

BRUNO SIMÕES GONÇALVES

NA TRAVESSIA DA MODERNIDADE:
IMAGINAÇÃO POÉTICA E RESISTÊNCIA NA MEMÓRIA DE CAIPIRAS
EM SÃO LUÍS DO PARAITINGA

Mestrado em Serviço Social

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

SÃO PAULO

2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

BRUNO SIMÕES GONÇALVES

NA TRAVESSIA DA MODERNIDADE:
IMAGINAÇÃO POÉTICA E RESISTÊNCIA NA MEMÓRIA DE
CAIPIRAS EM SÃO LUÍS DO PARAITINGA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
como exigência parcial para obtenção do título de
MESTRE em Serviço Social, sob orientação da
Prof^a. Dra. Maria Lúcia Martinelli.

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

SÃO PAULO

2007

Banca Examinadora:

DEDICATÓRIA

À querida Dona Neuza, minha vizinha em São Luís do Paraitinga, que me ensinou, através do exemplo diário, a compreender a essência do modo de vida caipira: a fraternidade.

Agradecimentos

À professora Dra. Maria Lúcia Martinelli, pela orientação e pelo afeto.

Ao Nichan Dichtnekenian, professor que despertou em mim o gosto pela palavra poética.

À Sophie Mère, caipira francesa lá das terras do Bachelard, que pousou na minha vida e mudou tudo.

À Katinha – Kátia Cristina da Silva –, sempre paciente e atenciosa, apesar de eu ser sempre um grande atrapalhado.

Aos amigos Nilo, Helena, Rudá e Luana, pelas leituras e comentários.

Aos amigos Renato e Kohout por nossas longas conversas “inúteis”.

À Maria Izabel, minha mãe, que além de tudo ainda leu minha dissertação e me ajudou a corrigir eventuais falhas de texto.

A Geuid e Isaías, pela revisão.

A Ditão Virgílio, Geraldo Tartaruga, Renô Martins, D. Neuza e Pedro Moradei, pela disponibilidade em me receberem e em me concederem as entrevistas.

À minha família.

Resumo

A presente dissertação tem como objetivo principal investigar a tensão existente entre tradição e modernidade no interior do modo de vida caipira, a partir de dois pilares básicos e complementares: a pesquisa bibliográfica e a pesquisa de campo.

O aporte teórico teve como principal fundamento uma aproximação entre a reflexão sobre a modernidade brasileira feita pelo sociólogo José de Souza Martins e a fenomenologia da imaginação de Gaston Bachelard. Já a pesquisa de campo se desenvolveu no município vale-paraibano de São Luís do Paraitinga e resultou na realização, transcrição e análise de quatro entrevistas, todas incluídas nesta dissertação. A escolha dos sujeitos, as temáticas abordadas nesses encontros e o posterior “manuseio” das narrativas tiveram como base metodológica os fundamentos da História Oral.

A consciência moderna brasileira é uma travessia entre duas margens. Dividida entre o moderno e o tradicional, nossa *dupla consciência* é uma reunião dos diferentes modos de vida que se mesclaram na formação de nossa identidade. Sobrepondo costumes e valores urbanocêntricos e racionalizados à tribalidade e ao universo rural e mágico que também a constituem, a consciência moderna brasileira se realiza nesse jogo de forças. Razão e *imaginação poética* aparecem então como símbolos desses dois modos distintos de estar junto à realidade.

Esta pesquisa expressa a busca de um início de compreensão sobre como essa dinâmica fundamental de nossa cultura se revela na subjetividade e na vida cotidiana do caipira e como estas dimensões se relacionam na discussão das chamadas “grandes linhas da História”. Produzida em meio a um convívio direto com o município de São Luís do Paraitinga e parte de seus moradores, o conjunto de reflexões que compõem esta dissertação buscou não só tecer uma breve análise crítica da realidade pesquisada como também deixar registradas palavras e gestos daqueles que, historicamente, têm sua voz silenciada – as mulheres e os homens do campo.

Palavras-chave:

Imaginação poética, tradição e modernidade, modo de vida caipira, dupla consciência, São Luís do Paraitinga, Gaston Bachelard.

Résumé

La dissertation suivante a pour objectif principal d'étudier la tension existante entre tradition et modernité au sein du mode de vie *caipira* à partir de deux piliers basiques et complémentaires: la recherche bibliographique et le travail de terrain.

L'apport théorique a eu comme principal fondement un rapprochement entre la réflexion sur la modernité brésilienne réalisée par le sociologue José de Souza Martins et la phénoménologie de l'imagination de Gaston Bachelard. Le travail de terrain s'est déroulé dans la municipalité de São Luís do Paraitinga et a eu pour résultat la réalisation, la transcription et l'analyse de quatre entretiens, tous inclus dans ce travail. Le choix des personnes, les thématiques abordées lors de ces rencontres et la postérieure "utilisation" des narrations ont eu comme base méthodologique les fondements de l'Histoire Orale.

La conscience moderne brésilienne est une traversée entre deux rives. Divisée entre le moderne et le traditionnel, notre *double conscience* est une réunion des différents modes de vie qui se sont mélangés dans la formation de notre identité. Superposant les coutumes et les valeurs urbanocentriques et rationnalisées à la tribalité et à l'univers rural et magique qui la constituent également, la conscience moderne brésilienne se réalise dans ce jeu de forces. Raison et Imagination Poétique apparaissent alors comme des symboles de ces deux modes distincts de s'unir à la réalité.

Cette recherche exprime l'essai d'un début de compréhension de comment cette dynamique fondamentale de notre culture se manifeste dans la subjectivité et la vie quotidienne du "caipira" et de comment ces dimensions sont mises en rapport dans la discussion des dites "grandes lignes de l'Histoire". Produite au sein d'un contact constant et direct de la municipalité de São Luís do Paraitinga et faisant partie de ses habitants, l'ensemble des réflexions qui composent cette dissertation a cherché non seulement à tisser une brève analyse critique de la réalité étudiée mais aussi à laisser enregistrés les mots et les gestes de ceux qui, historiquement, ont leurs voix tenues en silence – les femmes et les hommes de la campagne.

Mots clés:

Imagination poétique, tradition et modernité, mode de vie "caipira", double conscience, São Luís do Paraitinga, Gaston Bachelard.

Abstract

The purpose of this essay is to investigate the existing tension between the tradition and the modernity within the *caipira* way of life, by using two basic and complementary methods: the bibliographic research and the field research.

The theoretical basis is built on an approximation between the reflection on Brazilian modernity, by the sociologist José de Souza Martins, and the phenomenology of the imagination, by Gaston Bachelard. The field research took place in São Luís do Paraitinga and resulted in the conduction, transcription and analysis of four interviews, all included in this work. The choice of the research subjects, the issues of the interviews and the eventual use of those accounts have been based in the fundamentals of Oral History.

The modern Brazilian consciousness is like a path in between two boundaries. Our *double consciousness*, divided between the modern and the traditional, results on the conjugation of the different life styles which got together to form our own identity. The modern Brazilian consciousness takes place in a “game of power” in which are summed up customs and values, that are rationalized and “urbanocentric”, with the tribality and the rural magic universe. Logic and Poetic Imagination are seen here as symbols of these two distinct ways of being together with reality.

This essay is an effort to reach the understanding of the fundamental dynamics existing within our culture, revealed through the subjectivity and the daily *caipira* style of living, as well as, to perceive how these dimensions are related basing on the so called “great lines of History”. Built in a direct interaction with some of the residents of São Luís do Paraitinga, these reflections are a way to not only built a brief critical analysis of reality but also to register words and gestures of the ones who, historically, had their voices silenced – the women and men from the countryside.

Key words:

Poetic imagination, tradition and modernity, *caipira* way of life, double consciousness, São Luís do Paraitinga, Gaston Bachelard.

Sumário

Epígrafe	11
Introdução	12
Capítulo I – A formação do modo de vida caipira	15
Antes do início	15
Portugal	15
Os índios	18
O início	24
Opostas visões	24
Bandeiras, redes e cuias	27
A sedimentação	30
O bairro e as casas	31
A alimentação	33
Rezas	35
Mutirão	36
Margem de lazer	38
A índole	39
As mudanças	40
O latifúndio	40
Parceiros, europeus e negros	43
Novos hábitos	44
Capítulo II – A cidade de São Luís do Paraitinga	49
Evolução histórica	49
As festas	57
A Festa do Divino	58
O carnaval	60
SOSACI e “Festa do Saci”	62
Capítulo III – A consciência moderna	65
Modernidade e modernismo	65
A consciência moderna no Brasil	72
Formas de resistência	76
Consciência moderna e dissimulação no modo de vida caipira	80
Capítulo IV – A fenomenologia de Gaston Bachelard	93
Senso comum e cotidiano: o recurso à fenomenologia	93
Sobre a fenomenologia	95
<i>Phýsis e alethéia</i>	97
Platão, <i>idea</i> e o <i>mito da caverna</i>	101
A fenomenologia da imaginação em Gaston Bachelard	104
Tempo e instante	104
A imaginação: poesia x razão	111
Capítulo V – O trabalho de campo: metodologia de pesquisa	126
História Oral	126
Escolha do lugar de pesquisa	127
A “casinha”	127
Escolha dos sujeitos	128

Entrevistas e transcrição	134
Capítulo VI – As entrevistas	136
D. Neuza	136
Resumo	136
A casa na roça, a rotina	137
Ciclos	140
A saúde	144
A escola, a festa, o mutirão	146
Mudança	149
Religião	152
Geraldo Tartaruga	158
A casa, o apelido, a profissão	158
O “contamento”	160
A televisão	163
O artesanato, as festas	168
O saci	171
Renô Martins	175
Mutirão	175
Cavahada	180
Folia	183
Turismo, eucalipto	186
Ditão Virgílio	191
O leite, a vida diária	191
O caipira, a natureza	196
Socialismo	202
Considerações finais	211
Bibliografia	215
Anexo	218

As árvores me começam

Introdução

A proximidade é o reconhecimento da distância.

Nichan Ditchekenian.

Subitamente

na esquina do poema, duas rimas

olham-se atônitas, comovidas,

como duas irmãs desconhecidas...

Mário Quintana

A presente reflexão é o resultado de um esforço para compreensão das maneiras pelas quais o modo de vida tradicional caipira resiste e se ressignifica em nosso momento histórico atual. Em seu desenvolvimento, a elaboração desta dissertação se caracterizou pela constante tentativa de aproximar e integrar diferentes polaridades. Sempre entre duas margens, a proposta desta dissertação foi, desde o início, realizar-se na faixa-limite entre dimensões contrapostas, explicitando assim a possibilidade de aproximação entre elas e de sua reunião em uma totalidade mais abrangente. Assim, ao longo desta dissertação, muitas vezes estarão sendo confrontados, reunidos, sintetizados e incluídos em um mesmo conjunto polaridades que se relacionam entre si, sejam elas poesia e razão, tradição e modernidade, mundo rural e mundo urbano, dialética e fenomenologia, poética e política. Como seu tema principal de estudo – o modo de vida caipira – e certamente influenciado por ele, nossa pesquisa também nasceu e se desenvolveu em uma condição fronteira, em um espaço de passagem entre diferentes mundos. Também ela é uma travessia, um anseio de alcançar uma “terceira margem”, uma forma matizada de vários tons e que combine elementos distintos e, muitas vezes, distantes. Noite e dia, alma e espírito, vida intelectual e vida “vívica”. Foi guiado por essa tentativa constante de clarificação e aproximação entre âmbitos separados que surgiram os capítulos desta dissertação. Entre a cidade e a “roça”, entre a linguagem acadêmica e a leitura de poetas, entre a mesa cheia de livros e as árvores, é que foram escritas as páginas que se seguirão.

A seguir, um pequeno resumo de cada capítulo.

O primeiro capítulo é dedicado à formação do modo de vida caipira. Retomando de maneira muito breve o desenvolvimento da “vida” caipira, procuramos relatar sua história

desde o momento de sua gênese, a partir da “invasão” dos europeus ao sudeste brasileiro, até chegar aos dias atuais, regidos pela agudização do capitalismo no âmbito de uma sociedade marcada pelo ideário neoliberal. Desde o início do capítulo, é explicitado o caráter de “fusão” cultural que condiciona o modo de vida caipira. O confronto entre o modo de vida indígena e o modo de vida europeu é a linha argumentativa que atravessa esse momento da dissertação. Tanto o relato do surgimento como a sedimentação e as mudanças que foram ocorrendo ao longo da história da cultura caipira buscaram ser contadas a partir dessa aproximação fundamental entre povos e modos de ser tão distantes. Nesse relato são explicitadas também a dominação cultural e a sobreposição cada vez mais intensa de valores europeizados e racionais, em detrimento do universo mágico do indígena e do africano, quando este se fez presente. Nesse sentido, nossas argumentações procuraram reforçar a tese de que a modernidade chega até nós antes como uma imposição aos povos que aqui viviam do que como uma experiência de igualdade.

A apresentação e a história de São Luís do Paraitinga são os elementos fundantes do segundo capítulo. Local escolhido para realizar nosso estudo de campo, São Luís é um município que ainda mantém em seu cotidiano muitos traços característicos do modo de vida tradicional. Desde sua fundação, resistindo aos padrões racionalizantes e urbanocêntricos trazidos pela colonização, São Luís é um “foco de resistência”, é uma “cidade-limite”, onde ainda se pode observar, com relativa nitidez, o confronto entre a tradição e a modernidade. Através da descrição de seu ciclos econômicos, de suas mudanças paisagísticas, de três de suas principais festas e de elementos colhidos durante a pesquisa de campo, o capítulo busca contextualizar a cidade dentro do processo de formação da cultura caipira já relatado no primeiro capítulo. Apresenta também o contexto em que vivem os quatro sujeitos escolhidos para serem entrevistados nesta dissertação.

O terceiro capítulo é uma pequena investigação sobre a consciência moderna brasileira. Apoiado na obra do sociólogo e professor José de Souza Martins, procura trazer elementos que nos ajudem a compreender o processo de formação do que ele chama de nossa *dupla consciência*, ou seja, da presença sobreposta do tradicional e do moderno em nossa maneira de estar junto à realidade. Silenciada e oprimida, a tradição, no Brasil, cada vez mais precisa se dissimular em costumes aparentemente modernos para poder se expressar e resistir. Essa “lógica” de resistência e sua aparição no modo de vida caipira, exemplificada a partir da análise de duas músicas sertanejas, também estão incluídas nesse capítulo. A força do lirismo e a capacidade de criação da tradição, que se contrapõem ao racionalismo da modernidade,

também são relatadas nesse momento da dissertação, criando assim uma ponte com a reflexão de Gaston Bachelard sobre a *imaginação poética*.

O quarto capítulo é uma apresentação da fenomenologia da imaginação de Gaston Bachelard. Após uma breve explanação sobre os fundamentos do pensar fenomenológico, é trazida a reflexão bachelardiana sobre a imaginação. O autor francês contrapõe, na consciência humana, a dimensão *poética* e a dimensão *racional*, criando-se assim a possibilidade de uma aproximação entre seu pensamento e a *dupla consciência* de que nos fala José de Souza Martins.

Instituída sob o signo da razão, a modernidade é um estágio do *percurso metafísico* que sufoca e oprime a dimensão *poética* da existência. Já em nossa tradição, a dimensão *poética* ainda está muito presente. Os mitos, o mundo sobrenatural e o contato próximo ao meio natural são características do mundo indígena e do modo de vida tradicional caipira que explicitam a atmosfera *poética* própria da tradição. Identificando uma hegemonia da dimensão poética com a “margem” da tradição e uma hegemonia da razão com a “margem” moderna, cria-se então, em nossa *dupla consciência*, a possibilidade de unir o pensamento de José de Souza Martins e o de Gaston Bachelard.

O quinto capítulo marca a entrada do trabalho de campo nesta dissertação. Apesar de estar presente nos capítulos anteriores, é no da metodologia de pesquisa que se encontra o relato sobre o tempo de convívio em São Luís do Paraitinga. Buscando uma maior proximidade com a cidade, foi alugada uma casa onde, durante um ano, fui morar. O quintal, os vizinhos, o dia-a-dia. Durante meu tempo de convivência com os moradores da cidade e seu cotidiano, mudou meu olhar de pesquisador e, com ele, o trabalho realizado. O quinto capítulo é a síntese dessas experiências, o caminho do estudo de campo, as vivências ancoradas pela metodologia em História Oral e a escolha dos entrevistados.

O último capítulo traz as narrativas recolhidas e sua análise. A transcrição dos depoimentos de D. Neuza, Geraldo Tartaruga, Ditão Virgílio e Renô Martins procurou ser a mais fiel possível ao material gravado e ao sentido de seu uso na pesquisa; a saber, o registro do modo próprio de cada um expressar sua identidade de caipira. A disposição das narrativas e sua posterior análise levou em conta toda a pesquisa bibliográfica feita anteriormente, ou seja, foi realizada com objetivo de criar uma complementaridade em que ambas as “fontes” se enriquecessem mutuamente.

A dissertação se encerra com as considerações finais, realizadas a partir do conjunto de argumentações desenvolvidas.

Capítulo I – A formação do modo de vida caipira

Antes do início

Portugal

Localizado no extremo sudoeste europeu, o território de Portugal¹ carrega, desde seus remotos tempos, o signo do indefinido. Já no Paleolítico e no Neolítico, tanto o continente europeu quanto o africano emprestaram traços físicos e culturais de seus nativos ao futuro homem português. Tanto nos vestígios de cerâmica mal cozida como nas ossarias desencavadas pelas pesquisas arqueológicas, o que se revela é o mesmo: um povo já em sua origem de sangue inexato, síntese de diferenças. Do século VI a.C. ao século VIII d.C., celtas, gregos, cartagineses, romanos, suevos, vândalos, alanos e visigodos invadiram e habitaram suas terras, impregnando-a de variados costumes e leis.

Mas foi somente a partir de 711, sob o domínio mouro, que se estabeleceram as inter-relações culturais que mais fortemente forjaram os corpos e a mentalidade das mulheres e dos homens portugueses. Segundo Gylberto Freire², “foram essas populações – os moçárabes – gente impregnada de cultura e mesclada ao sangue do invasor, que se constituíram no fundo e no nervo da nacionalidade portuguesa”. Dessa mistura fermentada durante séculos nasce o português típico, um *mulato cor-de-rosa*, um *louro transitório* ou *meio louro*, denominações que nasceram da tentativa de caracterizar o cruzamento da raça nórdica própria do continente europeu com o tipo proto-etiópico vindo da África. Foi esse homem sem predomínio, entre o ibero e o mourisco, que formou nossa primeira camada de colonizadores.

Essa constante intersecção de identidades e valores também foi a responsável por dois traços fundamentais e antagônicos do modo de ser português: o nacionalismo e o cosmopolitismo. Justifica Gylberto Freire³:

Na falta de grandes fronteiras naturais ou físicas, defendendo-se de agressões e absorções, tiveram os portugueses de entesar-se em muralhas vivas, de carne, contra o imperialismo muçulmano e mais tarde o de Castela; mas nesse próprio esforço de suprir com pura resistência ou tensão humana a

¹ Somente em 1139 é que surge o Reino de Portugal, declarado independente em 1143.

² Gylberto FREIRE, 1946, p. 187.

³ Idem, ibidem, p. 189.

quase nenhuma defesa geográfica – a falta de grande rio ou montanha – valeram-se do concurso de estrangeiros. Tanto nas Cruzadas como nas guerras de independência, esse concurso se fez sentir de maneira notável. É o que explica no português não só seu nacionalismo quase sem base geográfica como seu cosmopolitismo. Cosmopolitismo, esse sim, favorecido em grande parte pela situação geográfica do reino: a de país largamente marítimo, desde remotos tempos variando de contatos humanos. Por um lado recebendo em suas praias sucessivas camadas ou simples, mas freqüentes, salpicos de povos marítimos. Por outro lado, indo seus navegantes, pescadores e comerciantes às praias e águas alheias comerciar, pescar e farejar novos mercados.

Portanto, apesar de aparentemente contraditórios, nacionalismo e cosmopolitismo fazem parte de um só movimento, onde Portugal, para conseguir se reunir, teve de se abrir e saber se espalhar. Suas guerras e comércios, ao mesmo tempo que proporcionaram vasta miscigenação e convívio entre povos muito diferentes entre si, garantiram a formação de um Estado nacional fortalecido e com características muito próprias. E isto só foi possível pela existência de um elemento de coesão capaz de reunir toda aquela diversidade sob um mesmo símbolo, a Igreja. Dotadas de extraordinário prestígio místico, moral e jurídico, as ordens religiosas da Igreja católica, somadas à força absolutista do reinado, protagonizaram esta “missão” aglutinadora, unindo pela cruz e pela coroa toda a miríade cultural que fervilhava sob seu manto. Portugal assim se fez um reino cristão. Um cristão “salpicado” de matizes árabes, judeus e até mesmo indianos, mas cristão em seus valores fundamentais e predominantes, mantendo assim uma relativa pureza de fé e de mentalidade, forças imprescindíveis para a gestação de sua unidade e de seu sentimento de pertença.

Cristianizado já nos primeiros dois séculos da era cristã, o território hoje português sofreu uma forte refração do poder político da Igreja a partir do século VIII com a invasão dos mouros maometanos vindos da África⁴. Durante os mais de quatro séculos da Reconquista das terras perdidas e também no período de luta pela sua independência contra o Reino de Castela (atual Espanha), as ordens religiosas portuguesas se notabilizaram pelo seu poderio eclesiástico e militar. Por um lado, promoveram o ódio aos mouros e sarracenos

⁴ Segundo Gylberto FREIRE, 1946, p. 192: “Com a exceção do pequeno número de intransigentes que se concentraram em Astúrias, centro de independência cristã, grande parte das populações cristãs submeteu-se ao domínio político dos mouros”.

“infiéis”, catapultando o ímpeto de guerrear de seu povo⁵. Por outro, fizeram-se grandes proprietárias de terra, exercendo papel crucial na formação econômico-agrária de Portugal. Foi pelos arredores e interiores dos mosteiros que se desenvolveram a agricultura, as escolas, as indústrias e as artes daquele período. Junto às casas de oração, foram criadas colônias agrícolas, manufatureiras e de estudos, verdadeiros centros onde se acomodavam juntas as diferentes simbologias, técnicas e gentes⁶, realizando assim a síntese que caracteriza tão fortemente o povo português.

Mas não foi só desenvolvimento agrário e independência que Portugal alcançou nesse período. Aliás, mais forte ainda do que a sua estruturação rural foi a impressionante e pioneira ascensão da burguesia citadina e mercantil portuguesa, alavancada principalmente pela intervenção de comerciantes judeus ricos e capitalistas em sua sociedade. Segundo Gylberto Freire⁷, “O rumo burguês e cosmopolita tão precocemente tomado pela monarquia portuguesa, contra as primeiras tendências agrárias e guerreiras, cavou-o mais fundo que qualquer outra influência a dos interesses econômicos dos judeus”. Matriz importante na formação do povo português, os judeus de Portugal demonstraram, desde o início do período visigótico (séc. V-VIII), uma predileção ao comércio e à monetarização. Estando sempre dispostos aos negócios e ao aperfeiçoamento na arte da administração, tiveram os judeus um papel fundamental na formação da mentalidade imperial e mercantilista do português. Assim como os mouros, os judeus participaram diretamente, ao seu modo, na formação do caráter português. Sua reconhecida cultura intelectual, somada a altos investimentos financeiros, contribuíram decisivamente para o grande empreendimento comercial e marítimo que teve como uma de suas conseqüências o *achamento*⁸ das terras brasileiras.

Assim foi que Portugal chegou até o momento de suas grandes aventuras para além-mar. Ungida pela Igreja, planejada pelo rei e financiada por ricos investidores, Portugal se lança ao mar na esperança de enriquecer e de dominar ainda mais reinos para sua Coroa. Após séculos de lutas para conseguir afirmar e construir sua própria identidade, agora era chegada a hora de expandir seu império. Quando, a 8 de março de 1500, as treze navegações

⁵ Gylberto FREIRE, 1946, p.193 conta como os mesmos princípios que estavam em jogo durante as guerras de unificação da Península foram transportados para a América: “Nossa guerra contra os índios nunca foram guerras de branco contra peles-vermelhas, mas de cristãos contra bugres (...) É o pecado, a heresia, a infidelidade que não se deixa entrar na colônia, e não o estrangeiro. É o infiel que se trata como inimigo, não o indígena e não o indivíduo de raça diversa ou cor diferente.

⁶ Segundo Gylberto FREIRE, 1946, p. 207: “A colonização latifundiária e semifeudal mais tarde aplicada ao Brasil teve seu começo em Portugal, nessa colonização semi-eclésiástica”. Ainda em outro trecho: “Eles (os religiosos) foram como que os verdadeiros antecessores dos grandes proprietários brasileiros, e atividade industrial e de beneficência. Oficinas, asilo de órfãos, hospitais, hospedarias”(p. 233).

⁷ Idem, ibidem, p. 210.

⁸ Darcy RIBEIRO, 1995, p. 39.

comandadas pelo inexperiente Pedro Álvares Cabral saíram do Porto de Belém rumo às Índias, sua tripulação de 1.500 jovens (tinham em sua maioria entre 15 e 16 anos) não podia imaginar que 46 dias depois pisariam em um continente nunca avistado antes por outro povo europeu. Trouxeram no interior dos barcos e em seus próprios corpos o sangue coalhado por inúmeros povos, as armas de guerra e os costumes hierarquizados e cheios de adornos que desenvolveram em sua terra. Chegando aqui, encontraram um outro povo, nu e nativo, do qual se aproximaram. Trocaram espelhos por penas, metais por frutas. Como o tempo e a história nos mostram, entre genocídios e opressões miscigenadas muito mais eles viriam a conhecer e incorporar uns dos outros. Esses nativos eram os índios.

Os índios

“Vivemos em uma ilha de conhecimento rodeada por um oceano de ignorância.”⁹ É assim que o antropólogo Carlos Fausto define o saber constituído até hoje sobre os modos de vida dos povos que viviam no continente americano antes da chegada dos europeus. Somados os vestígios arqueológicos – pedra trabalhada e cerâmica –, o estudo da lingüística que compara e classifica as línguas nativas, as descrições dos primeiros missionários e catequizadores que aqui pisaram e os ainda incipientes trabalhos de registro da história do continente contada pelos próprios índios, temos um conjunto de informações que sugerem muito mais novas perguntas do que afirmações, deixando-nos assim em um vasto campo de incertezas. No ano de 1500, quando os portugueses chegaram por aqui, a etnia que ocupava a maior parte de nossas praias e seus territórios conjuntos eram os Tupi-Guarani.

Pertencentes ao tronco linguístico Tupi, os Tupi-Guarani são originários da Amazônia, provavelmente da região entre as bacias dos rios Madeira e Tapajós. Segundo as mais recentes descobertas arqueológicas, sabe-se que eles já habitam o atual litoral brasileiro desde o século II d.C., ou seja, há pelo menos 1.300 anos antes da chegada dos europeus. Durante todo esse tempo, os silvícolas que por aqui se criaram realizaram formas e modos de se viver junto bem distintos daqueles realizados no Velho Mundo. Isso talvez explique por que, entre as inúmeras perguntas sem resposta que envolvem estes indígenas, uma parece se destacar e provocar com mais força os estudiosos: por que os Tupi-Guarani, que conseguiram ocupar um vasto território sem perder sua homogeneidade cultural, se mantiveram em núcleos tribais, não passando a sociedades com uma estrutura mais centralizada? Reunidos em unidades que

⁹ Carlos FAUSTO, 2000, p. 9.

contavam com uma população de 500 a 2.000 pessoas cada uma – dependendo das características da região –, as aldeias estavam pulverizadas ao longo do litoral e acompanhando os vales dos rios. Replicando sua estrutura numa espécie de divisão fractal, os Tupi-Guarani garantiam a continuidade de seus costumes e jeitos, sem contudo criar uma verticalização política que concentrasse poder em um núcleo maior e soberano. Como “nós de uma rede sem centro”¹⁰, os povos Tupi-Guarani foram se tecendo sem nunca recorrer a estamentos sociais mais rígidos ou a aparelhamentos burocráticos hierarquizados. Descentralizada e autônoma, sua organização se espalhou por todo o nosso comprido litoral sem precisar contar com nenhum tipo de núcleo político-cerimonial. Seus xamãs – os *karai* ou *karaiiba* – é que circulavam pelas aldeias curando e dando conselhos, impedindo assim o surgimento de alguma espécie de “Meca” dos povos Tupi-Guarani, para onde os necessitados de cura ou religião deveriam se dirigir. Também não havia chefes supralocais. Fragmentadas e difusas, as chefias podiam ser exercidas por mais de um homem, sendo, muitas vezes, exercida coletivamente por todos os homens adultos. Até hoje, ainda não se conseguiu concluir qual a natureza dos acontecimentos e influências que tornaram a organização sociopolítica dos Tupi-Guarani um caso tão específico, mesmo dentro do universo indígena. Porém, é certo que, independentemente das causas que os levaram a este modo de organização, sua existência já é, por si só, um convite à reflexão sobre como nós, os “civilizados”, nos organizamos e tomamos nossas decisões de caráter mais coletivo.

Os Tupi-Guarani eram povos guerreiros. Suas expedições de guerra não raro ultrapassavam mil homens, constituindo ações bélicas de larga escala. Seus objetivos imediatos, porém, mais uma vez fugiam dos comuns. Apesar de ter utilizado de sua força bélica na conquista de novos territórios e butins, o principal motivo das guerras Tupi-Guarani era a devoração em praça pública de seu prisioneiros. Escreve Carlos Fausto:

A execução ritual podia tardar vários meses. Nesse intervalo, o cativo vivia na casa de seu captor, que lhe cedia irmã ou filha como esposa; sua condição só se alterava às vésperas da execução, quando era reinimizado e submetido a um rito de captura. Por fim era morto e devorado. (...) a guerra não conduzia à subjugação, à escravização ou à extração de tributos por parte de uma elite cada vez mais poderosa, que erguia monumentos consagrando seu próprio poder; ao contrário, produzia um movimento centrífugo, voltado literalmente para o consumo de inimigos – não de sua

¹⁰ Carlos FAUSTO, 2000, p. 76.

força de trabalho, mas de suas capacidades subjetivas –, sendo que tudo que deles restava eram bens imateriais: nomes, cantos, memória.¹¹

Sabe-se hoje que, em um sistema como o dos Tupi-Guarani, onde as redes de troca para circulação de bens era escassa, a antropofagia ritual era uma prática fundamental para a articulação dos seus conjuntos multicomunitários e para a manutenção de sua estrutura social em “teia”.

A vida cotidiana dos Tupi-Guarani – em cada detalhe mediada por apurado senso estético-ritualístico e profunda comunhão com seu meio circundante – segue um conjunto de práticas e costumes que podem ser considerados como típicos do indígena brasileiro.

Os Tupi-Guarani anteriores ao “descobrimento” andavam nus. Quando muito, os velhos envolviam seus órgãos genitais com palha de milho. Com os corpos sempre pintados com o suco do jenipapo e do urucum, usavam ossos e dentes de diferentes animais e madeiras de todas as cores e espécies para fazer brincos e outros ornamentos que enfiavam no nariz, no queixo ou nos lábios, todos previamente furados. Penas, conchas e caramujos completavam os materiais com que eles montavam seus adornos diários e festivos. Os diferentes instrumentos ritualísticos e de guerra também eram enfeitados, produzindo “efeito deslumbrante”¹² para quem os contemplava.

Suas comidas vinham quase totalmente do meio ambiente primário. À exceção do milho e da mandioca, que plantavam segundo o sistema de coivara para fazer a farinha, o mingau e a bebida do cauim¹³, toda sua alimentação era retirada diretamente da mata e das águas, fosse caçando e pescando, fosse colhendo. Insetos, larvas, abelhas, sapos, peixes variados, pássaros grandes e pequenos, tatus, quatis, coelhos, gambás, cutias, capivaras, antas, veados, bichos-preguiça, macacos, lagartos, cobras, crocodilos e onças. Inumeráveis frutos e raízes. Seivas e mel. Algumas plantas para temperar e muitas outras com poder de cura. Para a caça, usavam principalmente o arco e flecha e a lança. Para pescar usavam também a lança, a canoa e a espinha do peixe para servir de anzol. As mulheres, enrolando pequenos tufo de algodão nas coxas, fiavam a linha. Não havia horários estabelecidos. Pulavam de uma atividade para outra, hora caçavam, hora pescavam, hora colhiam. A hora de comer era quando sentissem fome. Armazenavam e guardavam sua comida e água em vasilhas e potes tirados do barro, sempre esculpidos e carregados pelas mulheres, também responsáveis pelo

¹¹ Carlos FAUSTO, 2000, p. 81.

¹² Jean de LÉRY, 1980, p. 114.

¹³ Bebida feita de água e mandioca cozida e mastigada pelas índias. Após fermentação, o cauim apresenta baixo teor alcoólico e gosto de leite azedo.

fogo e pelo preparo dos alimentos. Aos homens cabiam a roça, a caça, a pesca e a guerra. Tudo isso feito sempre preferencialmente de dia. As noites eram para se festejar ou simplesmente deitar na rede, conversar, dormir ou beber cauim.

As moradias dos Tupi-Guarani eram muito espaçosas. Em uma mesma casa, não raro, moravam seiscentas pessoas ou mais, que se dividiam por núcleos familiares, apesar de não haver nenhum tipo de estrutura física construída que evidenciasse a divisão. Compridas e abauladas, essas construções eram cobertas por grandes ramos que, apesar de amarrados em seu topo, chegavam até o chão, criando uma certa divisória, uma “cortina” entre o interior e o exterior da moradia. São construções relativamente simples e “não há tupinambá que comece um edifício que não possa terminar, fazer e refazer vinte vezes na vida se porventura chegar à idade viril”¹⁴. Por não terem muitos objetos e posses, para esses nossos nativos era comum simplesmente mudar o lugar da aldeia e reconstruí-la toda de novo. Em uma mesma vida um Tupi-Guarani poderia mudar várias vezes de casa e de “lugar” sem nunca, porém, mudar de aldeia. Já sobre o modelo seguido para divisão de terras, escreve Jean de Léry:

No que diz respeito às propriedades das terras e campos, cada chefe de família escolhe em verdade algumas jeiras onde lhe apraz, a fim de fazer suas roças e plantar mandiocas e outras raízes, mas quanto a heranças e pleitos divisórios deixam aos herdeiros avarentos e demandistas cá da Europa tais cuidados.¹⁵

A família tem uma estrutura poligâmica. Cada homem pode ter o número de mulheres que quiser, não podendo se casar somente com sua filha, mãe ou irmã. Jean de Léry descreve, com espanto, esse convívio: “O que me parece admirável é que, havendo sempre uma, entre elas, mais amada do marido, não se revoltam as outras, nem sequer demonstrem ciúme; vivem em paz, ocupadas no arranjo das casas, em tecer redes, limpar a horta e plantar suas raízes”.¹⁶ Quando grávidas, as mulheres Tupi-Guarani não deixavam seus fazimentos diários, apenas amenizam os esforços e a intensidade da labuta. Os pais eram as “parteiras”. Recebiam a criança, cortavam o cordão umbilical com os dentes e logo pintavam o recém-nascido, recitando oblações e homenagens a sua alma guerreira. E assim será em todo desenvolvimento da criança. Criada muito solta e livre, todo seu aprendizado se dava por observação e convívio, sem nada parecido com uma instituição escolar. Assim cresciam elas

¹⁴ Jean de LÉRY, 1980, p. 230.

¹⁵ Idem, ibidem.

cultivando, como seus pais, um espírito guerreiro, aprendido muito mais pela imediaticidade do exemplo e dos acontecimentos cotidianos do que pela reflexão causada por um conselho ou ensinamento. Criados em um universo onde a simbiose e a observação direta atuavam como “professores”, os *curumins* logo aprendiam a andar, nadar e viver nos matos, sem precisar de um tutor especial ou algo parecido, crescendo independentes e fortemente ligados ao mundo “natural”. Mestres e conselheiros nas aldeias, só mesmo os pajés, homens que sabem os segredos das curas e dos espíritos. É a eles que os Tupi-Guarani procuram quando, por velhice ou doença, vêem a morte se aproximar. Quando já não há mais solução, eles executam a passagem espiritual, enquanto o corpo, em terra, é sepultado. Sobre o velamento nos Tupi-Guarani, escreve Jean de Léry:

Depois de aberta a cova, não comprida como as nossas mas redonda e profunda como um tonel de vinho, curvam o corpo e amarram os braços em torno das pernas, enterrando-o quase de pé. Se o finado é pessoa de destaque sepultam-no na própria casa, envolvido em sua rede, juntamente com seus colares, plumas e outros objetos pessoais.¹⁷

Assim nasciam, viviam e morriam os índios que os europeus encontraram quando “invadiram”¹⁸ o atual território brasileiro. Nas palavras de Darcy Ribeiro, uma “outra humanidade” estava aqui antes da “invasão”. Outros eram também seus conhecimentos acerca do mundo, suas substâncias e forças impalpáveis. Infelizmente muito já se perdeu. Daquilo que sobrou, seja por resquício, seja por ressignificação, cabe a nós, indígenas e não-indígenas do século XXI, contextualizar esse saber. Daqui em diante, os Tupi-Guarani – e de modo geral, os povos indígenas da América, em especial do Brasil – serão presença constante na presente dissertação. Apesar de nem sempre explícita, sua fundamental importância se fará presente não só nas discussões de caráter mais teórico mas também na “atmosfera” que envolve a dissertação como um todo.

Antes de terminar esse limitado “passar de olhos” sobre o modo de vida indígena anterior ao “descobrimento”, me parece imprescindível uma breve alusão à relação do índio com o universo sobrenatural. Relembrando mais uma vez que cada etnia ou povo carrega

¹⁶ Jean de LÉRY, 1980, p. 223.

¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 248.

¹⁸ Enquanto em outros momentos do texto escolhi usar o termo “descobrimento” e suas variáveis, por ser ele o mais usado e aceito, neste momento preferi o uso de uma variação do termo “invasão”, palavra mais utilizada pelos movimentos organizados indígenas para se referir à chegada dos europeus no ano de 1500.

particularidades próprias e insubstituíveis, nos reportamos a Orlando Villas Bôas para justificar uma apreensão de caráter mais geral:

Nossos índios, de qualquer um dos quatro troncos lingüísticos a que pertencem, quando analisados em seu comportamento e visão de mundo, poderiam ser considerados de uma só nação, embora se diferenciem na expressão lingüística. Seus ritos e cerimoniais, no fundo e na forma, referem-se aos mesmos valores. Há, num aspecto geral, a mesma semelhança psicológica e temperamental. Eles colhem os recursos da subsistência na mesma natureza, utilizando os mesmos processos.¹⁹

Povoado de lendas e histórias fantásticas é o mundo do índio. Os desenhos em sua pele, os astros no céu, os bichos, o pote, a dança, a caça. As plantas. A sabedoria. Para o índio, a realidade física é o lugar onde seus símbolos míticos se impõem e onde suas cosmogonias ganham forma. Através de suas mitologias repleta de seres e poderes miraculosos, se reúnem mundo real e mundo sobrenatural, planos que, apesar de opostos, convivem continuamente e por vezes se confundem. Intermediado pelas narrativas míticas que ensinam aos viventes sobre as forças que mantêm o universo, os índios ligam céu e terra, humanos e espíritos, a vida e a morte.

Protagonizando essa comunicação tênue, porém fundamental, estão os já citados pajés e feiticeiros. Para além do mero testemunho da interação entre o natural e o sobrenatural, estes “religiosos” do universo indígena tem o poder de atuar e interferir em ambas dimensões, são eles o elo de ligação entre os dois mundos sempre paradoxalmente tão próximos e distantes. Portadores da introspecção intuitiva necessária para a jornada espiritual ou simplesmente donos do dom de “rezar as estrelas”²⁰, pajés e feiticeiros conseguem, através de suas plantas e objetos sagrados, realizar as curas e as previsões de que seu povo necessita para se manter em equilíbrio material e cósmico.

Muito distantes da nossa concepção geométrica e “civilizada” do mundo, estavam os índios quando os primeiros portugueses aqui desembarcaram. Confundidos com os deuses de suas mitologias, os inesperados navegadores trouxeram não só objetos e tecnologias que nossos nativos desconheciam. Trouxeram também uma “nova” concepção de realidade onde não havia deuses encarnados pela lua, pelas cachoeiras ou em cobras gigantescas e imaginárias que

¹⁹ Orlando VILLAS BÔAS, 2000, p. 26.

²⁰ Termo utilizado pelo pajé da aldeia-mãe pataxó de Barra Velha, município de Itamaraju, Bahia, em conversa com o autor da presente dissertação.

reinam adormecidas no seio da terra. Em 1500 aqui chegaram seres iluminados por diferentes mecanismos e aritméticas. Aqui estavam outros, mais sabedores dos encantatórios que tornam a vida mais infinita, apesar de mais limitada ao fruto. Começava, com europeus e índios, um novo ciclo de povoamento econômico e cultural. Era o Brasil.

O início

Opostas visões

De lugares e histórias tão distintas, o encontro inicial entre índios e portugueses mereceria, para mais exato entendimento, ser chamado de confronto. Como se feitos de matérias opostas, quase nada tinham em comum. Transposta a distância física das águas, revelou-se então um abismo existente entre os afetos. Seja na relação com o meio físico ou no cultivo da vida espiritual, índios e portugueses habitavam mundos contrários. Darcy Ribeiro consegue, em um pequeno trecho, resumir o que foi esse choque de mentalidades:

Para os que chegavam, o mundo era arena de seus ganhos, em ouro e glórias. Para os índios que ali estavam, nus na praia, o mundo era um luxo de se viver. Este foi o efeito de um encontro fatal que ali se dera. Ao longo das praias brasileiras de 1500, se defrontaram, pasmos de se verem uns aos outros tal qual eram, a selvageria e a civilização. Suas concepções, não só diferentes mas opostas, do mundo, da vida, da morte, do amor, se chocaram cruamente. Os navegantes, barbudos, hirsutos, fedentos, escalavrados de feridas de escorbuto, olhavam o que parecia ser a inocência e a beleza encarnados. Os índios, esplêndidos de vigor e de beleza, viam, ainda mais pasmos, aqueles seres que saíam do mar.²¹

Embebidos da ambição pela conquista de novas terras, seja para acúmulo material, seja para uma nova cruzada cristã, os portugueses que desembarcaram em nossa costa encontraram, nos índios aqui viventes, um modo de olhar e conceber a realidade que eles desconheciam (ou de que talvez tivessem se “esquecido”²²). Tão habituados que estavam a uma vida regida pela usura financeira e pela cruz redentora, era-lhes incompreensível aquela

²¹ Darcy RIBEIRO, 1995, contracapa.

existência índia, onde, por haver bichos e sementes, de mais nada se carecia. “Aos olhos do recém-chegado, aquela indiada louçã, de encher os olhos só pelo prazer de vê-los, aos homens e às mulheres, com seus corpos em flor, tinha um defeito capital: eram vadios, vivendo uma vida inútil e sem prestatça. Que é que produziam? Nada. Viviam suas fúteis vidas fartas, como se nesse mundo só lhes coubesse viver.”²³

Já para os índios, o oposto. Desprovidos da lógica do excedente e do armazenamento, viviam das trocas e das práticas de solidariedade. Faltava-lhes o traquejo da ganância e da atitude ansiosa que os homens do mar pareciam carregar. “Aos olhos do índio, os oriundos do mar pareciam aflitos demais. Porque se afanavam tanto em seus fazimentos? Porque acumulavam tudo, gostando mais de tomar e reter do que de dar, intercambiar?(...) Temeriam eles, acaso, que as florestas fossem acabar e, com ela, as aves e as caças? Que os rios e o mar fossem secar, matando os peixes todos?”²⁴ Tais idéias eram inconcebíveis ao índio. Sua vida nua em meio à natureza dadivosa trazia o sagrado na forma da abundância e da generosidade que o rodeava e da qual ele era parte. O mundo pecaminoso da falta e da desconfiança era-lhe estranho. O depoimento de um velho índio, recolhido por Jean de Léry, retrata bem essa visão de mundo, onde inocência e sabedoria andam juntas e, por vezes, se confundem. Depois de ser interpelado e interpelar Jean de Léry sobre a natureza da exploração do pau-brasil, conclui o índio:

Agora vejo que vós outros maírs (franceses) sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riqueza para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois da nossa morte a terra que nos nutriu também o nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados.²⁵

Assim, passado o primeiro momento de afagos recíprocos, o que se viu foi um enfrentamento entre aqueles dois mundos tão distantes. Inspirados pela vida feita em obrigação e ordenada pelo lucro, não tardaram os exploradores portugueses em reconhecer naquela gente tão primitiva a força braçal necessária para concretizar seus planos de

²² Questão relativa ao possível “esquecimento” da civilização ocidental está trabalhada em maior profundidade no capítulo dedicado à fenomenologia.

²³ Darcy RIBEIRO, 1995, p. 45.

²⁴ Idem, *ibidem*, p. 45-6.

exploração. De maneira mais humanizada²⁶, porém investida da mesma sanha de conquista, vieram também os missionários, homens de Deus, prontos a repetir aqui a catequização que haviam protagonizado em solo europeu. Do outro lado, os índios logo se aperceberam da realidade que os abatia, descobrindo não se tratar de deuses, como supuseram de início, aqueles que chegavam nas grandes canoas. Impedido os índios de continuarem a ser o que sempre foram, e impedidos os portugueses de transplantar imediatamente aos trópicos sua vida peninsular, formou-se então uma nova ordem social, nem civilizada nem tribal, como explica Darcy Ribeiro:

Isto significa que em São Paulo não se verificou um ascenso da tribalidade à civilização, mas sim a edificação, com gente desgarrada das tribos, de uma entidade étnica emergente que nasce umbilicalmente ligada a uma sociedade e a uma cultura exógena por ela conformada e dela dependente. São Paulo surge, por isso, com uma configuração histórico-cultural de povo novo, plasmado pelo cruzamento de gente e de matrizes raciais díspares e pela integração de seus patrimônios culturais sob a regência do dominador que, a longo termo, imporá a preponderância de suas características genéticas e de sua cultura.²⁷

Dessa interação desigual e conflituosa nascem os primeiros núcleos de povoação. Tendo como modelo a economia mercantilista, essas pequenas vilas tentavam ao máximo, reproduzir o ambiente e o *status quo* vivido pela camada dominante européia. Longe de aspirarem uma integração com o modo de vida indígena, buscavam antes dominar essa população e implementar uma sociedade estamental típica de uma colônia dependente e exportadora de escravos e de matéria-prima. Quanto aos índios, tanto os desgarrados quanto os cativos, viam a cada dia seu território e sua cultura se modificarem e se perderem. Desse modo, “repetiam-se em São Vicente – como de resto em todo Brasil – as situações em que conquistadores cartagineses e romanos impuseram sua língua, religião e cultura aos povos celtíberos, transfigurando-os etnicamente em lusos. Nos dois casos estamos diante de uma mesma modalidade de trânsito de uma etapa evolutiva a outra, aquela que se dá pela

²⁵ Jean de LÉRY *apud* Darcy RIBEIRO, 1995, p. 46.

²⁶ “O projeto jesuítico estrutura-se com base na tradição solidária dos grupos indígenas e consolida-se com os experimentos missionários de organização comunitária, de caráter proto-socialista. Também por isso contrastava cruamente com o modelo que o colono ia implantando.” (Darcy RIBEIRO, 1995, p. 170)

²⁷ Darcy RIBEIRO, 1995, p. 371.

incorporação histórica de um povo em uma macroetnia conquistadora com perda de sua própria autonomia cultural”²⁸.

Mas, apesar do desejo dos colonizadores de transplantarem para cá seu modo de vida já conhecido, o que se deu foi uma adaptação onde se sobressaíram traços da cultura indígena em detrimento dos costumes “civilizados” do seu continente de origem. Sérgio Buarque de Hollanda afirma:

Mas, a lentidão com que, no planalto paulista, se vão impor costumes, técnicas e tradições vindos da metrópole – é sabido que, em São Paulo, a própria língua portuguesa só suplantou inteiramente a geral, da terra, durante o séc. XVIII – terá profundas conseqüências. Desenvolvendo-se com mais liberdade e abandono do que em outras capitânicas, a ação colonizadora realiza-se aqui por um processo de contínua adaptação a condições específicas do continente americano (...) Só muito aos poucos, embora com extraordinária consistência, consegue o europeu implantar, num país estranho, algumas formas de vida, que já lhe eram familiares no Velho Mundo. Com a consistência do couro, não a do ferro ou do bronze. Dobrando-se, ajustando-se, amoldando-se a todas as asperezas do meio.²⁹

Assim, para se instalar e sobreviver em meio à floresta tropical, o colonizador “regredir” a padrões anteriores de civilização. Rebaixado assim a uma vida empobrecida e forçosamente um pouco menos autoritária, fez-se o dominador mais permeável à absorção dos costumes nativos. Começava a se gestar a cultura caipira.

Bandeiras, redes e cuias

Enquanto, durante os cento e cinquenta anos iniciais de colonização, os núcleos coloniais do nordeste cresciam e se enriqueciam, uma outra realidade viviam os núcleos paulistas. Esquecidos pela metrópole, que não via motivos para manutenção de um fluxo constante de comunicação e trocas mercantis, nossas terras do sudeste viveram isoladas, dependentes só de seus próprios recursos para sobreviver. “Não tendo grandes engenhos de açúcar, que eram a riqueza do tempo, tampouco tinham escravaria negra, e raramente um navio descia até o ancoradouro de São Vicente. Ao fim de um século e meio de implantação,

²⁸ Darcy RIBEIRO, 1995, p. 370-1.

os núcleos paulistas mais importantes eram arraiais de casebre de taipa ou adobe, cobertos de palha.”³⁰

Regido economicamente pelo comércio de escravos indígenas, a vida do colonizador se fazia pelas entradas freqüentes ao interior do continente. Em grupos, saíam para descobrir e aniquilar novas tribos. Eram as bandeiras. Distantes dos pequenos centros de consumo e impelidos a uma vida errante, nada produziam para além do necessário à subsistência. Sempre de passagem, não se justificavam mais do que os cuidados fundamentais para a sobrevivência e para o pouso temporário. O contato humano era praticamente só com indígenas. Entre as violências genocidas e as intimidades lambuzadas, com eles se amestçaram e se reproduziram. Pouco tempo depois do “descobrimento”, a população paulista era inteira mameluca. Como os índios, se alimentavam de mandioca, feijão, milho, abóbora, tubérculos, carne de caça e pescado. Pitavam tabaco, usavam urucum e pimenta. Com suas plantas, tratavam das doenças. Escreve Sérgio Buarque de Holanda:

É inevitável que, nesse processo de adaptação, o indígena se torne seu principal iniciador e guia. Ao contato dele, os colonos, atraídos para um sertão cheio de promessas, abandonam, ao cabo, todas as comodidades da vida civilizada. O simples recurso às rudes vias de comunicação, abertas pelos naturais do país, já exige uma penosa aprendizagem, que servirá, por si só, para reagir sobre os hábitos do europeu e de seus descendentes mais próximos. (...) Há, ainda hoje, veredas indígenas de muito trânsito, onde se deparam, aqui e ali, instrumentos de cozinhar e moquear, canoas, choças, redes, cabaças de apanhar água; tudo rigorosamente previsto para as conveniências de um constante percurso.³¹

Dessas andanças, alguns não retornavam. Atraídos por recantos geograficamente bem localizados e de mais fácil habitação, uma minoria desses desbravadores mameucos resolvia fixar morada. Quase sempre isolados, se bem que nas proximidades dos estreitos caminhos abertos pelo sertão, esses bandeirantes trocavam as exaustivas jornadas de caça aos índios por uma vida de isolamento enraizado, lavrando e criando gado³². Já para a maioria que voltava, havia os núcleos já povoados, encostados ou bem próximos ao litoral. Em contraste com o

²⁹ Sérgio Buarque de HOLLANDA, 1990, p. 16.

³⁰ Darcy RIBEIRO, 1995, p. 364.

³¹ Sérgio Buarque de HOLLANDA, 1990, p. 16-7.

³² Vários desses lugares privilegiados serviriam, com o tempo (em São Paulo só a partir do século XVIII), para se estabelecerem postos reúnos, de onde depois saíam alguns povoados prósperos.

incessante nomadismo das bandeiras, esses povoados contavam com uma rude estrutura social, onde a pobreza geral nivelava todos em uma mesma faixa de necessidades e privilégios. “Formavam uma sociedade que, por ser mais pobre, era também mais igualitária, na qual senhores e índios cativos se entendiam antes como chefes e seus soldados, do que como amos e seus escravos.”³³ Em muito se assemelhavam à vida tribal. No uso da língua, nos objetos e nos traços físicos. Mesmo a vida religiosa, desde o início imposta como cristã e, portanto, cheia de culpas e mandamentos ferinos, se arredondava, adaptada aos permissivos ritos indígenas. Sobre as diferenças entre essas povoações e a vida em uma aldeia indígena, escreve Darcy Ribeiro:

Seus luxos em relação à vida tribal estavam no uso de roupas simples, do sal, do toucinho de porco e numa culinária mais fina; na posse de alguns instrumentos de metal e de armas de fogo; da candeia de óleo pra alumiar, nalguma guloseima, como a rapadura, e na pinga de cana que sempre se destilou; além da atitude sempre arrogante. Cada família fiava e tecia de algodão grosseiro as redes de dormir e as roupas de uso diário – amplas ceroulas cobertas de um camisolão para os homens, blusa, metidas em saias largas e compridas, para as mulheres. Todos andavam descalços ou usando simples chinelas e alpercatas. Apenas cobriam o corpo que os índios antes deixavam à mostra, sem pudor mas com a faceirice das pinturas de urucum e jenipapo.³⁴

Ao longo do tempo, somados o espírito errante, as minas recém-descobertas e a necessidade de uma mínima coesão social para seu ajustamento, começam essas vilas a transpor as “escabrosidades da Serra do Mar”³⁵ e se formarem pelos interiores. Desbandeirizados e dispersos pelos caminhos tropeiros que chegam até as lavras auríferas, os mamelucos paulistas passam a formar novos sítios e povoados³⁶ onde, aos poucos, vão criando pouso e se sedentarizando. Nascia a cultura caipira.

³³ Darcy RIBEIRO, 1995, p. 369.

³⁴ Idem, *ibidem*, p. 365.

³⁵ Sérgio Buarque de HOLLANDA, 1990, p. 15.

³⁶ Lê-se em Antonio CANDIDO, 2001, p. 75: “Segundo Rubens Borba de Moraes, as bandeiras de apresamento despovoaram São Paulo e não povoaram o sertão; a fixação principia com os descobridores de minas interessados em explorar a terra multiplicam-se vilas, povoados, que o mesmo autor filia a seis fontes principais; 1) Povoador anônimo; 2) Aldeia de índios; 3) Sesmaria (fazendas); 4) Capela; 5) Pouso; 6) Fundação deliberada.”

