a caçadores para impedir-lhes a ação devastadora contra criaturas de sua espécie. Vejamos como se desenvolve a narrativa na versão de um vaqueiro:

"Então, tinha dois cumpadre que caçava bugio pá comê. Andava caçando, indo daqui pr'ali, né? Gostava de matá bugio. E o bugio antigamente muitos fala

^{109.} Em termos da associação entre macaco e homem, V. também: Cascudo (1985: 60-3 e 1988: 450), Proença (1974: 213) e A. Candido (1987: 142-3).

que, noutro século, diz que ele foi gente, num sei o quê e tal. O comentário do pessoal antigo aqui do pantanal eles falam isso [...]

Aí chegaro, viro os bugio subido, urrano lá nos pau, longe. Escutaro o barulho deles, aí eles foro lá. Aí eles chegaro lá, falaro:

'Vão matá aquele lá?'.

'Vamo', [respondeu o parceiro].

E tinha um bugiozão daqueles que tava com um bugiozinho no braço assim, segurano, né? (Porque a bugia, a pessoa olha assim representa uma pessoa assim, né? Dá de mamá pro bugiozinho dele, né? Deita, coloca no braço assim. De vez em quando, tá segurando a criança... o bugiozinho é igual uma pessoa memo, né?).

Aí o bugio, o macho, tava com um macaquinho no braço assim, um bugiozinho, né? Aí tava os dois cumpadre lá, falô:

'Ô cumpadre, vão atirá aquele lá?'.

'Vão', [disse o outro caçador].

Aí o bugio lá de cima foi - o cara levô a espingarda nele - aí ele foi disse assim pá bugia - o bugio macho - falô:

'Toma aqui Manela Inácia, que eu vô descê lá embaixo, vô vê se esse caboclo é macho'. Passô o bugiozinho e falô:

'Toma aqui Manela Inácia, que eu vô descê lá embaixo, vô vê se esse caboclo é macho'.

Largaro dele, foro embora. Nunca mais eles mataro bugio. Foro embora. Que esse foi um exemplo, né? Que eles gostava de matá bugio: matava, comia, perdia, né? Então esse foi um exemplo prá eles que gostava de matá bicho assim, criação e largá" (B.R.36M).

O comportamento social dos bugios é ressaltado na narrativa através dos hábitos familiares e valores masculinos. O aspecto da proteção, seja dos filhotes ou de entes incapacidatos, reforça aqui os padrões aceitos como ideais no convívio familiar. Os pais dedicam-se aos filhos e, muitas vezes, aos filhos de seus filhos. Educam-nos, esforçam-se por oferecer-lhes uma instrução mínima, se possível profissionalizante, almejam sempre um futuro melhor para eles, deixando-lhes, entretanto, em aberto a opção de seguir ou não seus passos no ramo do pastoreio. Mais tarde, sem espaço de trabalho nas fazendas, os pais sabem poder contar com a acolhida dos filhos para viverem seus anos de velhice. Seja na própria fazenda, seja na

cidade, o cuidado com os pais já "aposentados" é uma tarefa comum aos filhos no universo pantaneiro. Trata-se de um ciclo que tem na família nuclear a base mais consistente da solidariedade grupal.

Além do cuidado especial com o filho, atitude valorizada no interior das famílias, o bugio ameaça descer para defender-se dos caçadores com as próprias mãos, comportamento legítimo e esperado de um homem corajoso quando vê seus familiares em perigo. Os caçadores fogem amedrontados diante da fala do bugio, pois uma prerrogativa exclusivamente humana, quando associada a um animal, define seu caráter encantado e assustador. No entanto, o conteúdo da fala revela valores masculinos próprios da cultura pastoril - "vô vê se esse caboclo é macho" - e é com base neles que o bugiu profere sua sentença e a legitima.

A mensagem do relato é bastante clara: o abate indiscriminado de animais (levado a efeito por caçadores inescrupulosos que, antes de se preocuparem com sua satisfação alimentar, praticam o desperdício) desencadeia a ação de forças sobrenaturais, que através do medo, apavoramento, repreendem o indivíduo faltoso em sua relação inadequada com a natureza¹¹⁰.

Segundo os informantes, a mesma sorte é reservada a quem caça na "espera", procedimento comum dos "serranos", população que habita as terras altas, fora dos limites do pantanal. O caçador constrói um girau sobre uma árvore próxima a um barreiro, onde deposita sal para os animais virem comer à noite. Ali ele aguarda pacientemente a chegada das presas que, apreciadoras do alimento, dificilmente deixam de vir para o repasto. Quando os animais se aproximam o caçador apenas os ilumina com uma lanterna e os mata a tiros, sem maiores dificuldades. Esse tipo de

¹¹⁰. Vale observar ainda que no relato o bugio refere-se à fêmea pelo nome: "Manela Inácia". Esse elemento, sem uma função precisa no interior da narrativa, além de reforçar mais uma vez o aspecto "humano" do animal, parece vir ao encontro daquilo que foi ressaltado por Galvão em relação à associação dos macacos guariba com a figura dos negros no amazonas. Analisando as escrituras de compra e venda, cartas de alforria entre outros documentos relativos ao comércio de escravos no Mato Grosso do Sul no século XIX, percebe-se uma certa freqüência dos nomes de escravas como desinências do gênero masculino - Felipa, Joaquina, Rufina, Domingas, Jerônima, entre outros. Ainda que, nos mesmos documentos, a incidência de nomes compostos seja mais comum às mulheres dos senhores, pode-se inferir uma associação entre Manela Inácia e a figura de uma negra. (Cf. Arquivo Público Estadual - MS: 1993).

abate é condenado por não constituir uma caçada verdadeira. Além de acontecer à noite, fora do horário comum de caça nessa região da Nhecolândia, é uma prática considerada desleal, até mesmo covarde. O ato de caçar é visto como uma espécie de jogo. Ele envolve a disputa entre homens e animais, implica em movimento, busca, requer destreza e coragem, ou seja, o oposto da "espera", imóvel e traiçoeira. Comentando acerca dos procedimentos de caça, um peão salientou que as pessoas nunca devem dizer: "vou matar um animal", pois, não o encontrando, "vai matá o que?". O correto é dizer que vai "procurar", vai "caçar" um bicho para comer, ou seja, agirá de acordo com os padrões esperados da caçada autêntica, justa e moralmente aceitável. Do contrário, se a pessoa fica na "espera", pode encontrar "outra coisa esperando por ela" no lugar, ou seja, de "caçador" pode se transformar em presa dos seres sobrenturais. Se no primeiro relato o caçador é penalizado pelo excesso, no segundo é a forma como procede ao abate, a sua atitude incomum e condenável, que desencadeia a ação dos poderes sobrenaturais.

Se a narrativa diz respeito mais exatamente à relação dos homens com os seres naturais, na verdade ela irá reproduzir mais uma vez valores básicos da sociedade pastoril. Ainda que pronunciados por seres fantásticos, há nesses discursos um comentário social implícito que não apenas orienta as ações dos homens como reforça princípios básicos daquela sociedade, tais como: honestidade e justiça, coragem e retidão. Observando outros relatos, poderemos ver como esses valores se repetem no conteúdo do discurso simbólico dos pantaneiros.

2. O "Dono dos Porcos"

É comum nas culturas indígenas e populares a crença em seres sobrenaturais protetores das matas e dos bichos. As entidades encantadas, identificadas tanto à figura feminina quanto à masculina no universo popular - "mãe" dos bichos, "pai" do mato -, são seres que assombram e castigam aqueles que matam um número excessivo de animais ou destroem, sem necessidade, as matas e outras formações vegetais. Na

Nhecolândia coletei uma variante dessa crença, que trata de um personagem fantástico masculino, o "dono dos porcos", assim narrada pelo informante:

"Que... muitos tempos atrais - eu num cheguei de vê também, mas já me contaram - tinha um home que tava caçando e... essa época era cheio [o pantanal], sabe? E ele tava caçando de canoa. E largô a canoa dele longe assim e foi, viu bastante quexada que vinha vino. Aí vinha aquelas quexada roncano que vinha, né? Bastante, né? Aí chegô, matô uma. Aí foi, matô otra. Matô oito quexada. Aí, ele tava longe da canoa, ele pegô, pegô duas marrô perna delas, colocô pendurada no ombro, né?, aqui assim, tipo tiracolo. Ele colocô, levô pá canoa. E o resto ele largo lá, né? Pá desperdiçá, pá perdê, né? Aí ele dexô lá, ficô pensando...

(...) Daí ele vinha vino, primero ele escutô aquele barulho: 'Tá fartano tantas quexada, tá fartano seis'. Vinha aquelas quexada, tipo uma boiada, na frente [dum pretão], e ele c'um 'reio' assim, por detrás, um chicotinho, né?, surrano as quexada e aquelas quexada, esparramada que vinha, andano, andano. E ele falava: 'Tá fartano seis'. Vinha vino, vinha vino, surrano as quexada, do lado dele.

E [o caçador] escutô aquele barulho ficô apavorado, ficô doido, né? Ele falô: 'E agora, o que é que eu faço?'. Aí ele viu aquelas quexada que vinha vino. Vinha um mancano, otrô puxano a perna coxé, otrô alejado, né? Aí, (...) quando ele chegô na canoa, pareceu [o] pretão, grande, prá ele, né? Foi ele falô - com um pito, um cachimbão, daqueles pito grande, né? - Aí ele falô [pro caçador] assim:

'Cadê, onde que tão essas quexada que tá fartano?'.

