

MARIA LOUCA E A REPRESENTAÇÃO DA MULHER NO SERTÃO GARIMPEIRO NO ANTIGO NORTE GOIANO

MARIA LOUCA AND THE REPRESENTATION OF WOMAN IN THE MINING SERTÃO OF THE FORMER NORTHERN GOIÁS

BRENDON HUSLEY RIMUALDO ROFRIGUES

<https://orcid.org/0000-0003-4380-7165>

Doutor em História pela UFG

Professor Efetivo em SEDUC/TO

brendon.rodriques@professor.to.gov.br

RESUMO

Este artigo problematiza as relações sociais marcadas por violência e desigualdade que atravessam a experiência feminina na literatura regional do antigo norte goiano, atual estado do Tocantins. A partir de um olhar historiográfico e interdisciplinar sobre o conto “Maria Louca”, de Juarez Moreira Filho, busca-se compreender como a loucura, simbolizada na incessante busca pelo cristal de rocha, configura o imaginário sertanejo representado pelo autor. A análise revela que a literatura, ao espelhar o mundo real e suas contradições, evidencia o lugar da mulher em um cenário enroupado por machismo, exclusão e resistência. A narrativa literária, ao iluminar o cotidiano dos garimpeiros sertanejos, transgride o silêncio histórico e denuncia as múltiplas formas de opressão inscritas na vida e na memória desses sujeitos.

PALAVRAS-CHAVE: Sertão; História; Literatura; Loucura; Garimpo de cristal.

ABSTRACT

This article problematizes the social relations marked by violence and inequality that permeate the female experience in the regional literature of the former northern region of Goiás, now the state of Tocantins. From a historiographical and interdisciplinary perspective on the short story "Maria Louca", by Juarez Moreira Filho, this study seeks to understand how madness and inequality, symbolized by the incessant search for rock crystal, shape the sertanejo imaginary as represented by the author. The analysis reveals that literature, by mirroring the rural world and its contradictions, highlights the place of women in a setting shrouded in machismo, exclusion, and resistance. Thus, this work reflects on how the literary narrative, by illuminating the daily life of the mining sertão, transgresses historical silence and denounces the multiple forms of oppression inscribed in the lives and memories of these subjects.

KEYWORDS: Sertão; History; Literature; Madness; Crystal mining.

INTRODUÇÃO

A literatura é uma manifestação artística que traz em sua íris os reflexos dos valores axiológicos de uma sociedade em determinada época, “assim como o pintor pinta e o romancista escreve” (Gay, 1990, p. 81). Nesse escrever é que vão se revelando, aos olhos do leitor, do crítico e do historiador, os elementos que se tornam significativos para a historicização.

A esse respeito, é salutar compreender o estilo de escrita por meio da ficção jocosa, na qual podemos “distinguir dois gestos contraditórios: de um lado, semear os próprios escritos de detalhes concretos voltados a comprovar a veracidade dos mesmos; de outro, dar a entender, por vários expedientes, que se tratava de narrativas completamente inventadas” (Ginzburg, 2004, p. 25).

Significa dizer que é por meio da verossimilhança e da narrativa que se constrói o sentido da história. Como afirma Peter Gay (1990, p. 38), “as palavras constituem a matéria-prima mais significativa dos historiadores”. A linguagem apresentada por Juarez Moreira Filho¹ se torna, por essa ótica, o instrumento e o produto que fazem (re)produzir/representar os signos da sociedade, refletindo, de modo singular, o universo simbólico do sertão garimpeiro.

É por meio da trama literária que a historiografia é tecida, pois o narrador-historiador, à sua maneira, também é um artista: com seu estilo, (des)constrói enredos, costura tempos, (re)inventa sentidos. Assim, “o estilo é a roupagem do pensamento, sua carne, a glória que o coroa, a voz que o expressa” (Gay, 1990, p. 17). A diferença do historiador é pequena, contudo, profunda e salutar: reside em seu método, em suas

¹ O escritor nasceu em 3 de julho de 1953 na cidade de Ribeiro Gonçalves, antiga vila chamada Remansinho, no sudoeste do estado do Piauí. Sua família migrou para uma das incontáveis veredas dos cristais do antigo norte goiano, hoje sudoeste do Tocantins, quando ele tinha apenas dois meses de vida. Concluiu a primeira fase dos estudos no Colégio Álvaro de Melo, em Ceres (GO), e a segunda no Instituto Brigadeiro Eduardo Gomes, em Goiânia. Finalizou o ensino médio no Colégio Estadual Rui Barbosa, também na capital goiana. Graduou-se em Educação Física pela Escola Superior de Educação Física de Goiás (Esefego) e em Direito pela Universidade Católica de Goiás (UCG) — hoje Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Diplomado pela Associação dos Diplomados da Escola Superior de Guerra (Adesg) em 1997, em Palmas (TO), obteve certificado de docência de doutorado em Direito Internacional Público e Privado pela Universidade Internacional de Illes Balears (UIB), na Espanha, e é pós-graduado em Literatura Brasileira pela Universidade Candido Mendes, do Rio de Janeiro. É membro fundador da Academia Tocantinense de Letras (ATL), onde ocupa a cadeira nº 4, além de integrar a Academia de Letras e Artes de Porto Nacional (TO) e a União Brasileira de Escritores – Seção Tocantins. Atuou como conselheiro de Cultura do estado do Tocantins por quatro mandatos. Publicou diversas obras que evocam suas vivências e memórias do antigo norte goiano, abordando aspectos geográficos e culturais, entre as quais se destacam os romances *Infância e travessura de um sertanejo* (2009), *Oco do mundo* (2010) e *Cristal de rocha: pelos garimpos de Dueré* (2020); os livros de memórias *Mangaratiba: peões, boiadas, tropas & bruacas* (1994), *Risos & lágrimas* (2004) e *Rancho Alegre* (2012); as coletâneas de contos *Tipos de rua* (2011), *Tipos pitorescos* (2013) e *Tipos populares* (2017); e as obras histórico-biográficas *Perfil da Academia Tocantinense de Letras* (2005) e *Patronos da Academia Tocantinense de Letras* (2006), além de *Arte literária* (2024).

referências, no rigor que dá forma à arte de narrar e representar o real. Como diz Pesavento (2014, p. 50), “o narrador-historiador é ainda aquele que se vale de provas — os indícios, cuidadosamente pesquisados, selecionados e dispostos em uma rede de analogias e combinações de modo a revelar significados”.

E, nesse caso, a representação do e para o sertão garimpeiro se torna essencial para dizer dele e sobre ele, pois, como afirma o sociólogo Stuart Hall, a “representação é uma parte essencial do processo pelo qual os significados são produzidos e compartilhados entre os membros de uma cultura. Representar envolve o uso da linguagem, dos signos e das imagens que significam ou representam objetos” (Hall, 2016, p. 31). Para Mikhail Bakhtin (2002, p. 36), “a palavra é um fenômeno ideológico por excelência”. Assim, o livro *Tipos de rua* (Moreira Filho, 2011), no qual está inserido o conto “Maria Louca”, pode ser partilhado na tessitura da cultura, ou, por assim dizer, no próprio signo do sertão tocaninense.