A sedimentação

Chegado o fim do ciclo dos bandeirantes, São Paulo conheceu uma nova fase em seu povoamento. Estendendo-se por um lençol territorial que abrangia não só a capitania paulista, mas parte de Minas, Goiás e Mato Grosso³⁷, nascia e se organizava a cultura caipira. Herdeira, como já foi visto, de nossos dois primeiros séculos de colonização, a cultura caipira estabeleceu uma espécie de “continuação” de uma estrutura ainda bastante embrionária, porém já existente neste período histórico inicial, a cisão entre “civilização” (as vilas litorâneas) e “campo” (a vida nômade das bandeiras).³⁸ Complexificando um pouco mais estas duas variáveis, a cultura caipira nasce já imersa nesse espelhamento, ou seja, como um contraponto à “vida da cidade”. “O caipira paulista define-se primeiro por ser naturalmente do lugar onde vive: o campo, a roça, o sertão, a mata, o lugar oposto à cidade. É quem “não mora em povoação”.³⁹

Mas isso não quer dizer que o caipira viva isolado, em anomia. O caipira típico está exatamente entre a vida no centro e a vida de completa solidão, não sendo nem um povoador *transitório*⁴⁰ – que está sempre de passagem, praticamente não lavrando nem ocupando o solo – nem o povoador *fazendeiro*⁴¹ - mais cosmopolita, já imerso em uma lógica racional e administrativa com sua propriedade e distante da relação afetiva, quase umbilical que caracteriza o lavrador mais simples e mais enraizado em seu pedaço de chão. “No limite, os tipos mais instáveis de morador, como o foragido, vivem isolados e sem contacto, inteiramente fundidos no meio e seus recursos; enquanto o fazendeiro pertence a um sistema aberto de compra, venda e participação na vida pública, tendendo superar a absorção do meio imediato”. Na interface entre os dois, o caipira típico mantém uma forma de povoamento seminômade onde, através de grupos rurais de vizinhança, ele leva uma vida praticamente

³⁷ Antonio CANDIDO, 2001; 103.

³⁸ Esta, por sua vez, como também já foi visto, se origina nas visões de mundo opostas entre os índios e os portugueses. Houve uma “substituição da solidariedade elementar fundada no parentesco, característica do mundo tribal igualitário, por outras formas de estruturação social, que bipartiu a sociedade em componentes rurais e urbanos e a estratificou em classes antagonicamente opostas umas às outras, ainda que interdependentes pela complementaridade do seu trabalho”. (Darcy RIBEIRO, 1995, p. 75.)

³⁹ Carlos Rodrigues BRANDÃO, 1983; 12.

⁴⁰ “Chama-se *transitório* o morador que, não tendo títulos legais, pode a cada momento perder a terra onde mora. (Antonio CANDIDO, 2001; 78).

⁴¹ Fazendeiro é aquele que emprega mão-de-obra estranha à família. (Antonio CANDIDO, 2001, p. 78)

autônoma, porém interligada aos centros ou povoados.⁴² Este povoamento, unidade fundamental da sociabilidade caipira, é o bairro.

O bairro e as casas

“Bairro é uma naçãozinha.” Esta definição, ouvida por Antonio Candido de um velho caipira⁴³, traduz bem o sentimento de localidade, de enraizamento e de diferenciação que o bairro traz a seus moradores. Formado por um conjunto de moradias mais ou menos próximas uma das outras – conta também com uma capela e, em geral, com um cemitério –, o bairro se configura como uma pequena comunidade rural, onde um conjunto de famílias realizam práticas de auxílio mútuo na labuta cotidiana e compartilham de um mesmo conjunto de festividades lúdico-religiosas. Com base nesses dois “pilares” que regem seu sistema de trabalho e de lazer, o bairro se realiza enquanto um todo orgânico, tecendo uma rede de significações e afetos que atravessam todas suas dimensões. Desde a festa anual do padroeiro ou um casamento – atividades complexas que mobilizam a comunidade toda – até a prática solitária e “boba” de se jogar milho para as galinhas ou então de se colher frutas, se faz presente, na vida dos moradores de um bairro caipira, a atmosfera de solidariedade e pertencimento tão características dessa cultura. Ligados pela fé, pela amizade, pelos laços familiares e pelo vínculo no trabalho, os caipiras criam assim um núcleo autônomo de convívio e organização social que preenche praticamente todas as condições básicas de uma vida “sem luxos”, onde o equilíbrio entre sua existência e o meio natural corresponde aos seus horizontes mais amplos.

Este anseio de liberdade e auto-suficiência que acompanha o caipira também pode ser observado em sua morada. Conservando os elementos nômades de suas origens bandeirantes onde se mesclam traços culturais indígenas e europeus, a habitação do *matuto*⁴⁴ revela não só a rusticidade de suas condições de vida, mas também seu espírito forjado pelo provisório e pela aventura:

A sua casa (significativamente chamada rancho por ele próprio, como querendo exprimir seu caráter de pouso) é um abrigo de palha, sobre

⁴² “É preciso, todavia, notar que as características da vida do caipira se prendem à coexistência e interferência dos dois tipos no comportamento dos homens, devendo sempre nos reportarmos a ambos para compreendê-lo.” (Antonio CANDIDO, 2001, p. 78).

⁴³ Idem, ibidem, p. 84.

⁴⁴ Carlos Rodrigues BRANDÃO, 1983, p. 9.

paredes de pau-a-pique, ou mesmo varas não barreadas, levemente pousadas no solo. (...) “As casas baixas, construídas de ripas, amarradas com tranças de cipó e barreadas, e a pequena igreja, do mesmo modo edificada, são de feição muito efêmera, de sorte que essas habitações parecem construídas para pouco tempo, apenas como refúgio de viajantes. (Spix e Martius, 1818)” A impressão de duração, baseada na solidez das habitações européias, falta aqui de todo, mas, em verdade, não deixando (sic) de ser adequada ao clima; o morador, cuja residência não tem estabilidade, não precisa de teto duradouro. Semelhantes a este povoado, encontramos a maioria das vilas do interior do Brasil.⁴⁵

Além dessa construção, a unidade de moradia caipira, de maneira geral, ainda conta com uma bica d’água provida de tábua para higiene pessoal e lavação das roupas, um paiol para se armazenar o milho, o forno de barro e sapé, o monjolo (geralmente de uso mais coletivizado), a prensa de mandioca e a engenhoca de moer cana. Há ainda o chiqueiro, a chocadeira, a moenda manual, o pilões de mão e de pé, a horta e o pomar. Mais distante um pouco, fica a *roça*, pedaço de terra onde o caipira cultiva suas plantações e de onde tira seu sustento⁴⁶. Essa, não raro, é dividida com outros membros da comunidade, sendo mais comum, a divisão entre parentes de uma mesma família. Se utilizando ainda das matas e lagoas próximas ao bairro para a caça, a coleta e a pesca, o caipira completa assim seu ciclo de subsistência, onde sua morada, somada aos meios próximos, se mostram suficientes a quase todo seu provimento.⁴⁷

⁴⁵ Antonio CANDIDO, 2001, p. 49.

⁴⁶ A *roça* caipira se caracterizava pela agricultura itinerante com base na queimada, ou seja: aproveitamento do terreno da mata, degradação desta a capoeira e destruição de novas matas. Observa Antonio CANDIDO, (2001;58): “Sabemos que a queimada do mato corresponde às dificuldades de explorar doutro modo o solo tropical, aparecendo como técnica em todo o mundo”. E, mais adiante (p. 60): “A agricultura itinerante era possibilitada não apenas pelas reservas de terra nova e fértil. Imensas para uma população esparsa, como também pelo sistema de sesmaria e posses; sobretudo estas, que abriam para o caipira a possibilidade constante de renovar o seu chão de plantio, sem qualquer ônus de compra ou locação”.

⁴⁷ “Antigamente, a gente do sítio fazia tudo e raramente ia ao comércio, comprar sal. Não havia quase negócios; cada um consumia seus produtos e nos anos fartos sobrava mantimentos, que ‘não tinha preço’.” (Antonio CANDIDO, 2001, p. 49).

A alimentação

Ajustado a um povoamento de seminomadismo, o caipira reuniu, na criação de seus hábitos alimentares, elementos tanto de culturas sedentarizadas – caso da horta e da criação de animais domésticos – como de culturas nômades, a pesca, a caça e a coleta. Extensão direta da alimentação dos sertanistas, o *comer* do caipira tradicional tem como base o milho, a mandioca e o feijão⁴⁸. Apesar de as três serem plantas indígenas, são as influências portuguesas que indicam o seu preparo. De acordo com Antonio Candido:

A maioria dos modos de prepará-los (os três grãos) não veio do índio: constituem adaptações de técnicas culinárias portuguesas, ou desenvolvimentos próprios do país. Sob este ponto de vista, apenas a mandioca se transmitiu integralmente (...)

O feijão foi incorporado à culinária dos similares portugueses, fervendo-se com sal e banha de porco e adicionando-se, quando possível, pedaço de carne de porco. Indígena quanto à origem, foi lusitanizado pelo modo de preparar.

O caso mais interessante é todavia o do milho, que foi cereal básico do aborígine e ainda é do caipira, mas sob formas múltiplas e variadas, mostrando que sobre ele operou mais intensamente o trabalho cultural de invenção e adaptação.⁴⁹

Também de origem portuguesa, mais especificamente de seu lado mourisco, vieram as hortas: as abóboras, o cará, a batata-doce, o mangarito, a couve, a chicória e a serralha. Para adoçar, a garapa e a rapadura feita em casa e, para salgar, o toucinho doméstico e o sal trazido de fora.⁵⁰ Criam-se porcos e galinhas. Comem-se ovos. Leite e carne de vaca são raros, constituindo alimentos de quem está em melhor situação social. Já de seu braço indígena, vem os hábitos mais nômades. Jabuticaba, araticuns, goiabas, maracujá, pitangas e bananas são tiradas constantemente do mato e dos pomares. Pesca-se nos lagos e rios próximos, e uma

⁴⁸ O arroz só foi introduzido ao cardápio do caipira no séc XIX. (Antonio CANDIDO, 2001, p. 66).

⁴⁹ Antonio CANDIDO, 2001, p. 68.

⁵⁰ “O sal, que simbolicamente tem representado o próprio timbre que define cada coisa, foi, na cultura caipira, um dos fatores de sociabilidade intergrupar, levando os indivíduos e agrupamentos mais arredios a contactos periódicos com os centros de população.” (Antonio CANDIDO, 2001, p. 71)

variedade de animais se consegue através da caça. “Tinha caboclo que envelhecia sem conhecer açougue”.⁵¹ Escreve Antonio Candido:

Nela (na caça), se desenvolvia a extraordinária capacidade de ajustamento ao meio, herdada do índio: conhecimento minucioso dos hábitos dos animais, técnicas precisas de captura e morte. Caça principal no mato eram o macuco e os nhambus ou inambus (várias espécies do gênero *Crypturus*), dentre as aves; dentre os mamíferos, pacas, cutias, quatis, porcos-do-mato, de que há a espécie menor, cateto ou caititu, e a menor, queixada. A capivara se encontra à beira d’água.

No campo, brejo e lagoa, dentre as aves: perdiz e codorna; saracura, frangos d’água, marrecas e patos etc. Dos mamíferos, principalmente os veados, de caça trabalhosa: campeiro, catingueiro, mateiro, galheiro; mais acessíveis, o lagarto ou teiú e os tatus, principalmente tatuê, ou tatu-galinha⁵².

Englobada ao cotidiano do caipira básico, a caça se constitui como sua principal fonte de *ração cárnea*, sendo fundamental para sua dieta. Com ela o caipira completa seu ciclo de alimentação, realizando sua subsistência alimentar.

É importante ressaltar que esse conjunto de atividades relacionadas a alimentação estão imersas em um mesmo universo simbólico religioso. Apesar de serem de origens distintas, tanto a caça e a coleta no mato, como o plantio e a criação em volta da unidade doméstica, ganham um mesmo fundo de simpatias religiosas e divinatórias. Seja para o sucesso na caça ou para a abundância de chuvas que beneficiarão o plantio, há uma grupo de rezas específicas e magias propiciatórias que se encontram dentro de um mesmo tecido simbólico e imaginário. Estas *crenças* que o caipira cultivava – também elas uma fusão de elementos indígenas e portugueses – permitiu assim que condutas culturalmente distintas entre si comungassem de um mesmo universo se fazendo assim como partes complementares de uma mesma totalidade cultural.

⁵¹ Antonio CANDIDO, 2001, p. 72.

⁵² Idem, ibidem, p. 72.

Rezas

O caipira é muito religioso. Todo bairro tem uma capela e um santo padroeiro. Em volta das festividades lúdicas religiosas é que o caipira costura boa parte de suas relações sociais:

Ao lado, e freqüentemente em lugar da prática centralizada pela vila (missa), há a série considerável de práticas que têm por universo o grupo rural de vizinhanças. Sob este aspecto poderíamos definir o bairro como o agrupamento mais ou menos denso de vizinhança, cujos limites se definem pela participação dos moradores nos festejos religiosos locais. Quer mais amplos e organizados, geralmente com apoio na capela consagrada a determinado santo; quer os menos formais, promovidos em caráter doméstico. Vemos, assim, que o trabalho e a religião se associam para configurar o âmbito e o funcionamento do grupo de vizinhança, cujas moradias, não raro, muito afastadas umas das outras, constituem unidade, na medida em que participam no sistema dessas atividades.⁵³

Afastada assim da Igreja Católica “oficial”, a vida do bairro gira em torno do calendário da sua capela. Para sua manutenção são realizados leilões, festas de santos, *rezas* feitas pelo capelão⁵⁴ e missas (menos freqüentes) realizadas pelo vigário do povoado mais próximo. Para organizar essas atividades, os bairros contam com suas *irmandades*, organização de devotos de determinado santo que se reúnem para melhor organizar o andamento das festas e eventos. “Para dar andamento a tais atividades, é necessária acentuada coordenação, envolvendo a participação de grande número de pessoas e movimentando praticamente todo o bairro.”⁵⁵

Além das *irmandades*, os bairros contam ainda com novenas, rezas caseiras e festas para agradecimento de promessa alcançada ou para se pedir, em grupo, alguma intervenção divina (a cura de alguma enfermidade por exemplo). Pela ausência de um regime “oficial” que controle a vida religiosa de um bairro, a devoção do caipira tradicional tende a ser mais “relaxada” daquela praticada nos núcleos mais urbanizados. Não raro, as festas rurais se

⁵³ Antonio CANDIDO, 2001, p. 72.

⁵⁴ Caipira versado no essencial da liturgia (Idem, *ibidem*, p. 96).

⁵⁵ Idem, *ibidem*.

adornam de elementos mais “primitivos”, que remetem às crenças indígenas ou africanas⁵⁶, quando os negros se fizeram presentes. Em geral contam com grupos de dança e música⁵⁷ que imprimem às festas uma maior soltura e liberdade, onde elementos sagrados e profanos se misturam e se confundem. Esse conjunto de festividades de caráter lúdico-religioso exerce um papel estruturante na vida do caipira. Seu papel como elemento aglutinador tanto das práticas como do sentimento religioso garantem não só uma vida de devoção ritualística comum aos moradores do bairro, mas também se faz presente nos seus momentos de trabalho, quando muitas “regras” e procedimentos solidários ganham fundamento em seu caráter religioso.⁵⁸

Mutirão

Como temos visto com frequência em relação a vários aspectos da cultura caipira, em seu regime de trabalho ela também se apresenta como um estágio intermediário entre duas polaridades de mais fácil demarcação. Por não seguir caráter estritamente familiar na composição de seu regime de trabalho, não podemos considerá-la uma forma “primitiva” de organização, sendo esta característica das sociedades indígenas. Mas não podemos afirmar tampouco que ele segue o modelo de divisão do trabalho oriundo do capitalismo clássico. O que acontece em um bairro caipira tradicional é uma autarquia igualitária onde, apesar de haver fortes traços de ligação parental, é o trabalho coletivo e a solidariedade vicinal entre todos os membros da comunidade que garantem sua auto-suficiência. Segundo Antonio Candido:

Um bairro, poderia, deste ângulo, definir-se como agrupamento territorial, mais ou menos denso, cujos limites são traçados pela participação dos moradores em trabalhos de ajuda mútua. É membro do bairro quem

⁵⁶ “Tal como ocorreu com os brancos, vindos mais tarde a integrar-se na etnia brasileira, os negros, encontrando já constituída aquela protocélula luso-tupi, tiveram de nela aprender a viver, plantando e cozinhando os alimentos da terra, chamando as coisas e os espíritos pelos nomes tupis incorporados ao português, fumando longos cigarros de tabaco e bebendo cauim.” (Darcy RIBEIRO, 1995, p.385)

⁵⁷ “Um bom exemplo poderia ser o dos festejos ‘do Divino Espírito Santo’ nas regiões tradicionais do Vale do Paraíba (...) O adufe, a angóia, o bastão de moçambique, a buzina, as matracas, a caixa (tambor rústico), o paiaá, as matracas, o cavaquinho, a viola sertaneja (e seus incontáveis modos de afinar), o reco-reco, os diferentes e misteriosos tambores do jongo, as bandeiras ‘de Reis’ ou ‘do Divino’, os estandartes de congos e moçambiques, as imagens de santos, as capelinhas rústicas, os mastros de festa, as máscaras de folias e cavalladas, os rojões (foguetes roceiros), as comidas de festas, as vestimentas e fantasias de grupos rituais.” (Carlos Rodrigues BRANDÃO, 1983, p. 65)

⁵⁸ “Um velho caipira me contou que no mutirão não há obrigação com as pessoas, e sim, com Deus, por amor de quem serve o próximo; por isso, a ninguém é dado recusar auxílio pedido. Um outro, referindo-se ao tempo de dantes, dizia que era o ‘tempo da caridade’ – justamente por essa disposição universal de auxiliar na lavoura a quem solicitasse.” (Antonio CANDIDO, 2001, p. 89)

convoca e é convocado para tais atividades. A obrigação bilateral é elemento integrante da sociabilidade do grupo, que desta forma adquire consciência de unidade e funcionamento.⁵⁹

Na sociedade caipira, a forma mais importante desse funcionamento coletivo do trabalho é o mutirão, forma de organização coletiva para realização das várias atividades próprias da vida caipira; roçado, plantio, colheita, derrubada, construção de casas, de paióis e de moinhos de roda. limpa. Permeado por “brincadeiras” típicas desse momento⁶⁰, por intensa integração social ou simplesmente por um sentimento de obrigação moral para com o próximo, o mutirão, apesar de ter como objetivo principal a realização de uma tarefa de trabalho, engloba também atividades e atitudes que fazem dele também uma atividade de lazer, um ato de “camaradagem” e de prova de afeto entre seus companheiros. “O *muchirão* não é propriamente um socorro, um ato de salvação ou um movimento piedoso; é antes um gesto de amizade, um motivo para folgança, uma forma sedutora de cooperação para executar rapidamente um trabalho agrícola.”⁶¹ É através do mutirão que são realizados todos os trabalhos de maior porte em um bairro caipira, sendo que, em geral, no fim dos trabalhos o beneficiário oferece alimentos e festa. Citando Luís d’Allincourt, escreve Antonio Candido:

Numa casa, em que, nesta ocasião, havia um grande número de pessoas, d’ambos os sexos; por ser costume juntarem-se muitos para o trabalho, a que chamam *muchiron*, na linguagem indiana; e assim passam de uma a outra casa, à medida que vão findando as tarefas (...) Desta sorte se empregam a gente pobre, nos meses de setembro, outubro e novembro; e as noites passam-nas alegremente com seus toques e folias⁶².

Assim, pode-se afirmar que, se de um lado o mutirão é o modo fundamental de organização do trabalho dentro da cultura caipira, por outro, quando observado pelo prisma que o compreende também como uma forma de lazer, ele pode ser considerado uma celebração. Através dele o bairro se integra, festeja, come junto. Prova da co-dependência

⁵⁹ Antonio CANDIDO, 2001, p. 87.

⁶⁰ Jogos de palavrórios, com desafios e adivinhações. Um dos mais conhecidos é o *brão*, canto entoado sem instrumentos durante o mutirão. Sempre cantado em dupla, consiste em propor um enigma que acompanha todo o dia de trabalho, entretendo e divertindo os trabalhadores. Se ele não for resolvido, sua resposta só é revelada à noite, durante os festejos.

⁶¹ Antonio CANDIDO, 2001, p. 92.

⁶² Idem, *ibidem*, p. 88.

entre os membros do bairro rural, o mutirão é também um exemplo da vida comunitária e do espírito fraterno que caracterizam o caipira tradicional.

Margem de lazer

Outra característica importante a ser ressaltada da cultura caipira é seu “desamor” ao trabalho ou, melhor dizendo, sua desnecessidade de trabalhar. Como já vimos, a mentalidade do caipira tradicional nunca esteve voltada para a produção de excedentes ou para a aquisição de um padrão de conforto maior do que aquela garantida pelo *mínimo vital e pelo mínimo social*⁶³ característicos de seu modo de vida básico. “Com efeito, plantava-se para se viver, com pouca ou nenhuma utilização comercial do produto; no solo novo, a colheita era enorme em relação ao plantio, sobrando mantimento, como já foi dito. Em caso de enfraquecimento do solo, associado à precariedade da técnica, era possível recorrer a novas terras, onde se recriavam condições anteriores, não apenas da produtividade, como de isolamento, perpetuando a auto-suficiência e tornando desnecessária a introdução de hábitos mais rigorosos de trabalho.”⁶⁴ Ou seja, não se precisava trabalhar muito, sobrando assim bastante tempo para o caipira dedicar a atividades de lazer. Mas, é importante lembrar mais uma vez que, ao nos reportarmos à cultura caipira tradicional, estamos tratando de uma organização social ainda não fragmentada em setores não relacionados. Assim, da mesma maneira que o mutirão de trabalho envolvia a dimensão do lazer, podendo até ser visto como um momento de celebração, muitas das atividades de lazer também podem ser compreendidas como tendo um lugar na vida de trabalho do homem caipira. É assim com a caça, com a pesca e com a indústria doméstica. Ao sair para pescar, costurar um vestido ou fazer peneiras para preparar o fubá de milho, o caipira não está só “passando o tempo”, está também cuidando de seu ciclo de trabalho e de vida, ou seja, o lazer não está desligado das outras dimensões de sua vida. A este imbricamento entre o trabalho e o lazer, se soma também o aspecto religioso, que ordena essas múltiplas atividades em uma mesma cosmovisão de mundo. Daí os dias *desastrosos*, quando, por norma religiosa, não se trabalha. Devido a sua intensa devoção, são vários os dias *desastrosos* no calendário do caipira. Somados aos dias necessários aos preparativos das festas mais os dias separados somente para atividades de “lazer”, conclui-se não ser mesmo

⁶³ “Dir-se-á, então, que um grupo ou camada vive segundo mínimos vitais e sociais quando se pode, verossimilmente, supor que com menos recursos de subsistência a vida orgânica não seria possível, e com menor organização das relações não seria viável a vida social: teríamos fome no primeiro caso, anomia no segundo.” (Antonio CANDIDO, 2001, p. 35)

muito “pesada” a vida do caipira tradicional. Citando F. Nardy Filho, escreve Antonio Candido:

Se para a maioria a semana conta com seis dias úteis, para o nosso Jeca conta com apenas quatro. No sábado ele não vai à roça, fica em casa preparando os seus aviamentos de caça e pesca, ou em preparativos para ir no domingo à vila; na segunda ele descansa da canseira de domingo. E acrescenta, como conhecedor prático do assunto: “Não quero dizer com isto que seja um vadio. Não, em absoluto; simplesmente não é ambicioso nem previdente”. Desambição e imprevidência devem ser interpretadas como a maneira corrente de designar a desnecessidade de trabalho, no universo relativamente fechado e homogêneo de uma cultura rústica em território vasto⁶⁵.

A índole

Esse conjunto de práticas e costumes relatados tentaram até aqui, de maneira sintética, criar um conjunto de referências que possibilite uma apreensão geral do universo do caipira tradicional. Para encerrarmos esse rápido sobrevôo, transcrevo a seguir um trecho escrito por Cornélio Pires, onde o autor descreve, de maneira resumida, a personalidade, o “jeito” do caipira. Assim como os outros elementos, esse também se reserva a uma breve alusão, uma “lembração”, onde o ideal seria um verdadeiro mergulho. Escreve Cornélio Pires:

Nascidos fora das cidades, em plena natureza, infelizmente tolhidos pelo analfabetismo, agem mais pelo coração do que pela cabeça. Tímidos e desconfiados ao entrar em contacto com os habitantes da cidade, no seu meio são expansivos e alegres, mais folgazões e francos que nós outros, os da cidade. De rara inteligência – não vai nisso um exagero –, são incontestavelmente mais argutos, mais finos que os camponeses estrangeiros. Compreendem e aprendem com a maior facilidade; fato aliás observado por estrangeiros que com eles têm tido ocasião de privar. É fato, o caipira puxador de enxada, com a maior facilidade, se transforma em carpinteiro, ferreiro, adomador, tecedor de taquaras e guembê, fazedor de pontes... Os caipiras não são vadios: ótimos trabalhadores, têm crise de

⁶⁴ Antonio CANDIDO, 2001, p. 112.

desânimo quando não trabalham em suas terras e são forçados a trabalhar como camaradas, a jornal. Nesse caso o caipira é, quase sempre, uma vítima (...)

Dócil e amoroso é todo o camponês. Sincero e afetivo é o caipira.

Não cuido aqui do caipira da cidade. Esse sabe ler, é bom, é fino, e só lhe falta o traquejo das viagens, o desenleio e desembaraço adquiridos no contínuo contacto com as populações dos grandes centros. Esse é menos desconfiado que o do sítio, mas revela grande timidez num meio grande e estranho, imaginando que todo o mundo o observa chasqueando-o, troçando-lhe o andar e o jeito...

A música e o canto roceiro são tristes, chorados em falsete; são um caldeamento de tristeza do africano escravizado num martírio contínuo, do português exilado e sentimental, do bugre perseguido e cativo. O canto caipira comove, despertando impressões de senzalas e taperas. Em compensação as danças são alegres e os versos quase sempre jocosos. (Conversas ao Pé do Fogo)⁶⁶

As mudanças

O latifúndio

*O bandeirante desbrava,
o caipira ocupa, o senhor civiliza.*

Carlos Rodrigues Brandão

A idéia de que a cultura caipira tradicional formou uma sociedade isolada, sem nenhum vínculo com o sistema econômico que imperava ao seu redor, advém de uma relação onde os laços de co-dependência com núcleos mais povoados e voltados para o seu exterior eram mais “frouxos”, possibilitando assim uma relativa liberdade, que por vezes aparentava um isolamento completo. Nascido e criado pelo meio dos sertões desabitados, beirando os trilhos dos bandeirantes e dos tropeiros, o caipira sempre se manteve muito mais ligado a seu meio imediato do que ao sistema exterior a este. Dos povoados, de quase nada precisava e, quando isso ocorria, as “sobras” de sua lavoura supriam essa necessidade através de uma relação

⁶⁵ Antonio CANDIDO, 2001, p. 114.

⁶⁶ Cornélio PIRES, 1921, p. 26.

mercantil caracterizada muito mais pela troca do que pela via monetária. Pousos para tropeiros – atividade na qual muitos caipiras se engajaram –, eventuais construções de pontes e de estradas, e produção de excedente para suprir o próspero núcleo urbanizado das zonas de garimpo caracterizavam as principais “obrigações” do caipira para fora de seu universo semi-autônomo. As fazendas e sítios, que já nessa época prosperaram, não viam nos núcleos caipiras uma fonte de mão-de-obra para além da acessória, já que o “grosso” do trabalho era cumprido pela escravaria, já submetida e mais adaptada ao trabalho árduo. Esse panorama começa a se modificar no início do século XIX, com a chegada do café até a região Sudeste. Escreve Darcy Ribeiro:

O cultivo de café, que se praticava um pouco por todo o Brasil, como raridade e para consumo local, ganha significação econômica com as primeiras grandes lavouras plantadas na zona montanhosa próxima ao Rio de Janeiro. O sucesso das exportações promove rapidamente o cultivo à liderança em que se manterá, daí em diante, como a atividade econômica principal do Brasil. (...) Para implantar o modelo cafeeiro contava-se com abundante disponibilidade de terras apropriadas e mão-de-obra escrava subutilizada desde a decadência da mineração e, ainda, com um sistema adequado de transporte e mineração.⁶⁷

O momento foi de grande mudança. Para que se viabilizasse o novo empreendimento agro-exportador brasileiro, fez-se necessária uma reorganização de todo o aparato jurídico, eclesiástico e administrativo do Estado. Com a Lei de Terras⁶⁸, foi instaurada a obrigatoriedade da compra e da legitimação da posse de terra em cartório. A justiça se estrutura e se corrompe através de juizes, grileiros e da força policial. Antigas capelinhas são transformadas em paróquias dirigidas por vigários versados na liturgia oficial e contrários à religiosidade espontânea praticada nos bairros. Construíram-se novas estradas e foi reformado todo o sistema de transporte por tropas. Volumosos investimentos são feitos na ereção de fazendas, sempre aramadas e vigiadas por milícias organizadas pelos próprios fazendeiros. Estes, em geral herdeiros do antigo corpo mandatário das capitânicas hereditárias e sesmarias,

⁶⁷ Darcy RIBEIRO, 1995, p.368.

⁶⁸ Lei nº 601, promulgada por D. Pedro II em 18 de setembro de 1850. Segundo João Pedro STÉDILE (2005; 11), “Essa lei determinava que somente poderia ser considerado proprietário de terra quem legalizasse sua propriedade em cartório, pagando certa quantidade de dinheiro para a Coroa. Essa lei discriminou os pobres e impediu que os escravos libertos se tornassem proprietários, pois nem uns, nem outros possuíam recursos para adquirir parcelas de terra da Coroa ou para legalizar as que possuíam (...) A outra consequência foi a consolidação do grande latifúndio como estrutura básica da distribuição de terras no Brasil”.

repetem aqui o que se fez no nordeste açucareiro, compondo uma estrutura fundiária baseada na oposição vivenda senhorial e senzala⁶⁹.

Para os caipiras tradicionais, a nova ordenação social significou a tomada de suas terras e a fuga para sertões cada vez mais ermos onde serviria sempre como fronteira móvel ao latifúndio que, em algum momento, o realçava, dando início novamente ao ciclo de expulsão e tomada de terras. Escreve Carlos Rodrigues Brandão

Apenas nas regiões onde interessou ao fazendeiro a proximidade de sítios de produção de alimentos, ou nas áreas do estado cujas terras, antes ou depois da invasão do café, não interessaram mais a senhores de sesmarias ou donos de fazendas, foi facultado ao camponês pobre ser proprietário legal e preservar, entre gerações, terras de cultivo, a sua terra de trabalho. Onde quer que o jogo e os valores do mercado agrícola gerassem negócios com a terra ou terras de negócios, o lavrador “dono”, “posseiro” ou “agregado” era expulso, empurrado a um “oeste”, que durante muito tempo existiu dentro das fronteiras de São Paulo e pareceu interminável.⁷⁰

Assim, revivendo a saga de seus antepassados índios, o caipira tradicional se vê despossuído da terra que foi sua durante muitas gerações, restando a ele fugir para rincões ainda não “civilizados”,⁷¹ ou sofrer um penoso processo de adaptação deculturativa onde terá que moldar seus costumes rústicos de trabalho e lazer ao funcionamento racionalizante e fragmentado do modo de produção característico do sistema das grandes fazendas de café, cana e gado.⁷²

⁶⁹ As fazendas, que chegavam a ter duas mil pessoas em seus domínios, acabava por aglutinar os inúmeros sítios e pequenas propriedades ao seu redor criando um sentimento de identidade local e exercendo, assim, papel semelhante ao dos bairros na sociedade caipira tradicional.

⁷⁰ Carlos Rodrigues BRANDÃO, 1983, p. 37.

⁷¹ “O golpe derradeiro na vida do caipira tradicional, que acaba por marginalizá-lo definitivamente, se dá com a ampliação do mercado urbano da carne, que torna viável a exploração das áreas mais remotas e de terras pobres ou ricas para a criação do gado. (...) Nessas fazendas de criação, uma parcela ínfima de vaqueiros substitui, como vaqueiros, a antiga população residente que se vê, assim, expulsa.” (Darcy RIBEIRO, 1995, p. 391) Essa enorme massa de caipiras se vê então diante de duas possibilidades: ou continuam no campo em condições muito precárias de trabalho, levando uma vida de bóia-fria, ou então migra, incorporando-se assim ao contingente urbano e marginal que sonha com um emprego e conseqüente proletarização.

⁷² Além da revolução agromercantil e das grandes fazendas, o campo ainda viria sofrer mudanças profundas por conta da revolução industrial.

Parceiros, europeus e negros

Com a nova realidade imposta pelo invasão modelo agro-exportador em suas antigas propriedades, o caipira é obrigado a estabelecer formas alternativas de usufruto da terra. Tendo como a outra opção o abandono total de seu modo de vida e de ritmo de trabalho, o caipira básico, quando pode, prefere ceder ao modelo “invasor” e ver parte de seus costumes modificados. Antes isso que o absoluto desenraizamento. De acordo com Darcy Ribeiro:

Com o crescimento prodigiosamente rápido das culturas do café, se acelera esse processo de reordenação social. O caipira é compelido a engajar-se no colonato, como assalariado rural, ou a refugiar-se na condição de parceiro, transferindo-se para as áreas mais remotas ou para terras cujos proprietários não têm recursos para novos cultivos. O caipira apega-se a essa saída com todas as suas forças, procurando tornar-se parceiro como meeiro, financiado pelo proprietário a quem entrega metade da produção; ou como terceiro, trabalhando por conta própria, mas pagando pelo direito ao uso da terra um terço das colheitas. Essa condição lhe permite preservar a autonomia na marcação do ritmo de trabalho e lhe dá condições de manter suas formas globais de adaptação e de vida.⁷³

Juntamente com essas modificações estruturais no modelo de uso e posse da terra e conseqüentemente dos valores a ele associados, dois outros elementos vieram recompor a organização social do sudeste paulista: a libertação dos escravos e a chegada dos colonos. Os primeiros, se vendo livre do trabalho escravo, penetram na cultura caipira procurando formas de sobrevivência onde o trabalho disciplinado e desgastante da época do cativo fossem substituídos por uma vida mais livre e distante o máximo possível dos seus antigos senhores. Somada essa atitude emancipatória ao preconceito racial entranhado em todas camadas da sociedade brasileira, sobrou ao negro forro a condição marginal de subtrabalho “caipirizado”, ou seja, aderido a uma economia de subsistência miserável e praticamente sem nenhum horizonte de superação.

Já os colonos europeus, trazidos ao Brasil exatamente para preencher a lacuna aberta pela abolição, encontram uma situação mais favorável em que lhes é oferecida a oportunidade de trabalho, moradia e salário. Segundo Darcy Ribeiro:

⁷³ Darcy RIBEIRO, 1995, p. 388.

Efetivamente, é o colonato imigrante que, por esse sistema, implanta o regime assalariado na vida rural brasileira, aceitando uma rigorosa disciplina de trabalho mas, em compensação, fazendo-se pagar efetivamente e pagar mais. Movido por um horizonte mais amplo de aspirações e contando com um melhor ajustamento ao trabalho assalariado, o imigrante produzia mais e melhor. Alguns conseguiam depois de alguns anos, mercê de sua capacidade de poupança, libertar-se da condição de colono para se fazerem pequenos empresários.⁷⁴

Assim, tendo que se adaptar ao sistema de assalariamento rural e da parceria, e também aos novos atores sociais que surgiram em seu território, os caipiras têm que reordenar sua cultura tradicional, subtraindo e remodelando seu conjunto de prática às necessidades impostas pelo grande latifúndio e por uma composição étnica em sua sociedade até então desconhecida. Verdadeiro “traumatismo cultural”⁷⁵, as modificações estruturais que a vida do homem caipira sofreu atingiram os mais variados âmbitos de sua existência, obrigando-o a adquirir valores característicos da vida urbana e a abandonar vários outros, considerados atrasados pelo mundo moderno. Da antiga imagem *caboclo sacudido*⁷⁶, de homem indomado e viril, muitas vezes bravo e insolente até as raias da violência na defesa de sua própria liberdade, começa então a se sobrepor uma outra, originada no interior das cidades e de seu modo de vida: a do Jeca-Tatu esquelético e preguiçoso, enfraquecido pela infestação de verminoses parasitárias e outras moléstias “típicas” dos não civilizados e aprumados pelas “indiscutíveis” benesses da vida na cidade. Emburrecido e esquecido pela história, surge o caipira reiventado pelo universo eurocêntrico e ilustrado. Em contraposição direta ao homem elegante e de porte saudável veiculado como símbolo do cosmopolitismo e da vida urbana, nasce o capiau da roça feio e desnutrido que passa a ser o representante “oficial” da vida no campo.

Novos hábitos

Uma das primeiras e mais importantes mudanças que o caipira teve que enfrentar diante da nova realidade que se abateu sobre ele foi a desarticulação de seu meio imediato. Acostumado com a integração completa ao seu ambiente circundante, o caipira conseguia

⁷⁴ Darcy RIBEIRO, 1995, p. 400-1.

⁷⁵ Idem, ibidem, p. 390.

⁷⁶ Termo caipira que designa um bom trabalhador, quem “não tem medo” de trabalho.

quase tudo do que precisava nos arredores de sua moradia, seja no quintal, seja na mata. Dotado de extrema intimidade com a natureza, suas atividades formavam um conjunto orgânico e contínuo onde homem, vegetal e animal quase se confundiam, a exemplo de seus antepassados indígenas. Segundo Antonio Candido:

Assim é que o trabalho agrícola, a caça, a pesca e a coleta não eram práticas separadas, e de significado diverso – mas complementares, significando per si, e todas no conjunto, os diferentes momentos dum mesmo processo de utilização do meio imediato. A roça, as águas, os matos e o campo encerravam-se em uma continuidade geográfica, delimitando esse complexo de atividades solidárias – de tal forma que as atividades do grupo e o meio em que elas se inseriam formavam uma continuidade geossocial, um interajuste ecológico, onde cultura e natureza apareciam, a bem dizer, como dois pólos de uma só realidade.⁷⁷

Essa simbiose quase filial que o caipira básico nutria com a matas e os rios permitia a ele uma vida de semi-subsistência, que praticamente o desobrigava de relações para além de seu *meio total*⁷⁸, que lhe fornecia quase tudo. Com a chegada das cercas e da posse legal de terras, essa independência foi gradativamente diminuindo. Era chegado o tempo do cativo da terra. Fragmentado em *lotes*, onde o caipira não podia mais entrar para caçar, pescar e fazer suas roças, a natureza vasta se reduz à propriedade de um espaço mínimo – muitas vezes nem isso – onde a anterior amplidão globalizante é demarcada e dividida, dificultando a sobrevivência e fragmentando seu entendimento de mundo.

Com o fracionamento do território onde o caipira vivia, aumenta muito sua necessidade de mantimentos vindos do exterior. Já não há terras abundantes para a caça e a pesca, e o equilíbrio de sua dieta passa a depender de produtos vindos de “fora”, de centros de abastecimento – os mercados – onde não basta o domínio de técnicas rudimentares de convívio e ajustamento ao ambiente próximo para se prover do necessário. A destreza e o conhecimento passado através das gerações já não é mais suficiente. Nesse novo universo cerceado por documentos juramentados e pelas trocas monetárias é preciso saber ganhar e gastar. O caipira precisa aprender a lidar com dinheiro. De acordo com Antonio Candido:

⁷⁷ Antonio CANDIDO, 2001, p. 217.

⁷⁸ Idem, *ibidem*, p. 217.

Surge daí uma situação inédita: a construção necessária dum orçamento, ainda que virtual, como base da economia doméstica. A uma fase que o dinheiro é quase ausente desta, sucede outra, em que ele assume vulto cada vez mais poderoso, pelo incremento da compra e da venda. O consumo de bens produzidos *in loco*; a troca de bens e serviços; todo o ritmo tradicional da vida, em suma, condicionavam um comportamento econômico, por assim dizer instintivo, onde o cálculo, no sentido estrito, inexistia praticamente. A situação atual impõe um mínimo de racionalidade, manifestada pela previsão, a ordenação (por embrionária que seja) duma receita e duma despesa, pois a avaliação monetária se estende a setores cada vez mais poderosos.⁷⁹

Inserido em um ciclo econômico onde a sua participação e conseqüente eficiência será literalmente medida, avaliada e remunerada conforme o excedente que seu núcleo de produção conseguir alcançar, não tarda o caipira a perceber que, quanto mais ele trabalhar, maiores são suas chances de uma remuneração que satisfaça suas necessidades. Ou seja, a inserção em uma economia de mercado provoca uma redefinição no seu ritmo de trabalho. A ele já não sobra mais tanto tempo para as inúmeras festas comemorativas, nem para a vida lúdico-religiosa, cheia de dias *desastrosos* e de longos períodos de preparo e ócio para o lazer⁸⁰. Até mesmo as antigas atividades de trabalho, como as práticas de solidariedade vicinal, são transformadas de maneira a se enquadrar na via monetária.⁸¹ Inserido em um sistema social muito mais aberto e amplo, aos poucos o caipira vai deixando de lado as práticas destinadas à manutenção dos laços afetivos e da integração comunitária. Antonio Candido escreve:

A expansão do sistema capitalista não apenas força o caipira a multiplicar o esforço físico, mas tende a atrofiar as forma coletivas de organização do trabalho (mormente ajuda mútua), cortando as possibilidades de uma sociabilidade mais viva e de uma cultura harmônica. Entregue cada vez mais a si mesmo, o trabalhador é projetado do âmbito comunitário para a

⁷⁹ Antonio CANDIDO, 2001, p. 211.

⁸⁰ “Antigamente, a dimensão lúdica era uma das vigas da cultura caipira, favorecida pelo lazer e a vida social fechada. Hoje, ela vai sendo obliterada pelo ritmo de trabalho, a abertura de uma economia dependente e a diminuição dos incentivos de outrora.” (Idem, *ibidem*, p. 232)

⁸¹ Antonio CANDIDO observa que surge uma nova forma de cooperação, *a cooperação comercializada*, em que os parceiros são remunerados, não há qualquer festividade realizada e mesmo a comida, muitas vezes, é trazida de casa em uma marmita.

esfera de influência da economia regional, individualizando-se. Condição de eficácia e, portanto, de sobrevivência é a renúncia a padrões anteriores e a aceitação plena do trabalho integral, trabalho com exclusão das atividades outrora florescentes e necessárias à integração adequada⁸².

Antes determinado pelo regime de chuvas, fertilidade da terra e capacidade de trabalho em conjunto (e todos esses obedecendo ao santo padroeiro ou ao Divino Espírito Santo), a vida caipira agora gira em torno de regras e interações econômicas que transcendem seus arredores físicos e sua capacidade de apreensão. A situação se agrava ainda mais quando, além das necessidades básicas, o caipira passa a depender de técnicas e a almejar valores vindos “de fora” e que desconhecia até então. “A mulher que vê a possibilidade de escapar ao esforço penoso de pilar o arroz começa a achar insuportável esta tarefa e a se sentir diminuída quando a executa, enquanto nas formas retrógradas de vida caipira este e outros esforços mais duros são aceitos sem discussão, visto como não há alternativas.”⁸³

Assim, cada vez mais o caipira se vê dependente de uma tecnologia que ele não domina e que o seduz, criando a sensação de que os seus costumes tradicionais não têm valor e de que são “atrasados”. Adquirindo uma espécie de *fome psíquica*⁸⁴ pelos padrões de conforto típicos da “cidade grande”, o caipira passa a desvalorizar seus hábitos simples e procura modificá-los, buscando assim alcançar uma vida mais “chique” e, portanto, de maior *status* social. Alguns poucos, aqueles de maior capacidade adaptativa à nova economia, em geral pequenos proprietários e comerciantes, conseguem efetivamente “subir de vida”. A grande maioria não. Muitos regridem a padrões mais baixos que antes, e outros tantos simplesmente caem na miséria, totalmente incapazes de se adaptar ao novo sistema, por natureza extremamente excludente e seletivo. Com isso a antiga paridade social dos bairros rurais vai sendo extinta, e em seu lugar surge a divisão social em classes, o que dificulta a interação social e o sentimento de identidade enquanto grupo. É o modo de vida citadino que está chegando. As práticas de cooperação solidária da antiga comunidade isolada se corrompem, e a devoção que organizava seu mundo simbólico e encorajava sentimentos afetuosos e de ajuda recíproca por “amor de Deus” já não tem a mesma força e capacidade de manter todos em comunhão. A luz e a TV assustam os deuses e as assombrações. Aos poucos, as roças vão desaparecendo ou se transformando em cidades. Chegam as indústrias e o relógio de ponto. Chegam o minuto trabalhado e o ruído das grandes máquinas. O progresso se espalha via antenas e estradas

⁸² Antonio CANDIDO, 2001, 213.

⁸³ Idem, *ibidem*, p. 227.

Muitos caipiras, quando podem, se proletarizam. Boa parte simplesmente se transfere para zonas periféricas das cidades grandes onde irão viver de “bicos” e em condições precárias de saneamento e moradia. Os que continuam na lavoura trabalham com sua família de sol a sol, sem trégua. Além da comida, precisam comprar fertilizantes e sementes vindas de longe a preços quase proibitivos. Outros se tornam bóias-frias, semi-escravos gastos na lavoura de monocultura como se fossem peças sobressalentes e de fácil aquisição.

Racionalizada e dividida, a vida do caipira tradicional está muito diferente. A realidade passa a ser mais técnica e cheia de opções, sempre comercializadas, publicamente oferecidas e raramente possíveis. Individualizado e urbano, ele tem que se adaptar a um novo modo de vida onde há muito mais desejo e, quase como regra, muito menos poder aquisitivo e de escolha. Infelizmente, para a grande maioria isso significa uma redução drástica nos seus níveis de satisfação e de dignidade pessoal. Empobrecido e oprimido, o caipira é, de agora em diante, um homem moderno.

⁸⁴ Antonio CANDIDO, 2001, p. 246.

Capítulo II – A cidade de São Luís do Paraitinga

“Último reduto do caipira no estado de São Paulo, bem-vindo à estância turística de São Luís do Paraitinga”. Escrito em grandes letras na página de rosto de um folheto turístico distribuído nos comércios e pousadas locais, a frase traduz bem o atual espírito desta pequena cidade encravada no Alto Vale do Paraíba, a 170 km da cidade de São Paulo. Isolada da faixa industrial que se aglomera no eixo Rio–São Paulo e, portanto, fora da principal fonte econômica da região, São Luís tem buscado no ramo turístico – principalmente nos últimos quinze anos – uma alternativa que possibilite desenvolvimento e renda para seus moradores. Localizada na área onde a cultura caipira surgiu e se desdobrou, a história da cidade coincide com todo o relato já descrito sobre a formação deste modo de vida. Ao retomarmos a linha do tempo de São Luís do Paraitinga, aparecem nítidas as co-relações entre sua evolução histórica e o caminho desenvolvido pelo modo de vida caipira, desde seu surgimento até suas formas de resistência atuais.

Evolução histórica

Estamos no ano de 1688. Com exceção da faixa litorânea mais imediata e algumas povoações colonizadoras espalhadas pela capitania de São Paulo, a floresta tropical atlântica se mantém inteiramente preservada. As bandeiras de apresamento, principal atividade colonizadora realizada na região durante estes “primeiros” dois séculos de Brasil, já diminuiriam sensivelmente. Com a descobertas das regiões auríferas para os lados de Minas Gerais, está em formação uma rica malha de caminhos e entrepostos comerciais, estrutura necessária tanto para escoar as pedrarias arrancadas como para se transportar produtos necessários à subsistência das novas populações que se instalavam à beira dos garimpos. Para conseguir administrar e aferir o maior lucro possível da nova atividade econômica, a Coroa portuguesa não media esforços na criação de um aparelho burocrático-militar que fiscalizasse e exercesse o máximo de controle sobre as mudanças proporcionadas por essa fonte de riqueza recém-descoberta.

É nesse contexto que, no final do século XVIII, é criada a casa de registro de Taubaté. Tendo como objetivo servir de posto fiscal para toda mercadoria que se destinasse ao porto localizado em Ubatuba, a fundação deste ponto de apoio impulsionou o processo de povoamento na região, já que, sendo caminho obrigatório para quem descia para o litoral de

Ubatuba, a área necessitava de entrepostos de abastecimento e “pouso” para os tropeiros da região. Nas palavras de Petrone:

Provavelmente foi a descoberta e exploração das jazidas auríferas de Minas Gerais que permitiu o início do reconhecimento da região, graças a sua utilização como meio de passagem. Em fins do séc. XVII e início do séc. XVIII a região de São Luís foi sulcada por um caminho cujo traçado se torna possível reconstituir grosseiramente, que de Taubaté, no vale do Paraíba, levava a Ubatuba, no litoral. Ouro oriundo de Minas Gerais e cunhado em Taubaté descia a Ubatuba donde desembarcava para Portugal⁸⁵.

Porém, apesar de estar no meio de uma importante rota econômica e contar com o apoio da metrópole, através da concessão de sesmarias e incentivos a benfeitorias, como ereção de igreja, casa de Justiça e pelourinho, data já dessa época a “vocaçãõ” rural da região que, em 1769, dá origem à povoação de São Luís do Paraitinga. “A vila de São Luís do Paraitinga representou, pelo momento e pela forma que foi fundada, um dentre muitos dos esforços da metrópole portuguesa de impor um sentido e uma racionalidade iluminada à sua colônia.”⁸⁶ A tentativa não vingou. Habitada por caipiras típicos muito mais inclinados a uma agricultura de subsistência do que mercantil, e “escondida” entre um “caótico suceder de morros arredondados” e “vales labirínticos”, a dispersa povoação de São Luís não se integrou “adequadamente” ao sistema colonial vigente, apresentando assim, desde sua origem, uma certa resistência ao universo urbano. Segundo a historiadora Maria José Del Olmo:

Assim o município (São Luís), que seria outro ponto de apoio à Coroa portuguesa na sua obra de povoamento e de valorização, no sentido de criar valor em local público, que serviu para congregar a população dispersa e controlá-la no recrutamento de soldados e na cobrança de taxas e impostos, contraditoriamente, não serviu para que se desenvolvesse um modo de vida genuinamente urbano, em oposição ao modo de vida rural (...) O município era mais uma extensão da vida rural e de seus interesses do que representante dos interesses específicos do modo de vida urbano⁸⁷.

⁸⁵ Pasquale PETRONE, 1959, p. 249.

⁸⁶ Maria José Acedo DEL OLMO, 2000, p. 59.

⁸⁷ Idem, *ibidem*, p. 47.

No final do século XVIII, São Luís contava com 800 moradores, a maioria deles vivendo em sítios e bairros rurais típicos do modo de vida caipira tradicional, onde as principais lavouras plantadas eram de milho, feijão, arroz, cana e fumo. As aves e os suínos também podiam ser facilmente achados nessas propriedades, não acontecendo o mesmo com a criação de gado. Em sua zona urbana, notadamente de fraco comércio e movimento, havia principalmente ferreiros e pequenos mercadores, todos vivendo em função do trânsito das tropas pela cidade. Para melhor imaginarmos como a configuração do município é importante, lembramos da imponente presença da mata tropical atlântica que recobria a maior parte do “mar de morros” que compõe todo seu território. O denso manto florestal só se enfraquecia nos sulcos que formavam os tortuosos caminhos abertos pelas tropas de carga, na zona urbana e nos arredores das habitações rurais, onde a lavoura e as queimadas acabavam praticamente com toda a vegetação nativa do local. Esta conformação paisagística só começa a se transformar na passagem para o século XIX, com o advento do café.

As primeiras mudas de café chegaram à região do Vale do Paraíba trazidas por agricultores mineiros. A fertilidade do solo, somada a um contexto econômico bastante favorável (alto valor e procura pelo produto no mercado estrangeiro, principalmente europeu), fez com que rapidamente o café se espalhasse por todo o vale do Paraíba. Em São Luís não foi diferente. Com o café, chegam no município os grandes latifúndios, a monocultura em larga escala e as portentosas fazendas que, aos poucos, vão tomando lugar do rústico rancho caipira tradicional. De acordo com Petrone:

A riqueza decorrente da lavoura cafeeira motivou, naturalmente, o aparecimento de ricas sedes de fazenda e de sobrados em São Luís. A humilde e tosca casa de pau-a-pique do agricultor, que quase sempre apenas se preocupava em produzir o necessário para a sua subsistência, foi substituída, nas propriedades cafeeicultoras, por sedes amplas, de um ou dois pavimentos, com numerosas dependências (...) As instalações mais complexas de uma fazenda vieram substituir o chiqueirinho, o paiol e, algumas vezes, a engenhoca. Surgiu o terreiro, freqüentemente de grandes proporções, espelhando o vulto da colheita anual⁸⁸.

As transformações ecológicas também foram espantosas. Instigados pela alta lucratividade imediata proporcionada pela monocultura cafeeira, os grandes fazendeiros não

⁸⁸ Pasquale PETRONE, 1959, p. 258.

hesitaram em substituir imensas áreas florestais pelas plantações do valioso produto. Usando sempre técnicas rudimentares e sendo plantado em todo lugar onde coubesse uma muda, o café reduziu drasticamente a mata atlântica. Deixando para trás um infinito de morros nus e amarelados, cobertos apenas por uma capoeira rala e erodida, o café destruiu quase toda a floresta que cobria a região de São Luís e de todo o vale do Paraíba.

Para se ter uma idéia do poder de transformação da cafeicultura na sociedade luisense, a população, que era de menos de mil habitantes no final do século XVIII, ultrapassa seis mil em 1836, chegando, em 1900, ano auge do café no município, à impressionante marca de trinta mil habitantes!⁸⁹ Com a riqueza adquirida pelo comércio do precioso grão, São Luís erigiu igrejas, sobrados e casarões senhoriais que hoje formam o maior núcleo arquitetônico antigo do estado de São Paulo⁹⁰. Seguindo o mesmo caminho de suas cidades vizinhas, São Luís teve suas ruas e calçadas construídas e iluminadas; seu Mercado Municipal, seus colégios onde se ensinavam o latim e o francês; e uma associação literária. Conforme ia chegando o dinheiro da Europa, vinham também seus valores culturais, expressos na arquitetura e no interior das casas, no gosto pelas artes e na etiqueta rebuscada que as elites cafeeiras sempre tentaram reproduzir e ostentar.

Na religião não foi diferente. Com a chegada da monocultura cafeeira e dos valores europeizantes, a Igreja Católica também se transformou. Buscando uma maior proximidade com os ditames da metrópole, a Igreja passou a pregar um catolicismo mais sacramental, ligado ao clero e a uma liturgia mais ortodoxa. Foi a chamada *romanização*. Em detrimento do catolicismo luso-brasileiro, mais festivo, familiar e entrecruzado por tradições nascidas nas senzalas e nas taperas indígenas e mestiças, é criada uma normatização para o controle eclesiástico e conseqüente criação de uma doutrina mais “pura”, mais “branca” e mais próxima de Roma. Em São Luís, o jogo de tensões entre esses “dois catolicismos” se instala a partir de 1910, com a ofensiva clerical dentro da Diocese de Taubaté. Até hoje podem ser observadas, na cidade, as conseqüências desta *romanização* da devoção católica. Cidade muito religiosa e festiva, faz parte do cotidiano de celebrações em São Luís a presença,

⁸⁹ Para efeito de comparação, segundo a estimativa do IBGE para 2006, São Luís tem 10.804 habitantes.

⁹⁰ O centro histórico de São Luís foi tombado, em 1976, pelo CONDEPHAT: “A cidade de São Luís do Paraitinga é um dos mais significativos exemplos de patrimônio ambiental urbano do estado de São Paulo, devido não somente à ambigüidade e peculiaridade de seu traçado urbano, modelo que se firmou em outras cidades paulistas desenvolvidas em função da economia do café, mas, também, graças à homogeneidade do seu acervo arquitetônico que se mantém, até hoje, sem transformações comprometedoras”(CONDEPHAT, 1982; 5).

através de conversas de esquina e do “diz-que-me-diz” que corre pela praça e comércios – das contendas referentes a “quem manda na festa”, o povo⁹¹ ou a Igreja.