Aí ele falô 'ah! ', num sei o que... [E o preto] falô:

'Não, você matô oito quexada, você matô esses dois que tão aqui, os otro você largô lá. Agora você vai tê que í lá buscá, agora. Cê num sabe que tudo quanto é bicho, animal assim, tem dono?'.

Aí ele falô: 'Não, num sei'.

'Então, esse aqui é meu. Tudo tem dono, tudo quanto é bicho tem dono, caça. Então agora você vai tê que í lá buscá e pôr ele na frente'.

Foi lá falô: 'Úia aí!'. Tava lá o quexada morto, urubu querendo comê'. Eu sei que [o caçador] falô:

'E agora, como é que eu vô carregá?'.

Aí ele amarrô, pois dois aqui, dois no ombro, dois do otro lado. Aí o cara, o... dono dos bicho, pegô pôs nas costa dele. Eu sei que ele veio até torto, assim,

arcado. Ele levô os seis porco, pôs na canoa. Aí ele mandô sentá lá, deu um chá de papo nele, o negócio dos bicho, dele matá. Ele falô:

'Cê tá vendo aquele que tá mancano ali, ó?'

[O cara] falô: 'tô'.

'E aquele que tá lá de perna quebrada?'.

'Também tô'.

'Otro, que tá mancano da paleta?... Aquilo lá é bala. Aquilo lá a pessoa atira, vai embora baleado. Otro vai, perna quebrada, mancano. A gente nunca faiz esse negócio pá esperdiçá. Você só mata o que você vai aproveitá, o que você vai comê. Cê num pode fazê isso que, tudo tem dono. Então, agora cê levanta...'

Remangô a calça comprida [do caçador] assim, pôs a canela dele assim, na berada da canôa. Falô: 'Agora vô limpá meu pito aí na sua canela!'

Bateu, tava cheio de fumo, né? Bateu na canela dele ele falô: 'ai!', tirava a perna. E ele dê-lhe batê o cachimbo dele pá limpá, tirá aquele sarro de pito, na canela dele. Aí [o dono dos bicho] falô:

'Pois é! Isso aí é prá ocê nunca mais matá a criação dos otro, pá esperdiçá, deixá perdê. Tem que matá o que cê vai aproveitá, que tudo tem dono, né'? (...) Agora você pode í embora'.

Aí foi embora. Nunca mais ele foi caçá assim, esperdiçá. E foi embora.

Chegô lá ele mostrô pro pessoal dele lá, prá mulher dele. Contô o causo que tinha acontecido. Mostrô a canela dele tava tudo, tudo inchado. Teve um semana grosso, assim, inchado, sem podê andá. Aquele negócio!" (B.R. 36 M).

Mais uma vez o contato com uma entidade extraordinária ocorre no contexto de uma transgressão das normas ideais da caça. O caráter moralizante da narrativa é da mesma forma evidente e central no relato, chegando a ser verbalizado pela entidade sobrenatural que, em determinado momento, vem "cobrar" do caçador a sua atitude improcedente, censurando seu comportamento através de um "chá de papo", que soa como uma autêntica descompostura: não se pode matar a "criação dos otro, pá esperdiçá, deixá perdê", "só mata o que você vai aproveitá".

Esse relato, entretanto, apresenta outras variáveis significativas que se relacionam ao contexto da cultura local. Apesar de usar como recurso o diálogo, o "dono dos porcos" não se furta a uma punição mais severa. Ao aplicar uma espécie de

surra mágica no caçador, o ser fantástico lhe fere seriamente a perna com os resíduos de fumo de seu cachimbo. Temporariamente inválido, o cacador não apenas ressentese das dores e mal-estar provindos de seu ferimento e inchaço da perna, mas se vê privado de exercer seu trabalho e seu lazer. A questão da invalidez é recorrente nesse relato, aparecendo em momentos distintos da narrativa. Primeiro são os porcos mutilados - coxé, mancando, arrastando a perna - que se tornam inválidos, dependentes do "dono dos porcos" para continuarem vivendo. Depois é o caçador que se vê na mesma condição dos animais, vergando com o peso da caça em suas costas, que dificulta-lhe o andar e, mais tarde, o prolongamento desse sentimento de impotência através da punição feita com o cachimbo. Tanto os animais quanto os homens perdem sua condição mais cara naquele meio, qual seja, a sua autonomia perante o mundo. A sobrevivência no contexto pastoril está intimamente ligada ao movimento, ao deslocamento do homem no campo, acompanhando os animais de criação e caçando animais selvagens. Ao ser ferido na perna o caçador torna-se temporariamente inválido e, como os animais que prejudicou, impedido de realizar suas atividades básicas. Trata-se, no entanto, de um castigo passageiro, que serve de "exemplo" para os que, como ele, gostam de matar animais sem aproveitá-los.

O aspecto da proteção, do cuidado com os seres mais fracos, que define o teor de diversos relatos sobrenaturais coletados na região, repete-se nessa narrativa. Ele é tão marcante a ponto do próprio homem tornar-se objeto de cuidados dos seres fantásticos, como indica Nogueira em seu estudo sobre a fala pantaneira, referindo-se à "anta bondosa", entidade fantástica que "protege as pessoas que se perdem na mata, principalmente as crianças" (Nogueira,1989:36). Ainda que seja apenas uma referência breve da autora a essa criatura, ela serviu para indicar a sua presença na região da pesquisa, orientando a coleta de campo. Na medida em que se questionava acerca da "anta bondosa", porém, as respostas dos informantes permitiam aos poucos construir uma nova impressão do caráter do personagem que a cada relato ganhava conotações mais complexas e significativas, como será visto mais adiante.

3. A Anta Sobrenatural

A primeira versão diz respeito ao garoto de aproximadamente sete anos, que quando brincava com os amigos nas proximidades de sua casa perdeu-se no mato. Todos saíram à sua procura, mas, apesar do esforço coletivo, somente foi achado por acaso treze dias mais tarde (em algumas versões após vinte e um dias, ou mais). O menino encontrava-se no mesmo estado em que saíra da casa da mãe: limpo, alimentado e saudável. Junto de suas pegadas encontraram a "batida" de uma anta, aparentemente a responsável pela proteção e bem estar da criança. As evidências eram fornecidas pelas pegadas do garoto que, desaparecendo em muitos lugares, demonstrava servir-se da anta como montaria quando fatigado. Da mesma forma, nos locais onde dormia havia uma espécie de cama escavada no solo, semelhante aos abrigos daquele animal, que parecia empenhado em acolher a criança.

Destaca-se mais uma vez aqui a atitude protetora dos entes sobrenaturais em relação aos mais fracos, reforçando o valor desse comportamento junto aos homens. Mas, se a princípio, o animal pode ser visto simplesmente como uma entidade benéfica, que protege a criança perdida, em outros depoimentos tal característica é vista com desconfiança, como revela o discurso de um informante que, quando questionado acerca da "anta bondosa", replica desconfiado: "A anta, ouvi dizê que segue, né?", alertando para o caráter pernicioso da atitude do animal. Vejamos uma segunda versão, mais ampla, do mesmo episódio, narrada por uma senhora que vive na região:

"Aqui tem um guri que... deste tamainho ele sumiu. Tinha sete ano. Ele mora aqui, chama L(...). Esse, mãe dele tava fazendo armoço e tinha uns pinherá assim. Eles brincava lá, era limpo! Só criançada, gurizada ía brincá. Aí mãe dele surrô ele mandô ele brincá. Ele foi lá. Chegô na hora do armoço assim, chamaro: 'fulano, mamãe tá chamano, vamo armoçá'. Ele num queria vi. Ele olhava assim prá trais (...) Turma falava prá ele otro nome: 'venha Tordinho'. Ele falava: 'vai ino, eu já vô'. Quando ele olhava assim pá trais ele via o troço que chamava ele...

As criança foro comê. Ele, pai no campo, mãe num deu fárta na hora, fundô no mato, foi embora. Quando ela deu fárta ele já tava muito longe.

Ele varô o campo da Berenice, veio o campo de Campinas. Aonde ele parava diz que ele fazia brinquedinho assim, 'corralzinho' de pauzinho. Procuráro ele 13 dia. Onde ele travessava (...) diz que nem cavalo travessava. Diz que sempre, na batida dele, no lado, tinha parece que bicho que acompanhava, era uma anta. Onde tinha rastinho dele tinha dos bicho de lado. Aí veio pá campo de Porto Alegre, veio pegá ele aqui no campo de Santa Luzia. Com treze dia deram como morto, num procuraro...

(...) Aí, [um peão] veio no campo, diz que de longe - viero caçá de tarde - diz que de longe ele viu [o menino que] varô a portera, panhano bocaiúva (...). A mema ropa que ele saiu tava limpinha como ele saiu aquela hora da casa da mãe dele. Ah! Aí [o peão] falô: 'cê vai por aqui amuntado eu vô por aqui, num dexa ele entrá no mato'. Quando ele quis corrê (...) aí gritaro. Ha! Mas diz que ele corria, [o peão] entrava encima com o cavalo, até que [o menino] caiu. Na hora que ele caiu que pegaro ele. Ele falô: 'pelo amor de Deus, num me capa!' Diz que foi só esse que ele falô. Já tava cabeludo! Até levaro, mas ele num falô não.