Nesse sentido, a linguagem do escritor regionalista Juarez Moreira Filho revela os aspectos culturais, econômicos, políticos e, sobretudo, sociais de determinada época, buscando expressar o que significa ser tocaninense. A exploração do cristal de rocha, nesse contexto, foi um dos fatores simbólicos e materiais que contribuíram para o desmembramento do norte de Goiás que resultou na criação do estado do Tocantins em 1988, constituindo-se em mais um elemento da identidade de um povo, o tocaninense. Considera-se que no conto se encontra “uma infinidade de fatos das mais diversas espécies, todos eles ligados, ao que parece, por certa maneira de representar as coisas” (Jolles, 1976, p. 193), o espaço, as pessoas e o tempo. Afinal, “o conto é acontecimento” (Jolles, 1976, p. 203) e nele, além da dimensão geográfica, está presente o humano, o personagem que, no conto, “é um ser fictício, isto é, algo que, sendo uma criação da fantasia, comunica a impressão da mais lídima verdade existencial” (Cândido, 1995, p. 55).

No meio dos acontecimentos, “a literatura se vale de mecanismos epistemológicos que se relacionam com as demais formas elementares das representações sociais” (Rimualdo, 2025, p. 23). Neste caso, a história ajuda a entender os meandros do sertão garimpeiro, porque, em “todas as ciências, entre elas a história, a intuição se encontra no princípio da investigação” (Gay, 1990, p. 163) e nesta investigação está o sertão garimpeiro localizado no antigo norte goiano, entre os vales do Araguaia e Tocantins. Dentro desse imenso espaço geográfico, “o sertão é um deserto que demanda travessia; a inclemência do sol e a aridez podem matar homens e animais” (Senna, 2011, p. 107). No

sertão, a “condição humana, de modo simbólico, [...] dá significado à travessia” (Senna, 2011, p. 107).

O sertão é magma social por completo entre o espaço geográfico e o humano. No antigo sertão goiano, o cristal de rocha deu sentido à busca da riqueza fácil e “atraiu pessoas de vários estados brasileiros e do exterior que adentraram o centro-norte do Brasil embriagadas, embaladas pela louca e desenfreada busca da gema cobiçada e da saída da pobreza que tanto lhes perturbava” (Rimualdo, 2025, p. 22). E pelas catras (buracos feitos na terra) cristalíferas alimentavam seus sonhos. Largas, estreitas, rasas ou profundas, essas catras, “esparramadas pelos garimpos, eram perigosas e com uma quase em cima da outra. [...] muitos bêbados caíam dentro delas, tanto no breu da noite, como à luz do dia” (Moreira Filho, 2020, p. 123). Muitos garimpeiros e garimpeiras chegavam a fazer delas suas casas.

Dentro desse cenário de sobrevivência no sertão garimpeiro, a personagem Maria Louca, aqui problematizada, surge como representação viva de tantas outras existências escamoteadas — homens, mulheres, crianças e idosos — que, na dureza da terra e no fulgor ilusório do cristal, buscavam, mesmo que em brilho opaco, a riqueza fácil que, em determinado período da exploração do cristal, ficou concentrada em um número pequeno de pessoas, uma réstia de luz no fim do largo, profundo e longínquo túnel da pobreza republicana que assola gerações e gerações. Afinal, “no mundo, pobreza e riqueza cantam o mesmo poder” (Foucault, 2017, p. 57).

Em um lugar onde a desigualdade era a raiz que fazia germinar várias dores sociais, a violência se desenvolvia como fator estruturante e estrutural, instaurando-se como uma verdadeira “pedagogia da violência” que “dava-se com e para todos, inclusive as crianças desde muito cedo” (Medeiros, 2012, p. 132). Essa violência se infiltrava nas múltiplas relações humanas e, no sertão goiano, todos os sujeitos

[...] participavam da pedagogia da violência. Muitos apenas sofrendo a violência das mais variadas formas, outros a praticando, às vezes por predileção, outras vezes por imposição, mas, no meio das vezes, por necessidades. Muitos deles praticavam a violência seja por qualquer desses motivos, garantido a segurança de um grupo (Medeiros, 2012, p. 186-187).

A violência fazia parte do *ethos* sertanejo e garimpeiro, marcado por “valores como ‘macheza’, ‘valentia’, ‘lealdade’” (Medeiros, 2012, p. 56). Como observou e escreveu o aviador Lysias Rodrigues ao passar pelo norte de Goiás, no “velho regime da ‘Justiça de Goiás’ [...] imperava a Winchester 44 do papo amarelo e tinha razão quem

atirava primeiro” (Rodrigues, 1987, p. 31). E era assim que o garimpo de cristal se erguia entre a violência profunda e contraditória, principalmente sobre os corpos das mulheres, dos trabalhadores do sertão, das crianças, daqueles que nasceram desprovidos, com os pés descalços, marcados pela aspereza desta República, tendo a “violência [...] como sendo a justiça” (Foucault, 2017, p. 24).

Para entender essa violência garimpeira, principalmente no corpo de Maria Louca, busca-se sustentação teórica em Michel Foucault. Na obra *Vigiar e punir* (2019a), Foucault ajuda a refletir como a violência, tantas vezes institucionalizada e legitimada por aqueles que se dizem paladinos da moral, transforma-se em espetáculo. Um espetáculo cruel que exclui corpos e sujeitos da vida social, operando não apenas a violência física, mas também a moral e a simbólica. Como afirma o autor, “o castigo passou de uma arte das sensações dos insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos” (Foucault, 2019a, p. 16). Se é que algum dia Maria Louca teve direitos, restou-lhe, talvez, apenas a sensação desse espetáculo de dor, de arte e punição expostas para disciplinar os corpos sertanejos.

Essa encenação da violência não se restringia a ela; refletia em muitos outros do sertão garimpeiro, onde o desvio às regras morais, sociais, econômicas e simbólicas era punido com dureza exemplar. Por isso, “os sistemas punitivos devem ser recolocados em uma certa economia política dos corpos” (Foucault, 2019a, p. 29). Nesse sistema, inscrito nas veredas do garimpo, pulsava um cotidiano vasto, profundo e contraditório no qual o poder se infiltrava nas relações mais simples e nas estruturas mais rígidas.

Na compreensão de Foucault, expressa em *Microfísica do poder* (2019b), “não existe algo unitário e global chamado poder, mas unicamente formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. O poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social, e como tal, construída historicamente” (Foucault, 2019b, p. 12). Essa concepção ajuda a pensar o poder atravessador das entranhas do sertão garimpeiro, manifestando-se nas práticas do machismo, da honra e da violência, quase sempre sobrepondo-se ao Outro, sobretudo à mulher.

Na personagem Maria Louca, o poder da exclusão social se revela em seu próprio nome, no apelido, nas marcas de seu corpo, nas negociações de sua sobrevivência. No sertão garimpeiro, o louco era visto como um indivíduo “que se tornou um Outro, estranho à semelhança fraterna os homens entre si” e a ele se atribuiu, “ao menos sob as formas do parentesco e de vizinhanças cúmplices, uma culpabilidade moral” (Foucault, 2017, p. 134). Maria Louca representa a figura do excluído, do Outro, uma mulher à

margem da sociedade que às vezes desafia as normas do sertão marcado por uma moralidade machista, mas lúcida o bastante para escancarar as violências de um sertão garimpeiro.