Mas, demonstrando novamente uma certa “vocaçãõ” para o mundo rural e para a resistência cultural, o ciclo do café em São Luís do Paraitinga foi matizado por particularidades que o diferenciam da maioria das outras cidades do Vale do Paraíba. Sendo passagem obrigatória para todo café que descia o vale em direção a Ubatuba, São Luís se transformou em um rico centro de comércio não só de café, mas de outros produtos, o que criou um certo mercado “independente” e, portanto, mais diversificado e autônomo, abrandando um pouco o achatamento cultural que a “ditadura” do café impôs a várias cidades da região. Somado a isso, São Luís, que nunca foi um grande produtor do grãõ como as vizinhas Taubaté, Bananal, Guratinguetá e Pindamonhangaba, ganhou na época o título de “Celeiro do vale”, já que de suas terras saíam boa parte dos gêneros que abasteciam o vale do Paraíba. Em pequenos sítios, parceiros e arrendatários mantinham lavouras de policultura segundo os padrões mais próximos possíveis do modo caipira tradicional. Assim, apesar do “cerco” imposto pela lógica capitalista exportadora, muitos agricultores de São Luís conseguiram, através da plantação de cereais e frutas, continuar com seus costumes tradicionais. Estes voltariam ainda com mais força após o declínio do café.

Com a decadência do café, São Luís conhece um novo ciclo econômico. Escreve Petrone:

A partir do segundo decênio do século XX, ao mesmo tempo em que definhava a lavoura cafeeira, a região passou a conhecer uma terceira fase em sua evolução econômica. Praticamente extinta a lavoura cafeeira, a agricultura da região voltou a ser o que era antes. Retomou-se, como exploração de primeira plana, o cultivo de milho e de feijão e em posição secundária a cana-de-açúcar, o fumo e o arroz. Como exploração pecuária, apenas o porco representa certo valor econômico. Em pequena escala se

⁹¹ Importante frisar o fato de que, muitas vezes, dizer o “povo” no caso das questões relativas às festividades religiosas quer dizer membros da elite local buscando ganhos financeiros e políticos. Somente durante meu tempo de pesquisa e estada em São Luís, pude testemunhar pelo menos duas grandes festas religiosas nas quais os dividendos da celebração foram motivo de burburinho e de comentários pela cidade. O motivo: dúvidas sobre o destino da arrecadação para a festa, com o padre – representante da Igreja – exigindo maior transparência e controle sobre as finanças, enquanto o festeiro, quase sempre um político de prestígio ou importante comerciante local – representante do “povo” –, realiza a festa sem dar muitas explicações ou prestar contas a ninguém, ganhando assim fama de enriquecimento ilícito por conta da festa.

criavam cavalos, burros e gado bovino, principalmente como animais de trabalho. Como vemos, era um típico conjunto de economia caipira.⁹²

Como Petrone deixa claro, novamente os costumes tradicionais caipiras se renovam em São Luís, servindo dessa vez como saída para uma região que se vê sem “fonte de renda” e isolada do mundo⁹³. Com solos esgotados e sem função econômica, os grandes latifúndios formados em São Luís se dividem, multiplicando em mais de seis vezes o número de propriedades. As plantações voltam a se diversificar em toda a região, mantidas as formas rudimentares de lavoura e de trabalho. “Caipirizada” e voltada para si mesma, a região de São Luís só iria retomar um ciclo econômico mais “aberto” em meados do século XX, com a chegada da pecuária leiteira.

Com o esgotamento dos solos advindo do plantio indiscriminado do café e da conseqüente desvalorização das terras de São Luís, abriu-se a possibilidade de uma nova forma de geração de renda na região. Aproveitando o momento propício para compra de terras e já estando historicamente vinculados à região, muitos criadores mineiros passaram a adquirir as propriedades semi-abandonadas de São Luís. Mais uma vez se repetiria o ciclo de extremas modificações na paisagem com a entrada de uma forma inédita de trabalho somado a nova derrubada das matas restantes. Se, no momento transitório de retorno à policultura agrícola, o gado criado tinha como objetivo básico ser utilizado no trabalho com a terra, agora ele se expandiria muito, criando em São Luís um pólo de pecuária leiteira:

Foi somente a partir de 1930-1940 que as propriedades com rebanho bovino, particularmente leiteiro, passam a se multiplicar. De então para cá a criação introduziu no panorama econômico da região de São Luís radicais transformações, somente comparáveis às decorrentes, no século passado, da introdução do café. As pastagens vieram substituir antigos cafezais e canaviais algumas vezes, roça ou então capoeiras. Não raramente vieram contribuir também para derrubada das matas.⁹⁴

Assim, mais uma vez, muitos bairros rurais e sítios caipiras se vêem substituídos por um modelo econômico homogêneo e pouco diversificado. “Um compra daqui, outro compra dali, os antigos sitiante tomaram destino, e onde antes existiam

⁹² Pasquale PETRONE, 1959, p. 259.

⁹³ Com a construção da estrada de ferro D. Pedro II em 1855, o porto de Ubatuba entrou em um período de grande decadência, afetando diretamente São Luís, que ficou isolada geograficamente.

moradas, modestas mas habitadas, cortes de canaviais, roças de cereais, plantas de fumo, hoje é tudo pastagem.”⁹⁵. Com a evolução da economia leiteira, vieram as melhorias nas estradas vicinais, o que permitiu a chegada dos “caminhões de leite” até lugares mais distantes, criando assim um elo de comunicação entre os moradores da “roça” e cidade. Sobre a importância dessa nova “ponte” entre o mundo urbano e o mundo rural em São Luís do Paraitinga, escreve Judas Tadeu de Campos:

Com isso (a chegada de boas estradas), os motoristas desses caminhões passaram a ser outros personagens a fazer parte da vida dos moradores da roça, como um novo e importante prestador de serviços. Prestavam pequenos favores como a compra de remédio para pessoa ou animal doente, encomendas de linhas e outros apetrechos para costureiras, recados para parentes e compadres que moravam na cidade, sem contar que o transporte de pessoas sempre foi feito de graça. Com isso, até a metade dos anos 1990, era comum um carreteiro se candidatar a vereador e ganhar um grande número de votos, dados pelos agradecidos moradores dos bairros em que ele fazia o transporte do leite. Três prefeitos, vice-prefeitos e muitos vereadores começaram sua vida política através do prestígio conseguido com essa profissão.⁹⁶

Em 1953 instala-se nos arredores da cidade, a menos de quinhentos metros da matriz, uma grande companhia de laticínios, a Vigor. Sua existência é o melhor símbolo da importância que adquiriu a produção de laticínios em São Luís do Paraitinga.⁹⁷ Funcionando até 1987, a Vigor centralizou a maior parte da força de trabalho em São Luís, tanto na zona urbana, quanto na zona rural. Possuindo cerca de 36 bairros rurais, praticamente todos vendiam seu leite para a empresa, ficando sempre uma pequena proporção para consumo local, muitas vezes intermediado por trocas não monetárias.

Fato importante a ser ressaltado sobre o ciclo da pecuária leiteira em São Luís foi a contribuição da migração mineira para a realização da “resistência cultural”, característica de São Luís. Diferente de outras regiões paulistas – o oeste e a capital por exemplo – não houve no município a chegada de imigrantes. Distante tanto das zonas que ainda viviam do café e

⁹⁴ Pasquale PETRONE, 1959, p. 271.

⁹⁵ Idem, *ibidem*, p. 273.

⁹⁶ Judas Tadeu de CAMPOS, 1998, p. 39.

⁹⁷ Juntamente com a Embaré, sediada em Taubaté, a Vigor absorveu e impossibilitou todas as iniciativas locais de comercialização, exercendo, assim, um verdadeiro monopólio sobre o leite da região.

também do pólo industrial incipiente, São Luís recebeu essencialmente os migrantes de Minas Gerais. Se, por um lado, eles trouxeram o ritmo de trabalho racionalizado, o serviço assalariado e uma série de práticas não-participantes da cultura tradicional caipira, por outro, os traços culturais baseados na vida rural desses migrantes não se distanciava muito do que estamos aqui considerando como cultura tradicional caipira. Poder-se-ia mesmo afirmar que são culturas “irmãs”.⁹⁸ Um bom exemplo dessa proximidade são as festas religiosas, que, apesar de seguirem um calendário diferente, se realizam sobre uma estrutura simbólica e de costumes muito parecida.⁹⁹ Ou seja, repetindo seu histórico, São Luís aparece mais uma vez como uma cidade que, apesar da presença do universo moderno em seu interior, reluta em aceitar por completo os valores urbanos trazidos pela modernidade.

Mas o ciclo da pecuária leiteira também teve seu fim. Com a crescente modernização do setor de laticínios e a impossibilidade dos pequenos produtores de acompanhar tais mudanças e manter seu produto com um valor médio que possibilitasse seu sustento, São Luís ficou novamente sem uma forma de se manter economicamente. O resultado dessa crise mais recente foi o esfacelamento de vários bairros rurais. Pela ausência de trabalho e da garantia da manutenção das condições mínimas de vida, muito moradores de antigos núcleos rurais migraram para cidades maiores e até mesmo para a própria São Luís.¹⁰⁰ Morando nas periferias de cidades como Taubaté e São José dos Campos, são caipiras “descaipirizados” que vivem como podem, “ciscando” as beiradas do eixo de riqueza industrial gerado à beira da rodovia Presidente Dutra ou, mais recentemente, da nova forma de geração de renda nas zonas rurais, o trabalho precarizado na silvicultura.

Introduzida em São Luís a partir da década de 1970, o plantio de eucalipto para produção de celulose toma hoje cerca de 8% da área do município¹⁰¹ e ameaça aumentar cada vez mais. Apelidado de “deserto verde” por diversos movimentos organizados do campo e por ambientalistas em geral, a silvicultura se caracteriza pela baixíssima variedade biológica em sua área de plantio, pelo alto consumo de água e pela necessidade de uso de grandes quantidades de fertilizante químico para seu cultivo. Esse conjunto de características torna a monocultura do eucalipto altamente nociva tanto aos aspectos ambientais como aos aspectos sociais das áreas onde é plantada, já que extingue bairros rurais inteiros pela contaminação do

⁹⁸ Darcy RIBEIRO, p. 78, inclui o estado de Minas Gerais como a área pertencente ao “Brasil caipira”.

⁹⁹ Para um maior aprofundamento no tema, recomendo pesquisa de Marcelo Henrique Santos TOLEDO (2002) e Jaime de ALMEIDA (1987).

¹⁰⁰ Existe hoje, em São Luís, um bairro chamado Alto do Cruzeiro, formado basicamente por ex-moradores rurais que deixaram seus bairros rurais de origem para viver na cidade. Ele se localiza em um dos íngremes morros que margeiam a cidade. Somado isso a sua composição de casinhas apertadas e grudadas uma nas outras, o bairro Alto do Cruzeiro em muito lembra uma periferia de grande cidade.

ar e da água – o fertilizante penetra nos lençóis freáticos e impede a plantação de outras espécies e a alimentação do gado – e pela deterioração sociocultural que a lógica de produção nele implicado gera nas formas tradicionais e solidárias da cultura caipira. Assim, o eucalipto representa, para cultura caipira tradicional, uma nova “investida” do modo de produção capitalista, que pretende submeter cada vez mais as áreas rurais do município de São Luís à sua lógica de funcionamento.

Outra mudança importante que a “roça” de São Luís tem atravessado é a troca de proprietários dos seus sítios e fazendas. Cada vez mais as propriedades da região têm passado para as “mãos” de moradores de grandes cidades, o que implica uma mudança fundamental na forma de uso da terra. Deixando de lado seu caráter de produção e moradia, a “nova vocação” das propriedades em São Luís tem passado a ser o convívio dos moradores urbanos com a paisagem bucólica do campo e para seus descansos de fim de semana e feriados. Embora essas mudanças sejam menos “desastrosas” ao “meio ambiente” que a “desertificação” e envenenamento maciço da monocultura do eucalipto – já que tendem a obedecer à mentalidade “ecológica” de “preservação da natureza” –, os sítios vendidos para “gente de fora”, como dizem os luisenses, acabam modificando as relações mais tradicionais de trabalho, já que transforma antigos proprietários em “caseiros” ou em prestadores de serviço aos novos “patrões”, o que diminui ainda mais o caráter comunitário e autogestionário de suas formas de trabalho tradicional.

As festas

Uma das características marcantes de São Luís é o seu extenso calendário de festas. Mais de uma vez, durante minha estada na cidade, ouvi comentários bem humorados sobre a índole “festeira” do luisense. Traço que representa uma das formas de resistência da cidade diante de um modo de vida que retira ou diminui sensivelmente o âmbito do lazer de sua prática cotidiana, as festividades do município de São Luís do Paraitinga contribuem para a “atmosfera” rústica que a cidade mantém. Além das festas mais tradicionais, aos poucos São Luís vai incorporando novas festas a seu calendário buscando, para além dos aspectos devocional religioso das festas tradicionais, oferecer “atrações” para seus turistas, que cada vez mais são prioridade tanto das políticas públicas – organização de festas e eventos – como em iniciativas da sociedade civil. Tanto na construção de novas pousadas, estabelecimentos

¹⁰¹ Dado divulgado em auditoria pública para discussão do Plano Diretor municipal, abril de 2007.

voltados prioritariamente aos visitantes (restaurantes, cafés, lan-houses, sorveterias) e pela criação de pequenas empresas de turismo histórico e ecoturismo, no caso das camadas média e alta da cidade, como no surgimento de um comércio informal de alimentos e pequenos serviços protagonizados pela população mais pobre da cidade, pode-se observar a população de São Luís cada vez mais voltada para o mercado criado pelo turismo na cidade. Para conseguirmos visualizar um pouco como se realiza a dinâmica das festas em São Luís, escolhi três delas para compor uma pequena “amostra” do universo de comemorações festivas da cidade.

A Festa do Divino

Maior festividade religiosa da cidade de São Luís do Paraitinga, a Festa do Divino é, por seus elementos constitutivos e por sua história, a manifestação cultural que melhor retrata o jogo de forças existente entre modernidade e tradição na cidade.

A primeira alusão de que se tem registro sobre a Festa do Divino na região de São Luís data de 1761. Porém, suas origens retomam a Idade Média e o ciclo de festa pagãs, de agradecimento pela colheita, características de sociedades predominantemente rurais. “No processo de imposição de sua hegemonia, a Igreja católica adotou muitas festividades já existentes de caráter pagão, introduzindo-lhes significados e elementos cristãos, adaptando-as à realidade do catolicismo, ‘cristianizando-as’ de modo a se tornarem católicas.”¹⁰²

É nesse contexto que a Festa do Divino chega ao Brasil, como uma festa católica ibérica, ou seja, predominantemente festiva, devocional, familiar, extremamente coletiva e congregadora das rezas e diversões do universo popular não ortodoxo. Aqui, se mescla a elementos indígenas e depois africanos, quando esses se fizeram presentes, e, “reinventada” no Vale do Paraíba, passa a ser uma festa típica do homem caipira tradicional, onde ele reafirma sua relação com o tempo, com o sagrado e com a natureza. Plena de fé e devoção espontânea, estas expressas nas cantigas e ladainhas não sistematizadas por nenhuma liturgia oficial, a Festa do Divino, enquanto expressão social do caipira tradicional, se apresentava como um reflexo direto da sua realidade cotidiana, sendo portanto mais solta e “desregrada” em seus aspectos mais formais, ganhando porém a consistência e a “liga” necessária através do afeto, da solidariedade e da simbologia multifacetada tão próprias a este modo de vida.

¹⁰² Flávia Albergária RAVELI, 1998, p. 48.

Inserido no contexto já relatado da chegada do café e de toda mentalidade moderna, as mudanças na Festa do Divino começam a se anunciar a partir de 1854, com a passagem por São Luís do bispo reformador ultramontano D. Antônio Joaquim de Melo. As transformações começam efetivamente a partir do ano de 1921, quando a Igreja passa a expressar uma política incisiva de enquadramento e oficialização de práticas pouco ortodoxas que ocorriam durante a Festa do Divino. Para tal, “baixava” disposições canônicas que buscavam adaptar, remodelar ou simplesmente proibir sumariamente as expressões ligadas ao universo rural, como a distribuição gratuita do afogado, prato típico da região¹⁰³, o sorteio do festeiro, os moçambiques, as congadas, a cavalhada, a dança de fita, a reunião dos violeiros na praça central e a ereção do Império, a “casinha” onde fica exposta a Bandeira do Divino, elemento simbólico central da festa. Buscando, através de uma nova ordem religiosa reformista, inserir na dimensão espiritual a modernização que já vinha sendo realizada na estrutura político-econômica da sociedade, a política coercitiva da Igreja Católica visava se unir ao poder econômico dominante das oligarquias, marginalizando assim as expressões mais populares e de caráter mais rural, o que acabou criando um núcleo de tensão entre as práticas tradicionais e descentralizadas e as práticas romanizadas, todas muito centradas na figura de um sacerdote doutrinador. Ainda hoje, é possível se testemunhar episódios dessa contenda durante a festa e, principalmente, durante sua preparação, que acontece no decorrer do ano, em que são escolhidos os principais protagonistas e responsáveis pelas diferentes tarefas da festa, entre elas, administrar o dinheiro reunido durante todo o ano na “esmola”. Realizada pelos bairros rurais e na periferia das cidades vizinhas, para onde migraram boa parte dos caipiras devotos, é da “esmola” que sai o recurso necessário para se realizar a festa.

Novenas e expressões afro-brasileiras. Missas com pendor carismático e o tradicional pau-de sebo em frente à praça. O padre todo de preto puxando a procissão e um descendente de índio vendendo “garrafadas” milagrosas durante a tarde toda em uma barraquinha improvisada. A portentosa igreja matriz e a capelinha rural representada no Império. Espalhada durante nove dias de duração, a Festa do Divino em São Luís evidencia o caráter de convivência e distância entre diferentes formas de se viver o sagrado. Soma-se a isso tudo o grande número de turistas com seus flashes fotográficos chamativos e ofuscantes que, não raro, ultrapassam o limite do bom senso. Entre estes, muitos universitários e pesquisadores de cultura popular também se fazem presentes, discutindo e passeando pelas ruas da cidade, aproveitando o clima ideal para o “lazer intelectual”. Durante a semana de Pentecostes, época da comemoração, todas as

¹⁰³ Em 2006, cerca de vinte mil pessoas foram até o estábulo da cidade pegar o “afogado” que estava sendo preparado já há três dias.

pousadas e restaurantes da cidade ficam cheios. A Festa do Divino enche a cidade de apreciadores da cultura local e que são, também, consumidores indispensáveis a uma cidade que desponta como pólo turístico.

Moradores dos bairros rurais e das periferias e favelas das cidades próximas. Moradores do núcleo urbano do município. Moradores das grandes metrópoles, muitos vindo da capital. Pesquisadores e universitários, “praianos” de passagem para Ubatuba. Mosaico de diferentes sincronias e nervuras, a Festa do Divino Espírito Santo em São Luís do Paraitinga é um momento onde se explicitam, em rezas, pelejas e hábitos cosmopolitas e contemporâneos toda complexidade social que viceja nesta cidadezinha e que tende, no silêncio espaçado do cotidiano mais habitual, a passar despercebida.

O carnaval

Reiniciado¹⁰⁴ na década de setenta, o carnaval de São Luís do Paraitinga é uma prova de que a força de resistência e ressignificação cultural que a cidade sempre demonstrou ainda continua viva. Como em tantas outras cidadezinhas do interior paulista, o carnaval em São Luís era comemorado dentro do clube da cidade, onde as famílias mais tradicionais da elite luisense assistiam, de suas mesas e camarotes reservados, uma banda tocar as marchinhas clássicas das primeiras décadas do século XX. Quando, no início dos anos oitenta, o prefeito da época decide criar um carnaval de rua, não era sua intenção “popularizar” o carnaval e sim continuar, de um modo mais “aberto”, com uma comemoração ainda dentro dos moldes conhecidos e usufruída por apenas uma pequena parcela da população. Explica Pedro Moradei, um dos foliões que iniciaram o carnaval de rua em São Luís:

E daí veio o prefeito que na época era o Raul Presoto e alguns associados do clube lá e resolveram fazer um carnaval de rua. O carnaval renasceu como uma osmose do Rio de Janeiro, cheio de plumas e paetês. Surgiu o Bloco do Petróleo, que era um pessoal mais da elite, um bloco machista, só entrava homem. Se vestia todo mundo de árabe – por isso chamava o Bloco do Petróleo –, saía na rua e depois fechava o bar.

Porém, já nessa época, o Paranga, grupo musical da cidade com fortes influências regionais, já passava o carnaval tocando marchinhas próprias pelos bares da cidade:

¹⁰⁴ Até sua retomada, o carnaval de São Luís ficou por volta de cinquenta anos sem acontecer.

Nisso o Paranga já começava a tocar carnaval em setembro. Setembro direto ela já tava na praça reunido, toda noite era motivo de você tomar uma e ficar na praça. Daqui a pouco vinha um e apresentava uma marchinha. Vinha um doutor, médico e apresentava uma marchinha. Vinha pedreiro e apresentava uma letra. Vinha servente de pedreiro e apresentava uma letra. (...) Nisso se formou o carnaval de rua, desses blocos e no anseio da moçada de fazer marchinhas.

Foi nesse momento que surgiu o EnKucaKuca, bloco de carnaval que saía pelas ruas da cidade e que contava em sua letra as lendas existentes em São Luís. O bloco foi um sucesso e acabou impulsionando o surgimento de vários outros:

O pessoal pegava uma violinha e um trombone e saía na rua. E isso foi pegando. Foi pegando a moda de fazer cordões de carnaval. Então você fazia uma música e saía o povo atrás (...) Foi aí que fortaleceu mais ainda esse anseio das pessoas participar trazendo música. Aí vinha o caboclo da roça que nunca tinha pulado carnaval na vida e mostrava uma música dele.

Aos poucos o carnaval de clube foi perdendo seu espaço assim como o modelo de carnaval de rua copiado do Rio de Janeiro. São Luís do Paraitinga estava criando um jeito próprio de pular o carnaval:

Daí começaram a aparecer os amantes do carnaval, os amantes da cultura e daí pra frente a tendência foi crescer. Daí o pessoal entendeu que a história não era fazer uma coisa igual, era fazer uma coisa própria. Tanto que as nossas marchinhas têm uma característica bem própria, elas falam do local, falam das coisas pitorescas do caipira num ritmo misturado de congada, jongo, rock. Dá aquela mistura que tem a cara própria de São Luís. Se você for apresentar uma marchinha de São Luís no Rio de Janeiro ninguém vai falar que é marchinha.

Ainda sobre esse movimento de ressignificação do carnaval de São Luís, relata a cantora Suzana Salles¹⁰⁵, no documentário “Terra Paulista”¹⁰⁶:

¹⁰⁵ Intérprete de várias marchinhas da cidade, sai em vários blocos durante a festa.

O espírito carnavalesco toma conta da cidade dessa maneira deles. Como eles fugiram dos padrões vigentes é uma coisa assombrosa nessa cidade. Veja como eles escaparam através da criatividade deles, da música deles, sem seguir regrinhas de coreografia, usando as raízes deles, isso não existe. É como se fosse uma reserva antropológica.

Durante a década de noventa e a atual, o carnaval de São Luís só cresceu. Hoje a cidade conta com cerca de vinte blocos “oficiais” e mais de duas mil marchinhas compostas por pessoas da cidade. Recebendo uma média de cinquenta mil pessoas por ano nos cinco dias da festa, o carnaval é hoje o evento mais importante da cidade em termos turísticos e de reconhecimento nacional. Problemas como falta de infra-estrutura para suportar o inchaço de foliões durante o evento somado à preocupação de continuar fazendo do carnaval uma festa com características próprias são os desafios atuais do povo luisense, que se vê mais uma vez diante do desafio de resistir e reinventar “caipiristamente” uma festa que tem tomado proporções gigantescas, o que facilita a descaracterização e reprodução dos modelos de carnaval existentes em outros lugares do país.

SOSACI e “Festa do Saci”

A Sociedade de Observadores de Saci, a SOSACI, é uma associação fundada em São Luís do Paraitinga em 2003. Formada principalmente por profissionais liberais ligados à cultura, a SOSACI é uma iniciativa que, de maneira bastante “contemporânea” e demonstrando forte convergência com nosso contexto “global” e cosmopolita – é uma associação da sociedade civil urbana e organizada. Boa parte de sua “produção” é adquirida e veiculada via internet (ferramenta de comunicação ainda muito restrita a universo urbano) e muitos de seus membros vivem em cidades de grande porte – busca protagonizar um movimento de resistência cultural com sede em São Luís do Paraitinga e São Paulo. Usando como símbolo principal a figura do saci, a SOSACI promove encontros para discussão em universidades e instituições de perfil notadamente intelectual e urbano, participa de eventos ligados a temas da cultura popular e reúne em seus arquivos histórias, ensaios, charges e publicações afins que tenham como tema o saci ou alguma outra lenda brasileira. Auto-declaradamente baseados no Manifesto Antropófago de Oswald de Andrade, os membros da SOSACI (que se autodenominam “saciólogos”) criam diversas formas e modelos bem-

¹⁰⁶ *Terra Paulista*. CEMPEC, 2004. Direção de Sérgio Rozemblit. (Documentário.)

humorados para discutir nossa relação com a produção cultural vinda do exterior, principalmente dos Estados Unidos. Lê-se no “Manifesto Antropófago revisitado”, documento criado pela SOSACI e publicizado pela internet:

Estamos fatigados de todos os colonialismos travestidos de drama roliudiano... o cinema americano devorando corações e mentes. Demente. No país onde dá status ter casa em Miami e comprar em sales com 20% off. Estacionar no valet parking e pedir comida delivery (...) Antes dos norte-americanos ocuparem o Brasil, o saci já tinha descoberto a felicidade. Definida pela sacizidade de um antropófago, o próprio Saci.

Utilizando sempre de uma linguagem informal e irônica, a SOSACI defende a força de personagens do imaginário brasileiro como a Iara, o Boitatá, o Boto, o Curupira, o Mapinguari e do próprio Saci contra a “invasão” realizada por personagens estrangeiros:

O espectro do Saci volta para dar um nó na crina das potências que invadem os outros países com uma “indústria cultural” predadora e orquestrada.

O Saci é reconhecido como uma força de resistência cultural a essa invasão. Na figura simpática e travessa do insigne pernetá, esbarram hoje, impotentes, os x-men, os pokémon, os ralóins e os jogos de guerra, como esbarravam ontem patos assexuados e ratos com orelhas de canguru (...) Hoje, como ontem, o Saci apóia, em qualquer lugar e em qualquer tempo, qualquer iniciativa no sentido de contestar a arrogância, a prepotência e a destruição de que é portadora a indústria cultural do Império.¹⁰⁷

Uma das imagens mais veiculadas pela SOSACI – prova de seu esforço em criar uma crítica que seja contundente e engraçada ao mesmo tempo – através de adesivos, camisetas estampadas e divulgação via internet, é a figura de um saci comendo uma abóbora (símbolo do *haloween* nos Estados Unidos) com carne seca, prato típico de nosso país.

Além da participação de seus membros em eventos variados ligados ao tema da cultura popular e do arquivamento de inúmeras formas de manifestação artística em “defesa” do saci, a SOSACI organiza, todo dia 31 de outubro (mesmo dia em que é comemorado o *Haloween*), a “Festa do Saci”, evento realizado na zona urbana de São Luís do Paraitinga e

que inclui concursos de “causos”, passeios ciclísticos pela cidade e arredores e uma série de atividades voltadas para o público infantil. A festa sempre termina com algum espetáculo de música ligado ao tema do qual o saci é um símbolo. A “Festa do Saci” já está integrada ao calendário de festas de São Luís e é um reflexo claro da “onda” cultural por que passa a cidade.

Independente do grau de representação que a SOSACI efetivamente tem junto às camadas mais ruralizadas e pobres de São Luís e região e, portanto, mais próximas do que aqui estamos considerando como cultura caipira tradicional – seria necessário um outro estudo para dimensionar essa representação –, fica nítida a inserção desta iniciativa dentro do novo quadro econômico da cidade, que busca reunir a cultura tradicional e turismo em um mesmo movimento de ordenação de São Luís aos tempos atuais.

¹⁰⁷ Site oficial da SOSACI. Disponível em: www.sosaci.org. Acesso em: 18 out. 2006.

Capítulo III – A consciência moderna

Estendida e assentada sobre um caudal histórico que já ultrapassa seus quinhentos anos, o modo de vida caipira vem, entre a antropofagia ritual e a virtualidade cibernética, se realizando em desdobramentos onde se combinam rupturas e continuidades. Raiz de um de nossos “Brasis”, ela reflete, uma das formas de realização da modernidade e de nossa consciência moderna. Neste terceiro capítulo, procuraremos esboçar quais são as características gerais desse jogo de forças, e como elas podem ancorar as reflexões realizadas nessa dissertação como um todo. Reconhecendo a extensão do tema e suas diferentes possibilidades de interpretação, escolhemos nos ancorar mais detidamente na obra do professor José de Souza Martins, reconhecido estudioso da questão agrária brasileira, e, de forma mais indireta, nas reflexões de uma de suas principais referências teóricas, o sociólogo Henri Lefebvre.

Tema de uma amplitude extremamente vasta, a modernidade é um fenômeno que encontra numerosas possibilidades de leituras e abordagens tanto para compreender sua totalidade ou algum de seus aspectos. A apresentação que se seguirá sobre a modernidade é, portanto, apenas um dos pontos de vista sobre sua manifestação. Seu objetivo é somente ancorar a discussão realizada ao longo da obra de José de Souza Martins sobre a modernidade brasileira e é por isso toda baseada em um único autor, o sociólogo Henri Lefebvre, de quem o autor brasileiro é um reconhecido estudioso.

Modernidade e modernismo

Desde seu início sendo nomeado como algo que se contrapõe ao que é “antigo”, o termo “moderno” nasce na Idade Média, época regida pelo signo da tradição inquestionável e da imutabilidade. Escreve Lefebvre:

Na Idade Média, nas cidades administradas por “échevin” (norte da França) ou por consulado (sul da França), isto é, por carta constitucional, os magistrados eleitos ou designados para a função eram chamados “modernos”. Aqueles cujo mandato expiravam eram denominados “antigos” em relação aos “modernos”. Este último termo envolvia uma dupla idéia, a de renovação e a de uma regularidade na renovação; a eleição era efetuada

segundo um modo (modus) bem determinado pela carta tradicional e pela tradição municipal.¹⁰⁸

Ou seja, o “moderno” nasce como um elemento necessário à realização de um ciclo, um momento de ruptura que caracteriza um ritmo de movimento e mudança para uma determinada totalidade sem, contudo, subvertê-la. Essa concepção de “regularidade” dura até o século XVIII quando, com o iluminismo, o “moderno” aparece como vanguarda, como um novo que irrompe modificando não só um elemento, mas a própria estrutura do todo. É assim, como crítica estrutural e violenta contra o “antigo”, que se inaugura a “visão de mundo” moderna. “Elevada” a algo bem maior que um mero estágio de substituição, a modernidade se impõem enquanto um sistema de valores balizadores de uma nova concepção de mundo e que portanto exige, para sua compreensão, um método rigoroso de apreensão, uma leitura filosófica que consiga se apropriar da sua amplitude de significações. É nesse sentido que o sociólogo Henri Lefebvre propõe uma divisão entre *modernidade* e *modernismo* e, para refletir sobre tal divisão, o método dialético:

Demarcando o terreno, nós queremos propor aqui a tentativa teórica que, descobrindo o modernismo e levando a seu termo conceptual a modernidade, mostrará o movimento e os aspectos teóricos e negativos por meio de uma crítica radical (o mais “negativo” revelando-se às vezes o mais “positivo” e inversamente, o que dizemos não para confundir antecipadamente as idéias mas para especificar o método: a dialética)¹⁰⁹.

Portanto, para Lefebvre, se quisermos compreender a modernidade em sua totalidade é necessário fazermos uma distinção clara. Por *modernismo* devemos entender o conjunto de valores e tipologias que são exaltadas e anunciadas sob o signo do “novo” e da “novidade”, enquanto, para compreendermos a modernidade, é necessário levarmos em conta toda consciência crítica que nasce a partir dessa exaltação, da eleição de ídolos abstratos e reificados, emblemas do novo mundo. Mais do que estes, a modernidade é também o substrato consciencial que nasce dessa imposição de “verdades” e postulados, são as contra-ideologias e todas as formas sociais de resistência, seja individual ou coletiva, espontânea ou organizada. Ou seja, o *modernismo* não encerra a modernidade, ele é um de seus elementos constitutivos. É seu epicentro, por ser esteio do poder, a força do domínio, mas não é seu

¹⁰⁸ Henri LEFEBVRE, 1969, p. 197.

todo, pois não anula o que quer esquecer, sua consciência crítica. Apesar de luz intensa, a sombra ainda lhe resiste, luz negativa que persiste e não se deixa apagar. Escreve José de Souza Martins:

A modernidade só o é quando pode ser ao mesmo tempo o moderno e a consciência crítica do moderno; o moderno situado, objeto da consciência e ponderação. A modernidade, nesse sentido, não se confunde com objetos e signos do moderno, porque a eles não se restringe, nem se separa da racionalidade que criou a ética da multiplicação do capital; que introduziu na vida social e na moralidade, até mesmo do homem comum, o cálculo, a ação social calculada na relação de meios e fins, a reconstituição cotidiana do sentido da ação e sua compreensão como mediação da sociabilidade. Refiro-me à ética que fez um objeto, inclusive um objeto de si mesmo, o sujeito posto como estranho em relação a si próprio.¹¹⁰

A modernidade, enquanto totalidade dialética, é, portanto, a morada de um estranhamento. Estranhamento de um homem que coisificou o mundo e a si mesmo e que, concomitante a essa coisificação, junto de cada passo que dá rumo à própria decadência niilista¹¹¹, se pergunta qual o motivo de estar fazendo isso e se é preciso e possível reverter esse processo. A modernidade desumaniza porque reifica, e humaniza porque se questiona, se sente incomodada com sua própria ambição pelo nada, pela forma fragmentária e pura, destituída de sentido. Se o homem se atrai pelo abismo do nulo e da mercadoria, ele também resiste a essa queda, se recriando como humano para não se perder:

A modernidade se propõe muito mais como estratégia de compreensão e de administração das irracionalidades e contradições da sociedade capitalista do que como disseminação ilimitada da racionalidade ocidental e capitalista. O que se propõe à vida de todos os dias do homem contemporâneo não é essa racionalidade ilimitada, mas seus problemas, sua inconclusividade, suas dificuldades. O homem comum tem de descobrir e inventar caminhos para superá-las.¹¹²

¹⁰⁹ Henri LEFEBVRE, 1969, p. 5.

¹¹⁰ José de Souza MARTINS, 1999, p. 18.

¹¹¹ Para maior aprofundamento no tema, recomendo Clademir Luís ARALDI (2004).

¹¹² José de Souza MARTINS, 1999, p. 21.

Necessidade de inovar, necessidade de constante invenção. A duração na modernidade – principalmente em seu caráter agudizado na contemporaneidade – é uma constante fratura a ser remediada, é um rio que não pára, muitos ritmos, muitos tempos, tudo é alternativa, é múltiplo, é diverso. Ela é a convivência entre diferentes que se atravessam, se combinam e se renovam. A modernidade se realiza então como uma intuição de que o que está sendo já não é mais, como esse incapturável que sempre nos foge mas que não desistimos de perseguir. No lugar da permanência, o transitório. Ao invés da amplidão homogênea, o trincado, o fractal, o ínfimo. Dissecada pela modernidade, a substância do real perdeu sua “oleosidade” e se estilhaçou em um sem-fim de ângulos relativos onde já não há lugar para a certeza. A modernidade é um desamparo:

A modernidade enquanto moda e momento é também a permanência do transitório e da incerteza, a angústia cotidiana da incerteza em face do progresso linear e supostamente infinito: a vida finita posta em face da realidade social, do futuro, supostamente sem fim. A modernidade não está apenas nem principalmente na coleção dos signos do moderno que atravessam de diferentes modos a vida de todos nós. Modernidade é a realidade social e cultural produzida pela consciência do novo e do atual.¹¹³

Portanto, na totalidade moderna está sempre em jogo o novo, aquilo que transforma, que está sempre açoitando o instituído através de suas multiplicidades e variações, verdadeiro cipoal de tempos e diferentes incertezas.

Mas nem sempre esse “novo” foi assim, tão diverso, tão “contemporâneo”. Embora sempre tenha sido embate do “novo” contra o “antigo”, essa dinâmica veio, no interior de um processo histórico, complexificando-se cada vez mais, até chegar ao seu momento atual. Estabelecida na consciência social como luminosidade harmônica e esclarecedora no século XVIII, o *modernismo* anuncia o novo, a renovação do antigo pela exaltação extrema do racional e do advento do sistema capitalista clássico. Já no século XIX, quando a desumanização modernista passa a se tornar mais visível, começa então a se desenhar a “luz escura” de sua consciência crítica. Ela aparece de dois modos: como um apelo pela conservação do universo místico, da ruralidade e do “antigo” tradicionalismo das instituições medievais – valores exaltados principalmente pelos românticos (Lefebvre cita, a esse

¹¹³ José de Souza MARTINS, 1999, p. 19.

respeito, a obra poética de Baudelaire¹¹⁴) e pelos religiosos da Igreja (em 1864 são publicados os *syllabus*, documentos que criticavam frontalmente o *modernismo* e seu pretensão progresso) – e pelo uso da matriz dialética para análise da sociedade burguesa e do modo de produção capitalista que se inaugura com a obra de Karl Marx. Esta defende uma *práxis* revolucionária e libertária, caminhada histórica essa que protagonizaria o retorno da unidade perdida, o reencontro com a natureza e quebra do jogo do capital pelo homem igualitário, socialista e livre.

Assim sendo, podemos afirmar que tanto o ideal “antigo” que almeja o romântico e religioso, quanto a utopia da vanguarda revolucionária que deu base ao que é conhecido até hoje como o pensamento de “esquerda” são participantes de um mesmo “fora”, ou seja, dessa “luz escura”, “mancha” negativa que se contrapõe ao *status quo* “modernista” e ilustrado, mas que também, lembrando a totalidade dialética proposta por Lefebvre, está contido dentro do conjunto maior da modernidade.

E é assim, com traço nítido definindo e delimitando os lados e as forças que se digladiam, que se realiza o período moderno até a metade do século XX, quando então entramos no chamado “mundo contemporâneo”, em que o processo histórico publicizado como globalização dá um grande salto impulsionado por um vertiginoso avanço técnico que, entre outras coisas, acelera e multiplica nossas possibilidades de comunicação e, portanto, de acesso à informação. Já não há como esconder ou encaixotar as contradições entre o que se faz possível, dado o nosso “aprimoramento tecnológico”, e o que temos de real e eloqüente, a saber, um nível extremamente desumano e desigual de acumulação de capital:

Portanto é mundo da modernidade o mundo contemporâneo bloqueado às alternativas do possível. Diferente do que acontecia no capitalismo clássico, o capitalismo dos modelos teóricos e interpretativos surgidos entre a segunda metade do séc. XIX e o período histórico que se fecha com a Segunda Guerra mundial, a alienação do homem moderno, dos que trabalham e são explorados, já não se encerra num círculo funcional de enganos e mistificações eficazes. Já não é possível acobertar eficazmente as contradições por meio das ideologias que recubram com seus enganos coerentes e lógicos. A modernidade é justamente este momento da história em que a consigna é não acobertar as injustiças, a exploração, a degradação

¹¹⁴ Baudelaire é considerado o fundador da poesia moderna. Em suas poesias que uniam o sutil e o grotesco, ele inaugura a liberdade moderna e o subjetivismo romântico na poesia.

humana dos que foram condenados a carregar nos ombros o peso da História.¹¹⁵

Ainda sobre o tema do “contemporâneo”, em Lefebvre encontramos uma passagem que sintetiza o conjunto de sensações que se inauguram com essa agudização das contradições modernas, tempo da imprevisibilidade e impotência, que muitos preferem já chamar de pós-modernidade:

A história da sociedade industrial nos leva ao grande pleonasma: a repetição obsedante na ilusão frágil e artificialmente entretida da perpétua renovação, a agitação frenética na estagnação, as notícias sem novidade e sem vida nova. O “mundial” e o “planetário” já é o mundo do tédio numa tecnicidade vertiginosa que deixa estagnadas ou deterioradas as relações humanas e cotidianas. Acima deste planeta, cheio como um ovo de técnica e de máquinas humanas, vazio da vida autêntica, paira o perigo da morte atômica e a aventura cósmica (...) O céu da modernidade viu subir vários astros: o sol negro da melancolia e do tédio, lua pálida do desastre, vermelho sol da alegria. Desta conjunção imprevista, não saberíamos extrair um horóscopo.¹¹⁶

Assim, é nesse jogo de forças entre magia e técnica, costume e modismo, *poiesis* e *techné*¹¹⁷ coisificada é que a modernidade se realiza e se particulariza enquanto subjetividade. Encapsulada na redoma do indivíduo isolado e dividido, a modernidade se recria e expõe ainda mais fortemente seu caráter dialético. No universo “ensimesmado” do homem individual, a modernidade se mostra enquanto uma *dupla consciência*¹¹⁸.

Imagem que evidencia o caráter cindido do homem moderno, a *dupla consciência* reúne extremos antagônicos em uma mesma época, em uma mesma pessoa, em uma mesma consciência. “Refletida” nos indivíduos através de suas angústias e desejos sempre divididos, quando não dilacerados, a modernidade, época em que solidão e multidão se integram sob um mesmo símbolo, seja em acontecimentos épicos ou em discretos movimentos faciais,

¹¹⁵ José de Souza MARTINS, 1999, p. 20.

¹¹⁶ Henri LEFEBVRE, 1969, p. 261.

¹¹⁷ Tanto a leitura marxiana, quanto a leitura fenomenológica, dois pilares filosóficos que embasam a presente dissertação, se remetem às citadas palavras gregas para tecer suas reflexões acerca da Modernidade.

¹¹⁸ José de Souza MARTINS, 1991, p. 57.

acontece na duplicidade que se opõe e se complementa em uma mesma consciência que é um embate bipolar, uma fratura:

Essa época, a nossa, não recuou diante de nenhum horror: genocídios, exterminações maciças, guerras de destruição, grandes expurgos políticos, deslocamentos de populações, etc. A proclamação do conforto e a ferocidade fazem duas janelinhas contrastantes de um bastante singular díptico. A necessidade de segurança acompanha a de insegurança pelo perigo nuclear (...) Abriga-se medrosamente sob o conformismo e a banalidade. Arvora o sorriso como emblema. Ela se assegura e se purga como pode, idolatrando o bom humor, a gentileza, a bonomia, sob o signo do riso acolhedor.¹¹⁹

Entendida como fantasia irreal ou irracionalismo, toda oposição ao edifício racional ganha, em nossa subjetividade inclinada ao “harmônico” e ao que é passível de explicação, o lugar do ignorado, do não-visto, do esquecido. É assim também no campo da cultura. Relegado ao lugar histórico dos vencidos, oprimidos ou dominados, povos e populações inteiras se reiventam e forjam constantemente suas identidades “duplas” e hierarquizadas. No “alto”, plenos de aparência e publicização, os traços do *modernismo*. Escamoteado, dissimulado, se mantendo vivo porém escuro, permanece seu lado “atrasado”, “primitivo” e “não civilizado”. Em contraposição ao cientificismo e ao positivismo, o imaginário onírico e os afetos não mensurados, regidos pelo mágico. O efêmero da moda regido pelo individualismo se sobrepõe à estabilidade da tradição e do comunitário. Criadora de uma auto-implicação que a todo o tempo se dialetiza e busca superação, a modernidade se realiza neste cisma, nesta constante busca de resgatar o sentido da duração e da estabilidade que, areia finíssima, está sempre escapando por entre nossos dedos, seja pelo tempo hiperveloz, seja pelo espaço esmigalhado. É nesse contexto de busca por uma identidade cultural própria em meio a um mundo que, por vezes, parece caminhar para anulação e homogeneidade, que devemos tentar compreender a consciência moderna brasileira.

¹¹⁹ Henri LEFEBVRE, 1969, p. 222.

A consciência moderna no Brasil

*Tudo o que é já foi, é o começo
do que vai vir, toda a hora a
gente está num cômputo.*

João Guimarães Rosa

Antes de começarmos a tentar compreender a natureza específica do mundo moderno no Brasil, é necessário primeiramente lembrar que toda reflexão acerca da modernidade está intimamente ligada a idéia de progresso. Ou seja, “é um tema das sociedades ricas e é, sobretudo, um tema europeu”¹²⁰. E, sendo um tema europeu, não pode nem deve ser transposto mecanicamente para nossa realidade. Embora os objetos e signos que formam o *modernismo* de que fala Lefebvre sejam os mesmos, sua consciência crítica não é. Gestada em um movimento cultural muito próprio e diferenciado do europeu, a modernidade brasileira deve ser apreendida dentro do que lhe é específico, seu caráter inacabado e inconcluso, ou como Guimarães Rosa nos apresenta em um de seus mais conhecidos contos¹²¹, como a “terceira margem do rio”, como uma *travessia*. Entre o “antigo” e o “novo”, a modernidade brasileira é uma consciência transitória que nunca se conclui e que sempre se renova sem chegar a um termo, sempre entre duas vidas, atravessando sem chegar. Segundo Martins:

No caso latino-americano e, sobretudo, brasileiro, a crítica constitutiva da modernidade vem do “hibridismo” cultural, da conjunção do passado e presente, do inacabado e inconcluso, do recurso ao tradicionalismo e ao conservadorismo que questionam a realidade social moderna e as concepções que dela fazem parte e a mediatizam; as opressões e absurdos do moderno, da racionalidade, da quantidade, do modismo, do transitório e passageiro como maneira permanente de viver e de ser. O inacabado e inconcluso, a modernidade que não se completa, produziu no Brasil uma consciência social dupla, o diverso segmentado e distribuído nos compartimentos da cultura e da vida.¹²²

¹²⁰ José de Souza MARTINS, 1999, p. 17.

¹²¹ João GUIMARÃES ROSA, 2001.

¹²² José de Souza MARTINS, 1999, p. 24.

Agora, para compreendermos melhor como é que esse jogo dialético se realiza na “consciência social dupla” brasileira é necessário entendermos o que, em nosso contexto histórico, representaram essas duas forças gerais e antagônicas da modernidade, o “antigo” e o “novo”. Quais são essas duas “margens” por onde a canoa rosiana se esgueira pelo meio, cruzando e descruzando sem nunca chegar, o *rio-pondo perpétuo*? Em nossa história, o antigo, o não moderno é nosso mundo tradicional e rústico, é o índio e o homem do campo, é a mata nua e o sertão povoado de seres fantásticos, a água e a planta para onde nos voltamos quando precisamos nos encontrar. Já o novo é o estrangeiro, é o *modernismo* de Lefebvre chegando até nós como dominação, como imposição de símbolos e valores que nos parecem postiços e estranhos porque impostos, porque “enfiaados guela abaixo” sem tempo para que realizemos nossa digestão, nossa antropofagia ritual de absorção do outro. “A referência da compreensão crítica brasileira e latino-americana, da modernidade, na arte, na literatura, nas ciências sociais, tem sido esse confronto entre o novo e seu padrão lógico racional e secularizado, de um lado, e aquilo que a tradição nos legou, as obras do passado, que são também as sobras, o irrelevante, do incapturável pelos mecanismos de dominação e de exploração”.¹²³

Assim, diferente do que aconteceu em solo europeu onde a mentalidade moderna se originou e se desenvolveu – o que significa um enraizamento profundo de seu modo de vida nas matrizes e nos signos do moderno –, aqui no Brasil o moderno chega como algo “de fora”, que nos alcança mas que porém não se aprofunda, fica em um nível epidérmico, superficial. Assim como somos periféricos no capitalismo, epicentro da modernidade, somos periféricos no alcance desta, que nos chega descompassada, impondo tempos e formas sociais que não são nossos, dos quais não participamos senão como receptores sem nenhum poder de atuação ou escolha. E é por essa chegada desenraizada e imposta, que a modernidade ganha entre nós muito mais um caráter de aparência do que de “substância” forte e real, algo que modele e indique nossas formas de vida e organização social. “Este é o ponto, parecer moderno, mais do que ser moderno. A modernidade se apresenta mais como uma máscara para ser vista. Está mais no âmbito de ser visto do que no viver.”¹²⁴ A modernidade nos encobre, nos calcula e nos obriga a parecer, porém ela não nos toca, não chega ao nosso fundo, não cala dentro de nós. Difícil imaginar seu ruído causando em nós a sensação de encontro que nos dá o cheiro da terra, o fogo que nasce da lenha, a água do pote. A modernidade, em seu modo obtuso de nos chegar feito arremedo, parece não ter alma. Ou

¹²³ José de Souza MARTINS, 1999, p. 28.

¹²⁴ Idem, *ibidem*, p. 39.

seja, para compreendermos a modernidade no Brasil temos que entender suas tradições, seu elo com o passado, suas inúmeras significações da repetida frase *Antigamente não era assim...* Mais do que valores ultrapassados ou mera “maquiagem” para deixar mais exótico o moderno atual, eles são a base mesma de nossa modernidade onde, por dissimulação e arte imitativa, vamos “colando” símbolos e comportamentos que divulgam o novo, disfarçando assim de moderno e globalizado o que na verdade se alimenta da terra e do campo, da nossa vida mais antiga. “Não é o moderno que incorpora o tradicional e popular simplesmente. Antes, é a tradição que agrega fragmentos do moderno sem agregar um modo moderno de ser na consciência do todo.”¹²⁵ Em sua obra “Capitalismo e tradicionalismo”, Martins relata um exemplo onde podemos observar de forma bem nítida essa relação entre “ser” e “parecer ser”:

Visitando a casa de um trabalhador de turma, em Camanducaia Paulista, foi possível observar a incorporação de vários traços da cultura citadina. Morando na periferia da cidade, quase nos limites da zona rural, a habitação de que é proprietário apresentava as características da casa rural, especialmente a cozinha, que pude observar relanceando os olhos por uma cortina semi-aberta que havia a meu lado, durante a entrevista. Ali se reuniam as mulheres, trabalhando em torno de um fogão de taipa. Mas o cômodo da frente, onde fui recebido, que servia de sala de visitas e sala-de-jantar para visitas, procurava ostentar um mínimo de mobiliário adquirido nas lojas da cidade, com vasos de flores artificiais, etc. Na parede estavam coladas fotografias de artistas de cinema. Esses dois mundos estavam separados pela cortina, peça que raramente se encontra na roça, que permitia esconder a rusticidade do outro cômodo.¹²⁶

No exemplo citado por Martins, temos todos os elementos que demonstram nossa modernidade postiça. Na sala-de-visitas, cômodo onde se recebe quem vem de fora e portanto se cultiva uma boa aparência, fotos de artistas modernos e mobiliários que lembram o progresso e a vida urbana tentam passar a imagem de uma vida sofisticada, citadina. Entre a sala e a cozinha fica a cortina, fronteira sutil entre o moderno e o tradicional, fina camada que permite, no relance de um olhar mais atento, a captura do mundo rústico, persistente no fogão de taipa, nas mulheres a sua volta. No “coração” da casa, lugar do aconchego e do alimento, permanece o “antigo” que se mantêm quase em uma continuidade “natural”; já no lugar

¹²⁵ José de Souza MARTINS, 1999, p. 53.

¹²⁶ Idem, 1975, p. 30.

público, onde se recebe, onde se vê e se é visto, a tentativa do novo que pede espaço, que se cola pelas paredes, que faz artificial a natureza da flor. Entre os dois, um limite tênue, uma divisão muito frágil, que hora cobre, hora descobre, basta um toque, basta um sopro, um pequeno vento e ambos se tocam, se reencontram, tornam-se o mesmo. Entre o plástico e o barro, uma cortina de material não sabido, limite que quase não existe, fresta entre um mundo e outro. Transfigurada em nova, a cultura do Brasil é velha e se disfarça mal. Feito uma catedral barroca (já não é o próprio sentimento barroco um símbolo de nossos conflitos e contradições?) – que em sua fachada mantém pedras lapidadas e anjos que lembram a Europa, mas que é toda feita de barro nativo, como nossas taipas índias, como nossos casebres caboclos –, a mentalidade moderna brasileira é dividida, em que a forma busca imitar os valores racionalizantes de nossos dominadores, mas onde suas práticas, enquanto enraizamento e inspiração, estão ligadas a valores tradicionais. Imagem conhecida entre nós, o “santo do pau-oco” é um bom exemplo de nosso moderno vazio, que precisa do antimoderno para se preencher, para ganhar sentido. Durante nossa escravidão, para conseguir rezar aos seus orixás de devoção, muitos escravos escondiam suas imagens africanas dentro de santos católicos esculpidos, justamente em um “pau oco”, o que possibilitava então o culto ao orixá “disfarçado”, encapado de santo homenageado. Pela forma, fingimos obedecer e utilizar valores daqueles que nos dominaram, mas no “interior”, do lado de dentro do santo, rezamos uma reza própria, resistimos ao novo, mesmo que seja de maneira velada, mesmo que seja em silêncio, mesmo durante uma prece. Teatralizamos o visível, dissimulamos, fingimos. Diante do que é imposto, aprendemos a nos esquivar exagerando nos gestos e perfumes, porém sem modificar o conteúdo, sempre menos histórico, um olhar mais fundo. Temos duas margens, duas memórias. Uma que imita, mexe, se agita, o *não-encontrável*. Outra que é silêncio, é demora, rumina; *nossa casa, no tempo, calado que sempre*. Guimarães Rosa nos percebeu e traduziu, somos a terceira margem, o devagar depressa da travessia, *o rio o rio o rio*.

Formas de resistência

*Não se levanta nem precisa levantar
Está bem assim. O mundo que enlouqueça
O mundo que estertore em seu redor.
Continua deitado
Sob a pedra da racha da memória¹²⁷
Carlos Drummond de Andrade.*

Após caracterizarmos como a totalidade dialética da modernidade se realiza no Brasil, como ela está, de maneira inconclusa, presente em nosso país, tentemos agora compreender qual o modo de resistência que se configura a partir destes desencontros entre os tempos sociais tão distintos, qual a forma de crítica que, a partir de nosso “inacabamento”, foi sendo construída. De acordo com Martins:

Nossa crítica é antes resistência ao novo, que ainda assim aponta-lhe as irracionalidades, a desumanização que contém e dissemina. Mas, uma resistência passiva, dissimulada, que não repercute em doutrinas, em partidos, em ações políticas ou culturais organizadas. Os estudos sociológicos sobre as resistências à mudança e, sobretudo, as políticas oficiais de difusão de inovações e pedagogia do extensionismo engajam até mesmo a universidade na missão de impor o moderno compulsório e deprender a força crítica da tradição.¹²⁸

Essa postura “passiva” de que fala Martins é muito diferente da resistência que o capitalismo e toda sua desumanização voltada para o lucro enfrentou na Europa. Lá, graças à organização das antigas corporações de ofício e seus critérios morais de funcionamento – subsistência, auto-estima, orgulho –, a tradição teve forte papel na elaboração dos direitos sociais e na constituição de uma modernidade mais civilizada, ao invés de uma conversão total do homem em objeto, em vítima completa da racionalidade modernizante.