Chegaro lá, prendero ele num quartinho. Levava comida poquinha: era leite... Já pensô, com treze dia sem comê comida de sár, como que essa criança güentô? Sete ano! Ali levaram, aí diz que mandô visá a mãe dele aqui na Berenice que já tinha pegado o gurizinho, aí levaro ele. Cabeludo! Mané cortô o cabelinho dele. Perguntava prá ele ele num falava, num falava nada.

Diz que ele falava - depois que levaro ele prá Corumbá, vortô - diz que deitava assim na rede, ele de noite ele num descuidava a noite intera, ele num dormia. Ele falava prá mãe dele: 'aí, meus cumpanhero já passô prá cá, na vórta eu já vô imbora traveis'; falava assim. Aí passaro mais uns dia com ele lá [na fazenda], aí vortaro com ele traveis prá Corumbá, depois que vortaro [novamente para a fazenda] aí que ele sarô. Mas até hoje ele num fala que que ele viu" (A.A. 74 F).

Nesta versão, a anta deixa de ser o animal que dá abrigo à criança perdida para tornar-se o responsável direto por seu desaparecimento. Não é, na verdade, o animal "anta" que o leva consigo, porém um bicho, um "troço" (ou vários) na forma de uma anta, reconhecido pelas pegadas no solo; as mesmas pegadas que denunciam sua condição dúbia, sobrenatural, como fica claro em outro depoimento:

"Diz que tinha capão assim... calculavam, né?, que podia sê que ele tava muntado num daqueles bicho, né?: uma anta ou então um pé igualzinho de burrico. Bunda de garrafa... certinho a garrafa assim em pé. Então diz que tinha nesses mato. Entravam naqueles caraguatero que nem a gente assim, muito agasalhado prá entrá ali dentro daquele mato, daqueles capão que tinha" (C.D.60F).

Não se trata portanto de um animal qualquer, mas de um ser de "outro mundo" que, além de realizar proezas difíceis para um homem, como atravessar moita de caraguateiro sem se ferir¹¹¹, deixa pegadas que denunciam sua origem fantástica, lembrando o rastro do "pé de garrafa", personagem encantado do fabulário matogrossense¹¹².

Diferentemente das narrativas anteriores, nesse relato desaparece o aspecto moral relacionado a uma ação humana condenável. O fato, por exemplo, do menino ter levado uma surra da mãe, denunciando algum comportamento incorreto, vê-se enfraquecido como causa explicativa dos acontecimentos na medida em que a própria mãe libera a criança para brincar, demonstrando ter sido suficiente a punição aplicada ao filho. Além disso, nas demais versões, essa passagem não existe; sendo que, em seu lugar, dizem ter sido o garoto encarregado pela mãe de buscar sal numa casa vizinha a fim de que pudesse terminar o seu almoço:

"A mãe do menino mandô ele um dia meio-dia buscá sal. Então ele foi lá buscá sal. Chegô um momento não apareceu ele nem o sal" (C.D.60F).

"Ele contô prá mim que... pareceu prá ele diz que como uma anta. Ele foi panhá sal pá mãe dele na fazenda, tem que passá assim, *num varadô*, diz que... Acho que ele encontrô aquela anta, diz que ela mandô ele muntá nela" (A.T.42F).

Se nos remetermos à narrativa anterior, sobre a "caça na espera", podemos inferir que o sal que a criança vai buscar para a mãe é também o alimento que atrai

^{111.} Caraguateiro (*Bromelia balansae*) é uma planta semelhante à do abacaxi, com folhas ponteagudas que cortam cavaleiros e montarias, sendo o tormento dos vaqueiros e seus animais e dos caçadores no pantanal.

^{112.} Sobre o "pé de garrafa", v. Correa Fº (1955) e Cascudo (1983).

animais de caça, inclusive as antas¹¹³. No entanto, fora a referência a esse condimento, a atitude da criança, em si mesma, está perfeitamente dentro dos padrões de normalidade do grupo, ela nada fez de errado.

É o contexto de seu desaparecimento, entretanto, que está permeado de mistérios, que ganham sentido quando relacionados ao universo de pensamento do vaqueiro. O horário em que o menino desaparece, meio-dia, como já foi ressaltado antes, é propício aos acontecimentos sobrenaturais. Da mesma forma, a liminaridade da hora se reproduz no que diz respeito ao espaço. Numa das versões o menino desaparece quando está num "varador"; em outra, é capturado junto a uma "porteira", denunciando, assim, o caráter ambíguo da situação que envolve o seu desaparecimento.

No momento em que o menino segue a anta, ainda que permanecendo no espaço físico das fazendas, deixa o contexto social e ingressa num universo distinto, no "outro mundo", que se confunde, por sua vez, com o domínio natural. As evidências de que se encontrava num espaço e tempo mágicos são dadas pelos aspectos pragmáticos ligados à vida de uma criança: o seu cabelo, que crescera bastante em poucos dias e sua aparência limpa e saudável, apesar das andanças e proezas que realizou; fenômenos impensáveis numa situação comum. O menino permanece, na verdade, no limiar entre o domínio social e o da natureza. Ainda que mantenha atitudes próprias de uma criança, como o fato de construir brinquedos com pauzinhos onde quer que parasse, seu comportamento lembra muito o de animais

^{113.} C. Cascudo ressalta que na cultura popular brasileira o sal é considerado tanto um elemento sagrado ("afasta malefícios"), como o seu contrário, estando relacionado ao mal ("derrubá-lo à mesa é agouro") (Cascudo, 1988: 687).

No fabulário francês do século passado já eram conhecidos os poderes mágicos do sal contra a ação dos demônios e seres maléficos, como o demonstra a passagem registrada por C. Seignolle: "Es una peligrosa torpeza el silbar por los caminos durante la noche. Al cabo de un momento, el eco te devuelve un silbido más potente, que no es sino el diablo respondiendo a tu llamada.

En estos casos, si no se ha tenido la precaución de proveerse de una bolsa llena de sal gruesa, más vale correr a toda prisa hacia casa santiguándose con tanta frecuencia como sea posible..." (Seignolle, p. 73).

No entanto, a despeito dessas crenças, a referência ao sal nessa narrativa, parece apontar muito mais para o caráter social da atitude da criança do que expiminir um simbolismo de significado não manifesto. Antonio Candido lembra a esse respeito, que na sociedade caipira, o sal foi "um dos fatores principais de sociabilidade intergrupal, levando os indivíduos e agrupamentos mais arredios a contactos periódicos com os centros de população" (Candido, 1987: 54).

selvagens: alimenta-se somente de frutas, torna-se arisco, ou melhor, teme a presença dos homens e reluta em voltar para o convívio social, ameaçando fugir com seus novos companheiros da noite. O menino tem de ser pêgo à laço, tem de ser caçado. Em diversas versões, a sua captura é narrada como a de uma caçada de porco monteiro. Ele corre de um capão a outro, é perseguido a cavalo, depois a pé, é laçado e, por fim, se fossem seguidos os procedimentos normais na captura de um animal ainda novo, deveria ser castrado. Entretanto, o seu apelo desesperado: "não me capem!", decorre não do fato de acreditar terem-no confundido com um monteiro, mas, sendo a sua captura semelhante àquela empreendida na caça ao porco, denuncia o estado de selvageria em que ele se encontra¹¹⁴. O medo é um reconhecimento da condição selvagem que requer um processo tradicional e eficaz de "amansamento", a castração.

O enredo, se por um lado explica o desaparecimento do garoto, por outro não pretende justificá-lo senão no plano simbólico das ocorrências fantásticas. O mito vem na verdade refletir sobre fatos em si mesmo inexplicáveis: como uma cirança pode desaparecer das proximidades de sua casa a não ser em decorrência da ação de uma entidade extradordinária? Da mesma forma a questão se estende para outras situações: como os peões, grandes conhecedores dos campos pantaneiros, podem se perder senão em função do desvario causado por forças sobrenaturais?

De fato, o desaparecimento da criança não é um caso isolado na Nhecolândia. Do mesmo modo que ela, pessoas adultas costumam desaparecer para, em alguns casos, não mais regressarem à comunidade. Na verdade, todo peão tem sua história de extravio no campo. Ainda que nem sempre envolvam fenômenos extraordinários esses acontecimentos ocorrem num plano diferente do normal, pois, se dominam tão bem o espaço onde vivem e trabalham, a desorientação só pode ser vista como algo bizarro. No mais das vezes, entretanto, as evidências indicam não se tratar apenas de um desnorteamento do vaqueiro. São inúmeros os relatos que se referem aos

[&]quot;Aí conseguiram trazê ele prá casa de volta. Acho que ainda teve uns dia ele assim, meio querendo voltá, corrê assim, arisco, né? Depois ele foi amansando, aí ficô" (C.D.60F).

pertences dessas pessoas, encontrados dispersos no campo. Sabendo-se que um peão jamais anda sem sua faca ou revólver, sem chapéu e até cavalo, quando se despoja desses bens, essenciais às atividades corriqueiras e que o caracterizam como vaqueiro, demostra que está deixando o domínio da cultura para, sob o poder de forças extraordinárias, ingressar em outro domínio. Tanto é assim que, em alguns casos, as próprias pegadas do indivíduo desaparecem e, se acaso são encontrados mais tarde, junto delas sempre se descobrem outras "batidas" estranhas aos seres terrenos ou então uma figura lúgubre rondando nas proximidades. Num dos episódios narrados pelos informantes, em que um jovem peão desaparecera por vários dias, parecia um bicho no mato quando foi encontrado:

"(...) prá pegá tivero que laçá e peiá ele. Aí mandaro avisá, prá um carro i pegá ele. E dexô otro cuidando. Aí, já era quase seis [horas], diz que quando [o companheiro que cuidava d]ele olhô bera de um aguaçuzá assim, diz que ele viu aquele enorme do preto que ia beradiano o aguaçuzá assim..." (A.A.74 F)¹¹⁵.