A narrativa de “Maria Louca” mostra, pelas memórias do autor, um sertão marcado pela violência e por desejos, entre eles o do enriquecimento fácil que incendiou o antigo norte de Goiás. Nesse cenário, a brutalidade e a desigualdade moldavam uma sociedade desprovida de estrutura social e política republicana. Maria Louca aparece como símbolo das contradições desse mundo: enquanto o cristal de rocha fervilhava e fazia circular o dinheiro, inúmeras vidas, principalmente as das mulheres, permaneciam à margem. Assim, o conto conduz o leitor, com todas as dores, à compreensão de um sistema de representações que expõe as violências e disparidades do sertão garimpeiro.

O sertão garimpeiro

Localizado no centro do país, próximo ao Planalto Central, estendiam-se os Gerais². Na memória coletiva e no imaginário social, essa região era conhecida como o “nortão goiano” (Moreira Filho, 2020, p. 45), um espaço carregado de mistérios, “um lugar de encantamento, de entidades sobrenaturais” (Senna, 2011, p. 110). Para muitos, porém, tratava-se ainda de “um sertão desconhecido, mas que era quase do tamanho do Brasil” (Lima, 1998, p. 89).

No Brasil Central estava e pulsava o sertão garimpeiro, um território que era “delimitado ao norte pela imensa planície amazônica” (Rodrigues, 2001, p. 21). Nesse espaço geográfico estavam embutidos diversos biomas e formas de relevos, desde os vastos tambores arenosos, que eram “tão volumosos que parecem serras de areia” (Carvalho, 2000, p. 60) até os “chapadões” (Cunha, 1975, p. 11), extensões desérticas vistas como “chapada, lugar seco, arenoso, quase privado de vegetação” (Tonini, 1959, p. 42).

Assim o sertão garimpeiro ia se expandindo, estendendo-se em direção aos morros do sul do estado de Goiás, abraçando aspectos do pantanal mato-grossense e, da mesma forma, características da floresta amazônica, rumo ao norte, traçando percursos vastos e diversos num movimento “sertão adentro” (Amado, 1995, p. 149) até o “oco do mundo”

² De acordo com Sandro Dutra e Silva *et al.* (2017, p. 99), a expressão Gerais é a “forma coloquial de referir-se ao cerrado”. O conceito pode ser estendido para outras formas e fórmulas geológicas do sertão e das vivências humanas no vasto e imenso sertão garimpeiro.

(Moreira Filho, 2020, p. 70). Por mais que aparentasse vazio, o lugar era habitado por muita gente que se ocupava da agricultura, de pequenos comércios e da garimpagem de pedras preciosas “nas margens dos pequenos rios” (Paternostro, 1945, p. 38).

No “oco do mundo”, entre imensos morros, formava-se um horizonte do imenso sertão garimpeiro, composto por um vilarejo com veredas, vielas e ruas

[...] tortas e indecisas se é que, na realidade, eram ruas; existiam assim: ora largas, ora estreitas, acabavam-se bruscamente, sem mais nem menos. Às vezes, ainda levava o freguês até uma vendida de uma porta e duas prateleiras, onde ele bebia uma branquinha e ficava enjoando [...] as ruas acanhadas na maioria das vezes, o que acontecia mesmo era o desaparecimento por completo, sem nenhuma justificativa convincente (Moreira Filho, 2010, p. 38)

Com referência às moradias, Moreira Filho (2020, p. 83) as descreve assim: “casas de palhas de piaçaba, com piso de chão batido, paredes de taipa de barro atirado com as mãos, portas e janelas fabricadas em talos de buriti”. Era comum, segundo o autor, ver “travessas, caibros e ripas despencando dos tetos, portas com tramelas empenadas, ferrolhos enferrujados. E quase todas as moradas eram verdadeiras casas de pau-a-pique, cobertas com sapé, palha de najá ou piaçaba, assemelhando-se mais a tapera” (Moreira Filho, 2010, p. 35).

No sertão garimpeiro, “a casa vizinha distava 20 km” (Tonini, 1959, p. 42). Havia “pouco mais de cinco dúzias e meia de casas, mal contadas, agarradas naquelas costelas de pés de serra” (Moreira Filho, 2020, p. 35) e outras abandonadas perto das estradas de rodagem. Embora construídas de modo tão rudimentar, as casas eram motivo de orgulho para os sertanejos. No livro *Pium: nos garimpos de Goiás*, Eli Brasiliense transcreve a fala de um garimpeiro que demonstra isso: “homem qui vive em paz com sua consciênça, não precisa dobrá o espinhaço pra entrá em casa. Entra mais é desimpenado, com a cabeça em pé” (Brasiliense, 1960, p. 22)

Os sertanejos garimpeiros traduziam uma realidade singular em “seus modos de viver, específicas relações de trabalho [...] valores, costumes e tradições experimentadas pelos [...] que viviam na Região dos Vales do Araguaia e Tocantins” (Medeiros, 2012, p. 52). Nesse universo, a educação formal era colocada em segundo plano, pelo menos para os pobres, porque “o povo lá não se importava com aprendizagem, pois achava que o homem não carecia de estudo coisa alguma, no máximo assinar o nome, decifrar uma correspondência, ler a bula de um remédio e fazer conta quando necessário” (Moreira Filho, 2010, p. 60).

O ensino naquele lugar “era coisa de fazer vergonha!... Não existia sequer, naquele distrito, uma escola pública para as crianças. Havia em média uma dúzia e meia de alunos na escola particular de mestre Augusto, e só! (Moreira Filho, 2010, p. 59). Eram, portanto, poucos que frequentavam os bancos escolares. Conta Moreira Filho que, na escola do mestre Augusto, “no início das aulas até que apareciam matrículas [...] a maior parte de acanhadas mocinhas daqueles chapadões e rincões esquecidos que iam aventurar a vida no ofício de doméstica” (Moreira Filho, 2010, p. 59). Outras eram empurradas para a prostituição³.

Essa escola particular era mantida por quem tinha poder social, político e econômico. Configurava-se, nela, um modelo de educação moldado para a elite regional, que refletia também a lógica de uma elite nacional. A ausência de educação pública no sertão garimpeiro representava mais do que a falta de escolas; era o retrato vivo, atroz e doloroso de um país ainda governado por barões seculares que pouco se importavam com o Brasil real, aquele que pulsava, gritava nas margens das veredas esquecidas.

Os que continuavam os estudos geralmente se tornavam funcionários públicos, até mesmo políticos, filhos de uma pequena oligarquia que poderia formar-se na região garimpeira. Seriam eles, talvez, os filhos de uma plutocracia regional que se beneficiava das raras estruturas educacionais disponíveis, a exemplo de “Longo Vieira, que bamburrou nos garimpos de cristais de rocha em Cristalândia, comprou um avião teco-teco e proporcionava a sua filha Osmarina Vieira este meio de transporte rápido para Porto Nacional” (Nunes, 2014, p. 305). A filha do garimpeiro era aluna de uma das escolas administradas por padres e freiras dominicanas⁴ no norte goiano.