Essa tradição criativa, traduzida em direitos e vitórias sociais, é fruto de um amadurecimento nascido no interior de seu próprio processo histórico europeu e que resultou

¹²⁷ Carlos Drummond de ANDRADE, 1984, p. 23.

¹²⁸ José de Souza MARTINS, 1999, p. 30.

em um forte anseio por igualdade e justiça social, reivindicações que o Brasil, sociedade relativamente nova e vergonhosamente desigual, ainda não havia conhecido. Explica Martins:

Sociedade (Brasil) originada da escravidão e da desigualdade étnica e social institucionalizada nos estamentos em que as corporações de ofício foram extremamente débeis, mais um instrumento de controle do rei sobre o povo do que um instrumento de afirmação dos direitos do povo em face da monarquia absoluta, nunca dispôs de um código de direitos sociais. Foi mais sociedade do castigo e da privação que sociedade do privilégio. Sociedade estamental, Portugal regulamentou no Brasil as relações sociais apenas onde fosse necessário para assegurar os privilégios da elite branca e católica e as diferenças sociais em que se fundavam.¹²⁹

Assim, retirada a oportunidade de nossa tradição se realizar dentro do universo do trabalho, onde só muito tardiamente se desenvolveram formas de organização políticas que reivindicassem direitos a seus protagonistas, restaram a fé e a festa para afirmarmos nossa consciência crítica. Ou seja, na inviabilidade de um espaço democrático de discussão política tipicamente moderno para se mostrar e se construir, nossa consciência crítica se realizou por meio de expressões culturais “permitidas” pelo opressor. Impedida sua explicitação clara e direta, ela se “disfarçou”, se realizou de maneira implícita e simulada em nosso riso, em nossa dança, em nosso deboche e ironia próprios. Rimos de nosso dominador, inventamos nossas festas com elementos da festa deles. Não conseguimos nos organizar segundo padrões modernos, mas mantemos nossa identidade coesa através de uma mística gestual comum, pela benção, pela família estendida, pelos ritos afro-índios e suas participações no catolicismo popular. Ao invés de lutar pela elaboração e execução de leis mais igualitárias, enfeitamos quem nos abusa, damos sempre um “jeitinho” momentâneo para nossos problemas estruturais, inventamos piadas e galhofas sobre as “incapacidades” de nossos dominadores – seja ele o *português*, o *homem da cidade*, o *patrão* –, somos católicos mas rezamos em tupi-iorubá e pedimos conselhos a Exu, procuramos ajuda mais em vizinhos e parentes do que em nosso Estado de Direito, e isso nos parece extremamente natural. Enfim, respondemos com saídas tribais e comunitárias a problemas do mundo civilizado. Em nossa mentalidade moderna ainda impera o modo de vida, o entendimento de mundo de nossos índios originais, de nossos negros escravizados e de nossos primeiros camponeses, mesmo

¹²⁹ José de Souza MARTINS, 1999, p. 33.

que expressos em sua forma mais “inautêntica”, a saber, na língua daquele que açoita, nos costumes que ele escolheu para nós. Ou, até mesmo no silêncio, no gesto, no olhar. São nestas manifestações, nestas “palavras mudas” do amputado que se realiza nossa resistência, nossa crítica. Explica o sociólogo:

Algumas tribos indígenas subjugadas em séculos passados, sobreviventes ainda hoje, como é o caso dos xokó de Sergipe, perderam a língua que falavam, esquecendo-a completamente, a ponto de não restar uma única palavra. Toda vez que um índio xokó falava sua língua era surrado e essa surra ainda é lembrada pelos sobreviventes muitas gerações depois. Sobreviveram, até há poucos anos, como mão-de-obra da mesma família de fazendeiros que lhes tomou as terras e a palavra. A metáfora, a ocultação, a dissimulação, o silêncio permanecem como linguagem que documenta a persistência da mesma violência que lhes deu origem. Outras vezes, a dissimulação se manteve unicamente no gesto que acompanha obrigatoriamente a fala cativa e dominada na língua do opressor.¹³⁰

Nossa consciência crítica se realiza, portanto, em nossa tradição, em costumes e práticas que se opõem ao que Lefebvre chamou de *modernismo*, sejam estes criados antes do advento da modernidade, seja no interior desta, se criando como contraponto, como resistência, mesmo que seja mutilada, manca. Impedida de se desenvolver enquanto pensamento político autônomo, nossa mentalidade tradicional estacionou. Bloqueada sua reinvenção pelos limites impostos pela sua condição de subalternidade, nossa tradição ora se confunde com o “atraso” de um mundo esquecido, ora se vê depositária de um anseio cosmopolita por uma essência ainda imaculada, origem redentora e reconfortante diante da humanidade vazia e artificializada do *modernismo*. Em ambas as visões impera o seu caráter de não continuidade, de intercessão e de congelamento no tempo. Já do outro lado, na “outra margem”, está o *não-encontrável* de Guimarães Rosa. Perturbada e virtual – ruído e antenas – esta se intensifica exponencialmente, “globalizada” em uma fetichização planetária que a tudo e a todos alcança e determina. Metade imóvel, metade hiperacelerada, a consciência moderna brasileira aparece então cada vez mais cindida, mais esquizofrênica¹³¹ diante de tempos sociais incongruentes. Na ausência da criação de uma modernidade que superasse

¹³⁰ José de Souza MARTINS, 1999, p. 117.

¹³¹ Idem, ibidem, p. 25.

essa *contradição acobertada*¹³², nossa tradição se mantém imóvel, cada dia mais arcaica quando comparada às tecnologias e mídias de última geração que a recobrem e lhe servem de máscara, aumentando ainda mais a distância entre o “ser” e o que “parece ser” em nossa sociedade.

A consciência crítica dos homens e mulheres brasileiras que vivem subalternizados aparece então nesse vácuo, nessa fenda cada dia maior. Equilibrando suas percepções e decisões cotidianas nessa frincha aberta entre duas memórias, eles têm que criar uma síntese possível desse seu real desencontrado e limitado por sua condição marginal. Sua estratégia então é viver o novíssimo imposto como se ele fosse o velho e habitual, o estável. Ou seja, o que é transitório e descartável ganha tratamento de duradouro, de permanente. O que importa é fazer permanecer, mesmo que, paradoxalmente, seja permanecer com o que é fugaz por natureza, a saber, a condição de novo, do que acabou de surgir. É manter algo¹³³ em sua condição de novo “para sempre”, ou seja, enquanto durar, até desaparecer, até ser substituído imediatamente por outro, igualmente novo. Relatando uma experiência que viveu em uma viagem para Imperatriz, no Maranhão, escreve Martins:

Na longa viagem tive por companheiro um sujeito relativamente jovem, que usava dia e noite um óculos de sol, tipo *ray ban*, como aqueles que marcaram a imagem do general Mac Arthur. Com espanto, vi que uma das lentes ainda tinha o selo dourado da marca do fabricante. O calor era grande e a poeira era muita. A cada intervalo o passageiro retirava cuidadosamente os óculos e com um lenço já sujo pelo suor e pela poeira “limpava” cuidadosamente as lentes de maneira que não removesse o selo.¹³⁴

O selo, símbolo do novíssimo, do recém-adquirido, é cuidadosamente mantido para que esse estado, ou pelo menos sua aparência, permaneça, assim como permaneciam os objetos em tempos antigos, quando os instrumentos eram “para vida toda”, respeitados em seu ciclo de duração, em seu decaimento e morte. Na tentativa de manutenção do novo, habitam em um mesmo objeto a lógica inovadora da mercadoria e de seu contraponto, o uso tradicional camponês e indígena. Habitando essa cisão que se abre em nossa mentalidade duplicizada, o homem simples faz dessa *pedra rachada* uma simbiose, uma união anômala onde, por não

¹³² José de Souza MARTINS, 1998, p. 114.

¹³³ O “algo” está sendo utilizado aqui para se referir não só a objetos físicos, como também aos desdobramentos oriundos de nosso senso estético, de nossa subjetividade, de nossa concepção de mundo, etc.

¹³⁴ José de Souza MARTINS, 1999, p. 39.

haver espaço para inventividade do tradicional, ele permanece arcaico, “atrasado”, porém se mostrando através de seu disfarce de “novo”, um novo que perdeu seu caráter de epifania, transmutado em um *modernismo* a-crítico, dominação via mercadoria, pura coisa vazia e veloz, plástica sem sentido. *Enlouquecida* no caminho apontado pelo poeta, esquizofrenizada como nos indica o sociólogo, nossa consciência moderna está cindida, e entre suas metades, *deitados* sobre ela, vivem os mais “simples”, subjugados a um inconformismo expresso no silêncio mutilado do oprimido, em seu sofrimento ignorado e em sua inexprimível alegria, celebração da vida que nunca se calou. Inconformismo que resiste porque se sabe semente, se sabe o centro de um segredo que espera, origem e destino, o dia que irá nascer.

Consciência moderna e dissimulação no modo de vida caipira

Após nossa tentativa de apresentar basicamente qual a especificidade da consciência moderna e sua forma crítica de resistência no Brasil, vamos demonstrar, neste item final do capítulo, como essa dinâmica própria da modernidade brasileira se realizou no interior do modo de vida caipira. Para tal, usaremos como esteio para nossa reflexão a *música caipira*. Continuando a trajetória teórica que vem ancorando todo o capítulo, nos apoiaremos na formulação de modernidade proposta por Lefebvre e na apreensão desta que realiza o professor José de Souza Martins no decorrer de toda sua obra e, mais especialmente para esse momento, no seu ensaio intitulado *Música sertaneja: a dissimulação na linguagem dos humilhados*.¹³⁵

A música é, para o caipira tradicional, mais do que mera música. Tendo nascido e desenvolvido sua estrutura básica em um período histórico – descrito mais detalhadamente no primeiro capítulo – onde a influência do *modernismo* era ainda incipiente na área de ocorrência da cultura caipira, a música tradicional caipira não se criou como algo separado da totalidade cultural da qual é uma manifestação. Ainda distante da tecnicidade setorizante própria da mentalidade modernista, a música, tendo seu sentido social bastante próximo àquele cultivado pelos povos indígenas, era entendida como um elemento ritual, de integração entre as partes separadas do seu cotidiano com seu todo maior, a Vida:

A música caipira nunca aparece só, enquanto música, não apenas porque tem sempre acompanhamento vocal, mas porque é sempre

¹³⁵ José de Souza MARTINS, 1975, p. 103.

acompanhamento de algum ritual de religião, de trabalho ou de lazer. Mesmo a chamada moda-de-viola, denominação genérica do canto ritual profano, não aparece senão acoplada a algum rito.¹³⁶

Reflexo de uma vida fundamentada em *mínimos vitais*, onde natureza, trabalho e celebração se interpenetram constantemente e participam de uma mesma cosmovisão de mundo, a música cumpre o papel de contar a vida da roça através de seus versos e de suas melodias. Ela fala de diversos âmbitos da existência dos homens e das mulheres que vivem no campo, fala de seus amores, de suas festas, de seu universo doméstico e da proximidade com o mundo natural. Utilizada nas “rezas”, ela é uma forma de comunhão com Deus, é alegria e devoção. É também correio de notícias que divulga as novidades importantes para a comunidade, traz notícias dos povoados vizinhos, como vai a vida, suas pequenezas. Delatora irônica das manias e espezinhos cotidianos, a *música caipira* “fofoca”, criando assim um conhecimento comum entre as pessoas. Apesar de ser uma atividade muitas vezes realizada por uma só pessoa, o cantador, a *música caipira* é uma expressão coletiva, onde é cantado o meio social comum aos seus ouvintes. Ela anuncia a vida de todos e ecoa no íntimo de cada um. Ela é um entusiasmo que envolve e dignifica o mundo do campo, seus costumes e detalhes, tudo que habita e arroteia aqueles que vivem dele, suas águas e pássaros, suas admirações:

Cantar (e contar) um acontecimento depende, basicamente, de que se faça de conformidade com as expectativas e concepções dos circunstantes. Nesse plano, o compositor apenas traduz em composição verbal e musical as concepções coletivas. Por outro lado, ele o faz para um público que se “apropria” em comum dos acontecimentos cantados, pois se canta o acontecido que tem merecimento na concepção de todos.¹³⁷

A *música caipira* é, portanto, um meio que aponta para algo que está além dela própria, é uma manifestação cultural que se presta como mediadora entre os participantes do modo de vida caipira tradicional e seu aspecto de totalidade social. É somente com a maior proximidade e influência dos valores idealizados pelo *modernismo* que a *música caipira* adquire outros valores e passa a ser não só um “meio para”, mas também um fim em si mesma. Nessa sua nova forma – Martins passa a designá-la como música sertaneja – o

¹³⁶ José de Souza MARTINS, 1975, p. 105.

conjunto de características da *música caipira* sofre uma série de mudanças e sobreposições. Com a chegada mais intensa do universo urbano até o campo se realiza uma mudança nos valores de referência da música.¹³⁷ O universo de relações da cidade, impessoal e sem a visão integral que existe no mundo caipira tradicional, traz novas condições sociais para serem refletidas pela música. Impulsionados pela chegada do rádio e pela intensificação da lógica de mercado e do acesso aos grandes centros urbanos, temas e conteúdos musicais já não podem ser tão familiares e circunscritos a realidades tão concentradas como a das pequenas comunidades rurais. Numa realidade de maior abrangência, esse nível de intimidade perde seu sentido, já que seu “raio” de alcance aumentou muito, e existem muitos “ouvintes” para serem “conquistados”. Segundo Martins:

Neste caso, a música não medeia as relações sociais na sua qualidade de música, mas na sua qualidade de mercadoria. Do que decorre que as relações sociais nas quais a música sertaneja se insere não são relações caracteristicamente derivadas da mediação da música, mas a música é um dos produtos de certo tipo de relação social, a relação mercantilizada. Em outros termos, a música sertaneja é diversa da música caipira porque circula revestida da forma de valor de troca, sendo esta sua dimensão fundamental.¹³⁹

Inserida no universo urbano, a *música sertaneja* passa, portanto, a ser um objeto de consumo, o que implica mudanças estruturais – duração das músicas e de seu ritmo, que passa a ser mais acelerado – para se adequar ao rádio e ao disco, duas “novidades” do mundo moderno. Os compositores, antes participantes do meio de vida das camadas rurais mais tradicionais, passam a ser moradores da zona urbana, que, apesar de não estarem enraizados nesse seu mundo, cantam a vida do homem e da mulher do campo que agora estão calados, ouvindo a cidade descrevê-lo e “representá-lo”. As temáticas passam a representar os interesses das classes dominantes e defensoras do *modernismo*, o que se mostra através de um sertanismo nostálgico – que busca manter a tradição como algo “do passado”, folclórica – e do estereótipo do “caipira na cidade grande” que, na sua simplicidade e lirismo, consegue criticar e apontar as contradições no mundo urbano, porém

¹³⁷ José de Souza MARTINS, 1975, p. 113.

¹³⁸ O rádio, maior símbolo da Modernidade dentro do universo musical, chega e se espalha no Sudeste na década de 1920.

¹³⁹ José de Souza MARTINS, 1975, p. 113.

é incapaz de manter o seu modo de vida, que se torna então “ultrapassado” e fadado ao desaparecimento. Outra temática que passa a ser tratada é o amor romantizado, claro sinal da mudança para um contexto mais individualizado e permeado por um sentimentalismo próprio do meio de vida burguês. Nas últimas duas décadas esse tem sido o tema quase exclusivo das composições sertanejas, que já quase não tratam mais da vida no campo em seus aspectos tradicionais como o comunitarismo e o isolamento em meio à natureza.

É a partir desse novo contexto, onde a *música caipira* se vê encoberta e oprimida pelo *modernismo*, que podemos compreendê-la como um fenômeno da *dupla consciência*. Fruto não só das relações sociais tradicionais, mas também da indústria cultural em seus diferentes desdobramentos, a *música sertaneja* é uma manifestação onde se explicita o caráter dissimulatório de nossa consciência moderna.

Apesar de estar presente em nossa consciência social desde nosso “descobrimento” (conforme já referidas a esse respeito, nossas igrejas barrocas e a devoção aos “santos do pau-oco”), é a partir do século XX, com a industrialização, que se criam condições para que nossa consciência torne-se mais nitidamente uma *dupla consciência*:

Durante as últimas décadas do século passado e as primeiras deste século, observou-se uma nítida urbanização dos investimentos, que se refletiu na expansão da atividade comercial, bancária e industrial (...) Ocorreu não apenas um rápido crescimento de cidades e populações urbanas – observou-se, também, a rápida elaboração de uma ideologia urbana, em função dos problemas que suscitava, sublinhadora de valores concebidos, então, como típicos das cidades e a eles inerentes.¹⁴⁰

Com a expansão urbana, o fluxo migratório e o surgimento da indústria cultural, ocorre uma redefinição social onde, em face dos valores dominantes – e, por isso, publicizados segundo esses interesses, ou seja, sendo impostos à população em geral –, criam-se as duas “camadas” próprias de nossa consciência moderna. Por “cima”, o *modernismo*, que, construindo estereótipos, vai “minando” a auto-imagem de povo valoroso e altivo que os caipiras têm de si mesmos e, por “baixo”, o modo de vida tradicional que, impedido tanto por aparatos ideológicos quanto por forças políticas e policiais, não consegue criar um canal próprio de expressão nem, portanto, tipos sociais que correspondessem a uma realização histórica “alternativa”. Assim, cabe à *música caipira*

¹⁴⁰ José de Souza MARTINS, 1975, p. 2.

esse duplo conteúdo: por um lado, ela afirma valores que buscam a depreciação e o “apagamento” dessa *memória da alternativa*¹⁴¹ vinda das populações caipiras tradicionais e, por outro, serve como espaço de manifestação dessa resistência velada que busca, no interior do “permitido”, desvelar seu modo próprio e sua insubmissão. Transcritas por Martins no artigo que orienta esse momento de nossa reflexão, as canções toadas-históricas *Cabocla Teresa*, de Raul Torres e João Pacífico, e a clássica *Chico Mineiro*, de Tinoco e Francisco Ribeiro, evidenciam o caráter duplo contido na *música sertaneja*:

Cabocla Teresa

Declamação

*Lá no arto da montanha,
numa casa bem estranha
toda feita de sapê
parei uma noite a cavalo
pro mór de de dois estalo
qu’ouvi la dentro batê.*

*Apiei com muito jeito,
ouvi um gemido perfeito
numa voz cheia de dô:
- Vancê, Teresa, descansa,
jurei de fazê vingança
p’ra mode do meu amô.*

*Por uma réstea da janela
vi uma luzinha amarela
de um lampeão quase apagando.
Vi uma cabocla no chão
E um cabra tinha na mão
Uma arma alumando.*

¹⁴¹ José de Souza MARTINS, 1975, p. 115.

*Virei meu cavalo a galope
risquei de espora e chicote,
sangrei a anca do tá.
Desci a montanha abaxo
Galopeando meu macho,
Seu dotô fui chamá*

*Vortamo lá pra montanha,
naquela casinha estranha,
eu e mais seu dotô.
Topemo um cabra assustado
E chamando nóis pr'um lado
A sua história contô:*

Canto

*Há tempo eu fiz um ranchinho
pra minha caboca morá.
Pois era ali o nosso ninho
Bem longe deste lugá.
No arto lá da montanha,
Perto da Luís do luá
Vivi um ano feliz,
Sem nunca isto esperá.*

*E muito tempo passô
pensando sê tão feliz.
Mas, a Teresa dotô,
Felicidade não quis.
Puis meu sonho nesse oiá.
Paguei caro meu amô.
Pro mode um otro cabocro
Meu rancho ela bandonô.*

*Senti meu sangue fervê,
jurei a Teresa matá.
O meu alazão arriei
E ela fui percurá.
Agora já me vinguei.
É esse o fim de um amô.
Essa caboca eu matei
É a minha história dotô.*

Nessa toada histórica, suas duas versões marcam a duplicidade de nossa consciência moderna. No momento da declamação, a versão da história contada por um “outro” de “fora” que, de maneira “impessoal”, descreve os fatos. Ao modo de um noticiário “isento”, seu discurso busca apreender o real de maneira distanciada, como ensina a ciência e a justiça modernas. Essa “isenção”, que, na verdade, é o discurso que defende o modo de vida e os emblemas do *modernismo* dominante, se completa com a chegada do *dotô*, delegado que representa a autoridade, força coercitiva e impositora dos valores modernizantes na cultura tradicional caipira. Após uma descrição “asséptica” do ocorrido, é buscada a força que tem o poder e a capacidade de decidir entre o certo e o errado. Racional e fria, esta primeira parte da canção não contém nomes próprios, seus protagonistas são instituições antes de se mostrarem pessoas, são entidades abstratas de um mundo onde a pessoalidade e o afeto são considerados erros a serem evitados.

Já na segunda parte, o mundo da tradição. A casa isolada, a lua, o sentimento excessivo que, desatinado, cria as próprias leis. Diante da lei austera, uma confissão unguida de imagens sentimentais extremas, a felicidade idealizada, o orgulho ferido pela traição, o sonho desfeito, a reação biliosa. Na fala do caboclo, mesmo tratando de uma situação limite, se sobressai a importância do cotidiano, do trabalho realizado no horizonte expandido de um mundo, do *sonho* de um mundo, de um amor. Assim, o *amô* de que fala o caboclo se contrapõe à lei de que trata a testemunha e o delegado. Porém ambas participam da vida do protagonista. Na sua intimidade ele cultiva os extremos passionais, o ódio e o amor, a violência e o romantismo idílico; há sempre uma intensidade na presença, uma afetividade expandida, viva. No mundo público, ele tem que lidar com parâmetros de objetividade e de controle emocional que não conhecia, que lhe chegaram como moral e lei estrangeira, força estranha que o domina. De um lado, ele é amoroso, passional e violento. Do outro, é enquadrado, doutrinado e contido:

Essa dupla condição explicita a vivência de uma realidade social igualmente dupla por um único personagem, que experimenta a duplicidade histórica do afetivo e do racional em termos de uma ambigüidade ética, imediatamente traduzida na própria estrutura da toada (...) O homem simples não pode efetivamente deixar de reter na sua arte a ambigüidade e as contradições da sua vida diária; mesmo que não queira não pode deixar de viver complexamente.¹⁴²

Essa contradição também aparece, de outro modo, na canção *Chico Minero*:

Declamação

*Cada veiz que eu me alembro
do amigo Chico Minero,
da viagem que nós fazia.
Era ele meu companhero,
sinto uma tristeza,
uma vontade de chorá,
alembrando aquele tempo
que não mais há de vortá.*

*Apesá d'eu sê patrão,
eu tinha no coração
o amigo Chico Minero,
cabocro bão, decidido, na viola era delorido
e era pião de boiadero.*

*Hoje, porém, com tristeza, recordando das proeza,
Da nossa viagem e mutim,
viajamo mais de deiz ano
vendendo boiada e comprando
por esse rincão sem fim*

¹⁴² José de Souza MARTINS, 1975, p. 157.

*Cabocro de nada temia,
mai porém, chegô um dia
que Chico apartou-se de mim*

Canto

*Fizemo a úrtima viagem,
foi lá pro sertão de Goiais.
Fui eu e o Chico Minero,
Também foi o capatais.*

*Viajemo muitos dia
prá chegá em Oro Fino,
aonde nós passemos a noite
numa Festa do Divino.*

*A festa tava tão boa
mais, ante não tivesse ido.
O Chico foi baleado
Por um home desconhecido*

*Larguei de comprá boiada
mataro meu companhero
acabô o som da viola
acabô-se o Chico Minero.*

*Depois daquela tragédia
fiquei mais aborrecido
não sabia da nossa amizade
porque nós dois era unido.*

*Quando vi seus documento
me cortô o meu coração*

Vim sabê que o Chico Minero

Era meu legítimo ermão.

Na canção, fica claro o binômio existente entre a relação capitalista patrão *versus* empregado e a relação tradicional e fraterna entre dois compadres. O universo do caipira tradicional, bastante próximo ao modo de vida indígena, onde o igualitarismo mediava as relações sociais e uma cumplicidade permeava todas as dimensões e atividades do grupo, estava impregnado de um sentimento de ligação comunitária que se viu fortemente atingido pelo funcionamento da sociedade capitalista onde, dividido entre patrões e empregados, já não é possível a mesma unidade de antes. A letra da música descreve as “competências” de Chico – *cabocro bão, decidido/ era o pião de boiadero* – e também o dia-a-dia de compra e venda, típica atividade capitalista – *viajamo mais de deiz ano/vendendo boiada e comprando* –, porém fica claro como o sentimento de amizade e companheirismo da cultura tradicional – *ele era meu companhero/eu tinha no coração* – se sobrepõe à dimensão “modernista” do mero vínculo empregatício. Mesmo sendo *patrão* do Chico Minero, e esta ser a relação social mais exteriorizada, mais visível socialmente – o que se conclui pela presença entre eles de um *capatais*, atividade que simboliza essa fronteira entre o patrão e o empregado –, fica nítido que havia uma ligação entre eles que não obedecia aos ditames das relações estritamente formais de trabalho. Na sua relação de empregado e patrão estava implícita, sendo “dissimulada” através dela, a relação afetuosa que eles mantinham, ou seja, é uma relação duplicizada, que indica duas “verdades”, dois mundos contrastantes.

A forma dissimulada de consciência também aparece no instante da morte de Chico Minero, em que o cantador afirma que *não sabia* porque era tão *unido* a ele. Apesar de se sentir muito próximo a seu empregado e amigo, a separação imposta pelas suas diferentes condições sociais, impedia que se revelasse explicitamente o fato de serem irmãos. Este era sentido e vivido porém não era reconhecido, estava impedido de ser descoberto já que a relação patrão/empregado, a distância social existente nessa relação impedia que esse sentimento se revelasse em sua plenitude, despotencializando-o, limitando seu espaço de originalidade e desvelamento. Quando vem a morte que a todos iguala, vem também a revelação do parentesco entre os dois protagonistas, porém, até mesmo essa se apresenta de maneira duplicizada, trazendo o fraterno e humano por meio do mecânico, do formal. É somente pela existência do documento de identidade, imagem que evidencia toda a impessoalidade da vida moderna, que o protagonista consegue descobrir a sua ligação parental com Chico Minero. Ápice da dissimulação, a estrofe final da canção carrega assim

a imagem que mais “denuncia” a consciência moderna brasileira. Para conseguir se revelar, vir à tona, nossa tradição deve ser codificada segundo os critérios da impessoalidade e da coisificação. Aprendemos a resistir assim, a mesma força que nos aliena também nos identifica, ela nos subjuga porém também é de alguma maneira devorada por nós, que a reinventamos para resistir a ela, resistir à sua ambição de nos anular. Usamos o símbolo do opressor para revelar nossa condição de oprimido, seja através da língua portuguesa reinventada nas senzalas multirraciais e nas taperas indígenas como a dos *Xokó*, seja nos documentos e cartões de identificação que transformam homens e mulheres em números, em força de trabalho carimbada e circunscrita. Comunitários e familistas em nossos costumes velados, somos também empregados explorados porque assim nos impuseram, mas também porque assim nos reinventamos a partir dessa opressão. Vitimados pela submissão, somos também seus protagonistas, mesmo que humilhados, porque nos recriamos mesmo espremidos, mesmo que dentro dos limites estreitos da completa subalternidade, mesmo sendo aqueles a quem só são dados os restos. Através da música, da festa e de nossas estratégias de sobrevivência e labuta diária, fomos nos moldando criativamente diante de valores e condições concretas que nos são impostas, mas que também são reinterpretadas pela nossa criatividade, pela nossa ancestralidade que se presentifica em nossas mãos e em nossos olhos, que está em nosso viver, mesmo que de modo violado, mesmo que impedido de aparecer “muito”, de afirmar diretamente suas formas e gestos, seu encantamento¹⁴³. Ainda que encoberta vive a chama, ainda que difuso, permanece o valor amoroso das intuições primitivas, da tribo e da roça, suas magias. Apesar de modernos e enclausurados, somos índios e camponeses. Talvez um pouco confusos, vida robótica e escravidão. Talvez um pouco deslumbrados, álcool em demasia e aparelhos de DVD. *Contradição acobertada*, o caráter dissimulado de nossa consciência moderna é a manifestação mais explicitada de nossa *dupla consciência*. Mas não é a única. Ainda somos nossas raízes e estamos, de algum modo, trabalhando, atravessando essa noite, dando voz ao sonho que nos alimenta, que lavra essa terra escura onde a luz, se insistente, germinará:

¹⁴³ O termo encantamento está sendo utilizado aqui em seu sentido weberiano. Segundo Max WEBER (1970; 30 e 51): a intelectualização e a racionalização crescentes do mundo moderno acabam por substituir o imprevisível e misterioso que há na vida pela previsibilidade e por uma ilusão de que podemos controlar, mensurar e dominar tudo. Ou seja, estamos retirando a magia do mundo, produzindo seu desencantamento. “O destino de nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo ‘desencantamento do mundo’ levou o homem a banir da vida pública os valores supremos mais sublimes (...) só nos pequenos círculos comunitários, no contacto de homem a homem, em *pianíssimo*, se encontra algo que poderia corresponder ao *pneuma* profético que abrasava comunidades antigas e as mantinha solidárias”.

Madrugada camponesa
Faz escuro (já nem tanto)
Vale a pena trabalhar
Faz escuro mas eu canto
*Porque a manhã vai chegar*¹⁴⁴

*

O novo dia. A semente. O desocultamento. A desobediência. Escreve José de Souza Martins:

Está terminado o tempo da inocência e começando o tempo da política. Os pobres da terra, durante séculos excluídos, marginalizados e dominados, têm caminhado em silêncio e depressa no chão dessa longa noite de humilhação e proclamam, no gesto da luta, da resistência, da ruptura, da desobediência, sua nova condição, seu caminho sem volta, sua presença maltrapilha, mas digna, na cena da História.¹⁴⁵

Nossa *dupla consciência*, para além de um destino, é também uma força, um caminho. É uma caminhada, uma travessia nunca terminada onde um novo passo pode revelar uma nova vontade, uma redescoberta. A consciência moderna brasileira não é, obrigatoriamente, uma mesma dinâmica que está condenada a se repetir de uma única forma. Diferente do modo como ela tem hegemonicamente se mostrado – uma importante forma de resistência –, ela pode se realizar também enquanto uma alternativa mais propositiva, como um exercício de liberdade, uma prática concreta de emancipação. Terminado o *tempo da inocência* de que nos fala Martins, escancaram-se as então falsas bondades e as arbitrariedades desumanizadoras que perpetuam as ilusões do *modernismo* e seus efeitos devastadores em sociedades periféricas como a brasileira. Na modernidade incompleta em que vivemos, nossa força crítica sempre encontrou muita dificuldade de reunir a festa e a luta, de dar, para cada nova nota criativa, seu correspondente impulso de desestabilização e de ameaça real ao opressor. Para isso é necessário o *tempo da política*, ou seja, tempo em que a tradição deixa de ser mera depositária do atraso e do arcaico e se revela como proposta, como um marco referencial dentro do jogo de forças no interior da sociedade, dentro de suas tensões políticas. Ela entra sendo a tradição inovadora que remexe nas velhas relações sociais penduradas em

¹⁴⁴ Thiago de MELLO, 1986, p. 115.

¹⁴⁵ José de Souza MARTINS, 1988, p. 12.

nosso *modernismo* “aleijado” que convive com a fome extrema de pão e de beleza e que fecha os olhos para a escravidão em pleno século XXI. *Tempo da política* é portanto tempo de ouvir aqueles que querem civilizar os civilizados e “amansar os brancos”¹⁴⁶, que querem duvidar das verdades impostas e refletir sobre o desenvolvimento de verdades próprias, seus lirismos muitas vezes desmedido, seus sentimentos. A demora da roça frente à velocidade da mercadoria. O afeto da terra frente ao cálculo por metro quadrado. A simplicidade inventiva frente ao exagero inerme da sofisticação. Diante da mesma ladainha, uma nova canção:

No Araguaia, em Goiás, no Nordeste, no Sul, poetas populares cantam uma nova canção – a que proclama a dignidade dos pobres e dos que trabalham, a que ironiza o inimigo possuído pela vontade do lucro ilimitado do capital e a que faz, assim, na própria ação, a crítica de classes e do Estado que, pelo ganho momentâneo, decidiram, pela violência, transformar o país em imensa pastagem e o povo brasileiro em um imenso rebanho. Tenho visto populações de diferentes regiões do Brasil que, no meio do fogo e da luta e, até diante do sangue derramado, demonstram uma inacreditável capacidade de suscitar poetas e poesia (muitas das quais resgatadas e publicadas), menestréis e canções de um insuperável lirismo e de uma imensa força (...) A canção e a poesia prefiguram a apoteose do ser em relação ao ter.¹⁴⁷

Hedionda é nossa miséria que atravessa os séculos. Hedionda é a opressão que a legitima e a alimenta. “Hediondo é o latifúndio”¹⁴⁸. A consciência moderna brasileira é, historicamente, uma forma de resistência à sujeição. Pode ser também a matriz de uma nova forma de concepção do que é ser moderno e do que é ser civilizado. Pela nova canção se reúnem o sociólogo, o poeta, o homem do campo. Na verdade talvez eles sejam o mesmo. Entre a palavra, o dom e a foice, nasce a manhã.

¹⁴⁶ José de Souza MARTINS, 1988, p. 17.

¹⁴⁷ Idem, *ibidem*, p. 12.

¹⁴⁸ Uma das “frases de luta” cunhadas pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra – MST.

Capítulo IV – A fenomenologia de Gaston Bachelard

Senso comum e cotidiano: o recurso à fenomenologia

Relegado a uma posição secundária no universo das ciências humanas, o senso comum tem ganhado, nos últimos anos, um novo *status* dentro da sociologia do conhecimento. Tido sempre como fonte de enganos e *locus* privilegiado da reprodução da vida social alienada, a “vida miúda”, as microrrelações protagonizadas pelos indivíduos em sua interação mais imediatas e diretas com seu meio social tem ganhado maior espaço nas reflexões sobre a importância do “homem comum” e de suas vontades individuais no fazer histórico de dimensões mais amplas e estruturais. Segundo Martins:

Se a sociologia do século XIX e da primeira metade deste século descobriu o homem como criatura da sociedade, o período recente põe a sociologia ante a crise dessa concepção e crise dessa verdade relativa e transitória. Porque, no fundo, crise de uma sociedade dominada por grandes e definitivas certezas, a da ilimitada reprodução do capital e a da inesgotável força de coação do poder do Estado.

As grandes certezas terminaram. É que com elas entraram em crise as grandes estruturas da riqueza e do poder (e também os grandes esquemas teóricos). Daí decorrem os desafios deste nosso tempo. Os desafios da vida, da ciência, da renovação do pensamento sociológico.¹⁴⁹

É neste contexto que as leituras fenomenológicas do mundo social encontra um novo sentido, um ressurgimento. Elas se inserem na tentativa de enfrentar estes novos “desafios” colocados pela sociedade contemporânea onde o ceticismo e a falta de sentido – oriundos do extremo individualismo e do enfraquecimento de um horizonte totalizante e alternativo, de uma utopia – vão minando as forças críticas da História, sua capacidade de se reiventarem e criar alternativas frente a uma “notável capacidade de auto-regeneração da sociedade capitalista”.¹⁵⁰ É nesse sentido que a fenomenologia, ao colocar em foco o *vivido* pelo homem imerso em seu cotidiano, ou seja, o modo como ele realiza e dá sentido a sua “vida de todo dia”, pode abrir espaço para que a visão e o modo de vida deste “homem comum” sejam levadas em conta, apresentando assim uma alternativa de preenchimento ao vazio existente

¹⁴⁹ José de Souza MARTINS, 1999, p. 56.

entre essa vida “pequena” e a construção das grandes linhas da História. A reflexão fenomenológica, desde que empunhada com o vigor necessário para tal, abre a possibilidade de capturarmos o que há de afirmativo e desestabilizador no interior da “vidinha besta”, repetitiva e aparentemente destituída de percepção e atitudes críticas. Diferente da vitimização absoluta que muitas leituras marxistas (não marxianas¹⁵¹) fazem do senso comum como mera repetição dos processos sociais coletivos ou da nulidade em que ele é arremessado pelas correntes positivistas, a fenomenologia compreende o universo cotidiano como um espaço de inventividade e superação do velho, ou seja, como um terreno fértil para atos de criação histórica e social. Segundo o professor José de Souza Martins, é nesse sentido que ela encontra convergências com a leitura marxiana que Lefebvre faz do cotidiano, ganhando assim potencialidade crítica:

A reprodução social, lembrou Lefebvre mais de uma vez, é reprodução ampliada de capital, mas é também reprodução ampliada de contradições sociais: não há reprodução de relações sociais sem uma certa produção de relações – não há repetição do velho sem uma certa criação do novo, mas não há produto sem obra, não há vida sem História (...)

É aí que o reencontro com as descobertas das orientações fenomenológicas ganha novo e diferente sentido. Pois é no instante dessas rupturas do cotidiano, nos instantes de inviabilidade da reprodução, que se instaura o momento da invenção, da ousadia, do atrevimento, da transgressão. E aí a desordem é outra, como é outra a criação. Já não se trata de remendar as fraturas do mundo da vida, para recriá-lo. Mas de dar voz ao silêncio, de dar vida à História.”¹⁵²

Assim, procurando seguir o “conselho” do professor Martins, qual seja, localizar na dimensão cotidiana uma possibilidade de encontro entre o pensamento dialético de Lefebvre e a abordagem fenomenológica, é que expusemos, no capítulo anterior, os princípios básicos da consciência moderna brasileira e que apresentaremos em seguida a questão fundamental da fenomenologia e seu desdobramento na obra de Gaston Bachelard.¹⁵³

¹⁵⁰ José de Souza MARTINS, 1999, p. 55.

¹⁵¹ Para uma maior elucidação das diferenças entre pensamento marxista e marxiano ver José Paulo NETTO; 1989.

¹⁵² José de Souza MARTINS, 1999, p. 64.

¹⁵³ (1884-1962)

Sobre a fenomenologia

Após apresentarmos a justificativa que orienta nossa escolha em utilizar a fenomenologia como base estruturante do “manuseio” que faremos sobre os relatos ouvidos em São Luís do Paraitinga, realizaremos agora um breve situamento da questão central que constitui a reflexão fenomenológica. Essa curta exposição não carrega a pretensão de trazer mais que uma apresentação, de maneira bem pontual e até mesmo simplificada, do fundamento primeiro da fenomenologia, fundamento este que acompanha as indagações de Gaston Bachelard sobre a imaginação, e que deve, portanto, segundo nosso critério, estar presente e, mesmo que de maneira pouco aprofundada, evidenciado nessa dissertação.

Como procuramos deixar claro, a exposição que aqui se fará sobre a fenomenologia tem um objetivo bastante determinado: apresentar o horizonte fenomenológico de uma forma que se estabeleça um “terreno fértil” para a compreensão da apreensão que Bachelard realiza sobre a imaginação. Esta insistência na apresentação e demarcação dos limites desse momento de nossa reflexão não é por acaso. O pensar fenomenológico (a própria palavra pensar, em seu sentido mais comumente empregado, como forma de raciocínio intelectual, já se mostra uma “traição” ao modo fenomenológico de compreender a manifestação do real), antes de ser um sistema filosófico explicável e de possível esquadrinhamento, é um *modo*, um certo “jeito” de estar próximo às coisas e ao mundo que se mostra de difícil demarcação dentro de um espaço de clarificação e “equacionamento” conceitual. Sua forma circular de estabelecer uma reflexão filosófica acaba encontrando barreiras de difícil transposição quando se faz necessária uma apresentação que deve, através de alguns tópicos e “chaves” de compreensão, enunciar o “básico”, algo que nos “introduza”, uma espécie de primeira porta onde, após “dominar” os conceitos iniciais, estaremos “intelectualmente” aptos para um maior aprofundamento. Difícil, dificílima, justamente porque a fenomenologia se propõe a realizar uma reflexão diferente desta direção determinada de pensamento, um não-isto, ou seja, uma forma outra de compreensão do mundo, suas manifestações. A fenomenologia busca exatamente ir na contramão da tradição cientificista que nos ensina que a melhor forma, senão a única, de construir e demonstrar um conhecimento se realiza através de pensamentos encadeados, “idéias” que, reunidas “adequadamente” – por exemplo, logicamente expostas em um texto –, acabam por retificar possíveis erros e construir, por intermédio da precisão conceitual metodológica, teses consideradas “verdadeiras”. É na tentativa de compreender, destrinchar e realojar este modelo lógico-racional que vem sendo alimentado e seguido

hegemonicamente pela civilização ocidental nos últimos dois mil e quatrocentos nos anos¹⁵⁴ que a fenomenologia nasce e se desenvolve. Segundo Critelli:

A questão maior é que a fenomenologia não nasceu como um método, tal como as ciências e as técnicas modernas o supõem (como rigorosa prescrição de procedimentos e instrumentais), mas, *grosso modo*: como um questionamento da dissolução da filosofia no modo científico de pensar; da lógica inerente às ciências modernas; como crítica à metodologia de conhecimento científico que rejeita do âmbito do real e do próprio conhecimento tudo aquilo que não possa estar subordinado à sua estrita noção de verdade, de sujeito cognoscente e de objeto cognoscível.

Assim, a fenomenologia foi se constituindo como crítica à ciência (mais especificamente à metafísica, considerada como a postura epistemológica que a fundamenta) e, conseqüentemente, também à técnica moderna.¹⁵⁵

Portanto, a fenomenologia nasce de uma “necessidade” que a civilização ocidental apresenta de repensar seu próprio caminho filosófico e de discutir os critérios fundamentais que, baseados neste caminho, vêm servindo como princípios estruturantes das concepções de verdade e de real ao longo de nossa história. Segundo Martin Heidegger¹⁵⁶, um dos grandes expoentes do pensar fenomenológico, estamos, desde Platão¹⁵⁷, nos guiando por um mesmo ponto no horizonte, estamos seguindo e sendo “atraídos” por um mesmo fim, um mesmo “destino” filosófico ou, nas palavras do filósofo, pelo pensamento *metafísico*. Na concepção heideggeriana, foi com Platão que se iniciou este caminho da *metafísica* que vem, desde então, se agudizando, ou seja, vem ganhando cada vez mais força e penetração nos diferentes âmbitos da existência da civilização ocidental. É como se tivéssemos entrado em uma grande descida: quanto mais continuamos nela, mais a aceleração que sua inclinação nos traz aumenta, se intensifica e nos leva mais próximos de um fim que desconhecemos, mas para o qual nos destinamos assim que começamos a descer. “Modo característico de pensar que constitui o traço mais marcante da filosofia ocidental”¹⁵⁸, a *metafísica* será exaustivamente investigada por Heidegger, que, para melhor compreendê-la, vai até “lá atrás”, antes ainda de

¹⁵⁴ Dulce Mára CRITELLI, 1996, p. 12.

¹⁵⁵ Idem, ibidem, p. 7.

¹⁵⁶ Martin Heidegger (1889-1976) foi um dos maiores filósofos do século XX. Sua obra *Ser e Tempo* é considerada um clássico do pensamento fenomenológico.

¹⁵⁷ (427 a.C.-348 a.C.)

Platão, na Antiga Grécia, para perscrutar o modo como o pensamento se realizava nesse período. Segundo o filósofo alemão, a história da filosofia ocidental encontrou seu período áureo nesta sua fase inicial, em seu momento inaugural, onde os “filósofos da natureza” (período cosmológico ou pré-socrático) ainda não haviam perdido de vista a intimidade inextrincável do homem com a natureza e sua misteriosidade, elemento crucial para entender a manifestação da realidade enquanto transformação e movimento, enquanto um eterno devir onde as coisas nascem, permanecem e morrem. “Esquecidos” dessa condição “essencial” da natureza, a civilização ocidental veio, desde Platão, veracizando a realidade cada vez mais a partir de seus aspectos permanentes e exatos, relegando a todo o “resto” o caráter de irreal, de mentira fantasiosa. Essa cisão da “unidade originária” do real em um dualismo que distingue real e irreal passa a ser então o fundamento hegemônico de nossa filosofia até seu momento mais recente, a Modernidade. Para compreendermos basicamente como era essa unidade e qual o passo inicial para o seu gradativo “esquecimento”, nos aproximemos primeiramente da filosofia grega pré-socrática e de duas de suas palavras-guia, palavras estas que nos auxiliarão a compreender um pouco melhor a concepção “cosmológica” que, de maneira geral, orientava as indagações desse conjunto de filósofos “iniciais”. Estas palavras são *phýsis* e *alethéia*.

Phýsis e alethéia

[...][phýsis] evoca o que sai e o que brota de dentro de si mesmo (por exemplo, o brotar de uma rosa), o desabrochar, que se abre, o que nesse se desprega se manifesta e nele se retém e permanece; em síntese, o vigor dominante (Walten) daquilo que brota e permanece.¹⁵⁹

A partir desse trecho escrito por Heidegger podemos tentar compreender o que, para os antigos gregos, significava a palavra *phýsis*. Visível e invisível de tudo aquilo que *é*, *phýsis* designava a totalidade originária que abrange tudo que existe em suas infinitas manifestações, *é* a natureza que sai, *que brota de dentro de si mesma* para surgir e formar realidade que nos aparece e que capturamos, dando-lhes assim uma permanência, uma duração. Ou seja, da sentença de Heidegger podemos extrair que *phýsis* – o mundo, o cosmos, o universo, a Natureza manifesta em todos seus detalhes e grandezas – se realiza a si

¹⁵⁸ José Carlos MICHELAZZO, 1997, p. 28.

¹⁵⁹ Heidegger, 1978^a, p. 44. In: José Carlos MICHELAZZO, 1997, p. 28.

mesma a partir de dois princípios fundamentais: todo desdobramento de *phýsis* carrega uma rotação, um movimento, mas também, concomitantemente, um repouso.

Phýsis é movimento. É o mundo “acontecendo” em seu modo cíclico de constante renovação. Eterno *vir-a-ser* que leva as coisas a se transformarem, irem de seu estado anterior ao próximo, do *um* ao *outro*, do primeiro em direção ao segundo, *phýsis* é o movimento essencial que une duas “pontas”, é a rotação cíclica que alterna dimensões sempre contrárias e unidas por co-pertinência. Ou seja, o novo envelhece, o dia anoitece, o amarelo se acinzentado, o que está feliz se entristece e essa “lei do acontecimento” só existe porque estes elementos contrários se refletem e se pertencem, formando assim um conjunto, uma totalidade dinâmica que nunca pára. Sempre se renovando e fluindo, *phýsis* se realiza substituindo um aspecto por outro, seu contrário, e ambos formando um círculo, um elo em constante mutação, seja no ilimitado e cósmico – as rotação da Terra em torno do Sol –, seja na simplicidade de um pequeno objeto – um fruto que, aos poucos, vai amadurecendo e estragando – ou de um pensamento, o veloz ir e vir de minhas idéias ao escrever esse texto, por exemplo. Na *phýsis* pré-socrática, um aspecto sempre precisa do outro para existir e estabelecer esta unidade em movimento, para “obedecer” este princípio de incessante transformação. Portanto, o novo só o é porque o velho existe enquanto sua possibilidade oposta e co-pertencente, o mesmo acontecendo com as emoções de alegria e tristeza e com a noite que termina no início do dia, ressurgindo novamente no seu declínio. No interior da realização de *phýsis* há, portanto, uma intimidade extrema entre as polaridades que, apesar de muito próximas – o dia e a noite –, são distintas e participantes sempre de forma correspondente nessa “lógica viva” que se desenvolve no interior do “Um”, do “Mesmo”, desta totalidade orgânica que compõe *phýsis*, que é um dos princípios de sua manifestação.

Phýsis também é repouso.

*Tinha uma pedra no meio do caminho.*¹⁶⁰

Phýsis é também o instante abrupto em que algo se paralisa em meio ao movimento. Uma pedra. É o *vigor dominante* que impera na aparência das coisas, sua forma, é a luz estável que algo alcança ao realizar sua presença. É o ápice, a vigência de algo em sua faceta desvelada e aberta. É o instante divisor – *uma pedra no meio do caminho* –, é a permanência de algo entre seu surgir e desaparecer. É quando algo pára, cessa de se movimentar e se

¹⁶⁰ Carlos Drummond de ANDRADE, 1999, p. 32.

apresenta. É a espera antes do recomeço. É quando algo sai de seu ocultamento e se torna explícito. Brilho e nitidez. É quando algo cintila:

*Estrela prisioneira presa no gelo do instante.*¹⁶¹

Phýsis é o estável, mesmo que instantâneo, é quando algo acha seu contorno próprio, se localiza e se diferencia do todo, seja um pensamento, uma casa, uma dor. É o acontecimento de algo, sua aparição fáctica diante de alguém que testemunha. É quando algo vem a nosso encontro, causa impacto, atrai, é quando algo ganha consistência. *Phýsis* é o que se “aprisiona” em estado de permanência. Uma pedra, uma estrela. É o que recolhemos do eterno movimento dando-lhe um determinado sentido, um modo de ele se expor, se legitimar enquanto algo próprio, se destacar, realizar uma duração. Aprender algo, recolhê-lo do movimento “essencial” de *phýsis*, e dar-lhe possibilidade de persistência, da existência como unidade que se distingue, é isolá-lo, admiti-lo. Uma pedra, uma estrela, um anel.

Phýsis é um ato isolado, único, sozinho. *Phýsis* é uma epifania:

*O velho tanque-
uma rã mergulha
barulho de água*¹⁶²

Além de ser o eterno movimento, *phýsis* também é repouso.

Assim, *phýsis* se mostra fundamentalmente como uma ambivalência, como uma dupla manifestação carregando, portanto, “nela mesma”, em sua totalidade, a mesma oposição e co-pertinência que instaura em todos seus *entes*. Da mesma forma que dia e noite, amarelo e cinzento, o novo e o velho se opõem e se co-pertencem, na medida que um só existe a partir do outro, assim também acontece com os dois princípios fundamentais de *phýsis*, seu movimento e repouso. Isso quer dizer que aquilo que eclode em aparência, repouso e permanência de *phýsis* está em íntima ligação e também em extrema oposição com seu movimento incapturável e indistinto, sua rotação cíclica, ela também *phýsis*.

Tentando ser mais claro: da mesma forma que quando nos referimos ao dia, estamos pressupondo – mesmo que de maneira oculta, não esclarecida e explicitada – a existência da noite e vice-versa, podemos afirmar que, quando nos referimos ao movimento estamos

¹⁶¹ Gaston BACHELARD, 2000, p. 51.

¹⁶² Conhecido *koan* japonês.

pressupondo – mesmo que de modo velado, fora da luz da aparição direta – a existência do repouso (e vice-versa). A essa existência ambivalente de tudo que aparece, de tudo que *é*, de tudo que se mostra, os pensadores gregos da era cosmológica chamaram de *alethéia*, o não-velamento (*a-lethéia*).

Traduzida hoje como verdade, a *alethéia* carrega consigo a possibilidade de designar, de falar sobre as coisas que habitam o mundo, de maneira “integral”, levando em conta tanto o lado que aparece, como o outro, seu oposto e co-pertencente, que está pressuposto, encoberto, porém presente:

A primeira concepção da essência da verdade para os gregos era expressa na própria raiz da palavra *alethéia*: não ocultamento. Este “a” privativo (*a-letheia*) fazia com que o grego, ao proferir esta palavra, olhasse sempre para “isto (aí) que foi arrancado de uma ocultação” (...) Para o grego, portanto, o ocultamento não possui um significado marginal, acessório na concepção de verdade, ao contrário, ela é sua origem, o lugar de sua procedência.¹⁶³

Ou seja, ao falarmos dia, a noite tem uma importância absoluta para compreendermos sua “verdade”. Como “não-ocultamento”, olhando sua aparição a partir de *a-lethéia* podemos afirmar então que o dia é, na “verdade”, uma “não-noite” e o movimento é um “não-repouso”. Esse vínculo originário, essa ligação íntima apesar e pela diferença, que a palavra *alethéia* remetia aos antigos pré-socráticos, permitia portanto que, ao se voltarem para *phýsis* e destacarem, apreenderem algo (que também é *phýsis*) desta totalidade, se mantivesse presente seu oposto correspondente. A aparição de algo – seu repouso – não excluía sua condição cíclica de nascimento, permanência e morte, seu perene movimento, infinito velar-se e desvelar-se no seio do incessante *vir-a-ser* da *phýsis*.

Esta noção de totalidade, essa intimidade cósmica com as infinitas possibilidades do real em sua condição paradoxal de impermanência e permanência no interior do “mesmo” na qual os antigos filósofos gregos baseavam seu modo de compreender a realidade e sua própria existência termina em Platão. A partir desse pensador, *phýsis* “decai de si mesma” e passa a ser compreendida como *idea* (bem mais tarde emprestará seu nome a “mãe” das ciências metafísicas, a *physica* ou física moderna). Já *alethéia*, enquanto totalidade que abrange o Manifesto e o Imanifesto, é “esquecida”, perdendo seu vigor primordial e sua

¹⁶³ José Carlos MICHELAZZO, 1997, p. 34.

capacidade de “lembrar”, de apontar para os homens a unidade originária de toda a natureza, do ciclo de nascimento, permanência e morte que condiciona tudo que *é*. Com Platão se iniciou o paradigma metafísico que, de maneira cada vez mais aguda e gradativa, foi afastando o homem da sua condição ontológica de *ser*, de *movimento fenomênico* da realidade.

Platão, *idea* e o *mito da caverna*

Luz e sombra. Libertação e aprisionamento. É com base nessas oposições que Platão cria uma das imagens mais conhecidas e importantes da história da filosofia, o *mito da caverna*. Nesta história, Platão anuncia, através de imagens, o caminho de libertação do homem que busca a verdade, sua caminhada das sombras escuras do interior de uma caverna até a luminosidade do Sol que brilha em seu exterior. Em um trecho longo e esclarecedor sobre o *mito da caverna* escreve Michelazzo:

Embora seja a concepção de verdade como não-ocultamento que forneça o pano de fundo do mito – isto é, a caverna como um lugar subterrâneo, escuro, aberto apenas num dos seus lados –, toda sua ênfase, contudo, recai sobre a questão da claridade existente do lado de fora da caverna e não sobre a sua escuridão interior. Em todo desenvolvimento do mito, Platão procura estabelecer referências muito mais significativas em torno do papel da luz: o fogo provoca clarão e sombras no interior da caverna, a claridade do dia, a luminosidade do Sol e, por fim, o próprio Sol. (...) Eis aqui, portanto, o cerne da essência da verdade: a total referência ao ocultamento da concepção inicial de *alethéia* é, em Platão, transferida para *idea*. Esta é, de agora em diante, a origem da verdade – concebida como o “puro fato de brilhar, no sentido que se diz ‘o sol brilha’”, que mantém as coisas no seu sentido de não-velamento constante, na sua evidência permanente, na sua *quidditas*, tal como faz o Sol na constância de sua luminosidade.¹⁶⁴

Ou seja, apesar de constituir o *mito da caverna* com dois elementos opostos e co-pertinentes, Platão “quebra” a unidade originária, já que passa a dar mais importância ao lado luminoso, duradouro, marginalizando assim o lado oculto e desligando a existência

¹⁶⁴ José Carlos MICHELAZZO, 1997, p. 34.