A essa entidade sinistra, avistada junto às pessoas que se encontram perdidas no campo, é atribuída a causa de muitos desaparecimentos: "Decerto é esse que faiz perdê, né?", sentencia uma informante. Descrita em vários relatos, essa criatura revela uma identidade definida, sendo conhecida por "mãozão", um personagem mutante, próprio dessa região da Nhecolândia, que não apenas faz com que as pessoas se

^{115.} É interessante observar que as pessoas que mantiveram contato com entidades fantásticas e chegaram a perder a razão, ou ficaram com alguma sequela, são enviadas imediatemante a Corumbá para se recuperarem. A cidade possui mais recursos: hospitais, igrejas, maior número de rezadores onde as pessoas podem se benzer. No entanto, o fato de levar as pessoas para a cidade tem muito mais a ver com a concepção de espaço social compartilhada pelos campeiros do que com a facilidade dos recursos urbanos. Se as sedes são o núcleo humano primordial de uma fazenda, contrapostas às cidades elas aparecem próximas ao domínio natural. Tanto é assim que o menino, enquanto permanece na fazenda, está em contato com os seres que o levaram e somente após a sua segunda estadía na cidade é que volta ao seu estado normal e pode ser reconduzido com segurança para o contexto da fazenda. Em outro caso semelhante de contato com a entidade sobrenatural, o indivíduo só recobrou os sentidos quando foi levado a Corumbá. Ele estava emudecido, alheio ao mundo, e, assim que chegaram na cidade, falou: "uai! que que viero fazê comigo aqui?", como se estivesse acordando assustado de um transe. Essa distinção entre espaço urbano e rural e sua relação com os domínios da cultura e natureza foi evidenciado do mesmo modo por Hoefle (1990) em seu estudo sobre o sertão baiano.

percam, como também é o responsável por seus devaneios de consciência e por muitos de seus medos.

Observando-se os depoimentos percebe-se que em alguns deles a figura do mãozão está associada à da anta, com a qual a criança havia fugido: "... Aí ele some a pessoa dali duma veiz, mas fica acompanhada pela uma anta a pessoa, né? Onde a anta vai a pessoa vai (..) Num é desse mundo, é coisa de otro mundo que pareceno agora, né? Mas só prá nego que duvida, né?" (A.N.32M). A relação entre os dois personagens fica mais evidente quando observamos o relato de uma senhora que, quando jovem, manteve contato com a criatura.

4. Mãozão

"Eu vi; meu pai também acredita que existe isso. Nóis ía indo lá prá Mercedes e pousemo lá no Aguaçuzinho. O caminhão quebrô e passêmo dois dia lá. Encontremo o tal do mãozão... Ôo! Mas eu fiquei com medo! As menina, que tava lá, mas corria e gritava e eu ficava olhando prá trás e eles puxando a minha mão. Tem que vê prá vê se é verdade mesmo.

Ele é igual assim como anta. Ele vai crescendo, crescendo, assim como anta assim, um bichão cabeludo. Daí ele vira aquele monstro assim, um homi, preto, cabeludo, barbudo. Da anta ele vira um homi. Eu vi lá no Aguaçuzinho, lá pro lado de Campinas, naquele aguaçuzal que tem lá. Nóis tava sem fazê nada, nóis num acreditava que existia o tal do mãozão. Aí nóis comecemo a andá pelo mato, o aguaçuzal, e começô a aparecê aquele bicho cabeludo. E foi crescendo, crescendo, e nóis olhando ele. Daí ele virô um monstro, um homi assim, um barbudo, sei lá, um monstrão grande. Aí ele começô a vim pro nosso lado e urrá ali, sabe?

Eu perguntei pro capataz, ele falô: 'é esse que é o mãozão, se vocês deixasse ele chegá perto ele ía carregá oceis pro mato'.

Ele é igualzinho um índio, um bugre, sei lá, de cabelo preto...Parece quase que índio, mas era mais pesado e cabeludo assim...Ele aparece mesmo, mas num pode ficá aí não. Você fica olhando, quando vê que ele vem pro seu lado você corre porque ele passa a mão na sua cabeça e carrega ocê pro mato. Diz que só de passá a mão na cabeça da gente a gente fica louco, vai embora com ele pro mato.

Aqui num existe mesmo, aqui na Alegria. Só praqueles lado mesmo. De vez em quando fica sumindo, fica sumindo gente pro mato lá praquele lado; fica louco, num sei!" (A.R. 52 F).

A anta raptora é, na verdade, o mãozão, ser mutante cuja presença é marcante no universo mental da população nhecolandense. O mãozão vive, segundo alguns informantes, em um "capão" localizado na divisa entre duas fazendas da região. Os peões conhecem o lugar, sabem identificá-lo no campo, pois nele algumas pessoas já tiveram contato com a criatura, estando marcado por acontecimentos extraordinários. Esse capão é tido geralmente como muito "sujo", fechado e misterioso. Essas características se reproduzem em relação às matas de babaçu (ou "aguaçuzal", como dizem os campeiros), com palmeiras altas, muito próximas e barulhentas, constantemente representadas como locais assutadores e temíveis. Assim, a morada do mãozão tanto é referida como um capão específico quanto diversas matas de "aguaçuzal", sempre locais "sujos", misteriosos, simbolicamente perigosos. Ainda que se possa manifestar indistintamente nas matas de babaçu, a sua incidência é localizada. O campo de ação do mãozão abrange um conjunto de fazendas que, além de possuírem essa formação vegetal específica, têm como polo irradiador as propriedades onde dizem estar o capão misterioso e onde aconteceram casos de desaparecimentos como o do menino com a anta. Mesmo sendo uma entidade do mato, o mãozão pode vir até às moradias das pessoas que "teimam com ele" ou não acreditam em sua existência, quando então "ele entra na casa e dá na gente até matá" (B,J.46 F).

A presença do mãozão é de tal forma determinante nessas fazendas que ele passou a se constituir numa entidade síntese, agrupando características de vários seres sobrenaturais que costumam aparecer no fabulário da população rural. Ora é visto como o "pé de garrafa", possuindo, além dos pés no formato de um fundo de garrafa (V. acima dep. C.D. 60 F), muitas outras qualidades daquela entidade fantástica, como o fato de gritar no mato nas mais diversas direções, fazendo com que

as pessoas se percam, guiadas por seus sinais¹¹⁶. Ora aproxima-se do "saci": surge num espiral de vento, assovia para atrair as pessoas ou fazê-las perderem-se nos campos, além de ser descrito em alguns relatos como possuindo uma única perna. Também pode ser associado ao lobisomem quando é visto na figura de um lobo ou um cachorro, tendo como elemento distintivo o fato de soltar fogo pela boca em direção às pessoas. Para completar, assim como os animais e seres fabulosos de qualquer parte do mundo, o mãozão não atravessa as águas vivas e correntes (Cascudo.1988:20).

Muitas dessas características associam o mãozão à figura do demônio: a sua própria capacidade de transmutação é típica do diabo que, segundo Salvador, "se identifica a menudo con el monstruo y lo mosntruoso. De ahí que adopte un sinfin de apariencias y que nunca se quede corto en el arte de fingir. Su predilección por la forma de un animal manifiesta simbólicamente la negación de lo espiritual. En él se dan cita las fuerzas desintegrantes de la personalidad" (Salvador; in: Seignolle: 11). De acordo com alguns campeiros, o fato de certas fazendas serem assombradas pelo mãozão decorre, entre outras coisas, do paganismo de seu proprietário. Por não serem tementes a Deus, eles permitem que figuras demoníacas assombrem suas terras; com o que se associa o mãozão à encarnação do mal.

Se estas imagens relativas ao mãozão estão ligadas ao mundo do sobrenatural, o que permite, então, a sua associação à figura da anta no pensamento do campeiro? Sperber (1975), em seu trabalho sobre o simbolismo dos animais, já abordado nesse estudo (Cap. III), afirma que os animais fantásticos têm em comum o fato de serem aberrações taxonômicas, ou seja, trata-se de entidades híbridas e monstruosas que se situam invariavelmente fora de qualquer classificação das espécies animais e cujo simbolismo não pode, portanto, ser buscado na sua inserção tangencial e contraditória

^{116. &}quot;Tem um cara que me contô um caso uma vez que ele tava tirando um poste, ele e otro cara. Aí diz que começô a gritá, no mato, né? Ele pensô que era o companhero dele foi prá lá; ía indo, o grito ía indo prá frente, ele foi indo, foi acompanhando o grito. De repente ele desconfiô, falô: 'quáá! Esse negócio num tá bem contado não'. Vortô prá trais. Falô: 'eu vô embora', deu um troço nele, um arrepio nele. Aí ele vortô, chegô no acampamento o companhero dele tava lá. Aí perguntô prá ele se ele tava gritando, ele falô: 'não, faiz hora que eu tô aqui'" (D.S.52M).

no contexto dessas estruturas de representação do mundo. Sua crítica, como é sabido, dirige-se à tendência de se associar simbolismo animal e aberração taxonômica. No entanto, a anta não é um ser imaginário, mas um animal presente no universo natural pantaneiro e que exibe determinadas características que não apenas permitem associála a tais fenômenos como também a um domínio sobrenatural.