De certa maneira, essa escola foi um dos símbolos de um ensino voltado às castas privilegiadas, sustentado por fortunas erguidas na areia movediça e nos ventos

³ Expressiva parcela da população feminina, naquele tempo, era empurrada, pelas circunstâncias da vida, à prostituição, um destino quase imposto por uma sociedade que lhes negava o direito de escolher. Muitas mulheres não suportavam aquela condição e, à primeira brecha que a vida lhes concedia, uniam-se em casamento a garimpeiros, vaqueiros e outros homens de ofício do sertão, na tentativa de reinventar a vida. Outras, mais audazes, lançavam-se nas veredas do garimpo, arriscando o corpo e o fôlego entre cristais, lamas, torrões e poeira, garimpando e negociando os minerais.

⁴ Muitos padres que passaram pelas terras de Goiás, principalmente pelo norte goiano, eram da Ordem dos Pregadores (Ordem Dominicana). Entre eles se pode destacar o Frei Gil Vilanova, que teve grande influência na região indígena e ribeirinha do norte de Goiás, ajudando na construção das dioceses do Vale do Araguaia. Foi missionário em vários estados, entre eles Goiás, Maranhão e Pará; o Frei Reginaldo Tournier, que escreveu o livro *Lá longe no Araguaia* (1942) e foi professor no Colégio Sagrado Coração de Jesus, fundado em 1904, e no Seminário, fundado em 1925; José Maria Audrin, outro padre e sertanista que esteve na região, escreveu *Os sertanejos que conheci* (1963) e *Entre sertanejos e índios do norte* (1946). Outro livro que evoca muito bem a presença dos dominicanos é *Gorotirés: Prelazia de Conceição do Araguaia* (Missões Dominicanas 1936).

passageiros da sorte. O garimpo, com sua economia incerta, permitia que alguns tivessem acesso ao saber. E “os pais pagavam as despesas com a educação e alimentação das filhas anualmente, devido às grandes distâncias e falta de meios de comunicação” (Nunes, 2014, p. 305).

Em meio a esse sertão garimpeiro se ergueu um mundo no qual o barro, o suor e os sonhos se entrelaçavam na busca enlouquecida pelo cristal de rocha. Nesse magma social, econômico e cultural, o sertão garimpeiro se fazia no vai e vem das vidas, no chegar, no partir e, por vezes, no permanecer, que faziam pulsar a existência nesse torrão de esperança, sofrimento e resistência. Foi nesse (des)compasso de partidas e (re)encontros que surgiram pessoas como Maria Louca, mulher vívida, errante e intensa, filha do ventre ferido de um país desigual, onde a pobreza era uma ferida profunda e secular. Filha não reconhecida da República que a gerou e a esqueceu, jogando-a de lado como um objeto sem uso, filha do abandono, da miséria, da solidão e do sertão garimpeiro, onde cada dia é uma luta tirânica e cada suspiro, um ato de sobrevivência e resiliência.

Maria Louca no sertão garimpeiro

Maria Louca, assim como tantos que habitavam este imenso Brasil real, era mais uma alma perdida na vastidão dessa República que nunca lhe pertenceu de fato. Nessas terras de contrastes, onde a miséria e a fome eram uma herança desde os tempos coloniais, tinha gente “batendo nas coisas para um lado e para outro, feito cachorro sem dono, abandonado” (Moreira Filho, 2011, p. 59), desassistida, amordaçada, jogada às traças num país que acorrentava seus filhos a todos os males sociais. Lá, naquele serão, a “infinita loucura, que tem tantas faces quantos são, no mundo, os caracteres, as ambições, as necessárias ilusões” (Foucault, 2017, p. 38), fazia parte da existência de quem se entregava irracionalmente à procura da riqueza proporcionada pelo cristal de rocha.

Nesse cenário de traumas, dores e cicatrizes invisíveis deixadas pela miséria, “Maria Louca não era uma alienada mental a bem da verdade. No entanto, mudava de direção constantemente” (Moreira Filho, 2011, p. 59). Ela procurava mesmo era adaptar-se a uma realidade sombria. Assim, “louquice pura, ao pé da letra, ela não possuía. Mas em diabruras ela se esbarrou no barranco do mundo por diversas vezes” (Moreira Filho, 2011, p. 59), ou seja, ela ganhava e perdia conforme a situação, tropeçava nos desatinos

do destino. Ainda assim, ia, no dizer do sertanejo, escapando com a vida no sertão garimpeiro, escorregando pelas brechas do “oco do mundo”, teimando em existir.

Falavam que Maria Louca “era assim, por dizer, uma tipa quase desmantelada pra louquice, pois parecia possuir um parafuso solto na cabeça” (Moreira Filho, 2011, p. 59). Seria apenas mais uma alma perdida entre as ruínas de uma anormalidade coletiva na qual a violência se disfarça de costume e o sofrimento veste a face da normalidade. Ela “adorava escancarar a boca e aprontar escândalos pelas ruas de Dueré. E por qualquer coisinha-de-nada derrubava o beijo do mundo com seus malgrados desregramentos” (Moreira Filho, 2011, p. 59).

Maria não se intimidava com qualquer tentativa de censura de gestos e palavras que poderiam ser apontados como desregradas e incitar exclusão social. Mas era exatamente a linguagem dela que, para os habitantes do lugar, caracterizava a loucura. Como diz Foucault (1999, p. 195), “a loucura é a linguagem excluída — aquela que, contra o código da língua, pronuncia palavras sem significação (os ‘insensatos’, os ‘imbecis’, os ‘dementes’)”.

A personagem transgredia não apenas regras da linguagem, mas também normas sociais impostas às mulheres do sertão.

Era uma mulher inconstante [...]. Endoidecia quando bem queria!... De acordo com as suas conveniências!... E assim ela ia conseguindo ajeitar as suas coisinhas... Aqui, dois dedos de prosa... Ali, um trago de cachaça pra meter na goela... Acolá, mais à frente, um cabaré de ponta de rua, um xodozinho (Moreira Filho, 2011, p. 59).

A razão e a loucura faziam parte da vida dos garimpeiros, porém, muitas vezes, “a razão [era] louca e destrutiva” (Chauí, 2000, p. 76). A cidade precisava da maluquice de Maria para dar continuidade ao espetáculo da vida no sertão garimpeiro. Ali, a loucura era, “para a razão, sua força viva e secreta” (Foucault, 2017, p. 35). O olhar “racional” e moralista da cidade garimpeira enxergava na personalidade de Maria Louca um desvio de conduta ou a própria loucura. Ela era o retrato de uma mulher sertaneja, de certa maneira, marcada pela liberdade de comportamento e pela resistência diante das convenções e convicções sociais, já que, em alguns momentos, “a loucura transparece no brilho da liberdade” (Foucault, 2017, p. 143).

A insanidade da personagem pode ser interpretada como uma estratégia de sobrevivência numa sociedade que não permitia às mulheres o direito de ser livre, de controlar suas próprias ações, sua própria vida. Nesse sentido, há que se considerar que

“não há uma única cultura no mundo em que seja permitido tudo fazer. E sabemos bem, há muito tempo, que o homem não começa com a liberdade, mas com o limite e a linha do intransponível” (Foucault, 1999, p. 193).