“verdadeira” das coisas de seu *movimento fenomênico*. Quando o homem platônico faz seu percurso caminhando para a luz e se afastando da sombra, ele está imagetivamente se afastando de *alethéia* (não-velamento) e se aproximando de *idea* (puro brilhar), do visto, do visível “puro”, destituído, apartado da escuridão. Luz e sombra estão se afastando e se dividindo. Há uma cisão, o vínculo foi partido. Já não há mais o ciclo cósmico de nascimento/permanência/morte e sim uma tentativa de capturar o que permanece através do visível, do evidente, do que se mantém eterno e duradouro para além desse ciclo, para além do movimento. A “verdade” de *phýsis* já não é mais apreendida em seu caráter de *alethéia* e sim de *idea*, o visível, o puro brilhar. O provisório, temporário e finito já não é mais considerado pertencente ao “real”. No pensamento metafísico já não há mais o co-pertencimento originário entre os opostos que decaem para uma mera divisão, uma separação “pura” onde já não está mais pressuposta a totalidade que a tudo abarca, a *phýsis* pré-socrática, a *phýsis* cosmológica. Explica Michelazzo:

Distinguir originariamente é manter separado o que lhe pertence de modo essencial, é permanecer dentro desta tensão que não cessa nunca de existir. Ora, ao iniciar o pensamento metafísico este “e”¹⁶⁵ se transforma em simples distinção, isto é, ele se refere apenas ao seu caráter de separação; a dimensão da pertinência entre eles desaparece, e a tensão que os unia relaxa-se e esvazia-se.¹⁶⁶

Rompida então a unidade originária, *phýsis*, a Natureza passa a ser considerada como dois mundos separados; o *supra-sensível* e o *sensível*.

O mundo *supra-sensível* é onde habita a “verdade”, é o mundo das idéias, onde as coisas, os *entes*, reinam em seu aspecto “puro” e estável, longe das imperfeições das aparências. Lá, elevados a seu estado “iluminado” de permanência eterna e imóvel, os entes podem se apresentar de duas formas: Como *ente supremo*, aquele que se mantém sempre igual ao que é, para além do tempo finito. É a “idéia das idéias”, a causa primeira e inabalável, o alicerce de toda construção, o “ponto de apoio que é de tal forma extremo que nada mais pode existir para além dele”¹⁶⁷. É o fundamento absoluto e insuperável, a Essência, o Permanente e inigualável *Um*. É *òn theion* (*òn*, idéia, conceito; *theiòn*, Deus; daí “idéia de Deus”). A outra forma que os *entes* podem tomar no mundo *supra-sensível* é como conceitos,

¹⁶⁵ Dia “e” noite, novo “e” velho”, movimento “e” repouso.

¹⁶⁶ José Carlos MICHELAZZO, 1997, p. 38.

traços mais gerais, amplos e genéricos. São as leis, teoremas e doutrinas que, baseadas na firmeza imparcial e inabalável de *òn theion*, podem expressar a “verdade” com rigor e exatidão. É o modelo que orienta e deve se copiado pelo mundo *sensível*.

Já o mundo *sensível* é o reino das aparências, daquilo que é transitório, onde as coisas só parecem *ser*, mas não *são* “realmente”. É o mundo impermanente das sensações e do cotidiano comum, onde os sentidos imperfeitos e facilmente enganáveis não conseguem capturar o real senão em sua condição reduzida e precária, distante da perfeição ideal e manifesta de maneira defeituosa e acidental. É a cópia deturpada e decaída do mundo *supra-sensível*, é o mundo como nós o vemos, tocamos, sentimos e cheiramos, o mundo dos sentidos, sempre instáveis e, portanto, incapazes de captar o real e verdadeiro, a *idea*.

Assim, dividido em dois blocos, o paradigma metafísico se inaugura passando a fundamentar todos os modelos dualistas da história da filosofia ocidental. Segundo Heidegger ele é a essência que liga todo pensamento do ocidente, de Platão a Nietzsche. É o império do *Um* que erigiu nossa construção de saber, que erigiu nossa civilização. Na Idade Média, o *òn theion* dá origem ao *Deus Creator*, o Deus onipresente e onipotente que a tudo vê e ordena. É o princípio puro e imaculado, “virgem”, que serve de modelo aos homens imperfeitos por natureza, “pecadores” desde o nascimento, já que habitantes do mundo *sensível* e por ele limitados. Já na modernidade, transmutado na *res cogitans* (mundo *supra-sensível*) e na *res extensa* (mundo *sensível*) de Descartes, o dualismo cindido estabelece e renova o sentido metafísico da verdade. O *cogito* cartesiano é o poder absoluto do mundo *supra-sensível*, só que agora “introjetado” no “interior” da consciência humana. Na modernidade, o homem (*animal rationale*) passa a conter, em si mesmo, “dentro” de si o princípio universal e inabalável do mundo *supra-sensível*, a razão. Esta dá a ele sua capacidade de pensar e formular leis e teorias que retirem do real efêmero e fugidio sua representação ideal, sua verdade. Através da capacidade de prever, calcular, controlar, medir, organizar e esquadrihar o real aparente, o homem, agora elevado a sujeito – o centro do real –, pode apreender o que há de absoluto, portanto “verdadeiro” (eterno e imutável), no mundo, seu “objeto” de análise e observação impessoal. Com a modernidade e seu modelo técnico de ciências, se nega e se “encobre” ainda com mais força o vínculo ontológico, a intimidade

¹⁶⁷ José Carlos MICHELAZZO, 1997, p. 41.

entre a presença humana e o mundo como ele se dá, ou seja, precível e pleno de perturbações¹⁶⁸.

Momento extremo da agudização do caráter metafísico em nossa civilização, é na modernidade que nasce a fenomenologia. Ela é uma tentativa de reorientação de nosso pensamento tendo como fundamento esta ligação que foi esquecida, o que foi renegado e vem se mantendo velado pelo pensamento ocidental desde Platão. Este “novo” pensamento, ou, para ser mais fiel à reflexão fenomenológica, esse novo modo de presença que deve nascer a partir dessa compreensão “rejuvenescida” do que é a relação entre o homem e o mundo, entre o homem e a Natureza, entre o homem e *phýsis*, a este gesto que deve inspirar o homem a se re-conhecer como habitante de uma totalidade antropocósmica, de uma *imensidão íntima*, Gaston Bachelard chamou de *imaginação poética*.

A fenomenologia da imaginação em Gaston Bachelard

Tempo e instante

*Ninguém num vive pra sempre, a
gente só vive nossa vida inteira.*

Dona Neuza, trabalhadora rural e
minha vizinha de quintal em São Luís
do Paraitinga

*Bem aventurado é aquele
que sabe viver plenamente
o seu fugidio instante.*

Omar Khayyám,
Poeta-astrônomo da Pérsia

Na primeira frase do primeiro capítulo de seu livro *A intuição do instante*, escreve Bachelard:

¹⁶⁸ A realização *metafísica* na modernidade tem especial importância para nós neste trabalho. Entretanto preferimos interromper nossa reflexão nesse momento, já que a crítica ao olhar “engessado” da ciência moderna será um das temáticas desenvolvidas a seguir, quando trabalhamos com o pensamento de Gaston Bachelard.

O tempo só tem uma realidade, a realidade do instante. Em outras palavras, o tempo é uma realidade afiançada no instante e suspensa entre dois nadas. Não há dúvida que o tempo poderá renascer, antes porém terá que morrer. Não poderá transportar seu ser de um instante ao outro para fazer dele uma duração. Um instante é solidão...¹⁶⁹

Esse pequeno trecho é o resumo do conjunto argumentativo que Bachelard constrói ao longo de toda essa sua obra: o tempo, diferente do que pensa a filosofia metafísica da ciência moderna, é descontínuo e tem, como unidade fundamental, o instante. Mais uma vez, nosso objetivo aqui não será desvendar as minúcias das reflexões bachelardianas acerca da natureza do tempo. Nossa intenção é, tão-somente, levantar a discussão fundamental que Bachelard faz a esse respeito e tentar, ao clareá-la, criar elementos de compreensão para uma outra: o que é, segundo Bachelard, uma *imagem poética*.

*

Para Bachelard, a ciência moderna, reino dos “profetas abstratos” e da monotonia racional vive uma ilusão: a de que o tempo é contínuo e linear, objetivo e impessoal. Tempo ideal, tempo *supra-sensível* que mantém sua infinita duração de um só impulso, de uma só nota, sempre a mesma, ordenada, uniforme e retilínea. Para o pensamento cientificista, o tempo tem uma “essência” contínua, onde seu *ser* é permanente e está desligado, separado de nossa vida *sensível*. Ele habita um mundo exterior aos nossos sentidos, “superior” a eles, o já mencionado reino do *Um*, do *òn theion*. O tempo “em si”, reverenciado nas cátedras da ciência, é, portanto, anterior a uma vida humana, ele já está dado *a priori*, está pronto e inabalável antes da chegada de uma consciência. Ou seja, ele é um *antecedente imediato da consciência*¹⁷⁰. Objetivo e desumanizado, o tempo existe independente e por si mesmo, e só pode ser capturado através de artifícios próprios da razão, segundo suas análises e julgamentos exatos, livre de falhas e acidentes. Para o *cogito* cartesiano, matriz-modelo do pensamento moderno, o tempo é uma unidade indestrutível e somente alcançável em sua “verdade” pelas abstrações matemáticas e por conceitos filosóficos isentos de personalidade, libertos da “contaminação” equívoca dos sentidos impermanentes e, portanto, impossibilitados de expressar a realidade suprema do mundo *supra-sensível*, a *idea*. Segundo

¹⁶⁹ Gaston BACHELARD, 2002, p. 11.

¹⁷⁰ Idem, *ibidem*, p. 14.

o paradigma metafísico das ciências modernas, o tempo é sua eternidade onipresente e apartada da vida humana, ou seja, o tempo é atemporal.

Discordando frontalmente dessas proposições, Bachelard defende que o tempo não tem uma duração constante e eterna que transcende a consciência humana. Tudo que *é*, inclusive o tempo, só *é* porque participa do drama humano, de sua vida *no mundo*, de sua intervenção direta no *movimento fenomênico* que constitui o real. O tempo, para Bachelard, é cíclico, nasce e morre, é um ato isolado e fundamental que se realiza na existência finita de um instante: “O espaço e o tempo só nos parecem infinitos quando não existem (...) Não há eternidade antes da criação”.¹⁷¹ O tempo se origina de um impulso criativo, de um ato de apoderamento do homem diante do mundo. Diferente da homogeneidade desfibralizada e constante do tempo metódico, podemos afirmar que, na concepção bachelardiana, o tempo se inicia enquanto um “acidente” que irrompe do nada, como um gesto inaugural e solitário do homem, como um lapso imediato que traz sentido ao mundo, o faz existente. Fonte primeira da aparição e permanência dos *entes* que habitam ao nosso redor e ao redor deles mesmos, o instante, ato de concentração efêmera, nasce desse encontro entre o homem e o universo, ele é uma brecha que se abre no escuro e delinea, num átimo, o espaço onde se realiza a vida. O instante é uma *lição da luz*.¹⁷²

Assim, isolado e original, o instante traz sempre consigo uma novidade. Surpreendente porque imediato e intenso, ele desafia, em sua breve vida, o tédio longitudinal do tempo ininterrupto. Ápice evanescente e passageiro, o instante oscila entre o nada e o *ser*, é a tensão limite que separa e aproxima o *kaos* e o *kosmos* – sua dança –, é o impulso sincero da entrada humana no mundo, sua solidão e claridade, sua força de expansão e entrega, seu recolhimento. O instante é, mais do que mera exceção, a intuição primeira da vida corajosa, da vida onde é o pulso do coração quem revela, antes dos circuitos categóricos do pensamento, qual o epicentro do real. O instante é uma paixão:

Esse caráter dramático do instante talvez possa nos fazer pressentir a realidade. O que queremos ressaltar é que, nessa ruptura do ser, a idéia do descontínuo se impõe sem a menor sombra de dúvida. Talvez se objete que esses instantes dramáticos separam duas durações mais monótonas. Porém, chamamos monótona e regular toda evolução que não examinamos com atenção apaixonada. Se nosso coração fosse suficientemente vasto para amar

¹⁷¹ Gaston BACHELARD, 2002, p. 35-6.

¹⁷² Idem, *ibidem*, p. 7.

a vida em seu detalhe, vemos que todos os instantes são, ao mesmo tempo, doadores e expoliadores e que uma novidade jovem e trágica, repentina sempre, não deixa de demonstrar a descontinuidade essencial do tempo.¹⁷³

Assim, em desacordo com as posturas que “codificam” o tempo a partir dos *pensamentos esquemáticos do geômetra*¹⁷⁴, Bachelard compreende que o instante é a semente vital do tempo, sua constituição primordial. Longe de obedecer à esterilidade horizontal que almejam os idealistas, o instante, essa cisão absoluta e descontínua, foge da “métrica” controlada dos relógios, de sua “desapaixonada” esterilidade que diseca o tempo em uma duração metódica e monolítica. Objeto decodificador, verdadeira “ponte” entre esse nosso mundo rasteiro e fugidio e a “outra realidade”, “verdadeira” e “imaterial”, o relógio, guardião símbolo da exatidão inerente aos “tempos modernos”, é a *imagem-princeps* da tentativa de controle e estabilização do real que almeja o pensamento metafísico. Instrumento inseparável do homem circunscrito ao reino dos arquivos numéricos, o relógio e sua “ambição” pelo *supra-sensível* procura dar a cada detalhe, a cada singularidade do mundo manifesto, o esquadramento necessário à sua quantificação e previsibilidade. Juntamente com os incontáveis esquadros, microscópios infinitesimais e outras *mil ferramentzinhas do homem lúcido*¹⁷⁵, o cronômetro digital – já não é mais este o tempo nem dos ponteiros frios e agudos – é a explicitação da mentalidade cartesiana, do espírito de verificação e mensurabilidade. O relógio é a morada do tempo cristalizado.

O tempo da areia. Para Bachelard, para nos aproximarmos um pouco melhor do “segredo” que habita o tempo, para voltarmos a habitar a consciência do instante, deveríamos trocar a duração “cirúrgica” do relógio pela simplicidade da ampulheta e sua linguagem “natural”. A ampulheta é, com seu *vir-a-ser* constante – que precisa porém da ação do homem, do toque das mãos humanas –, uma imagem do tempo *vivido*, do tempo “manuseado” que precisa ser – a cada ciclo completo – tocado, decidido, iniciado por alguém. O homem participa de sua unidade, orienta seu início, é necessária sua presença e decisão para que ela cumpra seu “destino”, para que ela dê nome ao ritmo do mundo, estabeleça a duração de um lapso. A ampulheta é um objeto do tempo humano.

Já seus grãos – grãos de instante – estão sempre atravessando de um lugar a outro, sendo tragados em espiral, forma geométrica superlativa, síntese do movimento cósmico, do

¹⁷³ Gaston BACHELARD, 2002, p. 13.

¹⁷⁴ Idem, *ibidem*, p. 15.

nascimento e morte do Manifesto. Pequenas unidades sempre diferentes entre si, cada grão simula, em seu destino espiralado de passagem e ultrapassamento, a “vida” de um instante, seu caminho “estreitado” no ponto de encontro entre dois elos, dois *nadas* que se tocam. Cume que revela o mundo, o instante tangencia o *nada* e se cria em luz. Atravessando de um ponto ao outro, início e fim onde *nada* lhes oferece forma ou consistência, cada grão mergulha, é “atraído” pelo *continuum* da espiral que termina no ponto de passagem, momento de isolamento onde ele encontra sua própria transcendência, para logo depois retornar ao “espaço” indiviso, se perdendo e se achando em seu momento inicial, onde *nada* lhe define, mas também onde *nada* lhe separa. O instante cumpriu assim sua “sina”, sua condição fecunda e cíclica, seu pulso “instantâneo” de aparição, permanência e morte, seu movimento de eterno retorno onde ele “vive”, do interior de sua eternidade efêmera, seu “dom” de prestidigitador do tempo. Pela imagem da ampulheta e suas areias torna-se mais nítida a *intuição do instante* e sua natureza de tempo descontínuo e finito. Assim como o instante, não há ampulheta que não chegue ao fim.

Portanto, podemos afirmar que, seguindo a reflexão bachelardiana, o instante é como um centro de irradiação da realidade, é somente a partir da vida cíclica de um instante e da necessidade das “mãos” humanas que esta se desvela, que é possível compreendermos como se dá o real. Assim como para os antigos filósofos pré-socráticos, para Bachelard, o universo é um constante movimento de expansão e contração, é como uma respiração que expulsa e traga incessantemente o real, é uma espiral por onde o real se desenvolve, ganha consistência e se recolhe, se retrai. E é pelo tempo “nele mesmo”, ou seja, no interior do instante finito é que esta circularidade pode se realizar.

Agora, para que o homem consiga trazer luz para a realidade, para que ele a consiga tirar de seu velamento, do *nada* onde ela permanece indiferenciada, “adormecida” e a faça *movimento fenomênico* através da temporalidade circular do instante, é necessário um outro “elemento”. A “força” que arranca o real de sua origem e o torna vigoroso, que dá para ele o movimento, ou seja, o faz *ser*, é a palavra. É pela linguagem, pelo *logos*, que o homem cria o “espaço” de revelação do mundo, de exteriorização dos *entes*, ou seja, de tudo aquilo que é existente. Para Bachelard, a palavra, o *logos*, é a “casa” do *ser*.

Mas, assim como o tempo, a palavra também precisa ser re-descoberta. Acobertada sua natureza de movimento contínuo, ela também foi “congelada” pelo espírito de análise e esquadramento do homem científico e seu exercício de idealização. Armado de suas

¹⁷⁵ Gaston BACHELARD, 2000, p. 154.

certezas indubitáveis e de seus modelos teóricos, o pensamento moderno realizou uma *cancerização geométrica no tecido lingüístico*¹⁷⁶ que obrigou a palavra a se encrudescer e perder seu caráter de fenômeno da liberdade. Reduzida a “instrumento” sintático e gramatical, ela perdeu o vínculo com as quatro cosmogonias intuitivas (água, fogo, terra e ar) e se tornou fragmentária e desenraizada, objeto de uso para traduzir modelos e esquematizações do mundo das idéias. Alienada de sua condição originária de intimidade com o mundo, a palavra precisa voltar a ser evocada em sua plenitude para conseguir alcançar o que ela perdeu, para ser expressão direta da realidade não cindida, não apartada nos mundos do *sensível* e do *supra-sensível*. A palavra deve ser móvel, deve participar das forças dinâmicas do mundo, de suas substâncias. Mais do que estabilizar, a palavra deve saber oscilar, deve subir e descer. Escreve Bachelard:

As palavras – imagino isso freqüentemente – são casinhas com porão e sótão. O sentido comum reside no rés-do-chão, sempre pronto para o “comércio exterior”, no mesmo nível de outrem, desse transeunte que nunca é um sonhador. Subir a escada na casa da palavra é, de degrau em degrau, abstrair. Descer ao porão é sonhar, é perder-se nos distantes corredores de uma etimologia incerta, é procurar nas palavras tesouros inencontráveis. Subir e descer nas próprias palavras é a vida do poeta. Subir muito alto, descer muito baixo é permitido ao poeta que une o terrestre ao aéreo. Só o filósofo será condenado por seus pares a viver sempre no rés-do-chão?¹⁷⁷

E para realizar seu “destino” de elucidação plena do real, é preciso que a palavra ultrapasse o campo descritivo das causalidades e traduções. Para atingir o âmago da realidade enquanto *movimento fenomênico*, é necessário que a palavra carregue consigo o dom da captura da luz, mesmo que imperceptível; que ela seja sensível à menor vibração do mundo imanente, um frêmito capaz de expressar a menor das nuances, capaz de ser fiel à menor oscilação, à pulsação mais sutil da realidade “nela mesma”. Porém, só a luz não basta. Para se realizar enquanto *alethéia*, para não perder sua magnitude antropocósmica, ela deve expressar – astro isolado e todo o universo –, para além de cada detalhe iluminado, aparente, a força de uma expansão, deve expressar sua própria transcendência, seu elo com o abismo, o vazio fértil daquilo que ainda não realizou uma forma, o não dito que repousa na escuridão. Deve portanto alçar novos mundos, abrir-se ao desconhecido, deve ser, na sua pequena existência,

¹⁷⁶ Gaston BACHELARD, 2000, p. 216.

na sua minúscula cintilância, a consciência da imensidão. Em um de seus poemas¹⁷⁸, escreve Cecília Meirelles:

*Há um nome levado no vento
Palavra. Pequeno rumor
entre a eternidade e o momento.*

E ainda em um outro:¹⁷⁹

*Dizei com tão justa eloqüência
que haja um círculo, um campo, um halo,
que se veja, em pleno silêncio,
no que dizeis, o que se cala.*

Também indicando o caráter de consciência imensa que extrapola seus próprios limites que a palavra deve alcançar, escreve Adélia Prado¹⁸⁰:

*Não me importa a palavra, esta corriqueira.
Quero o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe,
os sítios escuros onde nasce o “de”, o “aliás”,
o “o”, o “porém” e o “que”, esta incompreensível
muleta que me apóia.
Quem entender a linguagem entende Deus
Cujo Filho é Verbo. Morre quem entender.
A palavra é disfarce de uma coisa mais grave, surda
[muda,
foi inventada para ser calada.
Em momentos de graça, infrenqüentíssimos,
Se poderá apanhá-la; um peixe vivo com a mão.
Puro susto e terror.*

A palavra, união tensa entre o que *é* e seu *vir-a-ser* – morada de um paradoxo –, deve ser a *realização* de uma intimidade *cósmica* entre o homem e os demais *entes* que habitam no mundo. Para Bachelard, a palavra, quando plena, deve ser a expressão de uma *ontologia*

¹⁷⁷ Gaston BACHELARD, 2000, p. 155.

¹⁷⁸ Cecília MEIRELLES, 1999, p. 156.

¹⁷⁹ Idem, *ibidem*, p. 177.

direta que reúne em uma mesma totalidade homem e mundo, casa e universo, canto e vastidão. A palavra deve ser a expressão de nossa *imaginação poética*.

A imaginação: poesia x razão

Escreve o poeta Manoel de Barros¹⁸¹:

*O rio que fazia uma volta atrás de nossa casa era a
imagem de um vidro mole que fazia uma volta atrás
de casa.*

*Passou um homem depois e disse; essa volta que o
rio faz por trás de sua casa se chama enseada.*

*Não era mais a imagem da cobra de vidro que
Fazia uma volta atrás de casa.*

Era uma enseada.

Acho que o nome empobreceu a imagem.

Seguindo a linha de reflexão que tem guiado esse capítulo e a inspiração do poeta pantaneiro Manoel de Barros, podemos afirmar que, para Bachelard, assim como para o pensamento fenomenológico, a filosofia ocidental vem, hegemonicamente, deixando de lado, empobrecendo o que aqui estamos caracterizando como o *movimento fenomênico* do real. Ou seja, a filosofia ocidental, enquanto percurso *metafísico*, tem relegado a um segundo plano, a um plano inferior, todo ato que não esteja circunscrito à sua noção de verdade. Com a imaginação não foi diferente. A imaginação é, para Bachelard, a condição primeira de nossa existência, o gesto humano por excelência, o impulso essencial que indica nossa diferença em relação a todos os outros *entes* que habitam o mundo. A existência humana é imaginação. A imaginação não é algo que se realiza extrapolando o real, “saindo” do real. Ela é o fundamento que permite o real. Ou seja, o real, enquanto *movimento fenomênico* da *phýsis*, precisa ser recolhido, nomeado, ser feito em palavra para ganhar consistência e duração. Contrariando o dualismo platônico, para Bachelard não há real sem a criação humana, sem que alguém seja tocado e lhe ofereça concentração. Não há real sem uma contemplação ativa, sem manuseio, sem o espanto humano por aquilo que se manifesta. O mundo é obra de uma

¹⁸⁰ Adélia PRADO, 1979, p. 30.

¹⁸¹ Manoel de BARROS, 1993, p. 24.

*Imaginação Absoluta*¹⁸². Transcrevendo Schopenhauer¹⁸³, Bachelard nos diz: “O mundo é a minha imaginação”.

Sendo assim, podemos afirmar que, para Bachelard, não há uma oposição excludente entre razão e imaginação. Contrariando mais uma vez os *filósofos da vulgarização*¹⁸⁴, o pensador francês recusa uma cisão categórica entre o pensamento racional e nossa capacidade de imaginar. A razão também é um ato de imaginação. É impossível prever sem imaginar. Todo projeto intelectualizado, toda obra da prudência científica e seus sofisticados métodos de controle carecem de imaginação para serem concebidos. Apesar de “disfarçada” de objetividade impessoal e sistemática há, em todo esforço racional, o germe de um *sonho*. Porém, ele permanece escondido, encoberto pelo hábito da busca pelas certezas e causalidades. Imaginação escamoteada, a razão recusa seu centro de irradiação, luta contra seu onirismo constitutivo, acaba se “esquecendo” da *intuição do instante* e, buscando o “eterno”, decai de si mesma tornando-se mera repetição:

O cientista tem uma disciplina de objetividade que interrompe todos os devaneios da imaginação. Ele já viu o que está observando ao microscópio. Podemos dizer, paradoxalmente, que ele nunca vê pela primeira vez. Em todo caso, o reino da observação científica pertence então ao reino das “várias vezes”. É preciso inicialmente, no trabalho científico, psicologicamente, digerir a surpresa. O que o sábio observa é bem definido num corpo de pensamentos e experiências. Não é, pois, ao nível dos problemas da experiência científica que temos que fazer observações quando estudamos a imaginação.¹⁸⁵

Assim, apesar de todos os hábitos da racionalidade pertencerem ao campo da imaginação, é possível afirmar que, para Bachelard, há uma diferença crucial entre o modo “decaído” de imaginação que se expressa pela via racional e a imaginação vivida em sua plenitude, próxima do ciclo de nascimento e morte da *phýsis*, de sua *cosmicidade*. Em contraste com o pensamento que busca na verificabilidade e no universo da repetição e das *várias vezes* o sentido de sua realização, a imaginação surpreendente, a *imaginação poética* não procura desvendar leis nem criar teoremas. Pelo contrário, *dádiva da consciência*

¹⁸² Gaston BACHELARD, 2000, p. 87.

¹⁸³ Idem, *ibidem*, p. 159.

¹⁸⁴ Idem, *ibidem*, p. 161.

¹⁸⁵ Idem, *ibidem*, p. 164.

*ingênua*¹⁸⁶, a *imaginação poética* segue a via oposta da linguagem linear, ela se realiza se enamorando do instante fecundo, ela desafia toda inclinação ao automatismo metodológico, obrigando assim o homem “acostumado” das pesquisas e dos resultados quantitativos a deparar com a imediaticidade do surgimento inédito, da instantaneidade do ato poético:

Aqui o passado cultural não conta. O longo trabalho de relacionar e construir pensamentos, trabalho de semanas e meses, é ineficaz. É necessário estar presente, presente à imagem, no minuto da imagem: se há uma filosofia da poesia, ela deve nascer e renascer por ocasião de um verso dominante, na adesão total a uma imagem isolada, muito precisamente no êxtase da novidade da imagem.¹⁸⁷

*Consciência ingênua*¹⁸⁸, a *imaginação poética* é o movimento que acolhe o permanente nascimento do mundo – olho d’água que não cessa –, é o dom do deslumbre, comunhão viva com a realidade que é sempre uma nova textura, um matiz ainda desconhecido, um outro jeito de se mostrar, um novo lugar a ser descoberto, distante do senso comum. Enquanto o pensamento racional tende a imobilizar o mundo com suas luzes ofuscantes que a tudo quer esclarecer, a *imaginação poética* – chama lenta porém ativa – não tem pretensão de encerrar o *vir-a-ser* ininterrupto dos *entes*, ela acompanha de perto sem interromper, ilumina sem fixar, envolve e permite – clareira que aquece – que o mundo se revele sem se paralisar, sem que ele precise abrir mão de sua errância e segredo. Presságio do homem que sonha, intuição daquele que não esquece, luz íntima. A *imaginação poética* é a ligadura do cosmos com a terra – chão de estrelas –, é a casa humana que enraíza o céu. Transcrevendo o poeta Jean Laroche, escreve Bachelard:¹⁸⁹

Uma casa construída no coração
Minha catedral de silêncio
Cada manhã retomada em sonho
E cada noite abandonada
Uma casa coberta de aurora
Aberta ao vento da minha mocidade

¹⁸⁶ Gaston BACHELARD, 2000, p. 4.

¹⁸⁷ Idem, ibidem, 2000, p. 1.

¹⁸⁸ Idem, ibidem, p. 4.

¹⁸⁹ Idem, ibidem, p. 68.

Morada onde se aninham a noite e a manhã, a sombra e o dia, a *imaginação poética* é uma teia leve, uma bruma que se dissolve facilmente diante do brilho frio e excessivo que nos dá o exercício desmedido da razão. Porém, enquanto viva e permanente, ela é capaz de reunir em um mesmo sentimento o homem, o mundo e o mistério.

*

A alma e o espírito. Segundo Bachelard, para compreendermos como se realiza a *imaginação poética* é preciso saber distinguir o lugar que estas duas forças ocupam no universo. Escreve o pensador:

A filosofia contemporânea de língua francesa – e *a fortiori* a psicologia – quase não utiliza a dualidade das palavras espírito e alma (...) mas, já que uma filosofia da poesia deve receber todas as forças do vocabulário, ela nada deve simplificar, nada enrijecer. Para tal filosofia, espírito e alma não são sinônimos. Tomando-os como sinônimos, incapacitamo-nos para traduzir textos preciosos, deformamos documentos fornecidos pela arqueologia das imagens. A palavra alma é uma palavra imortal.¹⁹⁰

Identificando a alma com o arquétipo constitutivo de *anima* – princípio cósmico feminino – e o espírito com o *animus* – princípio cósmico masculino –, Bachelard propõe uma dinâmica das forças originárias do fenômeno humano. “Claramente” identificado com *animus*, a razão busca um conhecimento “solar”, de brilho perene e constante, busca aquilo que se mantém sempre à mostra, o que é exterior, que se explicita. Como já foi dito, a razão se “esquece” de sua própria condição e persiste em acreditar somente no fulgor da luz, na precisão do espírito e com isso deixa “abandonada” sua *anima*, seu feminino. Origem primeira, cerne do mundo, a alma é, para Bachelard, o princípio íntimo, o “lado de dentro”, o interior de onde o que é manifesto “sai”. Citando e comentando o trecho de um livro escrito sobre a pintura de George Rouault, escreve o autor:

(...) para compreender, para sentir e amar a obra de Rouault, “devemos lançar-nos no centro, no âmago, no ponto central em que tudo se origina e adquire sentido: e eis que reencontramos a palavra esquecida ou rejeitada, a

¹⁹⁰ Gaston BACHELARD, 2000, p. 4.

alma”. E a alma – como prova a pintura de Rouault – possui uma luz interior, aquela que como uma ‘visão interior’ conhece e expressa no mundo das cores deslumbrantes, no mundo de luz do sol.¹⁹¹

Mesmo a *luz do sol*, mesmo as *cores deslumbrantes* do mundo “exterior”, eclodem, surgem, nascem da alma, este princípio “esquecido” pela razão.

Já a poesia, fruto de nossa *imaginação poética*, comunga com os valores de *anima*. A alma – ventre e imensidão – encontra, através de uma *imagem poética*, seu lugar de habitação no mundo das formas. “A poesia é uma alma inaugurando uma forma.”¹⁹² Ou seja, na poesia, o espírito não se sobrepõe à alma. A forma não “atropela” a substância, pelo contrário, elas se estimulam, “usam” o seu princípio complementar para “melhorar”, para apurar sua própria manifestação. O espírito construtor, com sua intencionalidade ativa e direta, não deixa de se fazer presente na poesia, porém, sua força e ímpeto de decisão não se afirmam “autoritariamente” sobre as sutilezas da alma; na *imagem poética* o espírito se realiza como um fio tênue, uma luz repousada e calma que concentra e “esculpe” o que na alma – quietude noturna – é pura inspiração. No interior da *imaginação poética* o espírito auxilia para que se realize uma *imagem poética*, um poema, este *estado da alma*. A alma é a mãe do *devaneio poético*, do *devaneio cósmico*:

Os devaneios cósmicos afastam-nos dos devaneios de projetos, Colocam-nos num mundo, e não numa sociedade, uma espécie de estabilidade, de tranquilidade pertencente ao devaneio cósmico. É um estado. Penetramos no fundo de sua essência; é um estado de alma. (...) é toda a alma que se entrega ao devaneio poético do poeta. Ao espírito resta a tarefa de fazer sistemas, agenciar experiências diversas para tentar compreender o universo. Ao espírito convém a paciência de instruir-se ao longo do passado do saber. O passado da alma está tão longe! A alma não vive o fio do tempo. Ela encontra seu repouso nos universos imaginados pelo devaneio.¹⁹³

Portanto, é na forma de uma *imagem poética*, a alma se “traduz”, que ela se desdobra em manifestação singular e se “separa” de si mesma enquanto imensidade absoluta.

¹⁹¹ Gaston BACHELARD, 2000 p. 5.

¹⁹² Idem, ibidem, 2000, p. 6.

¹⁹³ Gaston BACHELARD, 2006, p. 14.

Ganhando contorno, a alma se realiza dentro do movimento cíclico de um instante, no *minuto de uma imagem*, em *um verso dominante*. “Útero” do real, é pelo toque do espírito que a alma se diferencia e se particulariza na presença de algo que é. “Essência impalpável”, é somente pela presença do espírito que a alma vem habitar as *coisas mesmas* em sua particularidade, em sua tensão co-pertencente com o todo que lhe difere. Já o espírito – “luz exterior” – “ganha” da alma o “interior” de seu princípio geometrizar, ela mantém a ação estética do espírito unido às substâncias que dão ao mundo sua matéria, sua essência, sua alma. O espírito, quando ungido pela alma, não se “esquece” dos *passos da natureza*¹⁹⁴, da vida que lhe confere consistência. Escreve Bachelard: “Toda forma guarda uma vida (...) a forma é a habitação da vida”.¹⁹⁵

Portanto, podemos afirmar que a *imaginação poética* é um *modo* de a imaginação se realizar, que, ao contrário da razão, permite, pelo entrelaçamento, pela fusão harmoniosa e co-pertencente entre alma e espírito, a criação de uma realidade distinta daquela ordenada pelo regime da vigília e da atenção. União entre ato decisivo e fluidez onírica, para Bachelard, a *imaginação poética* é um fenômeno da *consciência sonhadora*¹⁹⁶.

Uma outra distinção fundamental que deve ser levantada sobre a *imaginação poética* e a razão são suas diferentes maneiras de reunir os homens em torno de um conhecimento. *Modos* diferentes de se conhecer o mundo, *imaginação poética* e razão criam, cada uma de acordo com seu *exercício imaginário*¹⁹⁷ próprio, uma situação, uma “região” em comum onde os homens podem “se encontrar”. Almejando o *mundo supra-sensível*, onde toda personalidade, toda participação humana não submetida ao jugo das exigências racionais é considerada como uma espécie de “contaminação” no real, a razão se utiliza do conceito para tentar chegar ao reino “superior” onde mora a “verdade” imaculada. Segundo a concepção racional, o conceito seria uma dessas “regiões” onde, protegida da transitoriedade e imperfeição do mundo sensível, a “verdade” pode então ser conhecida. Ou seja, o conceito é um *modo* de apreensão do real que indica como determinada coisa é no *mundo das idéias*, no mundo da linearidade e do sempre monótono, igual. Distante dos *devaneios da profundidade*¹⁹⁸ nutridos pela imaginação inexata e da descontinuidade própria do *mundo sensível*, o homem pode ter segurança e construir referenciais comuns para interagir e conhecer a si mesmo e ao mundo. Porém, as relações estabelecidas a partir de matrizes

¹⁹⁴ Gaston BACHELARD; 2000, p. 116.

¹⁹⁵ Idem, ibidem, p. 124-5.

¹⁹⁶ Idem, ibidem, p. 4.

¹⁹⁷ Idem, ibidem, p. 113.

¹⁹⁸ Idem, ibidem, p. 125.

conceituais e seu receituário pragmático são relações teóricas que ignoram a *vida* que habita na forma, ignoram o *movimento fenomênico* que, em seu aparecer circular, se encontra em perpétua transformação. Regido pela busca ao determinado e à paralisação, o conceito – “lugar” imutável – retira o conhecimento sobre os *entes* do “seio” do mundo vivido e os insere no mundo “esquartejado” das causalidades e classificações. Escreve Bachelard:

Os conceitos são gavetas que servem para classificar os conhecimentos; os conceitos são roupas de confecção que desindividualizam conhecimentos vividos. Para cada conceito há uma gaveta no móvel das categorias. O conceito é um pensamento morto, já que é, por definição, pensamento classificado.¹⁹⁹

Já a *imaginação poética* não está aderida somente ao aspecto de *puro brilhar* dos *entes*. Acompanhando o mostrar-se e o ocultar-se da realidade, a *imaginação poética* se realiza no *limiar do ser*²⁰⁰, na “brecha” existente entre o claro-escuro da realidade. “O homem é o ser entreaberto” escreve Bachelard, e essa sua condição crepuscular, essa sua incerteza e oscilação entre o acordado e o adormecido, entre o “fora” e o “dentro”, aparência “exterior” e intimidade resguardada, no lusco-fusco daquilo que se manifesta, não é alcançada pelos métodos que se baseiam em conceitos e em seus conseqüentes encadeamentos de informações. Para capturarmos essa dialogia, este “ir e vir” do real, é necessário que nos entreguemos a uma “viagem imaginária”, a um engrandecimento onírico que se desenvolva, que evolua sem ser perturbado pelas hesitações inerentes à técnica e ao utilitarismo que anima o uso da razão. Ou seja, é necessária a liberdade que as *audácias dos poetas* nos oferecem:

É preciso estarmos livres com relação a qualquer intuição definitiva – e o geometrismo registra intuições definitivas – se quisermos acompanhar, como faremos em seguida, as audácias dos poetas que nos convidam às sutilezas da experiência da intimidade, às “escapadas” da imaginação.²⁰¹

Livres e encorajados pela “soltura” de *ser* que nos toma quando permitimos que nossa imaginação *escape*, “fuja” do logicamente construído e sedimentado pelo receituário

¹⁹⁹ Gaston BACHELARD, 2000, p. 88.

²⁰⁰ Idem, *ibidem*, p. 2.

²⁰¹ Idem, *ibidem*, p. 219.

pragmático, podemos então estabelecer outra forma de vínculo com o mundo. Inspirados pela *imaginação poética*, deixamos de ser *algebristas do pensamento* e nos tornamos uma testemunha do “irreal”, homens que conhecem o mundo “sonhando” o mundo. Pesquisadores-poetas, cientistas-sonhadores, já não carecemos das “condições ideais de análise” para nos aproximar e compreender a realidade. A realidade, presentificada a cada novo devaneio imaginado, recomeçada a cada instante que se abre, encontra, pela *imagem poética*, o elo, a compreensão secreta, o *compromisso da alma*²⁰², que reúne as diferentes forças e elementos do mundo – seus centros *cósmicos*, suas vontades – em uma mesma comunhão de ordem. Acausal, a *imagem poética* é o fenômeno que une os homens em um mesmo sentimento de pertencimento sem a necessidade de uma explicação, é o acontecimento, a palavra plena que nomeia o real em sua “dimensão poética” e explicita, por uma *ontologia direta*, o *movimento fenomênico* que nos constitui. A *imagem poética* nos diz, calando fundo em nós – instante e silêncio –, que temos uma mesma origem. Paz noturna. Exuberância solar. Nós somos seres *cósmicos*. Escreve o poeta Mário Quintana:²⁰³

Nasci em Shangri-lá.

Pois quem foi que não nasceu em Shangri-lá?

A *imagem poética* – *chama do ser na imaginação*²⁰⁴ – é um fenômeno vertical. Desafiando a horizontalidade contínua que estrutura os modelos conceituais do pensamento, ela é um ímpeto da consciência que cinde com o tempo linear se realizando no instante, na espiral vertical de um *instante poético*. Em sua emergência de linguagem, a *imagem poética* é – *ciclone pelo imóvel habitado*²⁰⁵ – um ato de concentração psíquica que instaura uma relação temporal diferente daquela já descrita como “tempo do relógio”. Cisão na linha interligada que ordena passado, presente e futuro, o *instante poético* “salta” para “fora” do tempo habitual, do *tecido temporal conjuntivo*²⁰⁶, e atinge uma *pré-história*, uma espécie de “região existencial longínqua” não submetida a uma causalidade histórica. A *imagem poética* atinge nosso *centro de lendas*²⁰⁷. Escreve o pensador:

²⁰² Gaston BACHELARD, 2000, p. 6.

²⁰³ Mário QUINTANA, 2003, p. 56.

²⁰⁴ Gaston BACHELARD, 2000, p. 2.

²⁰⁵ Idem, *ibidem*, p. 218.

²⁰⁶ Idem, *ibidem*, p. 29.

²⁰⁷ Idem, *ibidem*, p.48.

As grandes imagens têm ao mesmo tempo uma história e uma pré-história. São sempre histórias e lendas ao mesmo tempo. Nunca se vive a imagem em primeira instância. Toda grande imagem tem um fundo onírico insondável e é sobre esse fundo onírico que o passado pessoal coloca cores particulares. Assim, é no final do curso da vida que veneramos realmente uma imagem, descobrindo suas raízes para além da história fixada na memória.²⁰⁸

Assim, para Bachelard, a *imagem poética* não se refere primordialmente ao passado do poeta, à sua história biográfica. Nós podemos até, em uma atitude científica, “psicanalizar” a imagem, buscar uma medida das pressões psicológicas que o autor sofreu no decorrer de sua vida. Porém, ao realizar essa “dissecação”, estaríamos objetificando a imagem, explicando a *flor pelo adubo*²⁰⁹. A *imagem poética* não é o resultado de uma equação biográfica. Ela não é o mero *eco de um passado*²¹⁰. Em sua ascendência imediata, a *imagem poética* “fura” as barreiras de uma experiência pessoal, ela é uma sublimação extrema, uma *sublimação pura*²¹¹ que, por meio de um *devaneio direto*²¹², atinge a todos nós, atinge o humano em seu *fundo onírico insondável*, essa “região profunda” – início das eras – que ressoa em todos nós, *locus* ontológico onde as luzes exacerbadas da razão são incapazes de alcançar e instituir uma solidificação, “região” onde já não conseguimos distinguir – neblina indefinível – a memória da imaginação, a lembrança vivida do *Imemorial*²¹³. Fonte dos devaneios, estamos na “região” misteriosa onde as lembranças se esgarçam e se perdem. Comentando e transcrevendo Milosz, escreve Bachelard:

“Mistério das coisas, pequenos sentimentos no tempo, grande vazio da eternidade!” (...) Em Milosz, o sonho vai tão longe no passado que atinge uma espécie de transcendência da memória: “Todas essas coisas estão longe, bem longe, não existem mais, nunca existiram, o Passado já não tem memória delas... Olha, procura, espanta-te, treme... Tu mesmo já não tem mais passado”. Meditando as páginas do livro, sentimo-nos arrebatados por

²⁰⁸ Gaston BACHELARD, 2000, p. 50.

²⁰⁹ Idem, *ibidem*, p. 13.

²¹⁰ Idem, *ibidem*, p. 2.

²¹¹ Idem, *ibidem*, p. 13.

²¹² Idem, *ibidem*, p. 175.

²¹³ Idem, *ibidem*, p. 26.

uma espécie de antecedência do ser, como numa transcendência dos sonhos.²¹⁴

Em uma outra passagem, escreve o autor:

Assim, os sonhos descem tão profundamente num passado indefinido, num passado desobstruído de suas datas, que as lembranças nítidas da casa natal parecem desprender-se de nós. Esses sonhos surpreendem o nosso devaneio. Chegamos a duvidar de ter vivido onde vivemos. Nosso passado está em qualquer outra parte e uma irrealidade impregna os lugares e o tempo. Parece que estagiamos no limbo do ser (...) O terreno em que o acaso semeou, a planta humana nada era. E nesse fundo do nada crescem os valores humanos! Inversamente, se para além das lembranças vamos até o fundo dos sonhos, nessa pré-memória parece que o nada acaricia o ser, penetra o ser, desfaz suavemente o vínculo do ser.²¹⁵

E, comungando dessa mesma intuição, escreve a poetisa Marina Colasanti:

*Há sempre um ponto
fora
um ponto além da tela
da moldura
da armação dos óculos
um ponto além da linha do horizonte
na quina alheia do campo visual.
E é nesse ponto
nesse ponto ausente
que se atam os nós
e traçam rumos das
coisas por nascer
ditas
destino.²¹⁶*

²¹⁴ Gaston BACHELARD, 2000, p. 151.

²¹⁵ Idem, ibidem, p. 71

²¹⁶ Marina COLASANTI, 2005, p. 35.

Assim, embaralhando a compreensão do “homem acostumado” à factualidade regrada da memória perceptiva, habituado à *linha do horizonte*, à *imagem poética – convite à verticalidade*²¹⁷ – se desprende do fio cronológico dos acontecimentos humano e nos eleva e mergulha nessa *irrealidade* inicial – *gaze diáfana* e lenta – onde *nada* e *ser* estão abraçados, princípio da forma, manhã primeira da vida. Assim, seguindo a *intuição do instante* que nos dá nossa *imaginação poética*, o tempo – *drama cósmico* – não pode mais ser considerado uma automática somatória, uma razão. E o homem – filósofo dos sonhos- já não é mais um memorizador de datas. Enraizado em sua *primitividade imaginária*²¹⁸ – terra e sonho –, o homem bachelardiano reúne, pelo instante poético – centro de sua solidão *cósmica* –, seu próprio devaneio e todo o universo. Escreve Bachelard:

Nunca teremos visto bem o mundo se não tivermos sonhado aquilo que víamos. Num devaneio de solidão, que aumenta a solidão do sonhador, duas profundezas se conjugam, repercutem-se em ecos que vão das profundezas do ser do mundo à profundidade do ser do sonhador. O tempo já não tem ontem nem amanhã. O tempo é submergido da dupla profundidade do sonhador e do mundo.²¹⁹

Hora extrema em que mundo e sonho se co-pertencem, um poema não pertence ao tempo do encadeamento. Ligando verticalmente *duas profundezas*, a poesia não cabe no registro dos minutos. No universo da poesia, a data é uma traição. Escreve o poeta Mário Quintana:²²⁰

*Teus poemas, não os dates nunca... um poema
Não pertence ao Tempo... Em seu país estranho,
Se existe hora, é sempre a hora extrema
Quando o Anjo Azrael nos estende ao sedento
Lábio o cálice inextinguível...
Um poema é de sempre, Poeta;
O que tu fazes hoje é o mesmo poema*

²¹⁷ Marina COLASANTI, 2005, p. 171.

²¹⁸ Idem, ibidem, p. 47.

²¹⁹ Gaston BACHELARD, 2006, p. 166.

²²⁰ Mário QUINTANA, 2003, p. 56.

*Que fizeste em menino, é o mesmo que,
Depois que tu fores,
Alguém lerá baixinho e comovidamente,
A vivê-lo de novo...
A esse alguém,
Que talvez nem tenha ainda nascido,
Não os dates, porém;
As almas não entendem disso...*

Para Bachelard, o tempo da alma funde, no instante poético, na *imagem poética*, o passado, o presente e o futuro: “O que foi, o que é, o que será se convertem, fundindo-se na presença mesma do ser; e nada mais, na alma encantada, se distingue dela própria, salvo talvez a sensação infinitamente pura de sua existência”²²¹. O poema é então, em um instante, em si mesmo, uma profundidade única, um todo maior que a soma de outras *duas profundezas*, é uma condição misteriosa que já não tem ligação com o mundo e, ao mesmo tempo, é ele, todas as suas durações, seus traços evidentes. Seguindo os poetas sabemos: o tempo, o mundo, a vida são uma *poesia cósmica*.

A *cosmicidade*. A poesia é, segundo Bachelard, um fenômeno *cósmico*. Na sua inteireza deve manifestar um ciclo. Percorrendo o nascimento, o ápice e a morte de um *instante poético*, a *imagem poética* deve ser um microcosmos que, em sua circularidade, deve evidenciar a “redondeza” cósmica do universo, deve refletir seu núcleo interior e sua expansão celeste. Deve ser, portanto, a expressão do *movimento fenomênico* do real, *imagem-princeps* desse capítulo, tantas vezes retomada. *Cósmica* no tempo, na palavra e na comunhão entre o aqui e o além, entre o presente e o que está por vir. *Cósmica* porque espiral vertical que amalgama o Céu e a Terra, o dia e a noite, o íntimo e o imenso. Porque toca nosso *centro de lendas* e dá um novo valor ao tempo do cotidiano, ao tempo datado. *Cósmica* porque *Imemorial*, ela “sempre” esteve aqui ou, melhor ainda, esteve aqui todas as vezes. Está longe e perto. Extensa e concentrada. Nada e concretude. Nossa alma e nosso espírito. Habitando sempre no interior de uma tensão co-pertencente, a *imagem poética* é *alethéia*.

Aspecto fundamental da reflexão bachelardiana sobre a imaginação, o caráter de união correspondente entre opostos que caracteriza *alethéia* não poderia deixar de ser citado. Retomando o que já mencionamos no início deste capítulo, *alethéia* – o não-velamento – é a

²²¹ Gaston BACHELARD, 2006, p. 178.

forma como os gregos pré-socráticos entendiam a verdade de *phýsis*. Ou seja, era o modo como os diferentes *entes* que habitam o interior de *phýsis* se relacionavam entre si. Podemos afirmar que, para Bachelard, a “natureza” do mundo, quando expressa através do devaneio poético, está lidando diretamente com *alethéia*. Movimento e repouso do fenômeno que une o homem ao cosmos, *imaginação poética* e *imagem poética* são os correspondentes que formam a totalidade de significação que permite ao homem realizar com o real um *vínculo antropocósmico*²²². A *imaginação* (não-*imagem*) imagina o mundo, movimenta suas forças em constante combinação. Já a *imagem* (não-*imaginação*) realiza, no instante poético, a singularização de um ato isolado, ela recolhe da *imaginação*, através da palavra “cheia”, da palavra poética, um efêmero aparecimento, instantânea concentração. Assim, *imagem e imaginação poética* habitam uma a outra, criando entre si uma relação de co-pertinência. Pela duplicidade em *alethéia* entre *imagem e imaginação poética* o homem pode então viver o mundo, estar junto às coisas do mundo de modo poético. O mundo pode se realizar em sua dimensão poética. No interior da narrativa poética, da *poesia cósmica* exaltada pela palavra poética no alvorecer de um instante, nasce então um mundo cósmico, um mundo imagético e concretizado pelo *tecido antropocósmico da vida humana*²²³. A “vida estelar” vem participar dos murmúrios diários dos homens. O homem que sonha sua existência participa da vastidão celestial. Sonho e mundo se tocam, se transcendem, se habitam. Homem e cosmos são o mesmo. A *imagem poética* é uma transcendência. Seguindo a longa imagem descrita por Bachelard de uma cabana isolada em meio à floresta conseguimos compreender como, através da *imaginação e da imagem poética*, o universo pode ser ele todo em um pequeno “pedaço” e, por outro lado – seu oposto correspondente –, todo seu movimento pode ser realizado na “limitação” de um recolhimento. Escreve o autor:

A *cabana do eremita*, eis uma gravura-princeps! (...) A cabana do eremita deve receber sua verdade da intensidade de sua essência, a essência do verbo habitar. Logo, a cabana é a solidão centralizada. Na terra das lendas, não há cabana média. O geógrafo pode bem trazer-nos, de suas longínquas viagens, fotografias de aldeias e cabanas. Nosso passado de lendas transcende a tudo que foi visto, tudo que vivemos pessoalmente. A imagem nos conduz. Vamos à solidão extrema. O eremita está só diante de Deus. A cabana do eremita é o antitipo do mosteiro. Em torno dessa solidão centrada irradia um universo que medita e ora, um universo fora do universo.

²²² Gaston BACHELARD, 2000, p. 24.

A cabana não pode receber a menor riqueza “deste mundo”. Tem uma feliz intensidade de pobreza. A cabana do eremita é uma glória da pobreza, De despojamento em despojamento ela nos dá acesso ao absoluto do refúgio.²²⁴

Na meditação solitária do eremita, o universo inteiro cabe em uma cabana isolada em meio à floresta. Na atmosfera pacificada que nos leva à imagem do eremita solitário, seu estado de oração, quase se é capaz de ouvir o surgimento de novas constelações. Nossa intuição se aprofunda tanto que sentimos, na *intensidade de pobreza*, o invisível inalcançável vindo habitar o ar, se fazendo presente no vazio existente da casa, em cada folha e casca, no recolhimento do asceta. *Devaneio direto* que não deixa espaço para “reverberações mediócras”, a cabana do eremita evidencia o “poder” cósmico de uma *imagem poética*.

Assim, pela correspondência direta entre homem e mundo que se evidencia pela *imagem poética*, nos reintegramos ao ciclo cósmico da realidade. Por *alethéia*, cria-se uma intimidade entre os diferentes pares de opostos, evidenciados como parte do “mesmo”, de um todo que explicita, para além de sua separação, sua relação correspondente. O homem “mora” no interior do cosmos. A cosmicidade do mundo está resguardada pela *imagem poética*, casa humana que o sol vem habitar. Escreve Adélia Prado²²⁵:

*Uma ocasião
meu pai pintou a casa toda
de alaranjado brilhante.
Por muito tempo moramos numa casa
Como ele mesmo dizia:
constantemente amanhecendo.*

As correspondências entre diferentes elementos são uma referência constante na reflexão bachelardiana sobre imaginação. Pode-se mesmo afirmar que a correspondência é a pedra fundamental de suas elaborações sobre a poética. Usada tanto como uma forma de crítica à lógica racionalista como uma maneira de embasar a realização de sua poesia-pensamento, a correspondência, o co-pertencimento entre elementos distintos, é o *modo* de compreensão do real da qual Bachelard se apropria para criar a espiral hermenêutica que guia sua fenomenologia da imaginação. Homem e mundo, casa e universo, alma e espírito,

²²³ Gaston BACHELARD, 2000, p. 40.

²²⁴ Idem, *ibidem*, p. 49.

imagem e imaginação, razão e poesia, *animus* e *anima*, dia e noite são apenas algumas das duplicidades imaginárias a que o autor se remete para indicar como se realiza essa “dinâmica básica” de nossa *imaginação poética*. Para Bachelard, é por *alethéia* que conseguimos alcançar uma compreensão que mais aproxima o homem de sua condição *cósmica*, de sua condição originária de *ser imaginante*. Habitando o dia e a noite, a luz e a sombra, a casa e o universo dentro de uma mesma manifestação, de um mesmo instante, de uma mesma imagem, conseguimos realizar mais fidedignamente nossa condição humana, uma condição que é, essencialmente, uma presença *poética*:

Estrela da manhã
estrela da tarde
estrela da noite
estrela do tempo inteiro,
da vida inteira,
fixa, imutável
pairando
*sobre o poeta.*²²⁶

Para Bachelard, a aventura humana é uma jornada *cósmica* e o homem que imagina, aquele que se deixa levar pela força criativa de sua própria imaginação – uma estrela –, é um *homem feliz*²²⁷.

²²⁵ Adélia PRADO, 1979, p. 44.

²²⁶ Carlos Drummond de ANDRADE, 1989, p. 34.