A anta é um animal de aparência dócil, o que permite aproximá-la da figura feminina: afável e protetora. Sabe-se, porém, que é ao mesmo tempo um animal muito poderoso, sendo conhecido por sua força, rapidez e atitudes desastradas - quando ameaçada a anta sai numa carreira desabalada e leva consigo tudo o que encontra pela frente, até mesmo árvores. Transparece aqui, portanto, uma primeira contradição: a anta é, ao mesmo tempo, dócil e violenta. De outro lado, não se trata de um animal qualquer, mas uma espécie que concentra poderes, como ficou evidenciado em relação ao seu caráter afrodisíaco - o macho possui o membro sexual desmesurado, de cuja infusão se obtém um eficiente estimulante sexual - e a energia vitalizadora de seu sangue que consagra força e poder a quem o ingere. Por outro lado, a anta é um animal de aparência híbrida, possui a forma de um porco, mas o seu focinho é muito alongado; sua crina lembra a do cavalo e sua força a da onça; características ambivalentes de onde é possível subtrair a sua condição de animal extraordinário.

Mas o mãozão, apesar das formas e seres nos quais pode se manifestar, é descrito, de modo geral, como possuindo aparência humana. É definido como preto - "bem preto" - e, apesar de ser muito peludo, lembra, segundo alguns informantes, a figura de um índio. Como aponta Renato Queiroz, referindo-se ao saci pererê, "a acentuação dos traços fisionômicos característicos dos negros (...) destina-se a forçar aproximações com traços não-humanos" (Queiroz,1987:59), definidos como inferiores, maléficos e próximos da animalidade. O mesmo ocorre em relação à caracterização do mãozão, que concentra os estereótipos da sociedade onde se manifesta, associando a fisionomia de tipos humanos discriminados naquele meio à imagem de monstros.

Apesar do que diz o nome, o mãozão não possui mãos grandes, mas elas são muito poderosas, basta que faça movimentos circulares sobre a cabeça das pessoas com suas mãos para que elas o sigam ou fiquem loucas. Essa característica reforça o poder das mãos e não dos pés, ou a mobilidade, como nos mitos anteriores. É preciso salientar, entretanto, que uma das formas na qual o mãozão se manifesta é a de uma "perna ambulante". Ele seria o oposto do saci: se a este último falta uma perna, ao mãozão, numa das formas descritas pelos campeiros, falta nada menos que o corpo.

Outra característica, que geralmente aparece associada à descrição do monstro, é sua cabeleira vasta e comprida. Edmund Leach, em seu artigo "Cabelo Mágico", discute acerca do valor simbólico do cabelo humano, expresso nos rituais de penteado, bem como a hipótese do "deslocamento genital" que confere um significado sexual aos cabelos. Sem pretender entrar no âmbito dessa discussão - verificando sua procedência ou não no contexto pantaneiro¹¹⁷ - a menção feita aqui à cabeleira do mãozão parece indicar, antes de qualquer coisa, o caráter animalesco de sua figura.

Se entendermos, no entanto, que os cabelos compridos dos monstros representam sua animalidade exatamente por expressar simbolicamente uma sexualidade exacerbada, não restringinda e, nesse sentido, própria dos animais, a reflexão ganha novas conotações que podem nos esclarecer sobre alguns aspectos já tratados em episódios anteriores.

Atendo-se ao contexto da narrativa sobre a captura do menino que fugira com a anta, é possível acrescentar à analise algumas observações acerca de sua condição selvagem e de seu processo de reintegração na sociedade. O menino retorna de sua jornada no "outro mundo" com os cabelos compridos que, após sua captura, são cortados por um peão antes que ele seja levado à companhia da mãe. Vimos que a princípio a criança implora para que não seja castrada; procedimento comum na caça

^{117.} Vale ressaltar que, de qualquer forma, a associação entre pêlos e sexualidade pôde ser verificada no pantanal; mais precisamente no que se refere ao uso de bigodes pelos peões. Não apenas os homens gostam de ostentar bigodes de tamanho exagerado, que parecem denotar masculinidade, como é possível flagar suas mulheres - ou suas "donas", como as denominam - em disputas animadas nas cozinhas em torno da qualidade e do tamanho dos bigodes de seus maridos. O tom malicioso e irônico das conversas, entremeadas de risadas e olhares cúmplices, deixam transparecer uma associação intencional com o órgão sexual masculino.

aos porcos monteiro, interpretado como indicativo do estado de selvageria do menino.

Leach, no artigo acima mencionado, refere-se ao "conceito de separação", próprio dos rituais públicos em que há mudança de estado social do indivíduo. Segundo ele, "quando um indivíduo é 'tornado sagrado' [anormal, especial, do outro mundo], tem que ser separado de suas primeiras qualidades profanas [normais, cotidianas]; quando ele é 'tornado profano' novamente, a condição perigosa de santidade tem que ser afastada. Pensando desta forma - acrescenta o autor - os antropólogos tenderam a classificar juntos limpeza ritual do sujo do corpo, a remoção ritual do cabelo, a extração de dentes, a sangria, a circuncisão, etc., como 'ritos de separação' " (Leach, 1983: 158).

Desse modo, se tomarmos a castração animal também como uma forma ritualizada de demarcação da passagem do estado selvagem para o manso, o medo que toma conta da criança, diante da possibilidade de castração por ela imaginada, parece se justificar diante de um padrão ritual comum àquela comunidade e cuja aplicação naquele momento serviria para marcar a volta do menino ao contexto humano. Porém, se entendemos haver uma relação mais próxima entre o comprimento exagerado do cabelo e os órgãos genitais, podemos inferir que a castração simbólica da criança realizou-se com êxito, podendo ela enfim ser readmitida no seio da comunidade.

5. O Mãozão e o "Paraguai"

O mãozão, além de manifestar-se em circunstâncias misteriosas, de aparecer, como os demais seres sobrenaturais da Nhecolândia, para os que duvidam de sua existência - "Nego duvidô parece memo prá ele, né? Vai embora memo com ele" (A.N.32M) - está investido de outras qualidades que o particularizam naquele contexto. Foi dito que um dos lugares em que ele aparece é um capão específico na

divisa entre duas fazendas. A forma como ele se manifesta e o sentido de suas ações merecem uma reflexão mais atenta. Vejamos antes os fatos.

"O paraguai me contou assim: que ele puxô um poco de madêra e nesse mato que num pode tirá madêra tinha uma madêra dele tirada, né? E daí ele tava fazendo a cerca, aí numa baxada ficô uns cinco poste dele. E, tava com água, eles continuáro a aprumação. Ficô aquele lugar os poste jogado. Aí secô, o paraguai falô pro otro companhero dele: 'vão fincando lá eu vô fincá aqui cinco poste aí eu vô prá lá'. E o paraguai ficô diz que lá fincando, fincô os cinco poste. O arame já tava esticado: braceleteô os arame.

Aí ele viu aquele home que vinha assim, na bêra da cerca, no rumo dele. Turma tava prá lá o cara vinha de cá, no meio do largo assim. Ele falô assim: 'uai, que que é aquilo?' O cara vinha vindo. Chegô meio perto ele viu aquele troço cabeludo, barbudo, braço cabeludo. Aí, ele era um cara mais de corage, né? - tem fé em Deus - ficô firme ali.

Chegô e ... deu boa tarde prá ele. Aí falô prá ele:

'O senhor tirô madêra ali naquele mato? Cê num sabe que é proibido tirá madêra ali?'

Ele falô: 'não, o dono do campo mandô eu tirá madêra lá, diz que tem bastante madêra. Eu tirei, e se fartá mais poste prá frente eu vô tirá mais'.

Aí ele falô pro paraguai que ele que era dono daquele mato ali. Aí o paraguai falô:

'Eu num sabia que ocê é que era dono do mato, né? Já tirei madêra lá, ainda tenho madêra lá'. Aí diz que ele falô pro paraguai:

'Ó, cê tá conversando muito'. Ele falô e já sortô o braço assim no paraguai. O paraguai já saiu limpo dele aqui; disse que só aquele vento que passava na cara dele.

O paraguai tem um machetão desses comprido, (um facão). Ha! O paraguai rancô desse machete e trabaiô esse tár de mãozão. O paraguai diz que batia tanto assim, como empurrava prá furá ele, mas diz que o troço saía limpo dele. E o mãozão não conseguia acertar o paraguai nem o paraguai acertá ele. E ele foi lutando, lutando, lutando... Aí numa dessas, diz que o paraguai conseguiu dá uma 'facãonada' nele. Diz que deu uma 'facãonada' aí com muito custo ele deu uma ponteada assim de uns dois dedo, três dedo no facão. O facão tem uns três dedo que ficô preto, na ponta dele.