Maria Louca endoidecia para escapar das amarras e tentar escrever o seu próprio destino. Tinha pequenos prazeres e astúcias cotidianas: “um trago de cachaça, [...] um cabaré de ponta de rua, um xodozinho” (Moreira Filho, 2011, p. 59). Era assim que ela suportava “as misérias da existência” (Foucault, 2017, p. 151). Entre uma estratégia e outra para satisfazer seus desejos, num “‘rala-bucho’, de ponta de rua, de meia-noite pra frente, [...] ficou preña, embarrigou no duro, pois passou a viver de paixão! Aí, andou um tempão cabisbaixa! Mas depois ergueu a cabeça se convencendo de que a procriação ficou mesmo foi pra mulher” (Moreira Filho, 2011, p. 60). Nesse aspecto, ela conotava a resistência de uma mulher que enfrentava sozinha o peso de um mundo patriarcal e excludente. O “rala-bucho”, expressão que pulsava nas festas e forrós do sertão garimpeiro, era, para Maria, um pequeno alívio para suas dores existenciais, para a dureza de um cotidiano no qual a alegria era episódica.

Efêmera também era a celebração dos bamburros, da sorte grande de “se encher de gaita, topar uma catra cheia das pedras” (Castro, 1949, p. 229), do cristal de rocha que proporcionava dinheiro aos garimpeiros e garantia a eles o pagamento de noitadas de festa com muita bebida e mulheres. Foi nesse cenário que Maria Louca engravidou, sem escolha, sem amparo do Estado e sem o afeto da família. Como tantas outras pessoas que iam para o sertão na ilusão de ganhar o mundo, ela se perdeu nas veredas da sobrevivência sem nunca mais retornar ao seu local de origem, sendo acolhida no sertão que a moldou.

O sertão garimpeiro deu à Maria Louca mais um fardo, que há séculos recai sobre as mulheres: o de gerar, cuidar de um filho e seguir adiante sozinha. O garimpo, com sua rudeza e brilho enganoso, lançou sobre os ombros dela a desigualdade de gênero e a cruel naturalização da maternidade como destino inevitável. Ainda assim, entre as lamúrias da vida, Maria Louca levantou a cabeça, fendida pela miséria e pelo preconceito, e resistiu, como a desafiar o próprio destino do sertão garimpeiro.

Como a loucura “só existe em uma sociedade, ela não existe fora das normas da sensibilidade que a isolam e das formas de repulsa que a excluem ou capturam” (Foucault, 2006, p. 163), a loucura de Maria parecia refletir em toda a sociedade garimpeira do norte goiano que insistia em humilhar não só a mulher, mas também o filho dela, mesmo vendo o menino crescer imune aos desatinos da mãe.

Pois não é de ver que o menino nasceu portando uma inteligência rara e se despontando com brilhantismo na escola, entre os filhos dos ricos e poderosos do lugar. Pois foi! E talvez, por isso mesmo passaram a chamá-lo de Calango da Maria Louca, só pra humilharem o pobre coitado com uma alcunha esquisita que nada tinha a ver: — Ei Calango da Maria Louca (Moreira Filho, 2011, p. 60).

Essa passagem denota as contradições simbólicas e o imenso peso do preconceito nas relações sociais no sertão garimpeiro. O menino, filho de Maria Louca, nasceu com uma inteligência que poderia dar a ele a capacidade de romper o destino de sua miséria que parecia já ser sua eterna predestinação. Nesse conto de Moreira Filho, “a loucura e o louco tornam-se personagens maiores em sua ambiguidade: ameaça e irrisão, vertiginoso desatino do mundo e medíocre ridículo dos homens” (Foucault, 2017, p. 14).

Mesmo com inteligência acima da média dos sujeitos que ali residiam, suas marcas de origem social não se apagaram, gravadas como uma lepra, uma ferida incurável da qual muitas pessoas fazem questão de não chegar perto. O apelido “Calango da Maria Louca” (Moreira Filho, 2011, p. 60) funcionava como um mecanismo cruel de exclusão social, um meio de reafirmar que o menino, por mais que se destacasse entre todos da cidade de Dueré, jamais seria totalmente aceito entre os “filhos dos ricos e poderosos” (Moreira Filho, 2011, p. 60) do sertão garimpeiro.

Até mesmo os professores “o chamavam de Calango Tango” (Moreira Filho, 2011, p. 61). E não ficava apenas na escola. Muitos também praticavam esse tipo de violência de forma natural, pois “na maioria das vezes, esses apelidos eram instigados e sugestionados por pessoas mais velhas, dessas que não admitem o sucesso de outras pessoas, sobretudo quando elas são oriundas das camadas mais baixas da sociedade, os humildes” (Moreira Filho, 2011, p. 60).

Contudo, o jovem, como poucos daquele sertão ermo e distante, reconhecia que a educação, por mais que estivesse em frangalhos, era o único caminho para transformar sua vida e não permitiria que o apelido, que nasceu do deboche e do preconceito, moldasse sua existência. Afinal, a “humilhação também põem gente pra frente!” (Moreira Filho, 2011, p. 60). Isso servia para o filho de Maria Louca, “esse Calango Tango — que nem eu recordo mais o seu nome de batismo” (Moreira Filho, 2011, p. 60). Percebe-se, nesse trecho, o apagamento de uma das identidades do sujeito/personagem: o nome que a mãe lhe dera ao nascer.

Em pouco tempo, o jovem “concluiu o primário e loguinho foi de arribada pra Brasília que, à época, já era uma cidade populosa” (Moreira Filho, 2011, p. 61). Partiu

em busca de novas oportunidades de vida, pois apenas algumas cidades pareciam lhe oferecer essa promessa: Goiânia⁵, já se firmando como centro urbano pujante, e Brasília, erguida como símbolo de progresso e modernidade em meio ao cerrado brasileiro. Essa “arribada” representava uma tentativa de fuga da humilhação sofrida do sertão garimpeiro e o desejo de ter um futuro menos áspero e dolorido.

Na partida, “Maria Louca aprontou a trouxa e a lata de frito de carne seca pro jovem Calando Tango, aí, mandou-o despedir-se do povo de Dueré e foi-se embora para outro mundo, diferente do seu torrão querido — O Duerzinho” (Moreira Filho 2011, p. 61). A “trouxa” era um pequeno fardo, símbolo da vida inteira levada às costas pelos renegados do sertão, filhos esquecidos deste país que se acostumaram a carregar o peso da própria sobrevivência. A “lata de frito de carne seca” significava o alimento simples, mas vital para o sertanejo, para os que sabiam viver com o pouco e resistir com o nada, atravessando as léguas tiranas e infinitas daquele sertão garimpeiro. Era essa a luta do filho de Maria e “qualquer luta é sempre resistência dentro da própria rede de poder, teia que se alastra por toda sociedade e a que ninguém pode escapar: ele está sempre presente e se exerce como uma multiplicidade de relações de forças” (Foucault, 2019b, p. 18).