²²⁷ Gaston BACHELARD, 2000, p. 13.

Capítulo V – O trabalho de campo: metodologia de pesquisa

História Oral

Buscando tentar compreender como a dinâmica existente entre modernidade e tradição se realiza no modo de vida caipira, nos tempos atuais, consideramos pertinente optar pela História Oral como recurso metodológico para nossa pesquisa qualitativa. *Arte do indivíduo*, a História Oral, pela sua tentativa de compreensão da subjetividade no interior dos processos sociais, se mostrou bastante convergente com os objetivos desta pesquisa. Por ser uma dissertação que, além de procurar um aprofundamento teórico em questões relativas à consciência – *imaginação e dupla consciência* –, se realizou a partir de uma longa vivência de campo, a busca por narrativas instituiu-se como o necessário caminho da pesquisa. Segundo Portelli:

A História Oral é uma ciência e arte do indivíduo. Embora diga respeito – assim como a sociologia e a antropologia – a padrões culturais, estruturas sociais e processos históricos, visa aprofundá-los, em essência, por meio de conversas com pessoas sobre a experiência e a memória individuais e ainda por meio do impacto que estas tiveram na vida de cada uma. Portanto, apesar de o trabalho de campo ser importante para todas as ciências sociais, a História Oral é, por definição, impossível sem ele.²²⁸

Uma das características mais importantes dentro do trabalho em História Oral e que esteve presente durante todo o período da minha pesquisa de campo é o cuidado constante com a postura de pesquisador. Na contramão das linhas de pesquisa que buscam alcançar a rígida objetividade do pesquisador, a História Oral imprime o desafio de realizar uma pesquisa participante e interpretativa, mas que não se “perca” em um relativismo absoluto e, portanto, esvaziado de sua dimensão dialógica e ética na construção de novos conhecimentos. A esse respeito, escreve Portelli:

Nosso objetivo não se limita a aliar nosso compromisso como pesquisadores à objetividade daquilo “que realmente aconteceu”, nem a nossa consciência pós-moderna de que, na realidade, jamais chegaremos a

descobri-lo (...) no entanto, a constatação de não mais estarmos lidando com fatos concretos (e que falta nos fazem!), mas com elementos mutáveis, como subjetividade, memória e narrativas de história, não nos deveria causar a euforia pós-moderna de decompor a materialidade do mundo externo entre as estonteantes possibilidades do discurso irrelevante.²²⁹

Em convergência com questões que se colocavam diante de mim desde minha graduação em Psicologia, a necessidade de repensarmos qual o lugar do “homem da ciência” em nosso atual momento histórico e, como consequência, a necessidade de avaliar constantemente minha postura de pesquisador, foi uma “cisma” que não me abandonou durante toda a pesquisa de campo. Por outro lado, “carreguei” também comigo, o tempo todo, uma certa “intuição íntima” de que, se eu soubesse cultivar um *respeito genuíno*²³⁰ pelas pessoas que encontraria, eu conseguiria, mesmo cheio de incertezas, realizar encontros que respondessem a meus questionamentos de pesquisador e oferecessem a possibilidade de *aprender um pouquinho* sobre o difícil significado da palavra igualdade.

Escolha do lugar de pesquisa

A escolha de São Luís do Paraitinga como local para realização do trabalho de campo se deu a partir de um prévio conhecimento das características gerais da cidade. Como foi explicitado no capítulo dedicado à história da cidade, São Luís é uma das cidades paulistas onde a cultura tradicional caipira se mantém mais resistente. Conheci a cidade no ano de 2003 durante uma Festa do Divino e, desde daquela ocasião, mantenho um contato regular com o calendário de festas da cidade. Por já apresentar forte interesse pela “vida da roça” desde a adolescência, ao conhecer São Luís fiquei impressionado pela “atmosfera” que ainda mantém traços característicos da cultura caipira tradicional, tornando-a assim um lugar privilegiado para minha pesquisa sobre a relação entre a tradição e a modernidade.

A “casinha”

Tendo como objetivo conhecer mais profundamente o cotidiano da cidade de São Luís do Paraitinga e de seus moradores passei, em agosto de 2006, a “morar” na cidade.

²²⁸ Alessandro PORTELLI, 1997, p. 13.

²²⁹ Idem, *ibidem*, p. 25.

Aproveitando a vontade de alguns amigos moradores de São Paulo de manter uma casa alugada na cidade, passei a dividir com eles uma pequena casa no bairro da Várzea dos Passarinhos, antigo bairro rural do município que, devido ao crescimento da cidade, foi incorporado ao seu perímetro urbano. A “casinha”, apelido carinhoso que nossa casa recebeu devido tanto a suas características rústicas e de conforto simples como às suas dimensões reduzidas para um grupo de seis pessoas, foi minha moradia “oficial” durante oito meses quando, devido à sua venda, tivemos que buscar uma nova residência. A nova casa, praticamente vizinha à casinha “original” – está duas casas ao lado –, é mantida alugada até hoje. Boa parte da presente dissertação foi escrita nessas duas casas, que contam com um grande quintal repleto de árvores que se estendem até a beira do rio Paraitinga. Juntamente com os novos amigos que fiz em São Luís, as árvores do quintal, o rio Paraitinga e os pássaros que dão nome ao bairro, também se mostraram grandes companheiros e, muitas vezes, verdadeiros “orientadores” em momentos de maior insegurança e solidão.

De todos os amigos de São Paulo que dividiram nossas duas casas, eu fui o único que tive a oportunidade de efetivamente ir morar em São Luís. De São Paulo, trouxe apenas livros, computador e roupas. Em São Luís encontrei tudo mais que precisava: um grande número de pessoas dispostas a me ouvir e conversar comigo, um outro tanto delas bastante desconfiadas e de cara “fechada”, a possibilidade de passar dias inteiros descalço, de ter frutas e verduras “dando” no fundo de casa, de ter galinhas ciscando pelo quintal e de poder deixar o pensamento “descansar” dos livros olhando as vacas pastando nos morros circunvizinhos. Na Várzea dos Passarinhos – “varge” no dizer caipira – pude me aproximar de um modo de vida bastante diferente do que eu estou habituado em São Paulo e encontrar um ambiente propício tanto para escrever minha dissertação quanto para me aprofundar vivencialmente no tema de minha pesquisa.

Escolha dos sujeitos

A escolha dos sujeitos de pesquisa foi sendo realizada conforme fui conhecendo melhor a cidade e seus moradores, e também conforme iam avançando minhas leituras e reflexões acerca de meu tema de pesquisa. Nesse sentido, foi fundamental minha mudança para São Luís. Alessandro Portelli consegue, em um parágrafo, resumir o conjunto de sentimentos que

²³⁰ Alessandro PORTELLI, 1997, p. 25.

me levaram a essa decisão e a sensação de que sou tomado relembro essa minha experiência:

Entretanto, antes de nos perguntarmos o que fazer com a história oral, deveríamos nos indagar para que a fazemos. Minha impressão é que a fazemos, antes de mais nada, para nós mesmos, motivados pelo desejo de “tentar aprender um pouquinho” e de “conseguir com que as pessoas [nos] contem histórias”. Na verdade, depois de ouvir atentamente centenas de histórias e pessoas – e de com elas conversar em profundidade – adquiri uma percepção muito diferente de mim mesmo, pelo qual sou grato.²³¹

Assim, no desejo de *tentar aprender um pouquinho* resolvi ir morar em São Luís e fui, pouco a pouco, me integrando à vida “miúda” e cotidiana da Várzea dos Passarinhos e de toda a cidade. Fui a meu modo – menino da cidade grande – sendo também protagonista dos pequenos acontecimentos “desimportantes” que vão “costurando” o dia-a-dia de São Luís, sua realidade própria. Enredado no “interior” da vida luisense, tive a oportunidade de testemunhar, em mim mesmo, que tanto meu convívio com os livros vindos de longe como com as pessoas próximas a mim – e bichos e casas e plantas...– foi aos poucos se modificando. Ao transpor meu cotidiano pessoal de vida e de estudos para o cotidiano de São Luís do Paraitinga – seus caminhos e prosas, seus silêncios –, pude “sentir” minha pesquisa e não somente pensá-la. Tocado e modificado pelo meu “objeto” de pesquisa, o “mundo novo” que conheci ao morar em São Luís me levou a uma resignificação de uma série de valores que, além de afetarem minha vida pessoal, “interferiram” diretamente na produção desta dissertação. Muitos dos textos que dão fundamento à presente pesquisa foram lidos debaixo de uma árvore, deitado em uma rede, sentado na beira do rio... Muitos encontros e acontecimentos marcantes com os sujeitos de minha pesquisa e muitos outros caipiras se realizaram em um banco da praça em frente à igreja matriz, indo até a venda buscar algo, almoçando na casa do vizinho, numa outra hora “boba” qualquer... Ou seja, minha vida de pesquisador em São Luís foi também a vida de alguém que se viu sendo convidado o tempo todo a inserir a própria vida em uma “nova” trama significativa de relações sociais e afetivas. Assim, ao “mudar de ares”, mudou a vida pessoal e o olhar de pesquisador da universidade, mudaram meu modo de pensar e conviver sobre e com o modo de vida caipira. Como não podia deixar de ser, acompanhando esse “novo” pesquisador, se remodelaram também

²³¹ Alessandro PORTELLI, 1997, p. 29.

aspectos específicos de minha pesquisa como a escolha de sujeitos e os temas das entrevistas que foram posteriormente realizadas. Reflexo de uma maior proximidade entre pesquisador e campo de pesquisa, entendo que essa trajetória de mudança é um importante “analisador” do próprio processo de distanciamento entre campo e cidade, entre trabalho intelectual e trabalho “braçal”, entre oprimidos e opressores, e deve, portanto, pela natureza desta dissertação, estar presente nessas considerações sobre o meu caminho de pesquisa.

Inicialmente decidido a pesquisar os contadores de “causo de assombração” existentes na cidade, e com isso tentar dimensionar como se realiza a *dimensão poética* de que nos fala Bachelard no interior do modo de vida caipira, aos poucos fui me dando conta de que essa pretensão inicial guardava vários elementos e pressupostos que, aos poucos, foram se enfraquecendo diante da convivência mais próxima com o modo de vida caipira. Por considerar que esses meus pré-conceitos iniciais auxiliam a compreensão do processo de amadurecimento por que passei até chegar na escolha final dos sujeitos na temática das entrevistas resolvi elencá-los um a um, para podermos, de maneira mais clara, visualizar as mudanças que se realizaram em meu olhar e postura de pesquisador.

Em primeiro lugar, percebi o quanto o lugar social “contador de causos” não é algo estanque no modo de vida caipira de São Luís. A idéia de alguém que conta “causos” como uma espécie de profissão é uma noção sobre a realidade social que está muito mais relacionada com a fragmentação social do trabalho que vivemos de maneira tão agudizada em uma grande cidade como São Paulo do que com a vida caipira tradicional. Como já foi previamente exposto, no modo de vida tradicional o lazer, o trabalho e a vida religiosa tendem a formar uma totalidade indissociada. Essa dificuldade em perceber o aspecto totalizante da tradição no interior da dinâmica tradição x modernidade foi se “dissipando” conforme fui tendo contato com a bibliografia sobre o tema e vivenciando o dia-a-dia em São Luís, onde o tempo todo a *dupla consciência* do caipira “emerge” explicitando o jogo de tensões entre esses “dois mundos”. Assim, fui aos poucos compreendendo que ouvir e contar histórias não é uma “atração cultural” separada do resto da vida da cidade. Apesar de haver personalidades e “figuras” conhecidas pelo seu dom de contar histórias – de “saber mentir” como muitos lá gostam de dizer –, faz parte da própria índole do caipira ser um “contador” de sua vida.

Uma outra ressignificação que realizei ao constatar meu “desligamento” do aspecto da totalidade do modo de vida tradicional se mostrou quando percebi que meu hábito – hábito este bastante arraigado no meio acadêmico das ciências humanas de São Paulo – de acompanhar a vida de cidades como São Luís do Paraitinga somente em seus dias de festa acabava me dando uma visão “apressada” da realidade local. Em dias de festa, estereótipos e

representações que buscam “manter viva” a história passada e as tradições se fazem muito presentes deixando muitas vezes, no dono do olhar de “fim de semana”, a impressão de que no cotidiano mais comum da cidade ainda se viva o mundo de “antigamente” representado nas festas. Essa minha impressão só se dissipou com a convivência mais “demorada” como “morador” da cidade e com a possibilidade de experimentar e sentir o que andava estudando nos livros e textos sobre o tema.

Outro aspecto a ser levantado e que está intrinsecamente relacionado aos dois primeiros é um certo romantismo nostálgico que percebi guardar a respeito da realidade rural brasileira. Emprestando a São Luís o lugar idealizado de “paraíso esquecido” onde os aspectos “impuros” da modernidade “coisificadora” ainda não macularam a “paz dos campos”, pressuposto que o convívio com o mundo do fantástico e do sobrenatural ainda estivesse muito presente no dia-a-dia da cidade. Não encontrei nenhuma de minhas duas abstrações idealizadas. Apesar de histórias de assombração e um certo “clima” de mistério ainda habitar São Luís, concluí, após algum tempo como “morador”, que já não há mais uma presença consistente da crença em assombrações na vida cotidiana da cidade, o que deixaria minha dissertação com poucas possibilidades de tecer reflexões mais aprofundadas sobre a tensão existente entre modernidade e tradição.

Um último aspecto a ser levantado diz respeito ao momento histórico específico pelo qual passa São Luís do Paraitinga. Ancorada no *slogan* “o último reduto caipira do estado de São Paulo”, a cidade tem sofrido transformações que buscam enquadrá-la no circuito cultural de cidades históricas e festivas do estado. Minha permanência em São Luís me revelou que essa “necessidade” de expor a cidade como um lugar pitoresco e “diferente”, para assim “aquecer” a economia da cidade, acaba por esconder uma série de tensões e dinâmicas sociais que acabariam sendo ignoradas por uma dissertação dedicada exclusivamente a “causos” de assombração. Embora as entrevistas realizadas não tematizem diretamente assuntos ligados à realidade política institucional de São Luís, acredito que a mudança que foi se desenvolvendo ao longo da pesquisa acabou aumentando o “raio de ação” da pesquisa, possibilitando assim um tratamento, mesmo que indireto, de algumas dessas questões por parte dos entrevistados.

Assim, buscando uma nova problematização que se mostrasse mais fidedigna às minhas observações de campo, acabei por optar pela busca de sujeitos que representassem diferentes aspectos da dualidade tradição e modernidade em São Luís. Ao invés de escolher um tema-chave, como havia feito anteriormente, preferi me ancorar em minha experiência diária de convívio com os moradores da cidade e no progressivo senso crítico que vinha sendo construído a partir de minha pesquisa bibliográfica, para realizar a escolha de sujeitos que

representassem, pelo seu “jeito de ser”, determinados aspectos da interação entre modernidade e tradição. É importante ressaltar que, para realizar essas escolhas, levei em consideração o que Alessandro Portelli chama de aspectos *extraordinários* dos sujeitos, fugindo assim de qualquer tentativa de buscar uma média. Escreve o autor:

A História Oral não se concentra nas pessoas médias, mas não raro considera mais representativas aquelas que são extraordinárias ou incomparáveis.(...) o escravo que foi punido com cem chibatadas pode esclarecer mais a instituição da escravatura do que aqueles que foram chicoteados mais 0,7 vezes por ano. O número extremamente reduzido de toxicômanos, em uma cidadezinha industrial, pode fornecer informações inestimáveis sobre experiências dos jovens como um todo. Além disso, um contador de histórias criativo ou um brilhante artista da palavra constituem fonte de conhecimento tão rica quanto qualquer conjunto de estatística.²³²

Assim, foi apoiado nesse olhar para o *extraordinário* que acabei escolhendo tanto os sujeitos como as dimensões específicas a serem trabalhadas durante as entrevistas. Cabe ressaltar que estas dimensões ou aspectos foram surgindo no interior de um convívio comum, onde, aos poucos, os próprios sujeitos foram se mostrando de maneira mais espontânea e “verdadeira”, o que de certa maneira foi uma maneira de eles construírem junto comigo o tema que eu centralizaria na entrevista. Porém, é importante esclarecer que, apesar de meu convívio com os possíveis participantes da pesquisa se realizar de maneira muitas vezes informal e cotidiana, procurei sempre me manter atento a meu lugar de pesquisador, tentando evitar, assim, um espontaneísmo desmedido e carente do rigor necessário à minha tarefa de realizar uma pesquisa acadêmica. Este cuidado com um rigor metodológico foi responsável por diversas iniciativas pré-programadas como, por exemplo, ir ao mercado, a um determinado bar ou a festas mais afastadas da cidade onde eu sabia de antemão ser provável encontrar com pessoas que eu considerasse possíveis sujeitos. Durante esses eventos, procurei equilibrar o rigor acadêmico com uma espontaneidade desprovida de “pré-ocupações”. Ou seja, tentei conciliar o lugar de pesquisador atento ao de participante “despreocupado”. Mais uma vez, a conjugação desses dois fatores só se fez possível pela minha estada mais “demorada” em São Luís, que me permitiu viver uma relativa liberdade e “soltura” quanto a meus “compromissos” de trabalho. Por vezes deixei de ir a eventos e lugares “bons” para o

²³² Alessandro PORTELLI, 1997, p. 17.

trabalho de campo porque me estendi mais em algum outro afazer ou simplesmente porque escolhi não ir, já que sabia que outras oportunidades não faltariam. Outras vezes fui e não encontrei o que estava esperando, mas acabei conhecendo um novo “personagem” ou descobrindo um novo matiz que acrescentou um elemento ainda desconhecido a minha dissertação. Dessa forma fui, aos poucos, conjugando minhas “obrigações” de pesquisador com uma postura de quem se vê implicado não só nos eventos “importantes” da vida cultural da cidade, mas também no dia-a-dia “desimportante” e não menos cheio de elementos significativos para a compreensão de um modo de vida em sua totalidade. Escreve Manoel de Barros:

*Tenho um senso apurado de irresponsabilidades
Vou sendo incorporado pelas formas pelos
cheiros pelo som pelas cores.
Deambulo aos esgarços.
Vou deixando pedaços de mim no cisco
O cisco tem agora pra mim uma importância
de Catedral.*²³³

Assim, *apurado de irresponsabilidades*, “distraídamente atento”, aos poucos fui “chegando” nos sujeitos que, ao longo do convívio e da pesquisa, se mostraram pessoas *extraordinárias* tanto por sua personalidade que expressa nitidamente a condição de ser um caipira de São Luís do Paraitinga, como também por darem uma “coloração” específica, mas ao mesmo tempo coletiva – por representar determinados grupos ou vivências em comum – às características mais gerais. Escreve Portelli:

Conseqüentemente enquanto as outras ciências sociais desempenham a indispensável tarefa de abstrair, da experiências e memórias individuais, padrões e modelos que transcendem a pessoa, a História Oral alia o esforço de reconstruir padrões e modelos à atenção às variações e transgressões individuais concretas. Assim, a História Oral tende a representar a realidade não tanto como um tabuleiro em que todos os quadrados são iguais, mas como um mosaico ou colcha de retalhos, em que

²³³ Manoel de BARROS, 1998, p. 24.

os pedaços são diferentes, porém, formam um todo coerente depois de reunidos.²³⁴

Buscando constituir essa *colcha de retalhos* foi que, após oito meses de contato freqüentes com moradores de São Luís, decidi quais seriam os entrevistados. Estes, apesar de serem escolhidos segundo temas específicos, utilizaram tanto a narrativa livre quanto o foco na sua história de vida para comporem seu depoimento, configurando assim entrevistas que mesclam duas temáticas características da História Oral. Os sujeitos que participaram da pesquisa foram:

Inês Pereira Galvão (Dona Neuza): nasceu em 1947, no bairro da Fábrica, zona rural de São Luís do Paraitinga. Vive desde 1972 no bairro Várzea dos Passarinhos, localizado no perímetro urbano do município.

Geraldo Alves Pereira (Geraldo Tartaruga): nasceu em 1949, no bairro do Cruzeiro, perímetro urbano de São Luís do Paraitinga. Vive lá até hoje.

Agenor Martins (Renô Martins): nasceu em 1940, no bairro Sertão do Mato Dentro, zona rural do município de Cunha. Desde 1958 vive no bairro Cachoeirinha, distrito de São Pedro de Catuçaba, município de São Luís do Paraitinga.

Benedito dos Santos (Ditão Virgílio): nasceu em 1953, no bairro de Santa Cruz, zona rural de São Luís do Paraitinga. Continua vivendo no mesmo sítio onde nasceu.

Entrevistas e transcrição

As entrevistas contaram com o apoio de um áudio-gravador. A utilização desse recurso foi esclarecida aos entrevistados, que também foram informados de sua participação como sujeitos de uma pesquisa “para escola” ou “do seu trabalho”. A inexatidão no esclarecimento do caráter acadêmico da pesquisa buscou ser compatível com o grau de envolvimento e portanto de possibilidade de um entendimento mais apropriado sobre a especificidade de minha “pesquisa” e “trabalho” por parte dos entrevistados. Para efeito de comparação, a diversidade de batatas plantadas no quintal de D. Neuza, os tipos de pasto existentes em São

²³⁴ Alessandro PORTELLI, 1997, p. 16.

Luís e outros “detalhes” do universo rural ainda são, para mim, uma apuração no olhar que, pela distância de meu modo de vida, nunca adquiri.

As transcrições foram realizadas buscando ser as mais fiéis possíveis ao modo coloquial de expressão da linguagem falada do caipira. Com isso, vários termos e condições gramaticais foram “desrespeitadas” para que fosse “respeitado” o modo próprio de expressão dos sujeitos. Sobre esta técnica utilizada na transcrição, explicita Dulce Whitaker:

“É evidente que a sintaxe de qualquer discurso deve ser respeitada para que uma transcrição seja fidedigna. Assim, se o falante comete erros de concordância ou de regência de verbo, deve-se reproduzi-los em qualquer transcrição. Até porque a norma culta da língua é por vezes desrespeitada mesmo nos grupos que se consideram mais eruditos. Transcrever erros de sintaxe não configura, portanto, falta de respeito à fala do outro. Falta de respeito seria corrigi-los”²³⁵.

A forma expositiva das narrativas foi escolhida a partir da separação de cada entrevista em diferentes núcleos temáticos²³⁶. Como o discurso oral é bem mais “irregular” do que o escrito, foi necessária uma “montagem” das narrativas de forma que elas ficassem mais “agrupadas” em torno de um mesmo núcleo, auxiliando assim tanto a compreensão da leitura com a realização das análises. Em alguns momentos, para melhor entendimento do leitor foram incluídas informações – devidamente sinalizadas por parênteses e diferenciação no estilo da fonte – que ajudam na compreensão do assunto tratado. Todo comentário e análise do conteúdo das narrativas foram colocados após a exposição de cada núcleo temático. Essa decisão foi tomada na busca de preservar ao máximo a originalidade e fidedignidade às narrativas recolhidas.

²³⁵ Dulce WHITAKER, 2000, p. 147.

²³⁶ Maria Lúcia MARTINELLI, 1989, p. 126.

Capítulo VI – As entrevistas

D. Neuza

Acordar não é de dentro, acordar é ter saída.

Mia Couto, escritor moçambicano

Resumo

Olha Bruno, minha vida é um mistério, se eu for contar tudo acho que não cabe no gravador. Eu nasci na minha roça, eu comecei a trabalhá com cinco anos. Tirando mandioca, tirando batata, tirando cana pra moê pra fazê café, fazê café pra todo mundo duas veiz por dia e a vida da gente é um mistério, só Deus sabe... Foi qui eu crisci depois com dezesseis anos conheci aquele traste lá e casei. Isso foi lá no bairro da Fábrica, depois qui eu casei que eu fui morá no Bairro dos Lobo. Lá a gente trabalhava com horta, plantava, criava galinha, tinha um chiqueiro de porco. Plantava pra vendê, depois a gente foi pro sertão, depois veio pro bairro da Fábrica de novo, daí do bairro da Fábrica eu vim pra cá.

No Bairro dos Lobo a gente trabalhava na roça, depois no Sertão a gente tirava leite. Depois eu voltei pro bairro da Fábrica na casa do meu pai de novo, a gente tirava leite e lidava com horta, galinha, porco, fruta, essas coisa. Depois qui eu vim pra cá (casa atual), a gente já começô tamém a lidá na horta, depois eu comecei a lavá ropa pra ganhá, as criança já tava na escola. Vendeu o gado qui tinha lá e comprô isso aqui (terreno da casa atual), daí eu fui lidá com tricô, fui arrematá tricô qui a lavagem de ropa não tava dando mais. Depois eu comprei uma máquina, depois comprei mais outra, fiz dezesseis ano de tricô, quando faliu o tricô, eu já tinha começado a trabalhá na casa do Seu Coelho (vizinho), faiz vinte e dois ano já que eu trabalho. Daí passô três ano peguei a casa da Valdelice (vizinha), passô dois ano peguei a casa do Carlinho (vizinho). Não saio daqui. Saio de casa pra mim trabaiá e volto.

A primeira vez que vi D. Neuza ela estava no quintal do **Seu Coelho** lavando roupa. Eu estava no quintal da “casinha” (**casa da Valdelice**) em que eu viria a “morar” um tempo depois. Era final de 2005 e, desde então, mantenho uma convívio freqüente com D. Neuza, quase diário a partir de agosto de 2006, quando me “mudei” para São Luís do Paraitinga. Responsável pelos três quintais e casas vizinhas a seu terreno, D. Neuza passa o dia entre estas casas e a sua, também ela com um grande quintal onde, além da horta e das árvores frutíferas, é mantido um pequeno chiqueiro no fundo, próximo ao rio, e onde funciona a oficina de funilaria e pintura de um de seus filhos. Desde que chegou à Várzea dos Passarinhos, em 1972, D. Neuza mantém sua vida de trabalho circunscrita à área destes quatro

quintais (costurou sempre em casa), de onde praticamente só sai para ir ao banco, às compras e à igreja.

Nesse resumo inicial, percebemos que a trajetória de D. Neuza se assemelha à de muitos moradores rurais que, após algumas tentativas de permanecer na roça, migraram para a cidade em busca de trabalho. *No Bairro dos Lobo a gente trabalhava na roça, depois no sertão a gente tirava leite. Depois eu voltei pro Bairro da Fábrica na casa do meu pai de novo, a gente tirava leite e lidava com horta, galinha, porco, fruta, essas coisa.* Nascida na roça, D. Neuza começou cedo sua lida: *comecei a trabalhá com cinco ano*; logo também se casou: *depois com dezesseis anos conheci aquele traste lá e casei*; vindo morar na cidade em busca de trabalho, onde exerce várias atividades para se “manter”: *lidá na horta, lavá ropa pra ganhá, lidá com tricô, trabalhá na casa do Seu Coelho, do Carlinhos e da Valdelice.* Assim como foi até seus vinte e cinco anos, quando veio para a cidade, D. Neuza ainda mantém uma vida bastante centrada ao redor da casa onde mora, uma “vida de quintal”: *Não saio daqui.* Porém, mesmo estando “centralizada” nos arredores de sua casa e no trabalho doméstico e rural está claro para ela que já não é mais um trabalho em terra própria, *na minha roça.* Ela sabe e sente que não trabalha mais somente na “sua casa”: *Saio de casa pra mim trabaiá e volto.* D. Neuza vive então uma dupla situação “fronteiriça”: de ser uma trabalhadora rural morando na cidade e de ser ao mesmo tempo dona de seu espaço de trabalho e “caseira” de propriedades que não são suas. Ela mantém, em sua *dupla consciência*, ao mesmo tempo um ligação íntima com a terra em que trabalha e a noção de que esta mesma terra está esquadrihada e dividida legalmente entre vários proprietários, não sendo, portanto, toda sua.

A casa na roça, a rotina

No começo era de barro, coberta inteira, aquela uma qui faz com bambu, ce marra pau de bambu com cipó e depois barreia. Depois meu pai desmanchou e vestiu ela certinha, era de telha, não era mais de sapé não. Era catorze pessoa mais dois camarada dezesseis. Tinha quatro quarto, em cada quarto tinha uma cama grande e duas pequena. Tinha cozinha sala, um corredorzão comprido. Fora da casa tinha um terrerão grande, tinha manguera, galinhero, uma enorme horta qui tomava o varzeão tudo, o resto era pasto (...) Plantava tudo, plantava alho, plantava cebola, plantava verdura, arroz, milho, feijão, batatinha, batata-doce. Lá tinha limão laranja, pêssego, quantidade de fruta, lima, é assim, quantidade. E fora as espécie, essas foia do mato. Do mato tinha éticum (araticum), gabiropa, ingá, tinha várias coisa no pasto. Intão a gente desfrutava dessas coisa. Comprava só o que faltava, era sal, açúcar um poco a gente comprava pá adoçá leite, dá café pas visita, tinha qui tê um poco de açúcar. Pegava muito pouco né, era um óleo, o arroz tamém a

gente acabava comprando. Comprava o sabão. O que num tinha a gente tinha que comprá. Tinha qui comprá o café pra torrá. Minha mãe fazia farinha de monjolo, quando tinha ela não comprava . Pega milho dos outro, de meia. Por exemplo, cê pegava dois saco de milho, um saco fazia farinha pro outro, pro dono e o otro saco era pra casa. Tinha que lavá o milho e botá di molho, depois botá o pilão pra socá. É o monjolo que soca, aquele pilãozão desse tamanho, daí coava tudo, a canjiquinha a gente comia e o fubá ia pra fazê farinha. O farelo ia pras galinha.(...) Tinha hora qui eu passava ano sem vim na cidade, só na roça, só trabalhano, lenhano, desceno do arto, buscano lenha pra queimá qui num tinha fogão de gás. A criançada era tudo pequena. Eu e mais onze. Oito home e quatro mulhé (...)Eu gostava di ficá dentro di casa espantando os mosquito, tinha tanta coisa pra fazê. Tinha que cuidá da casa, remendá ropa, cascá o alho pro outro dia, debulhá milho pas galinha pra deixá pro outro dia.. As mulhé tamém. A Margarida não, eu sempre trabalhei na roça, a Dita, a Maria. Depois foi casano e foi diminuindo né (...) Às quatro da manhã, fazia café. Cinco da manhã tava começando a levantá os outro e seis hora todo mundo tomava o café e ia cada um pro seu serviço. Eu tomava meu café e ia tratá de galinha primero, tratá do porco, varrê galinhero, limpá chiquero e já ia pegá uma enxadinha e ia arrancá batata e mandioca. De lá ia cortá cana. De cortá cana vinha fazê o armoço, a gente já dexava o feijão cozinhano no forno a lenha no calderão. Depois do almoço ia moê cana pra fazê o café. Rumá a cozinha, aquele monte di vazizada, daí ia lavá ropa de novo. Tardezinha ia recoiê as galinha, recolhia tudo os pintinho, tocava o gado, separava o bezerro (...)Eu gostava di ficá dentro di casa espantando os mosquito, tinha tanta coisa pra fazê. Tinha que cuidá da casa, remendá ropa, cascá o alho pro outro dia, debulhá milho pas galinha pra deixá pro outro dia. Di noite a gente dormia cedo, logo jantava e ia dormí. Ia dormí né, num tinha luz, era lamparina de querosene, naquele tempo só tinha um radinho porcaria, não tinha televisão, não tinha nada (...) Criava galinha pra podê vendê pra comprá uma ropa pra vestí. A gente andava todo cheio de remendo, tudo trapento. Rasga a ropa, intão coloca remendo, rasga de novo coloca mais remendo até cabá, até não dá mais pra vestí. A gente num tinha nem calçado prá calçá, era aquele chinelo de barbante. Lá em São Paulo num tem né. De barbante e de lona, a sola dele é de barbante memo, barbante trançado, cê vai virano, do barbante faiz a sola, daí por cima dele lona, bota de borracha. Era comprado. A gente criava galinha pra vendê e comprá né.

A ligação com a terra, a vida comunitária familiar. A infância de D. Neuza foi passada em uma “casa” muito vasta: *Fora da casa tinha um terrerão grande, tinha manguera, galinhero, uma enorme horta qui tomava o varzeão tudo, o resto era pasto;* porém em uma unidade de moradia “justa” para o número de moradores: *Era catorze pessoa mais dois camarada dezesseis. Tinha quatro quarto, em cada quarto tinha uma cama grande e duas pequena. Tinha cozinha sala, um corredorzão comprido.* Assim, a casa e o terreiro formavam uma mundo-casa, onde o cotidiano do trabalho rural ditava o “ritmo” dos dias: *Às quatro da manhã, fazia café. Cinco da manhã tava começando a levantá os outro e seis hora todo mundo tomava o café e ia cada um pro seu serviço (...)*Di noite a gente dormia cedo, logo jantava e ia dormí. Mesmo a casa, lugar do recolhimento, é lembrado por D. Neuza pela sua demanda de trabalho: *Eu gostava di ficá dentro di casa espantando os*

mosquito, tinha tanta coisa pra fazê. Tinha que cuidá da casa, remendá roupa, cascá o alho pro outro dia, debulhá milho pas galinha pra deixá pro outro dia. Ou seja, uma vida cotidiana de trabalho passada tanto fora como dentro da casa, porém sempre realizado no “interior” de um espaço cíclico de moradia, uma totalidade interativa e “viva” de onde quase nada precisava vir de fora: *Comprava só o que faltava, era sal, açúcar um pouco. Pegava muito pouco né, era um óleo, o arroz tamém a gente acabava comprando. Comprava o sabão. O que num tinha a gente tinha que comprá.* Apesar da necessidade de produtos da cidade já existir, a produção “caseira” supria quase todas as necessidades dos moradores tomando também seu tempo. A ligação com a cidade era esporádica e o comércio se realizava com o excedente que era produzido: *Tinha hora qui eu passava ano sem vim na cidade (...)* *A gente comprava galinha pra vendê e comprá né.* Assim, apesar da ligação com o universo da cidade, na infância rural de D. Neuza se preservou muito o universo cíclico de subsistência, onde, de “dentro de casa”, na intimidade da relação de troca e produção com a terra, se obtinha o necessário. A casa. *de barro, aquela uma qui faiz com bambu; o calor – buscano lenha prá queimá qui num tinha fogão a gás –; a farinha de monjolo; os grãos plantados, a enorme horta, as quantidade de fruta, os animais – tratá di galinha, tratá do porco, tocá o gado –; o leite tirado nas manguera, a roupa remendanda até cabá (traço estereotipado do caipira rústico), o calçado feito de barbante e lona, a cana pá adoçá,* quase tudo o que se precisava era tirado de casa, do “interior” da terra própria, em um processo onde se conhece cada etapa das coisas que estão ao seu redor, seu surgimento, sua permanência e envelhecimento, seu término. O grande número de filhos – *eu e mais onze, oito home e quatro mulhé –*, a presença dos agregados – *dois camarada* – e a lembrança do sistema *de meia* na produção de farinha também deixam explícita a forma de trabalho ligada por laços familiares e de solidariedade onde a monetarização é incipiente e o sistema de trocas rege a economia local. Apesar da presença do *radinho porcaria* e de uma série de outros elementos que não estão circunscritos diretamente ao universo totalizante da mundo-casa onde D. Neuza cresceu, podemos afirmar que o seu modo de vida durante o período que viveu na roça está impregnado de uma atmosfera em que se sobressaem as relações de co-pertencimento entre as coisas, sua vida e o mundo. Na descrição da casa de sua juventude, D. Neuza expressa sua cosmovisão inicial de mundo, sua casa natal, termo empregado por Bachelard para descrever nossa casa originária, o “lugar” de origem de nossa “sensação de mundo”. Segundo Bachelard, na infância, pelo grau de abertura que temos para nossa consciência sonhadora, grava-se, enraíza-se em nós a “intuição íntima” do que é o mundo, sua manifestação. Na rotina de trabalho intenso em que sua casa-mundo se transformava e se fazia possível ao

passar pelas suas mãos, sendo modelada e cultivada por elas, pela sua iniciativa e vontade, D. Neuza “aprendeu” que o mundo é uma totalidade cíclica da qual ela é co-participante, e essa “certeza inicial”, mesmo que em co-habitação com outros aspectos e modos que a realidade também pode tomar, se fará presente. É pela memória da “vida da roça” sendo constantemente reinventada conforme as forças que impulsionam o presente que D. Neuza “retorna”, ascende ao seu “reino das lendas”. Escreve Bachelard:

As teses que queremos defender visam a reconhecer a permanência, na alma humana, de um núcleo de infância, de uma infância imóvel mas sempre viva, fora da história, oculta para os outros, disfarçada em história quando a contamos, mas que só tem um ser real nos seus instantes de iluminação – ou seja, nos instantes de sua existência poética. (...) Uma infância em potencial habita em nós. Quando vamos reencontrá-la em nossos devaneios, mais ainda que na sua realidade, nós a revivemos em suas possibilidades. Sonhamos tudo que poderia ter sido, sonhamos no limite da história e da lenda.²³⁷

Assim, mesmo compondo uma dupla consciência com a dimensão fracionada do universo urbano e submetido com maior intensidade ao jugo do capital – força coisificadora que nos retira dessa “intimidade” com o real –, a “natureza” co-pertencente que se afirmou em sua vida de mulher nascida e criada na roça em uma estrutura de semi-subsistência e solidariedade permanecerá como uma ligação axial dela à sua própria existência e ao seu presente e, portanto, ao modo fundamental de ela “imaginar” o mundo.

Ciclos

(Tempo de chuva) é feijão, milho, arroz, o alho. Feijão da seca era de fevereiro até março. Plantá mandioca é sempre na lua nova. É janero, fevereiro, março. Depois dá uma parada, junho, julho agosto, setembro, outubro, novembro, dezembro, aí emendava até em janeiro. Batata a gente planta assim, é de julho até setembro, daí novembro dezembro, janeiro é bão. Batatinha pode plantá qualquer época, não sendo lugar baixo. Horta tinha o tempo intero, porque tirô uma coisa já punha outra. Daí eu prantava essas coisinha, amendoim, feijão de vage, aquele otro, feijão gandu, feijão desse de corda. Vai seis mês pra dá (...) É dia de chuva que aduba. O esterco podia por a qualquer tempo, o adubo mesmo tinha que por em dia de chuva senão ele queima. O esterco não, rapava com a manguera aquele montão pra baixo na horta e dexava curtino. Quando rapa ele é verde, fica ferveno, ali a gente madurava banana. Fazia um buraco naquele

monte de esterco e vestia o cacho de banana num saco e botava lá dentro. Era três, quatro dia de esterco e a banana tava madurinha. Madura banana, bacate, maracujá, tudo essas coisa pode amadurá no esterco. Ele fica ferveno, a quentura dele madura (...) (Planta) tudo separado. Se um capão é de uma coisa é só aquele, se o capão é de outra coisa é só aquele. Mandioca pode plantá milho no meio, mas batata-doce não pode, batatinha não pode, onde tem feijão e milho planta só feijão e milho. Verdura tem qui sê só verdura, é assim (...) (Tem lua certa), batata, feijão é na nova. Na nova é assim, cebola, tudo que é verdura, mandioca, amendoim planta na nova. Na minguante é feijão, milho, batata-doce, batatinha angola e vária otras coisas (...) (A lenha) no mato é assim, ela vai crescendo, vai crescendo, tem uma arvre qui seca elas nu meio, ela num tem força i ela seca. A gente cortava elas seca. Cortava duas arvre seca qui tava lá já dava um monte de lenha, dava uma porção de dia. Depois a gente cortava mais, outro dia tem aqueles braço qui vai crescono, cai e seca. É assim (...) A gente não semeia uma sementinha, não nasce desse tamanhinho, com poco ela vai crescono, com poco ela não tá uma planta grande, intão, é a natureza. A gente semeia um alface, desse tamanhinho a sementinha, nasce um pézinho assim. A gente não faz um canteiro, molha bem ele, faz um buraco com dedo e põe a mudinha lá. Daqui um poco num dá uma cabeça. É a natureza. Só num cresce quando a galinha come. Ali no Roberto, se não fosse a galinha comê já tava bonitinha com umas seis foinha, mas a galinha comeu tudo, tentação né. Agora tá nasceno um poquinho, eu semei salsinha, chicória e alface. Tem algum pititiquinho assim, o resto ela comeu tudo, a cebola tá tudo pinicada, Roberto cria aí, mais quem mais que cria? Pra criá é difícil, vai pro quintal dos outro, ele num faz conta, pode comê tudo que é dos outro qui ele num tá nem aí. Ce num viu, contanto que ela tenha o dele (...)

O tempo cíclico. O tempo da chuva, da lua, da sementeira. Tempo de *madurá* e de colher. O tempo da natureza: *A gente não semeia uma sementinha, não nasce desse tamanhinho, com poco ela vai crescono, com poco ela não tá uma planta grande, intão, é a natureza*. Durante toda a entrevista, em diversos momentos, D. Neuza é bastante descritiva. Para ela, a essência cíclica da natureza é algo bastante concreto. Na vida da roça, é somente pela comunhão concreta com essa essência que se consegue ter o teto, o fogo, o alimento. Foi esse ciclo que ela aprendeu a “obedecer” e observar em tudo a sua volta. Em sua vida rural, o movimento fenomênico do real nunca foi um princípio filosófico e abstrato, era a “lei” palpável que regia a existência de todos: astros, homens, bichos, plantas... Na roça, a subsistência depende do conhecimento dos ciclos que regem a vida natural. Neste trecho escolhido, D. Neuza descreve o tempo certo para o plantio e quais as melhores plantas para plantar e onde isso deve ser feito. Descreve como deve se fazer adubo e se escolher a *lenha no mato*. Na sua descrição prática, sem pendor à abstração exteriorista, ao afastamento próprio da filosofia e das ciências, ela declara diretamente – *minha fala é muito declarada*, ela me disse uma vez – o desenvolvimento cíclico do real em sua interação imediata com as “mão” humanas: (A lenha) *no mato é assim, ela vai crescendo, vai crescendo, a gente*

²³⁷ Gaston BACHELARD; 2006, p. 95.

cortava elas seca. Cortava duas arvore seca que tava lá já dava um monte de lenha, dava uma porção de dia. Depois a gente cortava mais, outro dia tem aqueles braço qui vai crescono, cai e seca. É assim. Não há distância, na narrativa de D. Neuza; o *vício ocularista* de que fala Bachelard ao refletir sobre a filosofia ocidental parece não atingir seu depoimento quando ela descreve as “regras” de plantio e corte. A narrativa é tão desprovida de divagações, é tão “sem arroteios” e enraizada no “funcionamento” do mundo, sua matéria, que parece até simplificada demais, quase seca: *Se um capão é de uma coisa é só aquele, se o capão é de outra coisa é só aquele. Mandioca pode plantá milho no meio, mas batata-doce não pode, batatinha não pode, onde tem feijão e milho planta só feijão e milho. Verdura tem qui sê só verdura, é assim.* Sobre essa visão de mundo que parece “ir ao alvo” sem desvios desnecessários e preenchimentos intermediários, vale lembrar aqui a vez que, tomado de valores “sentimentais”, perguntei a D. Neuza como ela conseguia matar uma galinha. Ouvi dela: “Não dá pra comer viva!”. A linguagem de D. Neuza é nevrálgica. Porém, o “centramento” da narrativa de D. Neuza não deve ser lido como uma mera falta de recursos linguísticos ou simplesmente como “ignorância” de sua parte. Isso seria ignorar exatamente que a linguagem descritiva de D. Neuza é a forma de expressão que melhor determina a “natureza” da sua experiência de proximidade com o mundo vivido em seu movimento fenomênico. Mas para conseguirmos compreender como uma linguagem aparentemente “pobre” é expressão de uma experiência de um intenso envolvimento direto e não o contrário, é necessário considerar, para além da reprodução da fala, o contexto de vida que envolve a narrativa de D. Neuza. E talvez aqui more um desafio à História Oral. Para capturarmos a “natureza” da experiência de D. Neuza junto ao mundo natural com que ela interage é necessário que as palavras proferidas por ela sejam mais do que meramente copiadas ou transcritas. As palavras de D. Neuza meramente reproduzidas no papel tendem a perder seu sentido de ser expressão de um “sentimento de mundo”. Mais do que palavras que carregam uma significação que pode ser racionalmente delimitada e apreendida, a narrativa de D. Neuza tem uma “personalidade” própria, ela indica como se realiza a presença de D. Neuza estando junto dos *entes* naturais não somente através das palavras, mas também de seus gestos, seu olhar, sua expressão corporal. Essa “presença” de D. Neuza que extrapola o uso vocabular da linguagem se mostra também na musicalidade estridente de sua voz – D. Neuza tem a voz alta e aguda, uma voz entusiasmada – na velocidade apressada de sua fala que “atropela” uma palavra na outra e “esquece” ou inventa “novas” sílabas, está nos risos envergonhados e plenos de afeto – uma lágrima – que davam vida radiante ao silêncio de nossos encontros. Elementos como estes contextualizam a mera “cópia” das palavras faladas, apreensão

simplificada e simplificante, registro esvaziado de sentido. Há um “invisível” – a alma, de que fala Bachelard – que deve “preencher” as formas forjadas pelo espírito. Assim, as palavras simples e de significação muito direta que o trecho escolhido ressalta devem ser compreendidas a partir do “interior” da vida de D. Neuza, uma mulher que passou a maior parte de sua vida em interação constante com o mundo natural, intervindo diretamente nele, conhecendo pré-reflexivamente seus ciclos e durações, sendo quase uma continuação dele, uma circularidade. Não são palavras “ocas”. D. Neuza anda leve como um passarinho e mexe nas pequenas plantas com um carinho maternal. Também racha a lenha e sacrifica animais. Suas palavras pouco sofisticadas e de “direção certa” são reflexo de uma vida de embate imediato com o mundo natural, ao mesmo tempo sentindo-o e transformando-o, se integrando a ele. Ou seja, no universo rural onde D. Neuza se criou, palavras “pensadas” – “pontes” de mediação entre o sujeito e a realidade – têm uma importância muito menor do que no caso de pessoas eruditas habitantes de um grande centro urbano. Sofisticação não significa aprofundamento. Escreve Bachelard²³⁸: “Todo conhecimento da intimidade das coisas é imediatamente um poema”. E, para conhecê-lo, não é necessário “estudá-lo”. É nesse sentido então que podemos afirmar que D. Neuza encontra, na sua “rudeza carinhosa” e sem entremeios – *faz um buraco com dedo e põe a mudinha lá* – uma forma de ligação poética com seu mundo. Através do seu trabalho rural onde se “dispensa” o uso do pensamento “excessivo” e intelectualizado que enche o real percebido de adjetivos e floreios imagéticos, se revela um “poético de poucas palavras”, um poético das coisas pacificadas pelo repouso do trabalho na terra e que podem revelar as vibrações profundas de uma metafísica do silêncio, de um silêncio que é muito mais que uma ausência, é uma vida sempre começando, uma vida que ainda não se perdeu no excesso de atributos, que não perdeu seu vínculo primordial, ainda não se separou. O cotidiano “natural” de D. Neuza está antes dos pensamentos, é a comunhão com os começos. Das espécies, das cores, das formas. É ser simples. Escreve Manoel de Barros²³⁹:

*Não tenho pensa
Tenho só árvores ventos
passarinhos – issos.*

*

²³⁸ Gaston BACHELARD, 1990, capa.

²³⁹ Manoel de BARROS, 2001, p. 51.

Porém, nem só essa intensa proximidade circular com o mundo natural aparece nesse trecho. Há uma interrupção no ciclo: *Só num cresce quando a galinha come. Ali no Roberto, se não fosse a galinha comê já tava bonitinha com umas seis foinha, mas a galinha comeu tudo, tentação né. Agora tá nasceno um poquinho, eu semeei salsinha, chicória e alface. Tem algum pititiquinho assim, o resto ela comeu tudo, a cebola tá tudo pinicada.* Na época em que esta entrevista foi feita, D. Neuza estava encontrando dificuldades para fazer a horta em meu quintal devido à “invasão” das galinhas do vizinho (**Roberto**) que estavam ciscando as mudinhas plantadas. Esse episódio trouxe à tona vários outros pequenos desentendimentos que ocorreram nos últimos anos, sempre tendo como causa a “disputa territorial”. Ou seja, na interrupção abrupta da narrativa está manifesta a cisão, o conflito entre duas consciências, entre dois modos de compreensão da realidade. O universo cíclico e “natural” se vê invadido pela galinha do “outro”, daquele que não está inserido, que não é “de casa” e que, portanto não participa do fluxo ininterrupto da totalidade cíclica: *É a natureza. Só num cresce quando a galinha come. Ali no Roberto, se não fosse a galinha comê já tava bonitinha.* A divisão atinge não só a terra, mas o próprio sentimento de solidariedade, o cisma da terra separa também intenções, cria isolamento: *ele num faz conta, pode comê tudo que é dos outro qui ele num tá nem aí. Ce num viu, contanto que ela tenha o dele.* Nos quintais que beiram o rio Paraitinga, D. Neuza ao mesmo tempo dá continuidade à sua *casa natal* e vive as tensões características do universo moderno.

A saúde

Era as partera, em casa mesmo. Tinha as partera lá. Ficava doente, tinha o filho lá e cabou-se. Antigamente tudo era mais difícil. A vida agora é mais fácil, vida moderna né. Isso é vida moderna. Antigamente nem remédio não tinha, era só chá di mato, os chá que a gente plantava, as raiz, em Taubaté tinha um raizero, a gente comprava os pacotinho com as raiz tudo cortadinha já. Os índios que começou a vendê, o povo tamém aprendero cos índio. Tinha farmácia do Osnir. Primero era de um outro índio que eu num sei o nome dele, depois passou a ser do Osnir. Uma cozinhinha que tinha assim um fogão, era puro mato lá, erva-doce, erva cidrera, arruda, tudo quanto era mato de chá, hortelã. Tudo ele cozinjava em uma panelinha preta lá, ele ia lá, ele tinha o livro da medicina, ele via o sintoma da pessoa e dava um tempo para cozinhar o remédio e a pessoa ir pegá. Ele aprendeu com tendência de índio. Gente mais velha que conheceu os índio lá na mata. Antigamente diz que tinha índio até por aqui por perto, era muita mata né. Erva, arvre, tem arvre que é remédio né qui nem jambolão, o loro, uma porção de árvre é remédio. Sabugero, Num tinha médico, tinha só farmacêutico e curandero. Na roça tinha o Juvêncio, tinha o Fernandinho, a Maria Santera, a outra Maria Servina. Eu num gostava, num se topava com aquele curandero, o Juvêncio. Eu fui duas veiz com a minha mãe, ele pegava um copo d'água, punha lá um crucifixo deitado encima do copo d'água, um

gorro preto na cabeça, binzia, binzia, binzia aquele negócio lá e eu dava risada. Chegava em casa eu apanhava, daí eu falei pra mãe: eu num vô mais. Esse Juvêncio ficava sentado no fogão queutando cinza, ela punha um poquinho de lenha uns pauzinho, só pra ele queutá cinza. A mulhé dele com uma panelinha preta no fogão mais um canecão preto de cozinhá as coisa, de fazê os remédio. Ele era espírita. Sabe o que é espiritismo? Ele era espírita, diz que espírita fala cos morto, sei lá. Igual você cum saci. Cê fala cum saci tamém? Ele fala cos morto. Eu dava risada e minha mãe me dava ni mim cum a vara ainda, era desse jeito. Depois cum o tempo abriu uma farmácia aqui na cidade.

Ao descrever a saúde e os métodos de tratamento, se sobressai da narrativa de D. Neusa a tensão social fundamental da cultura caipira, o enfrentamento entre o modo de vida indígena e o modo de vida racional eurocêntrico. Primeiro o reconhecimento da existência dos índios: *Gente mais velha que conheceu os índio lá na mata. Antigamente diz que tinha índio até por aqui por perto, era muita mata né.* Os “antigo”, como os caipiras gostam de falar, viram muitas coisas que já não existem mais. Da antiga sabedoria ritual indígena muito dos conhecimentos sobre as plantas foram passados: *Ele aprendeu com tendência de índio.* Aproveitando somente a eficácia das plantas ou aproveitando também as magias rituais, na juventude de D. Neusa ainda não havia a “moderna” figura do médico: *Num tinha médico, tinha só farmacêutico e curandero.* Na antiga farmácia do mundo rural, a ciência das plantas ainda sem a entrada no universo da síntese química e dos laboratórios, porém já com livros e receita médica, realizava uma combinação entre o mundo indígena e o mundo científico: *Uma cozininha que tinha assim um fogão, era puro mato lá, erva-doce, erva cidrera, arruda, tudo quanto era mato de chá, hortelã. Tudo ele cozinhava em uma panelinha preta lá, ele ia lá, ele tinha o livro da medicina, ele via o sintoma da pessoa e dava um tempo para cozinhar o remédio e a pessoa ir pegá.* Já no curandeirismo, a mistura entre as crenças indígenas e os ritos europeizados da Igreja católica e do espiritismo: *Eu fui duas vez com a minha mãe, ele pegava um copo d’água, punha lá um crucifixo deitado encima do copo d’água, um gorro preto na cabeça, binzia, binzia, binzia aquele negócio lá e eu dava risada (...)* *Ele era espírita. Sabe o que é espiritismo? Ele era espírita, diz que espírita fala cos morto, sei lá.* D. Neusa deixa claro preferir a medicina moderna aos antigos hábitos mais próximos dos indígenas: *Antigamente tudo era mais difícil. A vida agora é mais fácil, vida moderna né. Isso é vida moderna. Antigamente nem remédio não tinha, era só chá de mato, os chá que a gente plantava.* Para D. Neusa a vida moderna traz facilidades e eficácias que o mundo dos “antigo” não tinha. Em nosso convívio, mais de uma vez testemunhei sua descrença, apesar de seu conhecimento, nos chás e ervas medicinais. Para qualquer doença ou mal-estar D. Neusa recomenda tomar “Novalgina”. O que parece muito estranho à primeira

vista, já que D. Neuza mantém forte ligação com o plantio e os conhecimentos sobre a terra, fica mais claro quando lembramos de sua religião. Filiada à Congregação Cristã, uma igreja protestante (popularmente chamada de igreja evangélica ou dos “crente”), D. Neuza repudia qualquer prática que lembre práticas religiosas diferentes da sua. Como o uso de ervas e chás está tradicionalmente inserido em uma gama de conhecimentos de fundo religioso (rezas caseiras, simpatias, benzimentos) católico e afro-indígena, D. Neuza “menospreza” essas práticas, apesar de conhecê-las. Conversando um dia sobre isso com ela – precisei ir com um certo “jeitinho” – ouvi-a descrever um grande número de plantas e indicações de uso. Apesar de ter se tratado durante boa parte da vida com essas plantas, parecem ter se “apagado” as lembranças dos remédios mais “naturais” e antigos, preferindo medicamentos “modernos” e mais desligados do modo de vida tradicional do caipira e ao modo de vida indígena. Em sua consciência dividida entre a ligação simbiótica com a natureza e a separação própria do mundo, pouco espaço sobrou para a medicina mais “orgânica” e povoada pelos santos e diferentes espíritos. Para os males da saúde D. Neuza não “pensa duas vezes”: procura logo uma farmácia.