Aí diz que o bicho fastô dele. Fastô dele e falô prá ele:

'Pois é, cê panha só daqueles pau que tá tirado, muntado; pode carreá. Mas o sr. não me corte um pé de pau mais lá que aí eu vô cabá com você e sua família tudo, sua raça'.

Diz que o bicho saiu assim, dexô ele dá uma distancinha, o paraguai largô perna. Aí os companhero dele tava vindo, aí encontraram com ele já cansado. Aí ele falô pros companhero dele, falô:

'Espia aqui no facão como é que tá, sujo de sangue, isso é sangue de mãozão'.

E o mãozão falô prá ele:

'Esse fação você guarda, cê num empresta e num dá ele prá ninguém, isso é uma defesa que cê tem prá qualquer efeito'. Aí ele guardô... O fação eu vi, com ele no Firme, nóis trabaiêmo junto lá, ele fez uma roça de milho lá..." (C.B. 55 M).

Nessa versão, o mãozão aparece investido de uma última característica, a de "protetor da mata". É uma espécie de caipora ou pai do mato que não permite sejam arrancadas madeiras do capão onde vive. No entanto, diferentemente daquela entidade sobrenatural, o mãozão protege apenas o capão onde reside e não as matas como um todo. Na verdade, a relação que mantém com o lugar é tão próxima de uma relação de propriedade quanto de uma ação em defesa do mundo natural. Trata-se, portanto, de um local que protege por considerá-lo seu, impedindo que as pessoas dele se aproximem para que não lhe causem aborrecimentos, tal como ocorre na baía do Cabecinha. De qualquer forma, se no caso da baía assombrada são molestadas as pessoas que se comportam de maneira indevida, como se fossem animais, no capão é assombrado o indivíduo que extrai madeiras, ou seja, que age, em última instância, contra o ambiente.

As questões ligadas à propriedade, entretanto, se somadas ao fato de que as manifestações do mãozão, ainda que remotas no tempo, são mais constantes nos últimos anos¹¹⁸, permitem uma analogia com fatos recentes do cenário social

^{118.} Se o mãozão é considerado por alguns informantes como uma entidade que há muito se manifesta na Nhecolândia - fato confirmado no depoimento de uma senhora de 52 anos, segundo a qual na sua infância já favia tido uma experiência com o monstro -, é em período recente que os relatos sobre ele são mais abundantes e onde suas características podem ser melhor precisadas. Muitas pessoas acreditam que data de pouco tempo o surgimento do personagem na região: "...é

nhecolandense, como a chegada à região de proprietários vindos de outros estados do país, alheios ao modo de vida regional. À revelia dos hábitos locais, esses fazendeiros impedem a livre circulação dos peões em suas terras e, levando ao extremo a lógica da propriedade privada, trancam porteiras que dão acesso às propriedades, causando com isso grandes transtornos para os peões, seja na execução das rotinas de trabalho, seja no domínio de suas vidas privadas, trazendo um enorme desconforto para as relações sociais.

De forma semelhante, a atitude do mãozão aparece como um impedimento ao trabalho honesto e autônomo do empreiteiro. O capão de mata é, como se viu no capítulo anterior, um lugar importante no contexto da economia local. Nele o gado encontra abrigo e alimento, os homens fazem hortas e retiram lenha e madeira para cercas, sem que de forma alguma sejam coibidos na realização dessas tarefas. No momento em que o mãozão aparece como o "dono" do local, limita a ação dos campeiros e suas atividades produtivas em locais onde antes seu acesso era indiscriminado. Diferentemente do que ocorre na baía do Cabecinha, ou em outras regiões assombradas, ele não se manifesta em função de atitudes anti-sociais, mas sim impelido por uma noção de posse, obstruindo assim a realização do trabalho, atividade eminentemente humana, ou impondo limites à autonomia dos homens, o que depõe contra os valores dos campeiros.

O simbolismo das ações dos entes sobrenaturais extraído do âmbito das relações de trabalho pode ser da mesma forma evidenciado em outros relatos sobrenaturais abordados anteriormente nesse estudo. Taussig (1980), analisando a relação entre os trabalhadores do Vale do Cauca na Colômbia e mineradores na Bolívia e a introdução da lógica capitalista em seu contexto de trabalho, demonstra haver uma ligação entre as crenças nos demônios e as novas formas de exploração às quais estão sujeitos aqueles trabalhadores. Segundo ele, as crenças nos demônios formam parte de uma ética social igualitária que procura deslegitimar perante a

coisa de outro mundo que pareceno agora, né?" ou "é de uns doze ano prá cá que eu ouvi falá nesse tal de mãozão".

comunidade as pessoas que obtêm mais dinheiro e sucesso do que o restante do grupo. No pantanal, o modo como se estruturam as narrativas sobre enterros e assombrações nas casas grandes, por exemplo, nos levam a refletir sobre situações semelhantes a estas, ao evidenciar uma relação de desigualdade que se estruturou no transcorrer do tempo.

Ainda que os enterros apareçam em várias regiões do país, na Nhecolândia, além de estarem relacionados a um contexto histórico determinado (a guerra com o Paraguai), são ilustrados com fatos que denotam não apenas haver uma riqueza em posse do fazendeiro, contrastando com a condição modesta da vida dos vaqueiros, mas que atitudes cruéis podem ser inerentes à sua figura: o fazendeiro mata o capanga que enterrou seus bens. Tal fato vem salientar mais uma vez a questão do desconforto nas relações entre patrão e empregado, já mencionada neste trabalho. Esse desconforto, entretanto, quando expresso no pensamento sobrenatural pantaneiro, vem muito mais evidenciar um dilema que está posto para aquela sociedade - o da importância da figura do patrão e o distanciamento que vem se estabelecendo nas relações entre ambos - que propriamente deslegitimar a imagem do fazendeiro junto a seus empregados. Ainda que insatisfeitos com as novas regras de trabalho e relações sociais, a figura do proprietário se mantém altiva no pantanal. E assim acontece exatamente porque ele faz parte da estrutura na qual está assentado o antigo padrão de vida que os campeiros evocam em suas reivindicações. Se, como vimos mais atrás, por meio de críticas ao comportamento de seus pares e às novas formas de remuneração, os pantaneiros reagem diante das mudanças que vêm ocorrendo em seu meio, o patronato não pode ser objeto de confronto nessa reação, pois, de acordo com a lógica de resistência dos vaqueiros, ele é parte do sistema onde vigoravam os antigos benefícios que os peões reivindicam ou os direitos que procuram manter.

Trata-se, portanto, de um dilema a priori sem solução: não existe volta nos avanços do capital e, ademais, em nenhuma das duas circunstâncias- seja nas relações de proximidade como aquelas inerentes ao sistema de agregação, seja na

impessoalidade das relações mais impregnadas da lógica capitalista - está posto o fim de sua subordinação.

Retomando o episódio do mãozão, devemos notar que o contato com a entidade maléfica ocorrerá agora no nível da peleja, do cofronto violento entre um homem e a criatura fantástica. Não se trata, porém, de um indivíduo qualquer, mas de um "paraguai" - forma como os campeiros designam os homens de origem paraguaia ou seus descendentes que conservam traços culturais nativos. Na Nhecolândia existe discriminação, ainda que velada, em relação aos trabalhadores de origem paraguaia: são considerados inferiores ao homem local, constantemente representados como desonestos, brigões e perigosos¹¹⁹. No entanto, reconhecem-lhes a coragem e valentia; e é justamente em função delas e de sua ousadia, aliadas, é claro, à fé em Deus, que o empreiteiro paraguaio alcança êxito na disputa com o monstro. Sua coragem é tamanha que acaba sendo reconhecida e recompensada pelo mãozão, que o presenteia com um amuleto: o seu próprio sangue coagulado na ponta do fação.

Eduardo Galvão refere-se a um fato semelhante ocorrido na região amazonense, envolvendo um mateiro e o curupira. Após uma luta violenta travada entre ambos, o primeiro é presenteado com uma flecha mágica do cabloco sobrenatural, a título de prêmio por sua coragem ao enfrentá-lo. Animais de caça e pesca jamais escapam de sua ação. Nesse relato o homem é premiado, em última instância, com a riqueza, expressa na abundância de alimentos; ao passo que o paraguaio (considerado valentão), o é com um talismã que o torna invulnerável nas contendas com os homens. Digno de nota, também, nesse episódio é o fato do amuleto ser sangue, símbolo de força e poder, atributos que acreditam ser inerentes, mais que outros, ao sangue da anta, o que relaciona, ao nível simbólico, os dois seres.

^{119.} Uma senhora, que há muito tempo morou na Colônia São Domingos, conta que quando chegou na região "cada um tinha o seu lugar, com suas roças. Daí foram entrano, paraguaiada, esses povo. Já foram, cada um foram assentano as casa, iam fazendo piquete. Já foram pondo bolicho pá pinga. Ha!" (A.A.74F). De acordo com outro informante, em geral o paraguaio "custa a zangá; mas quando zanga, ele é brabo", porém, "sabendo lidar com eles, são boa gente", ou melhor, não os provocando é possível manter boas relações de amizade. Seriam, então, como animais selvagens, cujo convívio é possível, desde que não sejam provocados.