Maria Louca se orgulhava em dizer “pra todo mundo que iria ter um filho doutor, isso ela falava com aquele seu jeito ímpar” (Moreira Filho, 2011, p. 61), interpretado como sinal de maluquice pelos vizinhos. Mas a loucura dessa mulher “não pode ser assimilada [apenas] a uma perturbação de sentidos” (Foucault, 2017, p. 211). Pode ser mais associada ao que Rosangela Werlang e Jussara Mendes (2013) identificam como sofrimento social:

⁵ Em 1930, o Brasil mergulhava em um turbilhão político, marcado por um golpe de Estado que alteraria os rumos da nação. Getúlio Vargas “lideraria, com o apoio de tenentes, o movimento militarista que culminou na chamada Revolução de 1930” (Fico, 2025, p. 157). Em meio a esse cenário de rupturas e esperanças, emergia a figura de Pedro Ludovico Teixeira, que saía da arcaica prisão para tornar-se o idealizador do futuro e moderno Palácio das Esmeraldas, símbolo de um novo tempo que despontava no coração do cerrado brasileiro. Era “reflexo da mudança a nível nacional, com a deposição do presidente Washington Luiz e a ascensão de Getúlio Vargas. Ele não sabia naquele momento, mas a Revolução da qual tomara parte e lutava fora vencedora” (Souza, 2021, p. 48). Ludovico idealizou a construção da atual capital do estado de Goiás, e para muitos ela era símbolo de moderno, do novo. A jovem Goiânia “estava nascendo cercada de expectativas e carregando consigo a esperança de todos aqueles que acreditavam que ela poderia alavancar o progresso do estado” (Souza, 2021, p. 126). Esse símbolo urbano e político mexeu profundamente com o imaginário goiano. O escritor Eli Brásiliense, em *Chão vermelho* (1993), registrou a efervescência desse tempo, quando a construção da nova capital representava a possibilidade de um novo destino. Gente de todas as partes — sertanejos, jagunços, garimpeiros, homens, mulheres e crianças — atendia ao chamado do progresso, sonhando com um pedaço de futuro. Ali, como escreveu o autor, “chegava de tanga na cidade e logo aprendia a mandracar da riqueza fácil, sem suor e sem canseira, punha casa de aluguel e carro pra rodar. Por isso é que olhava sempre com desconfiança todo sujeito com modos de camponês embrulhado em roupa de carregação, com o bote armado para emprestar dinheiro até vinte por cento” (Brásiliense, 1993, p. 10).

[...] um sofrimento que se instala/esconde nas zonas de precariedade, nas zonas sociais de fragilidade e cuja ação implica na perda ou possibilidade de perda dos objetos sociais: saúde, trabalho, desejos, sonhos, vínculos sociais, ou seja, o todo da vida composto pelo concreto e pelo subjetivo que permite o viver (Werlang; Mendes, 2013, p. 743).

Por essa perspectiva, Maria Louca estaria exposta a sofrimentos oriundos do choque de interesses, de disposições, de estilos de vida diferentes que se apresentam numa realidade social tensa e densa, complexa e geradora de situações de pobreza, miséria, frustração (Werlang; Mendes, 2013). As autoras falam do sofrimento psicológico de origem social e da “precariedade psíquica” causada pelo “enfraquecimento ‘do mundo’ e, também, das dificuldades de reconhecimento de si mesmo como digno de existência dentro de um grupo ou coletivo humano” (Werlang; Mendes, 2013, p. 757-758).

Talvez fosse essa a realidade social de Maria Louca: um cotidiano no qual a precariedade “nunca se deixa esquecer; está presente em todos os momentos, em todos os cérebros. Ela atormenta as consciências e os inconscientes” (Bourdieu, 1988, p. 120) e se expressa “na violência inerte das estruturas econômicas e sociais protagonistas de muitas ‘pequenas misérias’ e [nas] violências da vida cotidiana” (Werlang; Mendes, 2013, p. 747). Então, a suposta loucura de Maria poderia estar articulada a uma configuração social geradora de “patologias sociais determinadas, medradas nos indivíduos” (Werlang; Mendes, 2013, p. 754).

Retornando ao conto, passou longo tempo sem que o filho de Maria Louca mandasse notícias para a mãe.

De vez em quando um curioso perguntava bisbilhotando:
— Cadê o Calango Tango?!...
— 'Stá pra Brasília, foi ser dotô!...
Respondia de boca cheia!...Que orgulho!...
Bastava ela, a Maria Louca, ver alguém indo pra Capital da República que mandava um recado:
— Lembrança pro Calango!...
— Onde ele mora?!...
— Perto de Sô Cabral, onde ele ia se arrancar!...
[...]
Coitada!
Não sabia que Brasília era quase uma metrópole. Achava que a Capital Federal fosse como Dueré, Aliança do Tocantins ou Brejinho de Nazaré, onde todos se conhecem (Moreira Filho, 2011, p. 61).

A figura sofredora e simples de Maria Louca se mantinha viva, sustentada pela esperança de que o filho prosperasse na capital do Brasil. Sem jamais ter tido a

oportunidade de conhecer o próprio país, ela permanecia enclausurada em um mundo vasto, enraizado em amarguras seculares quase inquebrantáveis. Desconhecia Brasília, a grande metrópole que se erguia moderna e tão diferente das pequenas cidades onde cada rosto era uma história conhecida por todos. Entre dois mundos — o sertanejo, com seu horizonte sempre distante, e o urbano, germinal de uma modernidade tardia —, abria-se um abismo de solidão e desigualdade. Brasília, símbolo do progresso nacional, contrastava com o sertão garimpeiro, esse espaço de mazelas e sonhos de enriquecimento fácil onde a esperança brilhava apenas como reflexo opaco do cristal enterrado na terra vermelha e dura.

Como “o Calango Tango não mais voltou pra Dueré, nem mandou notícia, a Maria Louca resolveu arrecadar dinheiro através de uma rifa, pra mandar um mensageiro ir procurar o filho desaparecido, em Brasília” (Moreira Filho 2011, p. 62).

O povo contribuiu, cada qual deu o que pôde. Sei que arrecadaram muito dinheiro. Aí, ela, despachou pra missão o simpático Zé do Diógenes, ex-colega de classe de Calango Tango. Chegando a Brasília, o dito mensageiro viu muita gente andando apressada pelas ruas, outras correndo feito doido, carros em toda velocidade. Um movimento nunca visto, nem imaginado por ele (Moreira Filho, 2011, p. 62).

Zé do Diógenes foi outro filho do sertão garimpeiro, do garimpo de cristal de rocha, que pôde observar os contrastes entre o mundo pacato do norte goiano e o agitado universo da capital. O olhar do sertanejo, cheio de surpresa e estranhamento, traduzia uma travessia simbólica entre “os dois Brasis [que] são igualmente brasileiros, mas estão separados por vários séculos” (Lambert, 1984, p. 103).

O ônibus que conduziu o Zé do Diógenes parou na rodoviária do Plano Piloto, a antiga, bem no centro de Brasília. Ele confirmou o que viu na chegada: muita gente apressada, carros velozes, uma loucura, tudo muito diferente de sua Dueré, de onde jamais havia saído. Aí, o Zé do Diógenes pegou a mala novinha que ganhou pra viagem, jogou-a nas costas e saiu andando, na imensidão da Rodoviária, sem um pinga de desenvoltura, todo desajeitado. [...] Sempre tentando parar as pessoas pra perguntar pelo Calango Tango. Ninguém parava para lhe ouvir. Ninguém lhe dava um triz de atenção. E ele foi andando!... E imaginando: “Que povo mal educado” (Moreira Filho, 2011, p. 62).