A escola, a festa, o mutirão

Ia na iscola só até a quarta série, era uma meia légua longe. Eu fiz só dois ano de iscola, passei pro terceiro e saí, num podia mais. Qui meu pai trabalhava cum tio Dado no varejão de arroz pra lá da escola, intão a gente saía de casa deiz hora cum a comida dele, levava a comida e ia pra escola qui a escola era onze hora. Intregava comida prele lá imbaxo na vargi e já voltava pra iscola. Saindo da iscola daí a gente vinha imbora, Entrava ás onze e saía ás cinco da tarde. Escola da roça era assim, era só um período do dia. E só pegava de trinta aluno pra baxo, mais tinha época qui num tinha nem vinte (...) (As crianças brincavam de) pegador, corrê um atrais do outro, brincava de cabra-cega, pulá corda, batê peteca. Brincava de jogá bola, eles tamém tinha bola, andá di cavalo. A gente caía do cavalo, ralava tudo os cotovelo, os joelho, eu tenho um sinal de esfolado aqui, eu caí uma vez da égua, ela jogô eu por cima do cupim lá no pasto. Eu fui andá nela em pêlo, só de cabresto. Ela começô a corrê na descida, ela foi atrais do cupim, ela negô e pinxô eu dotro lado. Ralô tudo os cotovelo. Daí feiz uma água de sal lá e pôs, mas eu dei grito de dor, daí ficô esfolado uns dia e sarô. Os moleque tinha pião, tinha cavaquinho. Minha mãe comprava os cavaquinho, punha cordinha e ficava. A gente fazia boneca de pano, casinha de sabugo, de palha. Era pra passá os dia de domingo. De semana não dava tempo, trabaiava o dia intero e depois ia dormí né. no frio a gente tirava aquele terço di brasa pra quentá o pé. Depois qui quentava o pé ia pra cama. Tomava banho de tardezinha quando vinha da roça, era banho de bacia, esquentava água no calderão e tomavava banho. Daí o pé esfria né. No frio tinha que quentá o pé na brasa. Algum contava história, algum gostava, tinha outro qui não. Algum tava na escola, ia fazê o trabaio da escola pra dormí, era assim. Até qui eu aprendi mais o meno, eu fui só dois ano. Eu leio e

escrevo, faço conta di cabeça. Eu aprendi mais lê foi na Bíblia memo. A gente tem o hinário pa cantá né. O hinário é letra (...)

Dos sete ano em diante a gente vinha de vez em quando pra cidade pra passeá um poquinho. Dia de sábado a gente vinha, dia de festa. Domingo a gente nunca vinha, ficava lá pra roça. Sábado o povo trabalhava de mutirão, dia de semana o povo trabalhava pra si. Quando apertava o serviço fazia uma comidança naquele dia e chamava dez, doze pessoa diferente pra trabalhá junto. Quando ia cubrí uma casa juntava um monte de gente pra ajudá. A pessoa dá comida e os outro ajuda. Dia de semana é cada um com seus serviço. Tem muitas pessoa que fez casa assim só final de semana. Era dia dado que chamava. No tempo do frio fazia uma fogueira, cozinhava pinhão, assava uma batata. Não era uma festa junina qui nem agora. Qui tem que a gente é caipira, num tinha noção das coisa qui nem agora né. Cortava um bambu e amarrava um mastro lá do Santo Antônio, do São João e do São Pedro. No tempo dos folião cada bairro tinha um pouso. Quando a folia vinha pousá fazia aquela festança, janta pra todo mundo ali do bairro, os convidado, era festa a noite inteira, até de madrugada. Daí no outro dia os folião levantava, tomava café e ia cantar mais um poquinho no bairro. Depois voltava pra almoçá. Depois qui almoçava, dava um tempo e a tarde eles saía embora pra outro pouso. (...)Tinha as festinha, mas só fazia as coisa em casa, cada um fazia uma parte em casa e fazia as festa pra comê, mas dinheiro prá comprá as coisa a gente não tinha. Esse é qui é o negócio. Qui nem agora, tem Festa do Divino, ce ocê num comê em casa tem qui comê, comprá né. Aquele tempo não tinha dinheiro. Aquele tempo a vida era mais difícil que agora. Tinha gente que fazia o virado de feijão com uma galinha lá na roça e trazia no bornauzinho pra comê na cidade, sentado num cantinho lá pra cumê. Por num tê dinheiro né. a gente num fazia isso de vergonha né! (risos) Tinha muitos qui antes de chegá na cidade, na vorta da cachoeira ali, sentava na bera do barranco, arrumava sua comidinha ali, comia dentro do calderão memo. Tinha que carregá na bolsa. Naquele tempo não era nem bolsa, era picuá de saco. Sabe o que é picuá né? Picuá é um saco intero, costura um pedaço assim, um pedaço assim e deixa esse meio sem costurá né. Aí faiz só berada e fecha os dois fundo. Intão, aí fica um embornauzão pra cá, um embornauzão pra lá e o meio aqui. Põe as coisa dentro e depois carrega aqui no pescoço. Chama picuá. Era tudo de saco, saco branco ou saco de estopa. Ce lembra do tempo qui tinha burro com cangaia, co'aquelas bruaca de coro, aquelas bruaca com tampa, tudo, amarrado com corinho, fazia argolinha de coro bem costurada, usava aquela agulhona grande pra saco memo. I o outro corinho pra puxá a tampa e marrá dos dois lado, inchia de biscoito, mantimento e enfiava na cangaia, um em cada lado dos cavalo. Isso se chamava bruaca. Também tinha os carguero. Carguero era os balaião. Antigamente era assim, a burrada de tropa.

Na roça da infância de D. Neuza, a escola não era a prioridade: *Eu fiz só dois ano di iscola, passei pro terceiro e saí, num podia mais;* a prioridade era o trabalho. Mesmo as brincadeiras tinham que ficar para o dia de descanso: *Os moleque tinha pião, tinha cavaquinho (...)* A gente fazia boneca de pano, casinha de sabugo, de palha. Era pra passá os dia de Domingo. De semana não dava tempo, trabaiaava o dia intero. O trabalho diário e exaustivo era o “ganho” de vida, era a garantia de conseguir se “levar a vida”. Nos fins de semana, o divertimento na cidade, a quebra na monotonia: *Dia de Sábado a gente vinha pra cidade prá passeá um poquinho, dia de festa.* Incorrendo em um “costume” bastante

arraigado entre os caipiras de menosprezar a própria cultura rural, para D. Neuza, festa “verdadeira” é aquela realizada na cidade: *No tempo frio fazia uma fogueira, cozinhava pinhão, assava uma batata. Não era uma festa uma festa qui nem agora. Qui tem qui a gente é caipira, num tinha noção das coisa qui nem agora.* Na imposição do modo de vida urbano, os próprios caipiras “aprenderam” que são pessoas sem *noção*, “aprenderam” a se considerarem atrasados e bobos, como se não soubessem fazer as coisas “certas” como são aquelas realizadas na cidade grande. No depoimento de D. Neuza a festa tradicional, solidária e de confraternização da comunidade rural lhe parece errada ou pelo menos insatisfatória porque não havia dinheiro: *Tinha as festinha, mas só fazia as coisa em casa, cada um fazia uma parte em casa e fazia as festa pra comê, mas dinheiro prá comprá as coisa a gente não tinha.* O dinheiro, moeda de troca que permite o conforto de obter aquilo que não se produz ou que não se trabalhou para fazer, é o termômetro que indica para D. Neuza que a vida da roça era mais cheia de dificuldades que agora: *Esse é qui é o negócio (...) Aquele tempo não tinha dinheiro. Aquele tempo a vida era mais difícil que agora.* A falta de dinheiro e as dificuldades em conseguir adquirir as coisas se sobrepõem à lembrança das *festança*, das relações de trabalho comunitário: *a pessoa dá comida e os outro ajuda;* e das brincadeiras tradicionais. *A fome psíquica* se sobrepõe ao equilíbrio alcançado através do *mínimo vital*. A possibilidade de conforto que o dinheiro “anuncia” faz com que os costumes tradicionais brilhem menos, como se eles fossem ofuscados pelos valores modernizantes, criando uma desestabilização dos valores antes aceitos sem qualquer contestação.

Porém, a entrada de novos valores não deve ser encarada como uma transposição mecânica de determinados valores sobre outros. O afeto tradicional não é totalmente substituído pelos valores monetários. Ambos passam a “conviver” com uma *dupla consciência*. No carnaval de 2007, D. Neuza abriu seu quintal para pessoas que quisessem acampar e, aproveitando o número de turistas na cidade, ofereceu almoço. Após os dias de festa mostrava-se extremamente contente. Conversando com ela sobre seu carnaval, não consegui distinguir se sua alegria vinha do “dinheirinho” que tinha conseguido levantar ou então da satisfação de conhecer tantas pessoas novas e alimentá-las – D. Neuza é uma ótima cozinheira –, de ser elogiada por elas. Ambas as dimensões se misturam, “lucro” e solidariedade afetuosa se reúnem em um sentimento de satisfação onde a noção de indivíduo separado do mundo e a mercantilização das relações humanas ainda não se impõem com tanta intensidade. A festa tradicional – *janta pra todo mundo, aquela festança* –, o *dia dado, a comidança* do trabalho de caráter altruístico e festivo ainda estão “vivos” nas ações de D. Neuza, mesmo que “disfarçados”, dissimulados de “atendimento” aos turistas.

Mudança

(A vida) mudou bastante, a gente já num tinha aquela galinhada pra tratá, porco, num tinha gado, num tinha aquele terrero grande, a gente não cortava mais cana, nem mandioca, nem batata, nada disso num tinha mais, a gente teve qui começa a carpí. Só qui num dava pra plantá muito, aí a gente plantô um pouco de cana, uns pé de mandioca, batata, cebola, plantava umas cove, alface, era assim. Era coisa poca. Cana memo tinha pocos pé pra criançada chupá. (...) Era diferente. Tinha poquinho casa aqui mas já era cidade né. Aqui num tinha asfalto, era uma rua até o morro, uma ruinha estreita assim ó, era bambuzeiro dos dois lados. Tinha seis casa nesse bairro, restate era bambuzero dos dois lado. Vivía igual na roça. Só qui tem que era passado ainda pela roça, era rural ainda, era zona rural. Depois que cabô o bambuzero, feiz estrada, arrumou asfalto, daí fez o Forum, daí foi mudano. Foi vendeno um loteamento e foi enchendo de casa, tinha poca gente nessa vargi, essa casa aqui num tinha, demorei dez ano pra podê fazê essa casa. Dái logo surgiu emprego, é por causa disso que melhorô. (...) Quem qué sossego tem que ir embora prá roça. Mas se vê qui agora a vida até que tá boa, até qui tá boa (risos). Sem trabalhá ninguém vive né, enquanto não tivé a aposentadoria. A vida até qui melhorô bastante.(...) Na cidade tudo é perto, cê tem luiz a vontade, a água tem que cê paga, di graça cê num tem nada. Num gasta com condução, é perto dos recurso, hospital aqui pertinho. É isso aí. Cê qué í na cidade rapidinho, cê vai logo cê tá em casa. Cê qué í numa festa di noite, cê toma um banho, faiz um lanche e vai pra cidade. Cê qué í num baile cê vai, se você não quisé í cê num vai, cê você quisé í na igreja cê vai, logo cê tá em casa. Na roça tudo é mais longe. Uma iscuridão, só de carro mesmo. Andá com o canudo de querosene na mão qui nem andava antigamente. Antigamente cortava um pedaço de bambu dessse tamanho, um gomo intero, inchia de querosene, punha um paviozão de pano, acendia e andava com ele. Sinão caía nos buraco (...) Na cidade tem tudo qui a gente precisa, desde a verdura até o feijão, o arroz, o açúcar, a mistura. Agora é, a gente prefere comprá, a terra num tá o qui era, num dá direito mais. Um a galinha do vizinho come tudo, outro vem a enchente e mata tudo. Só a laranjera que não morre, o resto no tempo da enchente morre tudo (...) Lá na roça é bom, cê tem gado, ce tem bastante leite, ce faz queijo, ce faz mantega, cria porco, cria galinha a vontade. Roberto cria aí, mais quem mais que cria? Pra criá é difícil, vai pro quintal dos outro, ele num faz conta, pode comê tudo que é dos outro qui ele num tá nem aí. Ce num viu, contanto que ela tenha o dele (...) (Aqui na cidade) sossego tem e dá pra plantar alguma coisa, alguma coisa né qui o quintal é pequeno. Só pra variá né, dá pra descansá a cabeça, fazê exercício. A gente vive mexendo na roça porque a gente tem essa cultura né. È uma cultura. Inquanto eu num aposentá, sei lá, minha horta inquanto eu aguentá eu vô mexê. É tradição, tradição qui a gente tem daquilo. Sei lá, é destreza qui a gente tem. A gente acostumô assim, acho que é a natureza, a natureza da gente qui é da roça. Voceis da cidade num sabe nem lidá com isso e a gente qui é da roça tem essa tradição. É bom, faiz bem pra saúde né, tira o nervoso, quem é nervoso tem que mexê cum terra, tem qui lidá cum criação prá mente abrí, despertá. Quem vem lá da cidade, daqueles lugar longe lá de São Paulo, nervoso, qualquer coisinha já tá bravo, tem qui lidá com essas coisa prá cabeça abrí. A cabeça, ela dá de crescê e fecha né, porque num tem outra opção prá fazê. As veiz trabalha todo dia na fábrica, só vê barulho, barulho de máquina, quando sai dali sai com a cabeça cheia, a cabeça num abre potra coisa. Tem qui mexê cum terra, ajuda a acalmá (...) Quem trabalha com terra num precisa fazê academia, essas coisa, nem caminhá precisa. Já trabalha, já movimentá, os nervo

já tá tudo molinho. Num é isso. Quem fica só parado cria colesterol, muita gordura, dá estresse, essas coisa. Eu não tenho estresse, não tenho açúcar no sangue (...) se eu tivesse um terreno na roça meu, eu queria plantá batata, bastante mandioca, criá uns frangão bonito, mas a gente num tem né, paciência.

As contradições sobre a mudança de D. Neuza para a cidade aparecem logo no início deste trecho: *era diferente, tinha poquinho casa mas já era cidade (...) vivia igual na roça, era rural ainda, era zona rural.* O bairro Várzea dos Passarinhos foi o bairro rural mais próximo de São Luís– a casa de D. Neuza está a seiscentos metros da igreja-matriz –, sendo que, hoje em dia, já pertence ao perímetro urbano da cidade. Na época em que D. Neuza se mudou (1972) o bairro ainda era “puro mato”: *Tinha seis casa nesse bairro, restante era bambuzero dos dois lado.* Ou seja, mesmo vindo para a “cidade”, D. Neuza “continuou” na roça. Essa “situação geográfica” contraditória é uma boa imagem para definir a presença de D. Neuza. A Várzea dos Passarinhos é um bairro de *dupla consciência*. Apesar de morar na cidade, a impressão que D. Neuza passa é de que ela ainda vive em um bairro rural. Com efeito, apesar de várias mudanças com relação à vida nos bairros mais afastados, a vida na Várzea dos Passarinhos lembra muitas vezes a vida na roça. D. Neuza, uma das primeiras moradoras, acompanhou de perto a história e as mudanças sofridas pelo bairro: *depois que cabô o bambuzero, fez estrada, arrumou asfalto, daí fez o Forum, daí foi mudano. Foi vendendo um loteamento e foi enchendo de casa, tinha poca gente nessa vargi.* Ou seja, D. Neuza não “caiu” direto no meio de uma cidade, ela foi vendo e participando da mudança de um bairro rural para bairro urbano. Pode-se dizer que, de certa maneira, D. Neuza ainda vive em sua roça. Do Bairro da Fábrica onde nasceu para o atual bairro Várzea dos Passarinhos, D. Neuza viveu uma mudança gradativa onde aos poucos foi se familiarizando com a vida “moderna” da cidade. Os valores de solidariedade para com o grupo de vizinhança, a vida em meio ao “mato”, os costumes familistas, toda essa série de traços da vida tradicional, somente aos poucos foram sendo confrontados com os valores urbanos. Por ser uma das habitantes mais antigas do bairro, D. Neuza é bastante procurada para “serviços” típicos da vida rural; em sua casa são deixados porcos para “inchar”, ela é uma das matadoras “oficiais” de galinha do bairro, é muito procurada pelo seu ofício de costureira, para ceder mudas que ela arranca habilmente do quintal ou para dar “dicas” sobre como plantar e colher. Enfim, ainda que de maneira diferenciada e menos presente, ela ainda mantém boa parte das atividades de sua “antiga” vida na roça: *sossego tem e dá pra plantar alguma coisa, alguma coisa né qui o quintal é pequeno.* D. Neuza explica sua ligação com o mundo rural: *A gente vive mexendo na roça porque a gente tem essa cultura né. É uma cultura. Inquanto eu num aposentá, sei*

lá, minha horta inquanto eu aguentá eu vô mexê. É tradição, tradição qui a gente tem daquilo. Sei lá, é destreza qui a gente tem. Porém, D. Neuza também é bastante enfática quando ressalta as facilidades da vida na cidade: *Na cidade tudo é perto, cê tem luz a vontade, a água tem que sê paga, di graça cê num tem nada. Num gasta com condução, é perto dos recurso, hospital aqui pertinho. É isso aí. Cê qué í na cidade rapidinho, cê vai logo cê tá em casa. Cê qué í numa festa di noite, cê toma um banho, faiz um lanche e vai pra cidade. Cê qué í num baile cê vai, se você não quisé í cê num vai, cê você quisé í na igreja cê vai, logo cê tá em casa. Na roça tudo é mais longe.* Ou seja, para D. Neuza, a mudança para a Várzea dos Passarinhos significou uma melhoria em diversos aspectos de sua vida sem que se perdesse, em parte, os costumes que ela mantinha em seu bairro de origem. Essa adaptação “equilibrada” que foi se construindo gradativamente, onde ela retém os “benefícios” de “dois mundos”, faz de D. Neuza uma “caipira fronteiraça” que não se esquece de sua origem – o tempo todo ela gosta de contrapor suas origens aos costumes urbanos que ela observa nas pessoas “da cidade” – mas que não deixa de reconhecer as facilidades e as melhorias que a vida na cidade lhe trouxe: *Dáí logo surgiu emprego, é por causa disso que melhorô. (...) Quem qué sossego tem que ir embora prá roça. Mas se vê qui agora a vida até que tá boa, até qui tá boa (risos). Sem trabalhá ninguém vive né, enquanto não tivé a aposentadoria. A vida até qui melhorô bastante.(...)* A autopercepção de sua condição fronteiraça e dos desdobramentos dessa em sua vida cotidiana fica bastante clara quando ela interpõe suas atividades “rurais” ao ritmo de trabalho próprio à vida da cidade: *Quem vem lá da cidade, daqueles lugar longe lá de São Paulo, nervoso, qualqué coisinha já tá bravo, tem qui lidá com essas coisa prá cabeça abrí. A cabeça, ela dá de crescê e fecha né, porque num tem outra opção prá fazê. As vez trabalha todo dia na fábrica, só vê barulho, barulho de máquina, quando sai dali sai com a cabeça cheia, a cabeça num abre potra coisa. Tem qui mexê cum terra, ajuda a acalmá.* Ao explicar os benefícios de saúde que a vida de *mexê cum terra* oferece, ela demonstra como o “mundo da cidade” participa de sua vida “rural”: *Quem trabalha com terra num precisa fazê academia, essas coisa, nem caminhá precisa. Já trabalha, já movimenta, os nervo já tá tudo molinho. Num é isso. Quem fica só parado cria colesterol, muita gordura, dá estresse, essas coisa. Eu não tenho estresse, não tenho açúcar no sangue.* Mais uma vez, é pelo mundo do trabalho que D. Neuza dimensiona e analisa sua vida. Para ela o emprego e a cultura da roça se combinam para compor uma vida que *melhorô*. Por um lado, a possibilidade de emprego, de ter seu “dinherinho” e estar próxima às instituições do meio urbano, lhe oferece condições de vida que são muito importantes. Por outro lado, a perda de parte dos costumes da vida tradicional do bairro rural não foi tão

abrupta nem extrema a ponto de ela demonstrar ter passado por uma desestabilização que atingisse as bases de sua identidade de mulher caipira da roça. A ausência do antigo universo rural, apesar de fazer falta, não chega a entristecê-la ou causar arrependimento: *Lá na roça é bom, cê tem gado, ce tem bastante leite, ce faz queijo, ce faz manteiga, cria porco, cria galinha a vontade (...)se eu tivesse um terreno na roça meu, eu queria plantá batata, bastante mandioca, criá uns frangão bonito, mas a gente num tem né, paciência.*

D. Neuza vive hoje um dia-a-dia “apertado” financeiramente, onde sua “vida de quintal” lhe proporciona tanto o “dinheirinho” como a ligação, dentro de certos limites, com a terra. Segundo ela própria, este “equilíbrio” alcançado entre dois mundos torna sua vida boa: *a vida até qui tá boa, até qui tá boa* (risos). Um dos traços marcantes de D. Neuza é o riso, alto e não muito escondido. D. Neuza é uma pessoa que ri muito.

Religião

(A Congregação Cristã), *faiz vinte e sete ano que eu tô lá. Antes eu era (católica) depois eu parei. Era mais o nome só, porque nem na igreja a gente num ia. Ia di vez, em quando só. A gente não sabia nem o que qui era religião. Meu pai é qui tinha tradição, os filho não seguia nada. Minha mãe e meu pai, eles seguia, a gente que era fio não, era desligado né, poco saía de casa. (Foi) gente qui foi na minha casa na roça, tinha visita na roça. Eu gostei, o véio gostô. Ele saiu antes, ele brigava comigo, falava qui ia fechá a porta, dexá eu pra fora. Eu falava: qué fechá fecha, mas eu dexava a janela do quarto, o vãozinho assim aberto, se ele trancassa a porta eu pulava a janela. Ele num quiria qui fosse. Mas eu fui, eu falei prele: num qué i num vai, dexa qui eu vô sozinha. Foi dez ano, eu vinha no escuro memo (...) (A Congregação Cristã) é mais certinha né. Tem gente qui acha mais difícil di siguí, mas num é, depois di tá lá acostuma. Eu acho qui é. Na igreja do padre ninguém segue nada ó, num tá nem aí com a salvação da alma. Porque a gente segue a Deus pela salvação da alma. A gente tem duas vida pra mantê, a vida material e a vida espiritual. Cê num pensa nisso (...) Santo é qui tá no céu, daqui na terra não é santo não. Isso é imagem de escultura, é invenção. O povo qui inventaro. Quem é qui viu Deus pra fazê igual, ninguém viu. Quem qui viu os apóstolo pra fazê igual, ninguém viu, o povo qui inventaro, foi invenção deles. É invenção dos homem. qui tem homem qui tem raciocínio, eles num pega um pedaço de madeira e num faiz um santo. Eu vi passá no Jornal Nacional esses dia, lá no Norte principalmente, a gente lá qui faiz mais, tem a mulheres lá qui são pintoras do santo. Tem os homem qui corta pedaço de madeira, qui corta do mato lá na Amazônia, com machado, põe assim nas costa a madeira boa qui dá um santo bonito. Ele faz o santo com canivete e tudo e leva praquelas mulher qui é aperfeiçoada pas pintura. As outra arruma os enfeite, Eu vi falano assim: naquela época das festa aquele santo vende. É meio de ganhá dinheiro. É o que eu tô falano, eles num é santo. Daí passou um moço falano assim com a repórte; a gente gosta dela igual fosse Deus né. Como se fosse Deus. Ele olhava praquele santo ali pintado e parece qui tá adorando Deus. Num é certo isso né, diz a palavra di Deus Ele tá no céu, ele tá em todo lugar mas ele tá lá encima vendo nós né. Ele é o criador sobre todas as coisa. Ele criou o universo, tudo qui há no céu e na terra. Agora aquela imagem não, o povo corta um pedaço de madeira, faiz ela, pinta ela,*

acha qui ficou bonito (...) Todo dia é santo. Se a gente quisé descansá a gente descansa. Domingo é dia do senhor, num tá escrito na bíblia? Mas si quisé trabaiá pode trabaiá, ele não condena ninguém por trabaiá não. É qui o senhor Jesus trabaiou seis dias e descansou no sétimo qui é o dia da ressurreição dele. Você gosta de pesquisa né Bruno (risos). Você vai ganhá dinheiro com isso (...)

Tem hora qui a gente tem qui pará pra pensá né. Quando a gente tá dormino de noite e perde o sono a gente num pensa em Deus? Craro qui pensa, no criador sobre todas as coisa, a gente tem que pensá qui tem duas vida pra mantê, a vida espiritual e a vida material. Material é a terrena qui a gente vive aqui, espiritual é alma da gente, qui a gente tem qui pensá qui um dia a gente parte dessa terra e tem qui tê um lugá prela ficá, um lugá de discanso, a salvação eterna de nossa alma, a coroa da justiça qui a gente qué recebê. É disso qui precisa. E sabe porque entrá por essa porta? Só o senhor Jesus é a nossa porta, a porta do reino do céu. E onde você acha? Na Bíblia Sagrada. Diz assim na palavra de Deus: ele é treis vez verdade, Jesus falou: sou o caminho, a verdade e a vida, ninguém vem ao pai que não for meu. (...) A alma tá fora das coisa terrena, a alma é eterna, aqui nós samo num lugar terreno, a alma é eterna. A criação de Deus qui ele fez nós aqui pra vê se nós cerca ele na vida aqui pra na morte a gente se vê cerca dela, sinão vai apodrecê na terra. Deus dá o dia intero prá gente trabalhá, impossível qui a noite a gente não possa í na igreja um poco né. Enquanto nós vive aqui na terra nós tamo aqui no mundo mas nós tamo separado do mundo, separado das coisa do mundo, pra servi a Deus tem que tá separado. A parte espiritual separada das coisa do mundo, não pertence nada das coisa do mundo. Na hora de servi a Deus o coração deve tá ligado na graça.

Deus não fala da roça não?

Não. Ele fala da plenitude. Ele me deu dois braço e duas perna, duas mão pra quê? Pra trabalhá, Bruno. Tem terra e tem a plenitude dos tempos. A terra qui fala na bíblia é nosso coração, nós tem que depositá o depósito na mão de Deus qui no tempo certo ele vem nos colher. Nós samo lavora de Deus, lavora de Deus.

Deus e roça então não tem nada a ver?

Não, a alma tá fora das coisa terrena, a alma é eterna, aqui nós samo num lugar terreno, a alma é eterna.

Logo no início da narrativa de D. Neuza encontramos um indicativo de que a vida tradicional em seu bairro rural já estava modificada no seu período de infância. *A gente nem sabia o qui era religião. Meu pai é qui tinha tradição, os filho não seguia nada.* Na vida rural de D. Neuza, a religião católica já não era mais quase uma realidade incontestável da cultura caipira. Como indica Antonio Candido, com a entrada mais intensa do capitalismo no interior do universo rural, a vida de devoção caipira vai dando lugar a uma vida de trabalho intenso, onde o antigo ritmo mais “relaxado” e amalgamado às crenças do catolicismo popular já não consegue fornecer o necessário à subsistência. Impelidos a uma ritmo exaustivo e mais “adequado” à realidade de nosso mundo rural, o modo de vida caipira passa a se estruturar

mais pelo universo do trabalho no agrarismo intensivo para comércio de excedentes do que pelo universo simbólico-religioso. É desse contexto “carente” de uma religião “afinada” aos “novos tempos” e onde o trabalho tem sua importância ressaltada a que D. Neuza se refere: *Era mais o nome só, porque nem na igreja num ia, era desligado, pouco saía de casa.* Nesse contexto, as igrejas pentecostais buscavam “arrebanhar” novos fiéis: (Foi) *gente qui foi na minha casa na roça, tinha visita na roça.* Pela narrativa de D. Neuza acompanhamos a agudização da distância entre a religião e a terra. Terra passa a ser, cada vez mais, lugar do trabalho alienado (separado) do lazer e da devoção. O que era primeiramente uma religiosidade mais “solta”, mergulhada na vida cotidiana (*vida material*) de trabalho e lazer, e que se compunha com elementos animistas das crenças indígenas e africanas (espíritos da natureza, entidades que habitam o mundo natural) e com o catolicismo “doméstico” trazido pelos ibéricos, vai, gradativamente, se afastando da vida “pequena” do dia-a-dia de interação mais imediata com o meio e se aproximando de uma “doutrina” mais rigorosa, *mais certinha* até se alcançar o controle e divisão agudos das igrejas pentecostais: *Na igreja do padre ninguém segue nada ó, num tá nem aí cum a salvação da alma.* A terra, entendida como um mundo inferior e passageiro se separa cada vez mais do *céu*, onde estaria *Deus* e toda perfeição. *A gente tem duas vida pra mantê, a vida material e a vida espiritual (...) Santo é qui tá no céu, daqui na terra não é santo não.* Retomando a reflexão central da fenomenologia, é como se o dualismo platônico se intensificasse cada vez mais, “encobrimo” uma apreensão do real em seu movimento fenomênico, enquanto um ciclo permanente. “Modo” de compreensão da realidade muito presente no modo de vida indígena, africano e no cristianismo rural e familiar português, o olhar “cosmológico” se vê cada vez mais enfraquecido pelo olhar *metafísico* que divide o real em dois. *A alma tá fora das coisa terrena, a alma é eterna, aqui nós samo num lugar terreno, a alma é eterna. A criação de Deus qui ele fez nós aqui pra vê se nós cerca ele na vida aqui pra na morte a gente se vê cerca dela, sinão vai apodrecê na terra.* Tudo que pertence à terra, não pertence ao mundo “superior” de Deus. *Tem os homem qui corta pedaço de madeira, qui corta do mato lá na Amazônia, com machado, põe assim nas costa a maderá boa qui dá um santo bonito (...)Ele olhava praquele santo ali pintado e parece qui tá adorando Deus. Num é certo isso né, diz a palavra di Deus.* Mais cindida e sem as proibições dos dias desastrosos, a “Congregação Cristã” se adapta melhor a um ritmo de vida que não permite descanso: *Todo dia é santo. Se a gente quisé descansá a gente descansa. Domingo é dia do senhor, num tá escrito na bíblia? Mas si quisé trabaiá pode trabaiá, ele não condena ninguém por trabaiá não.* Antonio Candido explicita, através de exemplos que ele observou na cidade de Bofete, como o aspecto

religioso influencia na adaptação do caipira à sociedade do capital. Observando três famílias distintas, descreve o que é, segundo ele, o “caipira que procura enquadrar-se ao máximo às novas condições”:

O lavrador mais eficiente do grupo era Nhô Quim, chefe dum bloco familiar. Ébrio regenerado (ao que parece, por influência de catequese evangélica em seu bairro de origem) (...) Não guarda dia santo, não bebe, não passeia, não costuma ir a festas, não participa de quaisquer práticas religiosas. Trabalha rijo com auxílio dos seus e possui a melhor situação entre os parceiros.²⁴⁰

Assim como o caipira da citação, D. Neuza não segue nenhuma prática tradicional que esteja ligada a alguma simbologia religiosa católica. Ou seja, D. Neuza guarda somente os elementos ligados à prática direta do trabalho rural e aqueles convergentes à moral protestante. O caipira evangélico deve saber distinguir o trabalho na *terra* do trabalho *espiritual*, deve saber dividi-lo em “dois mundos”, afastando-se portanto do modo de vida tradicional caipira: *A terra qui fala na biblia é nosso coração, nós tem que depositá o depósito na mão de Deus (...) Não, a alma tá fora das coisa terrena, a alma é eterna, aqui nós samo num lugar terreno, a alma é eterna.* Embora bastante envolvida com a lida na terra e a todo conhecimento ligado à dimensão do trabalho na cultura caipira, D. Neuza se mostra bastante desligada dos aspectos religiosos e festivos do modo de vida caipira tradicional, o que lhe permite uma dedicação quase exclusiva ao trabalho. “Adaptada” a um mundo que concede cada vez menos espaço ao lazer e à devoção “não-producente” – lembremos que o livro de Antonio Candido já tem mais de quarenta anos, período em que a entrada do capitalismo no meio agrário só se intensificou, como bem analisa o prof. José de Souza Martins ao longo de toda sua obra –, D. Neuza é uma caipira que se mantém ligada à terra e a Deus como estiveram suas gerações anteriores. Mas já não há mais o mesmo vínculo entre estas duas esferas. Combinando trabalhos acadêmicos e depoimento oral, compreendemos melhor como a cultura caipira se reinventa em nossos tempos de trabalho intenso e desvalorização do campo. D. Neuza, lavradora resistente, continua trabalhando na terra. Seu Deus porém se afastou dela. Para caipiras como D. Neuza, terra e espírito já não são mais a expressão do mesmo. Divididos em duas dimensões opostas, Deus e vida cotidiana estão separados. Deus *tá no céu, tá lá encima vendo nós*, ele reside para além deste mundo e

²⁴⁰ Antonio Candido, 2002, p. 215.

deste tempo, para além da *terra*, ele está na *plenitude do tempo*. Assim fica dessacralizada toda a trama miúda do cotidiano da vida caipira. Em seu modo tradicional, o caipira convive com assombrações de toda sorte – espíritos que estão vagando no “meio” do caminho –, ele conversa com santos de maneira próxima, há dizeres e pequenas crenças de fundo religioso que mediam acontecimentos “banais” do dia-a-dia como o amadurecimento das frutas, prevenção de males diversos e simpatias para alcançar pequenos êxitos. Com a ruptura extrema entre o mundo sagrado e o profano que pregam as igrejas pentecostais, perdem-se todas essas “crendices”, que passam a ser interpretadas como *imagem de escultura, invenção*, práticas que estão fora da *palavra di Deus*. Ou seja, há uma negação de uma série de práticas e costumes que “costuram” a vida caipira em seu dia-a-dia, o que acaba acarretando um “empobrecimento imaginário” do modo de vida caipira, que tende a ser mediado por explicações causais e regidas pela racionalidade “estéril” que, como já foi visto, sofre severas críticas de Gaston Bachelard. É importante salientar o forte impacto que esse “empobrecimento imaginário” tem nas relações materiais que envolvem o modo de vida caipira. Ao deixar de lado o uso de plantas medicinais, D. Neuza passa a se tornar completamente dependente dos remédios da indústria farmacológica, ou seja, passa a precisar comprar seus remédios ao invés de cultivá-los no quintal de casa, o que, além de afastá-la da prática do cultivo das plantas, a obriga a adquirir mais dinheiro para poder arcar com essa nova despesa. Assim, enfraquecimento da *imaginação poética* e jugo do capital se vêm intrinsecamente reunidos e estimulados pela entrada da moral protestante no modo de vida caipira. Um mundo mais “desencantado” é, por consequência, um mundo mais monetarizado.

*

A entrevista com D. Neuza se realizou em um dia de semana, durante a tarde, logo após ela arrumar a cozinha do almoço. Todos os dias, apesar de morar sozinha, ela prepara uma boa quantidade de comida; afinal, muitos são os que acabam almoçando: seus filhos, seus netos, os amigos deles, os vizinhos... A casa de D. Neuza passa o dia aberta e há sempre alguém circulando por ali. Sua personalidade “maternal” acaba fazendo de sua casa um lugar sempre habitado, onde está sempre presente aquela sensação de que ali “sempre cabe mais um”. Como ela mesmo diz, “sempre tem uma comidinha pronta em casa”. D. Neuza cozinha todos os dias. Nos quintais que cuida, antiga terra de sua família que foi sendo loteada e vendida, D. Neuza transformou o antigo *bambuzero* local em um grande pomar onde canteiros de horticultura e plantação de tubérculos se confundem com as árvores frutíferas. D. Neuza cuida da limpeza das casas, costura “para fora”, abate e “limpa” os animais criados na vizinhança e em roças próximas. Cuida dos netos. Duas vezes por semana faz faxina na sua

igreja. D. Neuza trabalha muito. Nascida na roça em uma época em que o trabalho intensivo já havia substituído a antiga “desnecessidade” de trabalhar, começou a labutar desde muito cedo. Apesar de já modificado, o sistema de produção do sítio de sua infância e juventude ainda guardava elementos suficientes para D. Neuza conhecer e se familiarizar com uma vida semi-autônoma, onde era necessário se conhecer os ciclos de vida ao seu redor para se alcançar a própria subsistência. Essa ligação ao trabalho com a terra e a natureza cíclica de sua prática se enraizara tão profundamente nela que, até hoje, se refere freqüentemente a si própria como “a gente que é da roça”. Durante toda sua narrativa fomos acompanhando como essa sua *destreza* foi se incorporando aos valores “da cidade”. Na *dupla consciência* de D. Neuza mesclam-se referências dessa sua condição fronteiriça que, ao mesmo tempo que se vê justificadamente inclinada a buscar os benefícios de uma vida “moderna”, resiste a essas mudanças. Nesse contexto, sua mudança para o bairro da Várzea dos Passarinhos aparece como uma alternativa de vida que conseguiu “equilibrar” dois mundos distintos. Sendo uma das “pioneiras” deste bairro, D. Neuza veio construindo, ao longo dos anos, a possibilidade de se estabilizar em uma condição de vida onde parte de seus valores de infância e juventude, sua *casa natal*, fossem mantidos apesar da proximidade e participação no universo urbano. Lavradora rural e moradora urbana, foi através das práticas de trabalho oriundas do mundo rural – a “roça” – que D. Neuza conseguiu se manter vinculada às suas raízes no campo. Desligada das práticas festivas e religiosas do catolicismo popular próprio à vida tradicional caipira, é através do trabalho doméstico e da “vida de quintal” que D. Neuza enraíza sua identidade caipira. Na intimidade com o mundo “natural”, D. Neuza vive uma comunhão com a terra, em que os elementos simbólicos da religiosidade tradicional não se fazem mais claramente presentes, mas onde ainda se podem ver, na sua naturalidade de relação com a terra, traços da ligação “simbiótica” que o caipira tradicional mantém com sua lavoura e suas plantas. “Dissimulado” na forma de trabalho assalariado como empregada doméstica, o convívio afetivo e maternal com a terra persiste e se realiza enquanto uma forma de resistência que ela cultiva e adota com grande zelo e satisfação. Impedida de avançar no estudo “formal” e afastada por vontade própria dos aspectos religiosos da vida rural tradicional, D. Neuza mantém um saber desenvolvido no trato direto e despido de abstrações com o mundo a sua volta, seja na costura, nos afazeres domésticos ou no plantio de sua pequena lavoura. Em todos eles, apesar da “roupagem” e, frequentemente, das limitações impostas pelo nosso mundo moderno “inacabado”, se sobressai um sentimento de fraternidade e alegria. D. Neuza ri muito e anda feito um passarinho. Evangélica, não acredita mais em santos e deixou de lado o *chá di mato*. Sua identidade caipira está expressa na terra por ela

cultivada e em seu senso de trabalho solidário. Dona de uma “poética de poucas palavras”, D. Neuza expressa por sua voz e seus gestos que, como ela mesmo diz, sua terra é seu coração, morada de seu afeto transbordante que resiste ao mecanicismo do *modernismo*, impondo a ele sua generosidade e envolvendo com ela os limites que ele impõe:

Um trem de ferro é uma coisa mecânica,
mas atravessa a noite, a madrugada, o dia
atravessou a minha vida,
virou só sentimento²⁴¹.

Geraldo Tartaruga

A lua anda devagar mas atravessa o mundo.

Provérbio africano

Descobrir Continentes é tão fácil como esbarrar com um elefante:

Poeta é quem encontra uma moedinha perdida...

Mário Quintana

A casa, o apelido, a profissão

(Eu nasci) *aqui em São Luís mesmo. Eu nasci ali em frente a Vila de São Vicente, na outra rua de baxo. Nós morava ali esse tempo, depois meu pai comprô aqui, eu num tinha um ano, eu nem lembro, isso é meu pai que contava, minha mãe. Daí quando eu comecei a conhecê as coisa...Era eu, meu pai, minha mãe, nove irmão e quatro irmã. Os irmão já viajaro tudo, sobrô só eu, só eu que fiquei aqui. As irmã mora em Tremembé, São Paulo (...) Essas casaiada começô agora de uns ano pra cá, de uns trinta anu pra cá. Essa estrada aqui num tinha (aponta o rua que passa em frente a sua casa), aqui era um triinho qui passava aqui, um triu. Essa nossa casa aqui é a mais antiga, quano eu comecei a crescê, já era mulequinhô já, era um triinho, num tinha essa casa, num tinha essa (aponta as casas ao lado), num tinha nada, era uma rua e um matão, aqui (mostra a casa vizinha) era um bambuzerão. A nossa foi uma das primera qui fizeram aqui né, não essa aqui, a qui nós compremo já foi derrubada, a de pau-a-pique. Meu irmão derrubô ela. Derrubava uma parte nós moremo outra parte, daí fazia outra parte, assim fazia né (...)*

Esse nome Tartaruga vem dum irmão meu que chamava João Tartaruga. Esse João Tartaruga ele contava qui o nome dele di tartaruga é qui ele fazia só tartaruga, ele começô a fazê só tartaruga, ele só vendia tartaruga o povo qui via ele falava: Ô Tartaruga, ô João das tartaruga e tartaruga e tartaruga, aí ficou João

²⁴¹ Adélia PRADO, 1979, p. 56.

Tartaruga. Depois ele transformô o nome artisti né, ele fazia istória, fazia paisage, coisas incrívi memo de argila né, daí o Tartaruga num saiu (...) Meu irmão aprendeu do nada, ninguém ensinô ele. Ele pegava a argila e do nada, sem ninguém ensiná ele fazia, do nada ele fazia coisas incrívi memo. Ele fazia uma pessoa qui ocê olhava naquele barro ali e dizia: esse aqui é fulano. Ele desenhava muito bem, essa paciência qui ele tinha pra fazê isso, eu num consegui pegá aquela paciência forti qui ele tinha, mas eu faço tamém o modelo das istória qui ele fazia, as figurinha. Eu faço diferenti as figurinha, até hoje eu faço diferenti, inda num aprendi a fazê igual, mas eu faço com a mesma istória qui ele fazia, como eu faço dento da cabaça, como eu faço fora da cabaça. Ele só fazia dento da cabaça, agora eu aprendi a fazê fora da cabaça primero, depois qui ele morreu eu comecei a fazê dentro da cabaça prá não morrê aquela istória igual todos pidia tamém: Ah, porque qui ocê num faiz como seu irmão fazia dentro da cabacinha, fazê uma historinha... Daí eu disse,: Ah vô fazê! Daí eu comecei a fazê aquilo ali, vendê, comecei a gostá da arti, invoquei naquilo ali e num parei mais. Daí o pessoal começô a chamá eu de Geraldo Tartaruga. Eu num fui conta o apelido, porque a pessoa quano recebe um apelidi i sente mal, logo acaba aquilo ali, mai quando a pessoa num liga, a pessoa vai chamano e num liga, vai pegano, encalacrano né. Intão eu chegava na escola, até as professora chamava eu de Tartaruga, daí ficô. Daí eu comecei a vendê muito i a gente sempre faiz o símbolo da istória, tartaruga. Sempre tem qui tê no meio das figurinha minha. A turma chega e fala: cê num feiz a tartaruga, sempre tem qui tê né, tartaruga é o símbolo do trabaio.

Conheci Geraldo Tartaruga no segundo semestre de 2005, durante uma das minhas primeiras “viagens de campo” para São Luís do Paraitinga. Como em tantas outras vezes que fui visitá-lo, ele estava sentado em frente a sua casa fazendo pequenas esculturas de argila. Nesse primeiro encontro, nosso contato se restringiu a uma apresentação mais formal de seu trabalho como artesão e contador de histórias; ele me contou da sua trajetória de vida e me mostrou algumas publicações onde ele havia sido citado. Lembro que saí de lá impressionado pela forma de Seu Geraldo se expressar, sua voz baixa e pausada haviam me obrigado a buscar uma concentração difícil para quem estava no “típico” ritmo paulistano, desatento para “vagarezas” e desconfortável para silêncios. Achei que o apelido Tartaruga vinha daí, dessa “lentidão distante” no modo de dizer o mundo, de se mostrar. Me enganei.

*Esse nome Tartaruga vem dum irmão meu que chamava João Tartaruga. Esse João Tartaruga ele contava qui o nome dele di tartaruga é qui ele fazia só tartaruga (...) depois qui ele morreu eu comecei a fazê aquilo ali, vendê, comecei a gostá da arti, invoquei naquilo ali e num parei mais. Daí o pessoal começô a chamá eu de Geraldo Tartaruga. Em nossos encontros, Geraldo sempre citava seu irmão João, seu mestre na profissão da arte de esculpir pequenas imagens – resumo gravado de suas histórias – no interior de cabaças cortadas ao meio. Fica explícita a admiração de Geraldo pelo seu irmão: **ele pegava a argila e do nada, sem ninguém ensiná ele fazia, do nada ele fazia coisas incrívi memo. Ele fazia***

uma pessoa qui ocê olhava naquele barro ali e dizia: esse aqui é fulano. Ele desenhava muito bem. A “tartaruga”, *nome artisti e símbolo do trabaio*, representa para Geraldo a continuação de uma marca original de trabalho criada pelo seu professor e irmão, e que foi incorporada por ele de maneira “natural”, sem resistência *Eu num fui conta o apelido, porque a pessoa quando recebe um apelidi i sente mal, logo acaba aquilo ali, mai quando a pessoa num liga, a pessoa vai chamano e num liga, vai pegano, encalacrano né. Intão eu chegava na escola, até as professora chamava eu de Tartaruga, daí ficô.*

Nesse primeiro trecho da narrativa, Geraldo também ressalta as mudanças paisagísticas e arquitetônicas ao redor de sua casa e, de forma aparentemente contraditória, a migração de quase toda sua família para outras cidades. *Os irmão já viajaro tudo, sobrô só eu, só eu que fiquei aqui. As irmã mora em Tremembé, São Paulo (...) Essas casaiada começô agora de uns ano pra cá, de uns trinta anu pra cá. Essa nossa casa aqui é a mais antiga.* São Luís, como demonstra Geraldo em sua narrativa, passou, nas últimas décadas, por um processo de migração e inchaço. Migração porque boa parte dos moradores da cidade saíram em busca de trabalho e melhores condições de vida em cidades maiores. Inchaço porque, “expulsos” pela condição precária da vida na roça, muitos antigos moradores da zona rural resolveram morar no perímetro urbano de São Luís, formando assim a *casaiada* em volta da casa de Geraldo. Distante de sua família e repleto de “novos” vizinhos, Geraldo Tartaruga explicita, em sua narrativa, formas diferentes pelas quais um mesmo fenômeno da modernidade – o êxodo populacional para centros urbanos – atinge e modifica a dinâmica social de São Luís. Sentado na frente de sua casa ou andando pela cidade, Geraldo tem acompanhado, de perto, muitas dessas mudanças.

O “contamento”

Qui tinha aqui em São Luís qui era muito contadô di istória, faiz tempo aqui em São Luís tinha muito contadô di istória. Eu peguei um pedacinho. Meu pai era um contadô di istória, tinha aqui uma porção de antigo, essas pessoa di cem ano pra cima, qui já morrero a muito tempo, intão elis era contadô di istória i nós, como num tinha televisão pegava mais istória, im tudo lugar qui cê ia tinha contadô di istória, pessoa contano istória, broquinho di genti assim no pé de foguera, dentro di casa, i nói sempri atrai di istória, como nós contava istória tamém, nói contava lá, escutava di outro e assim era o tempo nosso aqui (...) Aquele tempo nosso era boca di fogão, tempo di frio, nós sentava perto do fogão di lenha assim, pnhava fogo, chalera di café, ficava ali na boca do fogão dentro da cozinha, fechava as porta, ali nós contava istória, ali a noiti passava rapidinho. Em tempo di calor, aqueles calorão né, a gente sentava pra fora, no terrero. Esse terrero aqui (aponta o quintal), se ele pudesse falar (ri baixinho)... É uma coisa qui a gente alembra do passado i qui é gostoso. Tudo qui se alembra do passado i cê continua hoje cê sente legal, purque diz que os passado

num volta, num volta se você num quise, si querê volta, si querê volta... Eu conto istória tem hora qui eu vejo risada diferente, eu olho naquelas pessoa num vejo dano risada, só vejo o som da risada, representa qui alguém do passado tá ali, tá do meu lado ali. Contano istória cê vê risada di todo jeito né. Era seis começava a chegá gente, gente daqui, gente dali: o Seo Lindô, o Seo Lindô, Lindorfo o nome dele, conta uma istórinha pra nós. Daí eli vinha nu terrero aqui i sentava, eli cu cachimbinhu dele, ele fumava um cachimbinhu, daqui a poco chegava um, chegava outro, ia sentano, daqui a poco tava chei di genti sentada. Daí meu pai contava uma, daqui a poco outro: Ah, vô contá uma tamém, contava uma, outro lá: vô contá uma tamém e contava. Intão, eu sempre ali no meio pegano as istória. Depois nu outro dia arguma istória qui eu quiria aprendê noto dia mandava contá di novo, daqui a poco eu aprendia istória aqui, ia láááááá na outra rua ondi tinha contadô di istória tamém, chegava lá i contava a istória qui eu sabia, daqui a poco eu aprindia lá contava aqui. Assim passava, era divertido aquilo ali pra nós (...) Meu pai gostava di sentá perto du fogão naquele tempu di friu né, fazia aquele fogueinho assim, ia lá pegava uma brasa lá e jogava encima do cachimbo... Fumano e contano istória... I a noiti ia passano... I a noite ia passano... Quano tava dano madrugada já, cê oiava tinha gente dormino já, durmia, acordava, tava aquela istória. Mais eu era difíci durmi, purisso qui eu aprendi bastante istória, eu era difíci durmi. Agora tinha muitos ali qui durmia, aquele fogueinho quentinho, aquele calorzinho ali, num guentava, encostava na perna e durmia... Intão era gostoso... Tinha uma qui morava aqui no arto, um tar de Nhá Venança, ela té tinha um saci qui num saía da casa dela, o saci num saía da casa dela. Quano o pai num tava legal prá contá istória, chegava cansado du serviço: Ah, hoje num vô contá istória. Ah, intão nós vamu na casa da Nhá Venança. Cumbinava todo mundo e ia lá. Chegava lá nós sondava pelo buraco da parede, o sacizinho tava com ela lá, fumano o cachimbo, ela fumava, ele tamém fumva, quano nós batia na porta ele viuuu, sumia lá pru quintal, era de noite, quela escuridão. Nós falava prela: Ah Dona Venança nós vimu u sacizinh. (muda a voz) Não, quei lá é meu fio, é meu fio, ele ficô co medo doceis. Essa contava istória tamém, nossa cada istória da arti da véia. Depois começô a tê televisão daí parô né. Chegava tarde, o pessoal vinha du serviço e ligava a televisão pra vê né.

A narrativa de Geraldo nos transporta no tempo. Descrevendo a época de sua juventude, o tempo do “contamento” de histórias, Geraldo conta uma história sobre a vida em São Luís. Uma das coisas que chamam a atenção em Geraldo Tartaruga é a forma como ele é, o tempo todo, um contador de histórias. Em uma de nossas conversas, antes de me descrever o caminho e o lugar onde ele pega a argila usada em suas esculturas, ele me disse: “Esse é um lugar muito longe e perigoso, onde acontecem coisas incríveis no caminho...” Outra vez, me falando de um antigo contador de histórias da cidade, descreveu como ele foi diminuindo de tamanho ao longo do tempo até chegar, já bem idoso, à altura de uma criança recém-saída do colo. Por esse seu constante estado de enamoramento com o maravilhoso, muitas vezes, após certo tempo conversando com ele, já não conseguia distinguir direito o que era “real” e o que era “ficção”. Sua fala baixa e pausada parece nos “desligar” do “mundo atento” e visivelmente nítido. Para ouvir bem Seu Geraldo Tartaruga é necessário fechar os olhos.

Essa parece ser a atmosfera desse trecho da narrativa. Como quem conta um “causo”, Geraldo narra como a “contação” de histórias era parte da vida luisense: *tempo di frio, nós sentava perto do fogão di lenha assim, ponhava fogo, chalera di café, ficava ali na boca do fogão dentro da cozinha, fechava as porta, ali nós contava istória, ali a noiti passava rapidinho. Em tempo di calor, aqueles calorão né, a gente sentava pra fora, no terrero. Esse tererro aqui* (aponta o quintal), *se ele pudesse falar* (ri baixinho)... Na juventude de Geraldo, o quintal de sua casa foi um lugar de aprendizado onde seu pai e outros mais velhos – *essas pessoa di cem ano pra cima* – contavam e ensinavam – *eu sempre ali no meio pegano as istória – histórias ao mais novos. Era seis começava a chegá gente, gente daqui, gente dali: o Seo Lindô, o Seo Lindô, Lindorfo o nome dele, conta uma istórinha pra nós. Daí eli vinha nu terrero aqui i sentava, eli cu cachimbinhu dele, ele fumava um cachimbinhu, daqui a poco chegava um, chegava outro, ia sentano, daqui a poco tava chei di genti sentada. Daí meu pai contava uma, daqui a poco outro: Ah, vô contá uma tamém, contava uma, outro lá: vô contá uma tamém e contava.* O fogo no centro, pessoas mais velhas contando histórias e fumando cachimbo, os mais novos atentos, ouvindo... A cena nos remete facilmente a um mundo “ancestral” habitado por índios ou pelas primeiras gerações de mamelucos caipiras reunidos à noite para contar e passar sua tradição, mundo este que, para Geraldo, ainda se faz presente na “contação” dos dias de hoje: *Eu conto istória tem hora qui eu vejo uma risada diferente, eu olho naquelas pessoa num vejo dano risada, só vejo o som da risada, representa qui alguém do passado tá ali, tá do meu lado ali.* Em sua “narrativa-história” Seu Geraldo se transporta e nos transporta para vida dos antepassados, ao mesmo tempo que “chama” os antepassados a habitarem o presente, a ouvirem suas histórias e dividirem conosco um mesmo tempo “imemorial”, tempo da alma em que a lenda e o acontecimento factual se dissolvem um no outro, tempo em que luz e neblina se fundem no interior de uma consciência sonhadora.

A sensação de mundo “intermediário” que a narrativa de Geraldo Tartaruga nos convida, parece se aprofundar ainda mais quando ele nos leva gradativamente para “dentro” da madrugada fria, onde o *foguinho quentinho* fazia companhia aos que contavam, aos que ouviam e aos que cochilavam: *naquele tempu di friu né, fazia aquele foguinho assim, ia lá pegava uma brasa lá e jogava encima do cachimbo... Fumano e contano istória... I a noiti ia passano... I a noite ia passano... Quano tava dano madrugada já, cê oiava tinha gente dormino já, durmia, acordava, tava aquela istória.* A noite aquecida ao pé do braseiro, o sono insistente, a história que não termina... Tudo convida para que sonho e vigília se confundam em uma tecitura onírica em que é possível ir habitar o reino das lendas distantes e

dos seres fantásticos. Não é à toa que, no meio de uma descrição bastante razoável e linear, quebrando uma lembrança coerente e plausível – *Quano o pai num tava legal prá contá istória, chegava cansado do serviço: Ah, hoje num vô contá istória. Ah, intão nós vamu na casa da Nhá Venança. Cumbinava todo mundo e ia lá* – surge um saci, ser encantado e sobrenatural, habitante dessa “brecha” entre o real e o irreal: *Chegava lá nós sondava pelo buraco da parede, o sacizinho tava com ela lá, fumano o cachimbo, ela fumava, ele também fumava, quano nós batia na porta ele viuuu, sumia lá pru quintal*. Elemento que surge na narrativa como se fosse uma ocorrência “normal” e cotidiana, a aparição do saci nas lembranças de Geraldo se realiza com tanta naturalidade que fica ainda mais “apagada” a linha divisória entre o que é possível e o que é fantástico em sua história, entre a “verdade” e a “mentira” daquilo que ele conta. Graças ao jeito fluente e desembaraçado com que ele narra a existência e a intervenção de seres miraculosos em nossa “realidade” verificável, torna-se difícil distinguir onde é o ponto de assalto, onde o surpreendente quebra a monotonia da realidade linear. No lusco-fusco entre o modo de vida indígena em que seres mágicos são parte de seu cotidiano e a racionalidade “desencantada” própria da mentalidade ocidental eurocêntrica, a narrativa de Geraldo Tartaruga provoca de um jeito lúdico a arrogância das certezas racionais já arraigadas e do bom senso do homem lúcido e explícito, de maneira muito original e “imaginativa”, a relação fundamental que dá vida a nossa *dupla consciência*.