Em uma segunda versão do mesmo episódio são evidenciados outros elementos importantes a respeito do mãozão, permitindo-nos uma compreensão mais ampla de seu significado no contexto da Nhecolândia. Aqui também o paraguaio luta com a criatura fantástica, mas, sem conseguir abatê-la, é salvo pela decisão benevolente do monstro:

"(...) Lá teve um paraguai, morava lá perto, teve um lá que... foi lá tirá poste e...Ele num aparece tipo assim uma pessoa, normal, para ele. Ele aparece aquele vento forte, aquele vento que faiz redemunho assim, aquele vento forte. Aí, de repente diz que aparece aquela pessoa, aquele home, aquele monstro de home preto, sabe? Aparece lá perto da pessoa. É fortão, pretão memo, grande, um monstro, sabe? E, bem preto memo. Aí apareceu o paraguai. O paraguai tava lá, o paraguai era atrevido, era meio maludão, né? Apareceu prá ele e ele tava com um machete, um facão, num largava do facão. E ele desandô aloitá com esse mãozão, brigá com ele, e vai luta daqui, luta dali e vai, vai. E o paraguai já tava vencendo ele, já tava prá vencê ele. Aí ele pegô o paraguai - o paraguai já tava... meio... mal também - aí ele pegô o paraguai e jogô ele numa moita de caraguatêro, muito suja, né? Aí pegô ele e jogô ele lá dentro. E aí falô assim que num ía matá ele porque ele tinha filho, sabe?

Aí ele tava lá, aí de repente apareceu, veio aquela ventania, veio o vento forte, apareceu otro companhêro do mãozão. (...) Aí ele falô prá ele assim: 'por que que se você tava passando mal, por que você num me chamô? Eu ía mostrá prá esse paraguai como que faiz com ele'. Aí o otro falô prá ele: 'não, já... deixa dele... num mexe, nem liga mais prá ele não. Num faiz nada prá ele mais, num mata ele porque ele tem filho prá criá. Esse aí é só prá ele reconhecê que esse mato aqui tem dono, num é prá ele pensá que é o mato dele não. Aqui tem dono'. Aí que largaro dele, ele foi embora" (B.R. 36 M).

Nesse epsódio o mãozão, geralmente figurado como um personagem solitário - a não ser pelas referências às pegadas das antas e seus companheiros, que permanecem de resto indefinidas - recebe a companhia de outra criatura semelhante a ele. Segundo Baldus (1979:151-2), a "parelha de irmãos" é um elemento comum na mitologia indígena sul americana, aparecendo muitas vezes sem o benefício da narrativa. No caso do companheiro que vem auxiliar o mãozão em seu

empreendimento, parece não ter outro sentido senão o de reafirmar os valores que estão subsumidos no discurso da entidade que luta com o paraguaio.

O que sobressai no relato é que o personagem retoma uma característica central de narrativas anteriores, aparecendo novamente aqui como o protetor da família. Ainda que na primeira versão desse episódio ele ameace exterminar a família do empreiteiro, aqui o trabalhador é poupado exatamente em função dela, demonstrando, nos dois casos, que o ser fantástico reconhece-lhe a importância. O mãozão é, desse modo, um personagem que compartilha dos valores da sociedade pastoril.

Sem se enquadrar em nenhuma classificação maniqueísta, ele se caracteriza exatamente por seus traços ambivalentes. Não possuindo uma função moral definida, seu comportamento ora aproxima-se do demoníaco, causando malefícios às pessoas, ora é identificado à figura de um ser protetor, como faz com a criança que raptou ou ao reconhecer a importância do papel do paraguaio como chefe de família, poupandolhe a vida. Ele é um personagem a um só tempo violento e conciencioso, movido por instintos incontroláveis ou, algumas vezes, pautados em prerrogativas humanas.

CONCLUSÃO

O objetivo deste trabalho foi o de mostrar como se constroem e se relacionam as representações dos vaqueiros em torno da sociedade, da natureza e do universo sobrenatural, no contexto das fazendas de gado da Nhecolândia. Procurou-se evidenciar não apenas o modo como o homem pensa o mundo, ou seja, o significado dessas representações, mas também a forma como estão relacionadas à realidade na qual são produzidas: o que dizem acerca das práticas sociais, como as determinam e são por elas transformadas, permitindo-nos vislumbrar, de forma mais ampla, o modo como aqueles homens se posicionam diante do mundo.

Partindo do processo pelo qual se estruturaram as propriedades na Nhecolândia, buscou-se definir o lugar do trabalhador nas fazendas de gado e conhecer alguns aspectos básicos das relações sociais e de trabalho que ali se desenvolveram através do tempo. Inscrevendo-se desde o início como mão de obra empregada no pastoreio, sem que houvesse um vínculo maior com a terra senão aquele instituído pelo trabalho, os vaqueiros fizeram do contexto pantaneiro o seu universo de vida. Ali assentaram e difundiram seus costumes e valores pastoris, pautados em noções estritas de retidão, lealdade e respeito ao trabalho.

Vimos que esses valores não se reproduzem apenas enquanto resultado das ações dos homens entre si, mas também como um modo próprio de representar e relacionar-se com o mundo em sua volta. Para os campeiros, homens, animais e plantas, as forças naturais e sobrenaturais existem apenas enquanto parte de um todo relacionado e interdependente. Através dos animais, por exemplo, essas forças determinam não apenas a distância dos homens frente ao mundo natural, mas definem a distância existente entre eles mesmos. Os animais são fonte de prestígio social, e por seu intermédio os campeiros conseguem se destacar em meio a seus pares, ao mesmo tempo em que realizam o seu ideal de autonomia e liberdade. O modo como percebem, classificam e se relacionam com o mundo

natural está, portanto, longe de assentar-se em interesses meramente pragmáticos, sendo expressão do espírito e dos sentimentos afetivos.

Em anos recentes, mudanças nas relações sociais entre peões e proprietários, decorrentes da instauração gradativa de novas regras de exploração da força de trabalho, melhor adaptadas à lógica capitalista, têm trazido certo desconforto e fazendas insegurança ao trabalhador no contexto das nhecolandenses. Sem chegar a se constituir em rupturas mais drásticas, de resultados sociais altamente danosos, tais mudanças têm, no entanto, afetado as famílias dos peões, atingindo tanto costumes e normas considerados básicos quanto o direito de criar animais domésticos ou de ter carne gratuita e abundante à mesa. Essas novas disposições, se têm resultado em alterações no âmbito do comportamento e expectativas dos vaqueiros - aproximando-os, inclusive, e cada vez mais, do contexto urbano, seja em busca de trabalho, seja como renovadas perspectivas para a vida dos filhos - não são suficientes para descaracterizá-los enquanto elementos detentores de uma cultura específica. Se nesse trabalho perseguiram-se os valores que embasam o universo dos vaqueiros, são exatamente eles que iremos encontrar por trás das reações dos campeiros às mudanças em seu contexto social, seja quando postulam a valorização de seu trabalho, descaracterizado pelo salário mínimo extensivo à quase totalidade dos empregados das fazendas, seja ampliando suas redes de solidariedade para além das fazendas, até os núcleos urbanos.

As críticas veladas dirigidas às novas regras trabalhistas e, de forma mais geral, ao patronato como um todo, irão se expressar igualmente ao nível das narrativas sobrenaturais. Nas ações dos personagens fantásticos, sua caracterização - como acontece nos enterros, com as aparições nas casas grandes, etc. -, o dilema entre os valores dos campeiros, sua existência humilde e destituída de confortos, e a abastança de muitos fazendeiros, é colocado àqueles homens no plano do pensamento simbólico. A análise da tradição oral pantaneira, entretanto, demonstrou que não apenas as narrativas fantásticas expressam essas contradições,

mas, de modo mais amplo, reproduzem simbolicamente as representações em torno do mundo natural - por meio dos espaços e dos seres ambíguos - e dos valores sociais, buscando através delas justificar acontecimentos bizarros e orientar a ação dos homens perante o mundo - seja definindo o comportamento dos peões nos campos, seja preservando animais nas caçadas ou demonstrando o caráter impuro de atitudes consideradas sórdidas e criminosas.

Vimos, por fim, que o mãozão é o personagem síntese do universo sobrenatural pantaneiro. Aparecendo ora na figura de uma anta, ora como um monstro em forma de homem, muito preto e cabeludo, encarnando diversos personagens do fabulário popular brasileiro, o mãozão vem justificar o desaparecimento das pessoas no campo, dar sentido aos seus desvarios, vem cobrarlhes a crença nos seres sobrenaturais - entra nas casas e bate naqueles que não acreditam em sua existência - e, por fim, vem reafirmar através de suas atitudes violentas ou benevolentes, os valores que norteiam a vida daquela população. Como ele, os demais personagens extraordinários pantaneiros não existem enquanto entidades alheias ao universo campeiro: ao contrário, estão muito próximos dos homens, legitimando, com base em parâmetros valorativos e comportamentais daquela sociedade, os seus atos e as mensagens dirigidas aos homens.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, Lúcia M.M. O corpo e o cosmos. Relações de gênero e o sobrenatural entre os Assuriní do Tocantins. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1992. (Dissertação, Mestrado em Antropologia Social).
- ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL (MS). "Como se de ventre livre nascido fosse...".