O mensageiro percebeu que, apesar das diferenças regionais, os dois Brasis com os quais ele de confrontava estavam “presentes por toda parte e indissolivelmente ligados” (Lambert, 1984, p. 103). Ingênuo que era, Zé do Diógenes insistia em conversar com as pessoas e “resolveu pedir pra uma turma de uns três a quatro rapazes olhar sua

mala, pois a mesma o incomodava bastante. A moçada se prontificou a vigiar a mala” (Moreira Filho, 2011, p. 63) e ele, inocentemente, confiou na honestidade daqueles sujeitos. Depois de deixar a mala com os desconhecidos, “saiu andando a procura de Calando Tango” (Moreira Filho, 2011, p. 63) e, com seu jeito peculiar, perguntava:

— Ei! Moço, ocê viu Calango Tango?
— Ocê é doido rapaz, que Calango? [...]
Nada de nadinha acontecia!...
Ninguém parava pra ele!... Ninguém lhe dava ouvido!... Coitado!...
Depois de mais de duas horas nessa peleja desenfreada ele voltou pra pegar a bagagem:
— Cadê a mala?!...
— Cadê a turma?... [...]
Nem sinal!
Xingou bastante! [...]
E quando foi registrar a Ocorrência Policial, no Posto de Polícia, lá mesmo, na rodoviária, foi preso por suspeita de vadiagem. Sem emprego. Sem documento. No quarto dia de prisão arrumaram-lhe uns trocadinhos e ele, Zé do Diógenes, conseguiu que alguém despachasse pelos correios uma cartinha pra Maria Louca onde se lia, *ipsis verbis*:
Dona Maria Louca,
Saudações!
Num encontrei o Calango Tango. Me furtaram a mala com toda minha roupa, certidão de nascimento e o restanti do dinheiro. E pru cima de tudo ‘stô prezo na cadeia da rodoviária. A puliça diz que eu sô um malandro, um vagabundo de primeira e que tenho cara de um tipo estranho e esquisito. Já apanhei bastanti. ‘Stô todo inchado. Querú vortá pra minha terá, mais de qijeito? Me ajude pelo amor de Deus. Brigado!
Brazila, Janero de 1982
Zé do Diógenes” (Moreira Filho, 2011, p. 63-64).

Zé do Diógenes chegou à capital em busca de um amigo. Mas ninguém o viu. O silêncio, a indiferença e a ignorância o cercaram por todos os lados, escamoteando-o por completo. A perda da mala, das roupas e dos documentos pessoais representava uma destruição simbólica, um despojo não apenas material, mas existencial. Sem documentos, o indivíduo deixa de existir para o Estado; torna-se indigente, um “vadio”, um corpo sem nome, marcado pela sombra do preconceito e pela violência. Assim, “o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele” (Foucault, 2019a, p. 29). A prisão do sertanejo mostrava, mais uma vez, o destino cruel dos que são desprovidos de poder, filhos da pobreza que o próprio sistema fabrica e depois criminaliza.

Depois de ler a carta, Maria Louca “ficou variadinha, doida, doida de verdade. Acorrentaram-na e amarraram-na em um tronco de pequizeiro, perto da praça única de Dueré, onde depois de dois anos de sofrimento, entre gemidos, veio a falecer” (Moreira Filho, 2011, p. 64). Essa cena draconiana expôs uma mulher, mãe, a um constrangimento

público como punição espetacularizada para intimidar aqueles que ousassem desafiar a normalidade social. Nesse tipo de castigo, “as pessoas não só têm que saber, mas também ver com seus próprios olhos. Porque é necessário que tenham medo” (Foucault, 2019a, p. 58-59) de tentar quebrar alguma regra moral e política naquele espaço.

Maria Louca, sempre marginalizada no sertão garimpeiro e já fragilizada pela exclusão social, foi novamente submetida à brutalidade que transformou seu corpo em coisa, em objeto de punição, e sua dor em espetáculo venal, bruto e violento. No caso da personagem do conto, “a execução pública é vista então como uma fornalha em que se acende a violência” (2019, p. 14) física e simbólica. O ato, encenado em público, no centro de Dueré, diante dos olhos de todos, convertia a dor de Maria em lição exemplar: um aviso cruel de que quem enlouquece de vez, quem rompe as regras morais, sociais e políticas terá o mesmo destino, porque o “gesto que aprisiona não é mais simples: também ele tem significações políticas, sociais, religiosas, econômicas, morais” (Foucault, 2017, p. 53).

Talvez o último contato de Maria Louca com a sanidade tenha sido a leitura da carta, que rompeu o limite da razão com a desilusão e o desespero. Ela personificou a experiência dolorosa de uma mulher inserida numa sociedade que forjou sua vulnerabilidade psíquica, usando esse elemento da personagem como motivo para a condenação social dela. O acorrentamento a um tronco de árvore foi também “uma experiência limitadora da condição humana” (Werlang; Mendes, 2013, p. 748), um ato de extrema violência. E foi assim o fim de Maria: uma morte lenta, sofrida, que denunciou a barbárie disfarçada sob o manto da ordem moral que fez do sofrimento de Maria o poder moderador do sertão garimpeiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sertão garimpeiro atraiu, entre as décadas de 1940 e 1980, inúmeras pessoas vindas de todas as partes do Brasil e do mundo. Era o tempo da febre do cristal, quando o sonho do enriquecimento fácil incendiava o imaginário coletivo, movimentando a economia, a política e a cultura em suas múltiplas esferas, classes e grupos, alguns. Entre esses grupos surgiam homens, idosos, crianças e mulheres pobres, marginalizados que, em busca de sobrevivência, agarravam-se como podiam às poucas oportunidades que o destino lhes oferecia. Muitas mulheres se tornaram garimpeiras, lavadeiras, cozinheiras

e, muitas vezes, eram empurradas pelo machismo e pelo patriarcado para o árduo trabalho do sexo, a prostituição, nas veredas de uma terra onde a violência era regra.

A maior parte dessa gente vivia em condições miseráveis, de precariedade material e social. Andarilhos com faces e corpos famélicos perambulavam por um país dominado por uma elite violenta, capciosa e arrogante. Sob o manto da República, escondia-se um projeto de poder que jamais buscou acolher o povo, mas sim escamoteá-lo, disfarçar suas dores e silenciar sua voz. Aos filhos da verdadeira República, do Brasil “real”, restavam apenas a esperança e a resiliência como traços de resistência num contexto onde o essencial era sobreviver.

No coração dessa realidade, o sertão garimpeiro se inscreveu na história republicana como um espelho das contradições do país na segunda metade do século XX. Nessa época, durante a Segunda Guerra Mundial, o norte goiano foi um dos maiores exportadores de cristal de rocha para Inglaterra, Alemanha e Japão. Esse território garimpeiro estava mergulhado nas águas profundas do machismo e da presença precária do Estado, que falhava na educação, na saúde e na segurança. Sobravam àqueles de pés descalços apenas a luta diária e a fé no pão de cada dia.