 Campo Grande: SEJT-MS; SEEB-MS; Ministério da Cultura/ Fundação Cultural Palmares-DF, 1993.
- BALDUS, Herbert. **Mitologia Karajá e Tereno**; in: Ensaios de etnologia brasileira. 2.Ed. São Paulo: Nacional/INL, 1979.
- BARROS, Abilio Leite de. "O homem pantaneiro". Pantanal: Alerta Brasil. São Paulo, texto mimeografado, 1987.
- BARROS, José de. Lembranças; para os meus filhos e descendentes. Brasília: Centro Gráfico do Senado Federal, 1987.
- BARROS NETTO, José de. A criação empírica de bovínos no pantanal da Nhecolândia. São Paulo: Resenha Tributária, 1979.
- BELMONT, Nicole. Las creencias populares como relato mitológico. In: VÉRON, Eliseo (org.). El processo ideológico. Argentina: Tempo Contemporâneo, 1971.
- BERTELLI, Antônio de Pádua. O paraíso das espécies vivas, pantanal de Mato Grosso. São Paulo: Cerifa Editora, 1984.
- CANDIDO, Antonio. Os parceiros do Rio Bonito: Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 7.ed. São Paulo: Duas Cidades, 1987.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro.** Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Univ. de São Paulo, 1988.
- . Geografia dos mitos brasileiros. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: EDUSP, 1983.
- _____. Superstição no Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1985.
- CONGRESSO INTERNACIONAL SOBRE CONSERVAÇÃO DO PANTANAL, 1, Anais...

Campo Grande: SEMA-MS, 1989

- CORRÊA, Valmir B. Coronéis e bandidos em Mato Grosso (1889 1943). São Paulo: Universidade de São Paulo, 1981. (Tese, Doutorado em História).
- CORRÊA F°, Virgílio. Fazendas de gado no pantanal mato-grossense. Rio de Janeiro: M. A./ Serviço de Informação Agrícola, 1955.
- _____. Pantanais matogrossenses (devassamento e ocupação). Rio de Janeiro, IBGE, 1946.
- _____. Questões de Terras. São Paulo: Secção de obras d' "O Estado de São Paulo", 1923.
- DALLA BERNARDINA, Sérgio. Une personne pas tout à fait comme les autres; l'animal et son statut. L'Homme. Paris. 120, XXXI (4), p. 33-50, out.- dez. 1991.
- DAMATTA, Roberto. Panema: uma tentativa de análise estrutural. In: Ensaios de antropoplogia estrutural. Petrópolis: Vozes, 1973.
- DARNTON, Robert. O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DOUGLAS, Mary. Animals in Lele religious thought. In. J. Middleton (org). Myth and cosmos. Readings in mythology and simbolism. New York: The Natural History Press. American Museum Sourcebooks in Anthropology 05, 1967
- . Pureza e Perigo. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DUVIGNAUD, Françoise. Pour une sociologie de l'effroi: note sur l'épouvantail. Cahiers internacionaux de Sociologie, Paris, PUF, v. LXVI, 1979.
- ELIADE, Mircea. Mito e realidade. 2. ed., São Paulo: Perspectiva, 1991.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. Os Nuer. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- ESTERCI, Neide. Campesinato e peonagem na Amazônia. in: Anuário Antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 78, 1980.
- GALVÃO, Eduardo. Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1976.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GENNEP, A. Van. La formación de las leyendas. Buenos Aires: Editorial Futuro, 1943.

- GENNEP, A. Van. Les Rites de Passage. Switzerland: Mouton & Co e Maison des Sciences de l'Homme, 1969.
- GIANNINI, Isabelle Vidal. A ave resgatada: "a impossibilidade de leveza do ser".

 São Paulo: Universidade de São Paulo, 1991. (Dissertação, Mestrado em Antropologia Social).
- HARTOG, Françoise. Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire. Annales, Paris, 38 an., n.6, p. 1256-1263, 1983.
- HILL, J. D. (org.) Rethinking history and myth. Chicago: University of Illinois Press, 1988.
- HOEFLE, Scott W. O sertanejo e os bichos cognição ambiental na zona semi-árida nordestina. Revista de Antropologia, São Paulo, v.33, p.47-74, 1990.
- _____. Percepção do ambiente e domesticação do espaço no sertão nordestino, 1993. (texto mimeografado).
- LEACH, Edmund. Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal; in: R. DaMatta (org.) Edmund Leach. São Paulo: Ática, Antropologia, 1983.
- . Cabelo Mágico; in: R. DaMatta (org.) Edmund Leach. São Paulo: Ática, Antropologia, 1983.
- . Cultura e Comunicação. A lógica pela qual os símbolos estão ligados. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- LEAL, Ondina Fachel. The Gauchos: male culture and identity in the pampas.

 Berkeley: University of California, 1989. (Tese, doutorado em Antropologia).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural. 3.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

| _ | · · · · · · · · · · · · · · · · · · · | Antropologia | estrutural do | is. 3.ed. | Rio de | e Janeiro: | Tempo | Brasileiro, |
|---|---------------------------------------|-----------------|----------------|-----------|--------|------------|-------|-------------|
| | 1989. | | | | | | | |
| | | Tristes trópico | s. Lisboa: Edi | ções 70, | 1986. | | | |

. O cru e o cozido. São Paulo: Brasiliense, 1991.

- LOURIVAL, REINALDO F. F. A caça no pantanal da Nhecolândia (Corumbá-MS). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1994 (Dissertação, mestrado em Ecologia, Conservação e Manejo Silvestre).
- MAGALHÃES, Nícea W. de. Conheça o pantanal. São Paulo: Terragraph, 1992.
- MANUS, Pedro P. Teixeira. CLT. Consolidação das Leis do Trabalho e Legislação Complementar em vigor. São Paulo: Malheiros Editores, 1995.
- MARTINS, José de Souza. Caminhada no chão da noite. Emancipação política e libertação nos movimentos sociais do campo. São Paulo: Hucitec, 1989.
- _____. Expropriação e violência; a questão política no campo. 2.ed. São Paulo: Hucitec, 1982.
- Lugar no processo político. Petrópolis: Vozes, 1981.
- MÉCHIN, Colette. Les règles de la bonne mort animale en Europe occidentale. L'Homme. Paris. 120, XXXI (4), p. 51-67, out.- dez. 1991.
- MERQUIOR, José Guilherme. De Praga a Paris, o surgimento, a mudança e a dissolução da idéia estruturalista. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- MONTEIRO, DUGLAS T. Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado. São Paulo: Duas Cidades, 1974
- MOURA, Margarida M. Os deserdados da terra, a lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de Minas Gerais. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- NOGUEIRA, Albana Xavier. A linguagem do homem pantaneiro. São Paulo: Universidade Mackenzie, 1989. (Tese, doutorado em Letras).
- _____. O que é pantanal. São Paulo: Brasiliense, 1990. Col. Primeiros Passos.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Sobre o pensamento Antropológico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: CNPQ, 1988.
- ORTNER, Sherry B. Theory in Anthropology since the sixties. Society for Comparative Study of Society and History, v. 26(1), 1984.

- PEIRANO, Mariza G. S. A favor da etnografia. Brasília: UNB, 1992. (Série Antropologia 130). Texto mimeografado.
- PROENÇA, Augusto C. Pantanal, gente, tradição e história. Campo Grande: Edição do Autor, 1992.
- PROENÇA, Miguel C. No têrmo de Cuiabá. Rio de Janeiro: MEC/INL, 1958.
- QUEIROZ, Renato da Silva. Um mito bem brasileiro; estudo antropológico sobre o saci. São Paulo: Polis, 1987.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest. Man, n.s. 11(3), 1976.
- RIBEIRO, Renato A. Taboco 150 anos: balaio de recordações. Campo Grande, 1984.
- SAHLINS, Marshall. Cultura e razão prática. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- . Ilhas de história. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- SEIGNOLLE, Claude. Los evangelios del diablo. Barcelona: Editorial Crítica, 1990.
- SILVA, Aracy L. da. Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução. In: GRUPIONI, L. D. B. (org.). Índios no Brasil. São Paulo: SMC, 1992.
- SODRÉ, Nelson Werneck. **Oeste, ensaio sobre a grande propriedade pastoril**. São Paulo: Arquivo do Estado, 1990. (Ed. Fac-similar).
- SPERBER, Dan. L'étude anthropologique des représentation: problèmes et perspectives. Les Représentations Sociales, Paris, p. 115-130, 1989.
- _____. Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons a penser symboliquement?. L'Homme. Paris. XV (2), p. 5-34, abr.-jun. 1975.
- TAUSSIG, Michael T. The devil and commodity fetishism in South America. North Carolina: The University of North Carolina Press, 1980.
- THOMAS, Keith. O homem e o mundo natural; mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais, 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- TURNER, Terence. Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. Cadernos de Campo, São Paulo, n.1, p. 68-85, 1991.

- TURNER, Terence. Animal symbolism, totemism, and the structure of Myth. in: Urton, G. (org.) Animal myths and metaphors in South America. Salt Lake City: University of Utah Press, 1985.
- VOLPATO, Luiza R. Ricci. Cativos do sertão; vida cotidiana e escravidão em Cuiabá em 1850 - 1888. São Paulo: Marco Zero; Cuiabá: Editora Universidade de Mato Grosso, 1993.
- WOORTMAN, Ellen F. O sítio camponês. Anuário Antropológico. Fortaleza: Ed. Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.