Quantas Marias Loucas viveram ali, negociando poder e sobrevivência em meio à desigualdade e à fome? Quantas não sofreram, física e simbolicamente, nas mãos de homens e de uma sociedade que as tratava como coisas? Quantos Calangos Tangos não tiveram sequer a chance de uma vida digna, atolados no lamaçal de uma desigualdade social que ainda hoje bate às portas do Tocantins e do Brasil? Viver naquele sertão ermo e violento era um ato tanto de loucura como de coragem.

Compreender esse contexto social, político e econômico é compreender que a exploração do cristal de rocha nasceu em meio à violência, mas também à resiliência. Da história e da literatura emergem representações de um cotidiano de poder, dor e sobrevivência, um verdadeiro espetáculo da vida e da violência. A junção de elementos socioculturais, políticos e econômicos peculiares formam o mosaico da identidade tocaninense e, mais amplamente, da história social brasileira, marcada por contradições, por silêncios e pela força dos que insistem em existir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 145-152, 1995.

- AUDRIN, José Maria. **Entre sertanejos e índios do Norte**. São Paulo: Edições Púgil, 1946.
- AUDRIN, José Maria. **Os sertanejos que eu conheci**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1963.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi. Vieira. São Paulo: Hucitec, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. **Contrafogos**: táticas para enfrentar a invasão neoliberal. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BRASILIANSE, Eli. **Chão vermelho**. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 1993.
- BRASILIANSE, Eli. **Pium**: nos garimpos de Goiás. 2. ed. Goiânia: Edigraf, 1960.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.
- CÂNDIDO, Antônio. **A personagem de ficção**. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- CARVALHO, Carlota. **O sertão**: subsídios para história e a geografia do Brasil. 2. ed. Imperatriz: Ética, 2000.
- CASTRO, Gomes de. **O garimpo**. São Paulo: Gráfica Souza, 1949.
- CUNHA, Euclides da. **Os sertões**: Campanha de Canudos. 33. ed. São Paulo: Círculo do Livro, 1975.
- DOMINICANAS, Missões. **Gorotirés**: Prelazia de Conceição do Araguaia. Rio de Janeiro: Artes Graphicas C. Mendes Junior, 1936.
- FICO, Carlos. **Utopia autoritária brasileira**: como os militares ameaçam a democracia brasileira desde o nascimento da República até hoje. São Paulo: Crítica, 2025.
- FOUCAULT, Michael. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 9. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2019b.
- FOUCAULT, Michel. **A história da loucura na idade clássica**. Tradução de José Teixeira Coelho. 11. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- FOUCAULT, Michel. A loucura, a ausência da obra. *In*: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos I**. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. p. 190-198.
- FOUCAULT, Michel. Loucura, literatura, sociedade. *In*: MOTTA, Manoel Barbosa (org.). **Problematização do sujeito**: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 232-258.

- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: Nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. 42. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2019a.
- GAY, Peter. **O estilo na história**: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- GINZBURG, Carlo. **Nenhuma ilha é uma ilha**: quatro visões da literatura inglesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Tradução de Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Apicuri, 2016.
- JOLLES, André. **Formas simples**: legenda, saga, mito, adivinha, ditado, caso, memorável, conto, chiste. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1976.
- LAMBERT, Jacques. **Os dois Brasis**. 12. ed. São Paulo: Brasiliana, 1984.
- LIMA, Nísia Trindade. **Um sertão chamado Brasil**: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional. Rio de Janeiro: Iuperj, 1998.
- NUNES, Luzia Bezerra. **Jalapão**: Rio Sono – Lizarda. Goiânia: [s. n.], 2014.
- MEDEIROS, Euclides Antunes de. **Encontros de sangue**: cultura da violência na região dos Vales dos Rios Araguaia e Tocantins 1830/1930. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2012.
- MOREIRA FILHO, Juarez. **Arte literária**: prefácio & posfácio. Goiânia: Pé de Letra, 2024.
- MOREIRA FILHO, Juarez. **Cristal de rocha**: pelos garimpos de Dueré. Goiânia: Pé de Letra, 2020.
- MOREIRA FILHO, Juarez. **Infância e travessuras de um sertanejo**. 2. ed. Goiânia: Bandeirante, 2009.
- MOREIRA FILHO, Juarez. **Mangaratiba**: peões, boiadas, tropas & bruacas. Goiânia: Cartográfica, 1994.
- MOREIRA FILHO, Juarez. **Oco do mundo**. 3. ed. Goiânia: Bandeirante, 2010.
- MOREIRA FILHO, Juarez. **Patronos da Academia Tocantinense de Letras**. Goiânia: Bandeirante, 2006.
- MOREIRA FILHO, Juarez. **Perfil da Academia Tocantinense de Letras**. Goiânia: Bandeirante, 2005.
- MOREIRA FILHO, Juarez. **Rancho Alegre**. 3. ed. Goiânia: Memórias, 2012.
- MOREIRA FILHO, Juarez. **Risos & lágrimas**. Goiânia: Bandeirante, 2004.
- MOREIRA FILHO, Juarez. **Tipos de rua**: 13 contos. 3. ed. Goiânia: Bandeirante, 2011.

MOREIRA FILHO, Juarez. **Tipos pitorescos: folclore político**. 2. ed. Goiânia: Bandeirante, 2013.

MOREIRA FILHO, Juarez. **Tipos populares: 13 contos**. Goiânia: Pé de Letras, 2017.

MURARI, Luciana. O cerrado goiano na literatura de Bernardo Élis sob o olhar da história ambiental. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 24, n.1, p. 93-110, 2017.

PATERNOSTRO, Júlio. **Viagem do Tocantins**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & história cultural**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

RIMUALDO, Brendon Husley Rodrigues. **Pelas veredas dos cristais de rocha: as representações do sertão garimpeiro do antigo norte goiano na literatura regional**. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2025.

RODRIGUES, Lysias Augusto. **O rio dos Tocantins**. 2. ed. Palmas: Alexandre Acampora, 2001.

RODRIGUES, Lysias Augusto. **Roteiro do Tocantins**. 3. ed. Rio de Janeiro: Revista Aeronáutica, 1987.

SENA, Custória Selma. Uma narrativa mítica do sertão. *In*: SENA, Custória Selma; SUÁREZ, Mireya (org.). **Sentidos do sertão**. Goiânia: Cânone, 2011. p. 101-122.

SILVA, Sandro Dutra e; BANDEIRA, Aurea Marchetti; TAVARES, Giovana Galvão; MURARI, Luciana. O cerrado goiano na literatura de Bernardo Élis sob o olhar da história ambiental. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 24, n.1, p. 93-110, 2017.

SOUZA, Rildo Bento de. **As raízes profundas do jequitibá: o processo de construção mítica de Pedro Ludovico Teixeira**. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2021.

TONINI, Quinto. **Dom Orione: entre diamantes e cristais - cenas vividas pelos missionários de Dom Orione nas matas do norte de Goiás-Brasil**. Tradução de Terezinha de J. Nóbrega Foli. Fortaleza: Expressão Gráfica, 1959.

TOURNIER, Reginaldo. **Lá longe, no Araguaia**. Tradução de Soares de Azevedo. Prelazia. Dominicana de Conceição do Araguaia, 1942.

WERLANG, Rosangela; MENDES, Jussara Maria Rosa. Sofrimento Social. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, n. 116, p. 743-768, 2013.