A televisão

A primera televisão qui apareceu aqui em São Luís foi posto lá no pé do Cruzeiro, lá no arto. Levarô lá, um tar de Seu Rui, alembro dele té hoje, ele qui troxe essa primera televisão aqui em São Luís. Ele troxe a televisão, levo lá no arto da cruz e ponhô lá no Cruzeiro e ligô. Intão juntô tanta gente, tanta gente qui parecia até uma grande coisa, um negócio muito forte ali né. Tinha gente grande, pequena, di idade, inchia né. Todo dia sete hora chegava com a televisão lá, í o povão já tava lá disisperado esperano. I ficava lá até meia noite, meia noite ele tirava e levava pra casa dele. Daí uns tempo começô um tê ali, oto tê aqui, daí ele pegô a televisão e num troxe mais no Cruzeiro, i nói ia na casa dele, porque nói num podia faltá televisão. Chegava di tarde juntava aquela turminha nói ia lá, sentava tudo na sala e ficava veno televisão até umas hora da noite. I assim foi ino um bom tempo né. Aí istória cabô , quem era contadô di istória invocô di vê televisão, quiria vê televisão também, daí pronto, cabô istória. Já faz uns quarenta ano, sumiu a tar di istória (...)

Agora di uns tempo pra cá, di uns cinco ano pra cá, daí qui essa istória ta cumeçano a aparecê di novo, a vontadi du povo oví istória, eles começaro a discubrí contamento di istória né. O contamento di istória aqui foi discuberto pelo saci, pela festa do saci-pererê. Intão eles quisero, começaro a combiná a Festa do Saci aqui em São Luís, mais di qui jeito né? Intão começaro a percurá pessoa qui falasse alguma coisa, discubriu os contadô di istória aqui em São Luís qui é eu, o Dito Virgílio, o Vicentinho, o Zé Carlo, tudo

contadô di istória. Qui tem tanta istória dentro da pessoa i num sai qui ninguém pede, ninguém ovi. Intão pur essa Festa do Saci nós cumecemos a subí nu palco lá e contá istória do saci como contá otras istória, daí aquelas pessoa di fora, os turista, começô a ovi: Ah, tem uma festa em São Paulo, um contamento di istória, vô levá ocê. Só começô co a Festa do Saci. Foi sábado agora qui passô, a Alice ali (dona do restaurante Sol Nascente, “Q.G.” da SOSACI em São Luís) mandô chamá eu, eu e o rapazinho meu, o menino meu tá aprendeno istória tamém, eu vô contano e ele tamém aprende. Intão sábado foi eu i ele, ele é meio canhado: (Imita o filho) Qui í contá istória lá! Não, vamu lá, aprendê é difíci, agora qui ce aprendeu tem que ó, lá mostrá qui cê sabe pro povo estranho. Daí chegemo lá já tava uns vinte turista, já tava a roda pronta, aquelas caderada. Daí ele contô umas istória, eu contei umas istória, foi divertido (...) Agora cus turista é bem difereti, cus turista tem que tê um lugá legal, umas cadera prá sentá, já é mei difíci aqueles turista... Tem uns turista qui inda num tem aquele negócio, chega e vai sentano, na posada primavera ali, a muié fez uma foguera em frente o terrero, tem um gramá, um gramázão ali, ali tinha uns cinquenta turista ali, era um bondão cheinho qui tinha chegado, esparramô por cima da grama ali, aquele turmão, tudo sentô na grama (...) Agora pagamento eles dão a quantia qui eles qué. Não é qui a gente cobra né, quando vem um broco di turista dá uma quantia, outro broco qui vem dá outra, num tem esse negócio da gente falá é tanto não, eles dão uma ajudinha né, a gente conta uma coisa qui a gente gosta né, pena qui cabô. Mais agora tá começano tudo di novo (...)

Qui di primero elis dexaro as istória, isquecero das istória pur causa da televisão, agora eles dexa a televisão pra ouvi a istória. Agora tá diferente. Agora eles já tão injuano di televisão, todo lugá qui eu vô contá istória é um povo ali, cinquenta sessenta, té cem pessoa ouvínu istória, i aquela hora é hora di novela, di filme da televisão, elis tão ali ovino a istória e gostano da istória. Se fosse uma coisa qui pegasse memo, a istória tira muita gente da televisão. Principalmente criança né. Cê reúne cinquenta criança, ali inquanto qui cê vai contano istória, contano istória, contano istória, contano istória... ali passa muita coisa qui passa na televisão qui eles num vê. Eles dexa de ve televisão pra ovi história. História é diferente di televisão, televisão e outro tipo di istória. Aqui em São Luís no Osvaldo Cruz, teve uma professora qui uma vez: (Imita a professora) Quero qui cê vá contá istória na Osvaldo Cruz, eu vô trazé umas criança lá de Taubaté. Daí eu fui lá. Ela troxe vinte criança de uma idade de dez a quinze ano. Mais cê olhava no meio daquele tubo di criança cê via mais luisense do qui di fora, i era hora do quê? Era sete hora i eu fiquei até onze hora. Mais luisense que de fora, aí qui tá o canal, os luisense gosta di istória tamém, só qui não tem aquele negócio, uma pessoa arrumá um lugá pa gente contá istória. A única pessoa qui podia vê isso pá gente é o prefeito, mais num tá nem aí pra gente. Si eles rumasse um lugar qui nem Oswaldo Cruz ou memo a praça né, pusesse lá um microfone di dia di Sábado e pidisse pra gente í lá contá uma istória, tenho certeza qui o sábado ficava mais animado. Ce pode descê sábado na praça qui é triste, num vê nada, é só tempo di festa, carnaval, tá lá aquele povão pulano lá. Mais é só isso, num pode cabá, sábado, num tem festa, intão vamu fazê um conto di istória. Tá aqui em São Luís, num vão cobrá nada pra podê contá istória, intão vamo arrumá uma caixa de som i eles vem contá istória. Vamu passá uma noite di sábado mais... dá umas risada, tirá genti du bar qui tá bebendo, tirá genti qui tá di frente pra televisão, qui tá ca cabeça estorano lá, tirá um poco di gente qui tá co nervo na cabeça, é ou não é? Tem muito qui di sábado tá ali disperado qui si tivé sabendo: Ah, o cara vai contá história a noite lá, eu vô lá vê. Puque a história é assim, a história ce contô o cara num gostô, a ota ele gosta. Si ele num dá risada no começo ele dá risada no fim. Às vez sai tudo né, é divertido. I encontro di

istória num é só a gente né, a gente vai conta uma, vem outro conta uma, vem outro conta uma, engraçado né.

Símbolo da vida “moderna”, a televisão tem um papel fundamental na decadência no hábito de contar histórias em São Luís. Com a chegada da televisão a *istória cabô, quem era contadô di istória invocô di vê televisão, quiria vê televisão tamém, daí pronto, cabô istória.* Novidade que atrai moradores de todas as idades, a televisão passa a substituir as histórias contadas no entretenimento noturno dos luisenses. Na descrição de Geraldo fica nítida que a televisão é a nova “contadora de histórias”, é a nova atração que chama a todos para sentarem a seu redor para ouvi-la: *Todo dia sete hora chegava com a televisão lá, í o povão já tava lá disisperado esperano (...) daí ele pegô a televisão e num troxe mais no Cruzeiro, i nói ia na casa dele, porque nói num podia faltá televisão. Chegava di tarde juntava aquela turminha nói ia lá, sentava tudo na sala e ficava veno televisão até umas hora da noite. I assim foi ino um bom tempo né. Já faz uns quarenta ano, sumiu a tar di istória.* Assim, a televisão fez com que “sumisse” da cidade de São Luís o hábito da “contação”. Máquina que conta histórias, imagem do mundo moderno e sua constante produção de novidade, a televisão e seu fascínio hipnotizante se sobrepuseram à simplicidade dos encontros ao redor do fogo. Com a chegada da tela que reproduz “perfeitamente” cenas do mundo real, as tradicionais narrativas orais que deixam livre a imaginação e o encantatório perderam seu espaço em São Luís.

Mas as histórias têm voltado: *di uns cinco ano pra cá, daí qui essa istória ta cumeçano a aparecê di novo, a vontadi du povo oví istória, eles começaro a discubrí contamento di istória né.* Se a modernidade que trouxe a televisão foi responsável pela “hibernação” dos contadores, é a modernidade que agora traz o turismo cultural que tem tentado “acordá-los” novamente. Fenômeno que expõe nitidamente a tensão de nossa *dupla consciência*, o turismo cultural de São Luís é uma amostra dessa contradição da modernidade brasileira. De um lado, a busca de uma clientela, a cultura transmutada em mercadoria, o tradicional sendo utilizado como paisagem “rústica”. Do outro, aspectos enfraquecidos do modo de vida tradicional podendo se fortalecer e resistir a partir da própria lógica do capital que os insere no interior de relações mediadas por ele: *O contamento di istória aqui foi discuberto pelo saci, pela festa do saci-pererê. Intão eles quisero, começaro a combiná a Festa do Saci aqui em São Luís, mais di qui jeito né? Intão começaro a percurá pessoa qui falasse alguma coisa.* A “Festa do Saci”, ao ser criada por intelectuais e profissionais liberais de São Luís e de São Paulo, criou uma demanda que, para ser contemplada, precisou “reavivar” costumes tradicionais da cultura caipira. Assim, se repete mais uma vez em São

Luís a dinâmica “habitual” de nossa *dupla consciência*: a nova face do moderno – o turismo cultural – se impõe, enquanto o modo de vida tradicional se adapta para poder se mostrar e resistir: *Foi sábado agora qui passô, a Alice ali mandô chamá eu, eu e o rapazinho meu, o menino meu tá aprendeno istória tamém, eu vô contano e ele tamém aprende. Daí chegemo lá já tava uns vinte turista, já tava a roda pronta, aquelas caderada. Daí ele contô umas istória, eu contei umas istória, foi divertido (...)* Assim, através do turismo cultural, a “contação”, possibilitou que, além da “reaparição” de “velhos” contadores, alguns novos contadores – como o filho de Geraldo – conheçam e se interessem pela arte da “contação”. “Modelada” pelo turismo cultural, ressurgiu a “contação”. Adaptada aos “novos tempos”, ressignificam-se aspectos da tradição e se realoçam antigas práticas sociais. Antes relacionada à totalidade do modo de vida caipira e desligada do universo das trocas monetárias, a “contação de histórias” em São Luís vem, ao poucos, se tornando uma “atividade profissional” entendida e exercida dentro de parâmetros próprios da modernidade, ou seja, da remuneração pelo trabalho realizado: *Agora pagamento eles dão a quantia qui eles qué. Não é qui a gente cobra né, quando vem um broco di turista dá uma quantia, outro broco qui vem dá outra, num tem esse negócio da gente falá é tanto não, eles dão uma ajudinha né, a gente conta uma coisa qui a gente gosta né.* Porém, mais uma vez, ressalta-se o caráter de *dupla consciência*. À “soltura” indefinida própria da “contação” de “beira de fogo” mescla-se a necessidade de remuneração própria do “mundo moderno”. No caso de Geraldo, o resultado é uma frágil combinação das duas dimensões que, ao se realizar como uma informalidade sem consistência própria, fica “perdida” no meio do caminho entre as relações de trabalho comunitário e os direitos adquiridos da modernidade “acabada”. Geraldo Tartaruga vive com pouco dinheiro. Impedido de trabalhos mais “pesados” graças a uma hérnia, sobrevive do artesanato, da “contação” e da venda de latinhas de alumínio que ele “cata” nas ruas de São Luís, principalmente em dias de festa. Enquanto os preços nos restaurantes e pousadas são claramente fixados e definidos, Geraldo conta com a incerteza da *ajudinha* dos turistas e proprietários locais, “cobrindo” assim suas necessidades financeiras de maneira precária e dependente. É na fronteira entre o trabalhador liberal moderno e o “mentiroso” despreocupado pertencente à tradição, que Geraldo constitui sua identidade de contador de histórias “oficial” de São Luís do Paraitinga.

Mas, apesar de “obedecer” à nova ordem social configurada pelo “moderno” turismo cultural de São Luís, Geraldo demonstra um firme senso crítico sobre o lugar que poderia ocupar o modo de vida tradicional na vida da cidade: *qui di primero elis dexaro as istória, isquecero das istória pur causa da televisão, agora eles dexa a televisão pra ouví a istória.*

Agora tá diferente. Agora eles já tão injuano di televisão. Para Geraldo Tartaruga a televisão é algo prejudicial à vida dos moradores da cidade e o hábito da “contação” pode ser utilizada para “combater” sua força nociva. Aos olhos de Geraldo a cultura tradicional não é um arcaísmo impotente diante da modernidade: *i aquela hora é hora di novela, di filme da televisão, elis tão ali ovino a istória e gostano da istória. Eles dexa de ve televisão pra ovi história. Istória é diferente di televisão, televisão e outro tipo di istória.* A “contação” tradicional é vista como uma força que tem capacidade para interferir positivamente no cotidiano de São Luís: *Si eles rumasse um lugar qui nem Oswaldo Cruz ou memo a praça né, pusesse lá um microfone di dia di sábado e pidisse pra gente í lá contá uma istória, tenho certeza qui o sábado ficava mais animado.* Defendendo uma iniciativa política que incentivasse a “contação”, Geraldo aponta benefícios que extrapolam o âmbito do mero entretenimento e da sua satisfação financeira pessoal: *tá aqui em São Luis, num vão cobrá nada (...) tirá genti du bar qui tá bebendo, tirá genti qui tá di frente pra televisão, qui tá ca cabeça estorano lá, tirá um poco di gente qui tá co nervo na cabeça, é ou não é?* Geraldo Tartaruga demonstra em seu depoimento que sabe diferenciar o “uso” turístico das suas histórias do que seria uma prática de “contação” mais genuína que, apesar de não contar mais com o contexto de um tempo passado, manteria seu fundamento tradicional de vivência comunitária e de coesão social da cidade e de seus moradores: *os luisense gosta di istória tamém. Ah, o cara vai contá história a noite lá, eu vô lá vê. Puque a istória é assim, a istória ce contô o cara num gostô, a ota ele gosta. Si ele num dá risada no começo ele dá risada no fim. Às veiz sai tudo né, é divertido.* Quando se trata de contar história tendo esse caráter mais comunitário e tradicional como seu horizonte inspirador, Geraldo se irrita e demonstra sua indignação com o descaso do poder público: *qui não tem aquele negócio, uma pessoa arrumá um lugá pa gente contá istória. A única pessoa qui podia vê isso pá gente é o prefeito, mais num tá nem aí pra gente. Si eles rumasse um lugar qui nem Oswaldo Cruz ou memo a praça né, pusesse lá um microfone di dia di sábado e pidisse pra gente í lá contá uma istória, tenho certeza qui o sábado ficava mais animado.* Geraldo sabe diferenciar bem o que é o tradicional que ele almeja para a cidade e o “tradicional” que está sendo vendido para o turismo. Embora em ambos se apresente aspectos da resistência cultural, Geraldo diferencia, em seu relato, a apresentação para turistas em uma pousada ou restaurante e a apresentação em um lugar público para pessoas da cidade. Apesar de que a oportunidade de contar histórias nos restaurantes e comércios lhe renda um dinheiro necessário e o faça retomar um costume que estava “adormecido”, Geraldo Tartaruga deixa claro que existem maneiras mais “fiéis” de viver a tradição nos dias de hoje, maneiras que não obrigam o modo

de vida caipira tradicional a uma adaptação exigida por um modelo externo a ele e sim que permite que os próprios caipiras possam decidir os rumos de sua cultura.

O artesanato, as festas

O artesanato toda vida eu faço, quando eu era muleque, eu trabalhava em olaria é já trazia barro, já trazia argila di lá i quando era feriadu, dia de Domingo, dia qui eu num ia trabalhá, fazia escuturinha, fazia um punhado e dexava aí. Daí quano era Sábado, dia de festa nós ia nu mercado pra vendê, vendia um punhado, sempre vendia. Daí começô a aparecê as festa grande e começô a vendê bem, tempo de natal vendia bem (...) As festa começô a aumentá né, as festa aqui antigo era só co povo di perto, das roça. Aqui cada fazenda qui tinha, tinha uma quantidade di casero né, pessoas qui muitas veze ficava lá trabalhano. As festa aqui só via o povão daqui di perto. I dipois começô a aparecê as festa di grandi, di movimento, di gente di longe, começô a aparecê os turista, cada vez qui passa agora a festa é mais aumentada di genti, por causa dos turista, qui as pessoa do município memo é poco pra fazê essas festa di hoje. Nesses tempo não, era só o povão rural né. Eu vendia porque esses povo dos bairro, das roça, era um povo católico, fazia presépio, intão sempre comprava as figura de presépio. Figura di presépio é o que eu mais vendia, carnero, vaca, raposa. Saci eu comecei a fazê agora das Festa do Saci, daí que eu comecei a fazê o saci. O que mais vende aí é saci. Tem dia que eu faço trinta, quarenta saci e dexo aí, daqui um poco num tem nada (...)

Mudô muito divagar né, mai mudô. Bem divagar. Daí eu comecei a fazê outra coisa, daqui a poco começô a vendê, daqui a poco comecei a aumentá, devagazinho... Tinha hora qui eu fazia treis, quatro diferente do qui eu fazia. Istória é o que mais vendia né, istória na cabaça. Era o qui vindia mais. I ota qui pudia vendê mais caro um poquinho qui a figurinha, a figurinha é baratinho, a figurinha piquena. Daí começô a aparecê os turista aqui em São Luís i o movimento começo a ajudá muito na venda né. Daqui a poco eles discubria eu lá no mercado lá, eu sempre tava lá no mercado com a minha banquinha i eles ia lá (...) As figurinha que eu faço do jeito que eu aprendi com sete ano eu faço até hoje. Eu num mudo. Teve um tempo qui eu comecei tentá, fazê mais atencioso, fazê umas coisinha, mai num adianta, se eu fazê com mais coisinha alguém não vai dizê que é meu. Tá acostumado desse jeito vai sê desse jeito, do jeito meu que eu comecei eu vendo mais do que quando eu faço... Eu comecei fazê bem memo caprichadinho. Bem memo parecido co bicho, daí eu fui em São Paulo e dissero qui nera meu: Isso daí num é seu, eu conheço; é meu, eu que faço agora, tô fazeno assim agora. Daí eu cheguei aqui e disse: Ah não, vô fazê do meu jeito memo, meu jeito é meu em todos lugar. Agora eu sei fazê tamém, a pessoa que lida co material há bastane ano, faz coisa incrível co barro. Daí num tem jeito, eu vô fazê já vende menos qui a pessoa gosta de comprá meu, o qui é meu. Porque? Porque o qui é meu é ingraçado, o qui eu aprendi a fazê e faço até hoje é ingraçado. Quando é dum jeito, carqué coisa na figura qui cê olhá i dá risada na figura tem. Agora si você quisé tudo bonito daí se só acha bunito, cê pega i: Ó qui bunito! Mai num tem aquele negócio di sê dá risada di nada ali. Minhas figura se bate os zóio nela cê já dá risada, carqué defeito tem e é o defeito qui faz cê dá risada, si num tivé defeito... Saci eu faço di tudo jeito, faço narizudo, nari grande, nari piqueno, nari torto, intão que qui a pessoa vai falá, qui o nari tá torto, vai nada, ela num vai falá nada, ele vai dá risada daquela peça e vai levá.

As festas de São Luís também tem se modificado. Neste trecho do depoimento de Geraldo, fica claro o processo de transformação pelo qual os eventos e celebrações públicas da cidade vêm passando: *as festa aqui antigo era só co povo de perto das roça (...) Mudô muito divagar né, mai mudô. Bem divagar (...) Daí começô a aparecê os turista aqui em São Luís i o movimento começô a ajudá muito na venda né.* Na juventude de Geraldo, as festas tradicionais, como o Natal, eram o principal momento de venda para o artesanato. Aproveitando os costumes católicos, Geraldo aproveitava as datas religiosas para o comércio de suas esculturas: *esse povo dos bairro, das roça, era um povo católico, fazia presépio. Figura di presépio é o que mais vendia, carnero, vaca, raposa.* Com o novo ciclo econômico trazido pelo turismo iniciam-se as *festa di hoje*, eventos voltados para o público visitante, onde os antigos costumes já não têm mais tanta participação. Verdadeiro “analisador” dessa mudança, as esculturas de Geraldo refletem esse processo: *saci eu comecei a fazê agora das Festa do Saci, daí que eu comecei a fazê o saci. O que mais vende aí é saci. Tem dia que eu faço trinta, quarenta saci e dexo aí, daqui um poco num tem nada (...)* Aproveitando a nova fonte de renda, Geraldo modificou os temas de suas esculturas, se adaptando assim à nova configuração do calendário festivo de São Luís. Os novos turistas, oriundos do meio urbano, preferem adquirir peças que expressem antes uma “estética da roça” e um apelo à “cultura popular” que seja possível de participar do modo de vida cosmopolita, do que levar para casa “peças de presépio” que não tem lugar em seu modo de vida. Mas, para Geraldo essa mudança não se restringe somente aos temas. Com a mudança no ciclo anual de comemorações, que agora, além das tradicionais festas religiosas, conta também com iniciativa para atrair turistas de “fim de semana”, mudou também seu ritmo de trabalho. O tempo já não é o mesmo para Seu Geraldo Tartaruga. Devido ao grande fluxo de turistas na cidade, Geraldo Tartaruga tem que passar muito mais tempo se dedicando ao artesanato. Para conseguir produzir suas *figurinha pequena*, Geraldo já não vai mais tanto ao rio pescar, já não faz com a mesma frequência suas caminhadas para “soltar a cabeça”, nem se dedica tanto às demoradas *istória na cabaça*. Os turistas não costumam comprá-las, preferindo as *figurinha, figurinha é baratinha*. Ou seja, para ganhar um pouco mais de dinheiro, Seu Geraldo tem trabalhado cada vez mais e com figuras *baratinha* reproduzidas em larga escala, já que seu trabalho na cabaça – sempre original, não há duas cabaças iguais – não tem encontrado tantos compradores. Além da demanda local, Geraldo também tem atendido encomendas de outras cidades, sempre dezenas de unidades de uma mesma figura. Nessas épocas, Geraldo quase não desce para a praça, passa o dia no seu quintal, produzindo as peças. Geraldo também não monta mais sua *banquinha* no mercado – *eu sempre tava lá no*

mercado – já que não tem dinheiro para pagar a taxa recém-estabelecida pela prefeitura (gestão atual) de São Luís²⁴². Ele também não pode mais ser visto na praça desde que a prefeitura o proibiu de montá-la durante a Festa do Divino. Orgulhoso, Geraldo conta que sempre pôde expor seu trabalho nesses lugares e que prefere ficar em casa a ter que armar sua barraca em um “cantinho”²⁴³.

Os trabalhos de Geraldo Tartaruga chamam a atenção por sua forma “primitiva”. Suas esculturas guardam uma forma extremamente simples, quase infantil. Ele explica: *As figurinha que eu faço do jeito que eu aprendi com sete ano eu faço até hoje. Eu num mudo. Teve um tempo qui eu comecei tentá, fazê mais atencioso, fazê umas coisinha, mai num adianta, se eu fazê com mais coisinha alguém não vai dizê que é meu.* As esculturas de Geraldo parecem retratar as coisas em seu estado de começo, as coisas ainda não invadidas pela sede de perfeição. Suas esculturas parecem que acabaram de nascer ou então que já estão no fim, a ponto de esboroar. Não há nelas uma separação nítida entre as formas, sua composição rudimentar foge à busca de um estável contrito. As esculturas de Geraldo não aceitam sofisticação: *Eu comecei fazê bem memo caprichadinho. Bem memo parecido co bicho, daí eu fui em São Paulo e dissero qui nera meu (...) Daí eu cheguei aqui e disse: Ah não, vô fazê do meu jeito memo, meu jeito é meu em todos lugar.* Trabalho que não busca copiar o real em seu *puro brilhar*, os personagens de Geraldo, as cenas esculpidas no interior das cabaças parecem vibrar, elas são formas habitantes do *limiar do ser*, zona trêmula em que ainda não há lisura, “lugar” onde os limites não foram “exatamente” determinados. À luz da reflexão fenomenológica, é como se as esculturas de Geraldo mantivessem em suas formas a humildade necessária para que se evidencie o movimento fenomênico do *ser*. As coisas nunca atingem um acabamento ideal, uma estética definida e certa, uma estabilidade isolada. As *esculturinha* de Geraldo, em seu estado de infância, explicitam esse inacabamento fundamental que não almeja adequação. A presença do traço torto, do imperfeito e do defeituoso realizam obras onde mais vale a *desimportância do traste* do que a harmonia bem delineada. A beleza idealizada, o real supra-sensível almejado pelo trajeto metafísico é menosprezada por Geraldo: *Agora si você quisé tudo bonito daí se só acha bunito, cê pega i: Ó qui bunitu! Mai num tem aquele negócio di sê dá risada di nada ali. Minhas figura se bate os zóio nela cê já dá risada, carqué defeito tem e é o defeito qui faz cê dá risada, si*

²⁴² Além de Seu Geraldo, a medida que estabelece uma taxa para poder expor seus produtos na praça atingiu vários pequenos produtores da região, que, não tendo recursos para pagar o “aluguel”, tiveram de “abandonar” o mercado.

²⁴³ Durante essa mesma Festa do Divino (2007), foi reservado o meio da praça central para apresentação de um grupo paulistano de *cavalo-marinho*, um folguedo pernambucano. Nele não havia nenhum membro de São Luís.

num tivé defeito... Assim, sendo fiel a si mesmo, à sua própria presença que a todo tempo parece oscilar entre o “aqui” e o “além daqui”, entre o instante presente e o tempo imemorial, Geraldo expressa em seu artesanato sua concepção de vida e de mundo. O estado nascente das coisas quando em infância, a “primitividade” das formas que remetem ao artesanato indígena, os rudimentos “indefinidos” de sua escultura que lembram a linguagem “errada” do caipira, a escolha de lendas e história simples e que tocam o universal, os *defeito*. As esculturas de Geraldo Tartaruga são uma expressão direta da tradição caipira, elas são uma manifestação de seu modo “vagaroso” de ver o mundo e expressá-lo. Em sua poética simples, sua arte reúne elementos que nos transportam a uma vivacidade da relação entre os homens e os *entes* do mundo, uma “continuação” entre um e outro – um pertencimento – de que a racionalidade fragmentária do mundo moderno se “esqueceu”. O mundo das esculturas de Geraldo é o mundo do caipira tradicional que ainda não perdeu o vínculo com a natureza em constante transformação e que não cultua formas prontas, é o mundo que ainda comunga com *imaginação poética* povoada de seres fantásticos e imperfeitos: *Saci eu faço di tudo jeito, faço narizudo, nari grande, nari piqueno, nari torto, intão que qui a pessoa vai falá, qui o nari tá torto, vai nada, ela num vai falá nada*. A realidade esculpida e narrada por Geraldo Tartaruga em sua atividade de contador e artesão é a realidade *incrível* do modo de vida tradicional do caipira.

O saci

Esse tempo como havia o saci a turma falava: ah eu fui atacado pelo saci, o saci num dexô eu pescá, tava pescano lá ele encheu de pedra, daí o outro já falava: Ah é, eu tamém já fui. Intão é assim, quano um via falava po oto, intão é assim, porque ele iexistia né. Quando ele num tava na bera du rio, tava pas fazenda aí pa cima, tava andando atrás de bêbudo, ele gosta de bêbudo, pessoa que bebe assim, bêbudo cu uma garrafinha di pinga ele tá ali, carqué coisinha ele pega aquela garrafinha e manda ali tamém. Único amigo de bêbadu é saci. Quando bêbadu cai, cada tombo qui o bêbudo cai sem ninguém empurrá, é ele qui tá ali, empurra o bêbadu, faiz bagunça, ele gosta di brincá cu bêbadu, fazê bêbadu errá caminho prá dá risada, bebu tá errano caminho aqui, ele tá caino di dá risada (...) Ah, ele desapareceu né, começô a aumentá o povão, começaram a fazê casaiada nu lugá ondi ele passava, i o povo começô a aumentá, daqui a poco começaram a jogá luiz na cidade, elis afastaro um poco né. Até hoje tem argum correno por aí, só qui ele é muito rápido qui a pessoa num vê ele, tem muito saci ainda nas redondeza, nas fazenda véia, antiga, ondi eles foro criado, ondi eles gostava di í há muitos ano. Eu tenho certeza qui a geração deles ainda tá ali. Não aqueles véio antigo, o saci daqueles tempu si abusá já num existi mais, mais tem as herança, as fiarada deles tudo, naquela floresta lá. Ele é muito rápido, só sai di noiti i ele enxerga ocê na iscuridão. Si você vem vino lá, ele já sabi qui você vem vino lá, eli já si iscondi, essis novo, essas sacizada di hoji tem medo di pessoa, elis vê pessoa eles corre,

iscondi, num é qui nem esses antigo. Esses antigo atacava, agora eles tem medo ná. Agora o povo é violento. Naqueles tempo é tudo pessoa, pessoa assim da roça, pessoa muito sempre né, muito sempre. Intão quano ovia aquele assubiu, qui passava aquele saci na portera, eles zoiava tudo e num fazia nada. Agora não, si passá um saci perto, no mei da cidade aí um cara soca o pé nele, qué pegá, o medo dele é esse. Ele anda muito rápido nu pulu, el não anda im qualqué lugá, ele sai di noiti, procurá comida. Procurá alguma coisa, mais só em lugá qui eles sabi qui num passa ninguém, qui num tem luz, eles odeia crarão. Naqueli tempo era só lamparina, lampião, aquele negócio di num tê luz né. Di uns tempo pra cá começaro a enchê di posti di luz, enchê di casa, pronto, aqui na cidade quano ele desce, desce numa ventania. Ele gosta da bera du rio, naqueles bambuzero elis gosta di ficá ali, aqueles broto qui vai nasceno, eles come. Eu quano vô pescá assim num vô pescá perto di bambuzero. Não qui eu tenha medo dele, mais si ele tivê ali ele num dexe, manda pedra na água. Cê tá pescano daqui a poco thum!, se ocê num sai se leva na cabeça. Si ocê olhá bem rápido na hora qui ele joga se vê a cara dele. na hora qui ele joga, eli mostra a cara assim e cê vê cara dele. Mais é feihu ele, beçudo, a oreia dele num é igual a nossa, a oreia é bicuda pra cima, é bicuda pra cima, os zóio vermeio, cabelo muito ralo na cabeça. Ele anda sozinhu, anda em bando, tem uns qui sorta do meio da turma lá i sai.

Logo no início do relato de Seu Geraldo sobre a existência do saci, mais um aspecto da relação entre o fantástico e a “precariedade” deste mundo: *Único amigo de bêbadu é saci*. O saci, ser fantástico, gosta de se aproximar de bêbados, homem cambaleante e desprovido de “equilíbrios” e certezas. Entre o “real” e o devaneio, ambos habitam um limite, ambos estão fora da “normalidade” e da lucidez. Ao optar pelo excesso de luz, o homem criou o padrão racional de normalidade e seu “espaço” próprio de realização, a vida urbana. Para Geraldo, a vida urbana, com seu afastamento da natureza e sua luminosidade estabilizadora, são expressões dessa “normalidade” controladora e “lúcida” que retira o saci – o encantatório – de nosso convívio. *Ah, ele desapareceu né, começô a aumentá o povão, começaro a fazê casaiada nu lugá ondi ele passava, i o povo começô a aumentá, daqui a poco começaro a jogá luz na cidade, elis afastaro um poco né.* A luz que retira as sombras. A concentração urbana que nos afasta do meio natural, de sua cosmicidade. A modernidade assusta o saci: *eles odeia crarão. Naqueli tempo era só lamparina, lampião, aquele negócio di num tê luz né. Di uns tempo pra cá começaro a enchê di posti di luz, enchê di casa, pronto, aqui na cidade quano ele desce, desce numa ventania.* Fugindo dos aspectos e dos recantos iluminados em demasia, o saci busca refúgio onde ainda persiste o mundo natural ou nas antigas fazendas, habitações onde ainda havia algum espaço para o imaginário livre: *tem muito saci ainda nas redondeza, nas fazenda véia, antiga, ondi eles foro criado, ondi eles gostava di í a muitos ano (...)* Ele gosta da bera du rio, naqueles bambuzero elis gosta di ficá ali, aqueles broto qui vai nasceno, eles come. Segundo Geraldo, o próprio saci mudou com o mundo moderno. Ele está mais adaptado à índole do homem urbano: *Eu tenho certeza*

qui a geração deles ainda tá ali. Não aqueles véio antigo, o saci daqueles tempu si abusá já num existi mais, mais tem as herança, as fiarada deles tudo, naquela floresta lá (...) Esses antigo atacava, agora eles tem medo né. Na modernidade, as assombrações é que têm medo do homem. “Dono” do mundo, o homem urbano não guarda a presença ingênua de convívio com o mistério que mantinha o homem do campo, mais próximo ao movimento cíclico da natureza, suas magias obscuras. Aquele que ilumina é o mesmo que domina e controla, é o mesmo que violenta: *Naqueles tempo é tudo pessoa, pessoa assim da roça, pessoa muito sempre né, muito sempre. Intão quano ovia aquele assubiu, qui passava aquele saci na portera, eles zoiava tudo e num fazia nada. Agora não, si passá um saci perto, no mei da cidade aí um cara soca o pé nele, qué pegá, o medo dele é esse.* O saci tem medo porque sabe que assusta. Ao contrário do saci “bonzinho”, domesticado pelo homem racional assim como ele ambiciona fazer com todo mundo natural, o saci de Geraldo lembra um pequeno demônio, é um “marditinho” como muitos caipiras o chamam. Ser que vive em contato com o desconhecido, com a dimensão noturna de nossa existência e do mundo, o saci guarda traços que em nada lembram a infância idealizada dos “anjinhos” da Igreja Católica. Se os anjos representam as qualidades divinas contidas na luz, o saci de Seu Geraldo não obedece às harmonias angelicais: *Mais é feinhu ele, beijudo, a oreia dele num é igual a nossa, a oreia é bicuda pra cima, é bicuda pra cima, os zóio vermeio, cabelo muito ralo na cabeça.* Assim como em suas esculturas, na descrição do saci, Geraldo também é fiel a um mundo ainda pouco invadido pela razão moderna. Em seu imaginário, os seres fantásticos destoam daqueles publicizados pelas séries infantis de televisão, “bonzinhos” e gentis ao excesso. No universo tradicional do caipira, o mundo natural ainda está impregnado da natureza temida e respeitada dos indígenas e pela rusticidade familiar do catolicismo popular. Ser natural que convive com os homens – não está isolado em nenhum reino idealizado “fora” daqui –, o saci pertence a uma religiosidade fortemente impregnada da imanência que traz o mistério para o convívio direto com os homens, religiosidade onde o sagrado e o profano se habitam e onde os deuses têm personalidade humana e se presentificam “sendo” a natureza. Nessa cosmovisão própria dos nossos autóctones e dos africanos que aqui chegaram, o “bem” e o “mal”, o “Céu” e a “Terra”, o “real” e o sonho não estão nitidamente separados. O saci é assim uma expressão direta desse modo de compreensão da realidade, ele nos “conta” de um mundo onde a obsessão pelo fragmentário ainda não se fez presente. Personagem que revela a realidade-sonho própria do modo de vida tradicional caipira, o saci é, ao mesmo tempo, festejado e desrespeitado no atual momento histórico de São Luís. Como bem nos mostra a

narrativa de Geraldo, ele se adapta e resiste. O encantatório e seus “defensores” se encontram, em São Luís, imersos nas contradições de nossa *dupla consciência*.

*

Seu Geraldo Tartaruga nasceu e se criou no perímetro urbano de São Luís do Paraitinga. Na descrição dos arredores de sua casa, das noites de sua juventude e das festas tradicionais da cidade fica evidente a proximidade da cidade daquele tempo com seu entorno rural. Contador de histórias, Geraldo lembra e narra essa época como quem conta uma lenda, como quem vive essa ligação cósmica entre o passado das datas e o tempo imemorial. Seu Geraldo fala devagar. Para ouvi-lo é preciso prestar bem atenção. Seu Geraldo anda devagar. Para acompanhá-lo é necessário ter paciência. Uma vez perguntei o tempo de trajeto entre sua casa e uma cachoeira nos arredores da cidade. Geraldo respondeu: “Depende... Meu filho chega em menos de uma hora”. “E você?”. “Eu demoro umas quatro. Eu gosto de prestar atenção no caminho, olhar as nuvens, as pedrinhas... Uma é sempre diferente da outra. Às vezes eu acho uma moedinha...” A longa distância que se estende do olhar de Geraldo vai até onde o tempo alcança, um horizonte. Enquanto conta sua história, Geraldo é minucioso, fala sobre detalhes, ri baixinho, parece conversar com alguém invisível, faz muitos silêncios, deixa o mundo respirar. À sua volta, tudo vibra. Ele narra a vinda do mundo moderno pela chegada da luz, da televisão, da mudança das festas. Geraldo fala devagar e nos leva a um “além daqui”, sua voz ecoa tão longe que já não podemos mais definir onde ela foi ressoar. O tempo imenso das nuvens, o instante concentrado em uma única pedrinha. Ouvindo Geraldo, algo em nós se cala e um mistério repousado vem aumentar a nitidez do mundo, um engrandecimento. Geraldo fala como esculpe, palavras e argila “mal” modeladas, formas rudes porém sensíveis, que parecem ser carregadas de uma reminiscência ancestral, uma terra primitiva onde ainda se convivia com o impossível. É assim, habitado de uma “sensibilidade rupestre” e imerso em sua consciência sonhadora que Geraldo fala do turismo e das luzes, reclama das casaiada e reivindica seus direitos. Em sua dupla consciência – elo entre tempos distantes – Geraldo não perde a tecitura onírica que envolve seu olhar e seu ritmo, aura de sua presença. Seu tempo “perdido” é sua resistência, ainda há seu vagar na velocidade do novíssimo mundo, suas obrigações. Adaptado por necessidade e resistente por convicção, Geraldo vê seu mundo de trabalho modificado, já não sai mais tanto de casa, sente a cada dia a cidade ser um pouco menos sua. Pelo encantatório afirma sua indignação. O saci atravessando a cidade em ventania segue os passos de seu amigo e contador de histórias, cada vez mais nos “cantos” da cidade ou encerrado nos estabelecimentos dedicados ao turismo. O novíssimo tirou Geraldo do mercado e da praça central. Homem e criação se fundem. Em suas

histórias, Geraldo reflete também sobre sua vida e lugar social, o “real” de seu cotidiano de trabalho e lazer e o “sonho” do universo mágico comungam e o maravilhoso se enraíza. Geraldo sabe: já não é mais o tempo dos antigos e a inocência cede seu lugar à política, a dupla consciência se agudiza e pede novas posturas e escolhas. Geraldo Tartaruga gosta de conversar com turistas. Porém, gosta mais ainda de conversar com os luisenses, vê-los reunidos em uma tarde de histórias. Através de sua narrativa, ele reúne a leveza da inspiração devaneante e as necessidades histórica que se impõem. No seio de sua imaginação poética, ambas convivem e se conjugam, e já quase não conseguimos distinguir uma da outra. Em seu depoimento, Geraldo dialoga com espíritos invisíveis e com forças materiais bastante concretas. Muitas vezes lembra uma criança, outras, um homem já muito velho. Quem já o viu confirma: parece carregar um saci no ombro. Entre a intimidade com o fantástico e a necessária adaptação, Geraldo segue inventando suas “mentiras” e confirmando sua própria tese: *os passado num volta se você num quisé, si querê volta, si querê volta...*

Renô Martins

*Aquele fiozinho d'água
Não era um rio:
Bastava-lhe ser um fio de música*
Mário Quintana

*A cinza voa, mas o fogo é quem
tem asa.*
Mia Couto

Mutirão

Eu nasci em Cunha, vivi lá até os dezoito ano daí minha mãe veio pra Catuçaba, aí eu vim co ela pa Catuçaba e fiquei frequentano lá, tinha gado ainda e fiquei lá até 27 ano, aí eu me casei, daí qui eu vim pa cá. Casei e vindi as parte minha lá, daí qui eu vim pa cá. A isposa tava isperano a Mizail, a primera, aí lá só saía a cavalo, num tinha como saí di carro, num tinha estrada, daí um dia eu tava pensano di madrugada: Vão percurá um sítio mai pra bera da estrada qui aqui tá mui difícil pra nós. Cê fica ruim di uma hora pra outra aqui, cumé qui nós sai daqui? Daí vim, cheguei aqui, gostei do sítio aqui, vim pra cá e assentei.

Nasci e me criei na fazenda Sertão do Mato Dentro. A fazenda ficô pro caçula, daí ele pegô e vendeu. Eu tenho vontade di levá as criança pra conhecê. Aquela fazenda véia ainda é di pau-a-pique, a fazenda é daquelis barrote que encaxa embaixo e encima, ele é incaxado o barrote embaixo e encima no lingote. É barreada, por fora assim e rebocadinha, cê pensa até qui é casa di tijolo, só qui é feita di barro. Ela é feita encima daquelas chave de pedra, num tem os trem inflado no chão, é tudo incaxado. (Fazer casa) naquela época era mutirão, mutirão de juntá o pessoal, a maderá era fácil naquela época, a maderá foi tirado tudo em

roda da fazenda memo, era tudo mata virge. Daí fazia mutirão, tirava as tora, lavrava e serrava as tábua e construía casa co mutirão, juntava os povo da vizinhança e puxava as tora, tinha junta di boi, juntava as tora, um lavrano, naquele tempo todo mundo sabia trabaiá com ferramenta, qui era mai fazê casa di pau-a-pique, trabaiá mai co marcenaria né, intão tudo os pessoal sabia trabaiá no serviço di uma casa. Juntava mutirão e fazia a casa, num instanti fazia uma bruta casa. Eles marca um dia di mutirão, era um sábudu, as veis marcava um dia e juntava um pessoarção pra construí a casa. Aí otro tinha qui fazê a casa tamém marcava pro otro dia. Prá barriá qui era o mais divertido, juntava lá uns vinte, trinta homi fazeno barro e o outro barreano, um pegava uma parede aqui e quiria vará a paredi primero que o outro i impurrava barro no outro e o otro ficava mei bravo, as veiz di sacanage batia um barro pro buraco pra acertá no outro. Na hora di barriá a casa tava tudo barriado tamém (risos), i pinga incima, i cantiga di mutirão, era divertido rapaiz (ri muito). Lá pro sítio do Dito Junquera, lá lutava gente, lutava umas duzentas pessoa, era o dia intero cantano mutirão, depois à noite intera cantano moda de viola e daí já madrugada formava o forró e cabava de amanhecê o forró. (As cantigas de mutirão) eu aprendi com cantadô lá do Ferraiz, o Dito Antônio, o Antônio Brito, os cantadô lá de Cunha. O Antônio Martin meu irmão tamém cantava, eu cabei mai di aprendê co ele. I daí a gente memo vai praticano, vai no mutirão, presta tenção na linha qui a pessoa põe, o jei di cantá. Eu ia só pra vê o povo cantá brão, eu tinha uns onze ano, doze ano. Mas essa turma aqui di São Luís num são fírmi na linha igual essas turma lá di Cunha. Essa turma di Cunha canta uma linha di mutirão, as veiz eu discubro a linha ainda canto o dia intero ainda e o oto fica bateno, as veis uma linha ia dois, três mutirão. A linha vão supor que eu tenha quarqué um obejeto aqui, eu batizo ele co nome e a pessoa tem que descobrí ali, isso que é a linha. Mas tem qui sabê fazê a linha, como canta, as veiz o sujeito põe a linha mai num sabe rimá a linha, aí fica imbaraçado, qui o otro qui tá acompanhano a linha vai ponhano verso incima, o caboco enrola ele vai botano verso incima. O caboco pra pô a linha tem qui sabê mirá a linha, assunto da linha só. Si ele cantá, é um boi qui é linha, daqui um pouco ele põe o nome duma vaca, cumé qui fica daí? Si é macho i ele põe o nome di fêmea, ele tem qui sabê, tem qui rimá os verso memo, se é macho tem qui rimá. Cumé qui pode cê pô nomi di macho si é fêmea, intão tamém a gente vai incima escutano o cantadô da linha, intão eu quano ponho a linha, ponho a linha que dá pra cantá o dia intero. Eu uma veiz, fazia doze ano qui eu num fazia mutirão, fazia doze ano, intão eu batizei uma mesa la di den di casa por uma princesa, qui a princesa fazia doze ano qui num saía pra fora do castelo i hoje ela ia saí, dá uma vorta, saudá os amigo e ia vortá pra den do castelo e num sei quando qui ela vai saí di novo pra fora do castelo. Aí cantemo o dia intero e ninguém tirava a linha, e cantava umas vasia e cantava um coisa e cantava otra: “I essa princesa di ondi veio?” “Faiz muito tempo qui essa princesa mora aqui”; e fomo cantano, cantano i quano chegô a noite, nós tava cantano em volta da mesa i a mesa já tinha vortado po castelo e o Pavão co a mão assim incima da mesa e eu cantano. Aí eu fiz o verso qui a minha princesa saiu, deu a vorta fora do castelo, um poquinho só qui ela saiu já tão passano a mão nela (risos fortes). Aí o Pavão num pegô inda, o Pavão incima da mesa inda num pegô, foi o Morerinha qui pegô. Aí o Morerinha cantô: “É memo, qui a princesa serviu todo mundo di bom coração i agora já tá pra den do castelo junto co nós. E daí ele pegô a linha que qui era, daí qui o Pavão viu. Daí foi uma linha qui nós cantemo dia intero i foi uma linha bem feita porque uma mesa só sai pro terrero pra fazê uma festa, sinão ela num sai di den di casa. Intão eu cantei preles qui a princesa era muito carinhosa, qui ela saiu, deu a saudação pos amigo e vortou qui agora num sei quano qui ela vai saí di novo. Aí o Morerinha cantô da linha: “Renô qui linha boa rapaiz !!”(risos) (...) Agora tá cabano, agora ói, muito pouco qui tá fazeno

mutirão, du jeitu qui era no bairro ondi nós criemo lá, nós só aprendemo a cantá brão porque era a semana intera, saía duma roça otro dia ia pra otra roça. Era umas oitenta pessoa, era unido o pessoar do bairro tudo. Limpava sua roça hoje, amanhã era na roça du cumpadi lá, aí limpava aquela roça, noto dia era nota roça lá. I assim limpava só com mutirão as roça. Se num ponhava um dia na sua roça di serviço, era só mutirão. Intão era canturia di mutirão todo dia, cê ponhava uma linha hoje, num saía, noto dia cantava di novo, noto dia cantava di novo, ia treis mutirão pra discubri a linha. (Com o tempo) o povo foi dislexano di lavora, foi parano di plantá i foi ino imhora pra cidade, i foi minguano o povo, num tem emprego. A lavora di primero, tudo mundo vivia da lavora, agora foi num ponto qui a terra num tava dano mais, precisavá ará, precisava adubo, precisava tudo mais, ficava caro a lavora, foi encareceno. Num dava pocê plantá, vivê da lavora mais qui a mão-di-obra fica mais cara do que ocê comprá o milho. Depois qui cê apura a lavora cê vai pô tudo qui cê empatô ar vez num dá pra comprá o milho e cê sai ela por ela, é melhó comprá o milho que plantá, braçal fica caro, a terra tudo ela tem qui ará sinão num dá. Primero cê roçava um mato aqui e catava o mio, nem percisava carpí nada, só roçava, queimava e panhava o milho, dispois era só limpá. Nem relimpa num dava. Agora não, cê num pode roçá, vai plantá um pasto desse aí tem qui ará, distorrá, adubá e com isso vai cresceno tudo. Tem qui pô calcáreo, adubo, daí encarece. Pra apará a terra, destorra a terra cê já tá pagano, dispoi a semente, dispoi adubo, quando cê vai coiê a lavora cê já empatô tudo. Num tá compensano mai fazê roça, tem um poco só pro gasto da gente, chega na época as vez cê vai procurá pá comprá i as vez num acha, qui a turma pica tudo pá vaca, o milho verde tudo já pica pra cilage. Aí cê vai comprá o milho ali i num acha, um poco tem qui plantá pro gasto da gente.

“O Renô é como um pai aqui pra nós do bairro”. A frase, ouvida de um vizinho próximo do sítio de Renô Martins, define o lugar ocupado por esse senhor de sessenta e sete anos no bairro da Cachoeirinha – distrito de Catuçaba – a cerca de vinte quilômetros de São Luís. Conheci Renô Martins em uma tarde de sábado, em agosto de 2005, em um passeio com amigos. Graças a uma bela cachoeira e a um “barzinho” mantido por ele e por sua família, o sítio onde ele mora é um dos lugares mais visitados para passeios de fim de semana em São Luís do Paraitinga. Muito conhecido pelo esforço em manter “viva” as deferentes manifestações culturais que compõem o modo de vida tradicional caipira, Renô Martins chama a atenção pelo seu “apego” às práticas e costumes quase extintos nos bairros rurais de São Luís. Nessa primeira parte de sua narrativa Renô Martins conta, após uma breve introdução sobre como ele chegou até o sítio onde mora, como era a vida de trabalho em sua juventude: *naquela época era mutirão, mutirão de juntá o pessoal*. Como já foi visto no capítulo dedicado a formação da cultura caipira, o mutirão é um prática de auxílio mútuo realizados por pessoas de um mesmo bairro e de suas circuvizinhanças. Basicamente realizado para preparação de lavouras e construção de casas e outros imóveis necessários em uma unidade de moradia tradicional caipira, se evidencia, pela prática do mutirão narrada por Renô Martins, a relação direta do caipira tradicional com seu meio envolvente: *a madera era fácil*

naquela época, a madeira foi tirado tudo em roda da fazenda memo, era tudo mata virge. Daí fazia mutirão, tirava as tora, lavrava e serrava as tábuas e construía casa co mutirão, juntava os povo da vizinhança e puxava as tora, tinha junta di boi, juntava as tora (...) Juntava mutirão e fazia a casa, num instanti fazia uma bruta casa. Distante do universo especializado do trabalho, pelo depoimento de Renô Martins, fica clara tanto a “auto-suficiência” do caipira tradicional, como seu caráter de troca e cooperação na realização nos “serviços” da comunidade: *naquele tempo todo mundo sabia trabaiá com ferramenta, qui era mai fazê casa di pau-a-pique, trabaiá mai co marcenaria né, intão tudo os pessoal sabia trabaiá no serviço di uma casa (...)* era unido o pessoal do bairro tudo. Limpava sua roça hoje, amanhã era na roça do cumpadi lá, aí limpava aquela roça, noto dia era nota roça lá. I assim limpava só com mutirão as roça. Se num ponhava um dia na sua roça di serviço, era só mutirão. O mutirão é, além do momento de trabalho, um momento de confraternização. No modo de vida tradicional do caipira, trabalho e “diversão” são dimensões que se interpenetram todo tempo, muitas vezes se tornando difícil até diferenciá-las: *Prá barriá qui era o mais divertido, juntava lá uns vinte, trinta homi fazeno barro e o outro barreano, um pegava uma parede aqui e quiria vará a paredi primero que o outro i impurrava barro no outro e otro ficava mei bravo, as veiz di sacanage batia um barro pro buraco pra acertá no outro. Na hora di barriá a casa tava tudo barriado tamém (risos), i pinga incima, i cantiga di mutirão, era divertido rapaiz.* Além das “diversões” próprias do momento de trabalho, Renô também relembra as grandes festas que se organizavam em volta dos mutirões: *Lá pro sítio do Dito Junquera, lá lutava gente, lutava umas duzentas pessoa, era o dia intero cantano mutirão, depois à noite intera cantano moda de viola e daí já madrugada formava o forró e cabava de amanhecê o forró.* Ao acompanhar o relato de Renô Martins, acompanhamos um dia de mutirão de “ponta a ponta”, assim como o levantamento de uma casa. *Dia intero cantano mutirão, depois à noite intera cantano,* um dia de mutirão caipira era um dia de “luta” e celebração.

Elemento fundamental à realização do mutirão eram as cantigas de brão. Seu Renô, que desde cedo já demonstrava inclinação para as diversas formas de “cantorias” do universo rural caipira, conta como foram seus “primeiros passos” no aprendizado das *cantiga di mutirão* relatando assim o modo de aprendizagem próprio do mundo rural e indígena. Participantes diretos da vida cotidiana, os “saberes” necessários para se integrar ao modo de vida caipira eram passados a partir da observação atenta dos mais jovens às atividades dos mais velhos. No mutirão caipira, os jovens aprendiam sem a necessidade de uma instituição de ensino, elemento desconhecido ao modo de vida tradicional: *O Antônio Martim meu*

irmão também cantava, eu cabei mai di aprendê co ele. I daí a gente memo vai praticano, vai no mutirão, presta tenção na linha qui a pessoa põe, o jeí di cantá. Eu ia só pra vê o povo cantá brão, eu tinha uns onze ano, doze ano. O brão é um jogo cantado realizado entre os participantes do mutirão, cujo objetivo é descobrir um enigma – a *linha* – proposto por um dos participantes. Explica Renô Martins: *A linha vão supor que eu tenha qualquer um objeto aqui, eu batizo ele co nome e a pessoa tem que descobrí ali, isso que é a linha.* O desenvolvimento de uma boa *linha* depende da astúcia e inteligência daquele que a propôs, já que o andamento do jogo pede uso constante da imaginação na criação de versos rimados que, ao mesmo tempo que indiquem a resposta da *linha*, mantenham a resposta encoberta, para que assim o jogo se torne mais envolvente. Em um dos encontros que tive com Renô Martins, ele me contou que uma *linha* bem “desenrolada” é um dos “segredos” do mutirão, já que, mantendo a “cabeça” dos trabalhadores ocupada com seu desenvolvimento e possível desfecho, faz o dia de trabalho passar tão rápido e “gostoso” que “a gente nem percebe”. Utilizando elementos claramente retirados do universo europeu medieval – a *princesa* e o *castelo* –, Renô Martins conta, em um longo trecho, todo o caminho de uma linha: a elaboração do enigma, ou seja, o “batismo” do objeto escolhido – *eu batizei uma mesa la di den di casa por uma princesa –; a cantoria* que atravessa o dia entre as tentativas de adivinhação – *Aí cantemo o dia intero e ninguém tirava a linha, e cantava umas vasca e cantava uma coisa e cantava outra –;* até sua resolução – *foi o Morerinha qui pegô (...)* *Aí o Morerinha cantô da linha: “Renô qui linha boa rapaiz !!”.*

O costume do mutirão e, por conseqüência, as cantigas de brão, estão quase extintos no Bairro da Cachoeirinha. Com a intensificação da penetração do modo de produção capitalista no município de São Luís do Paraitinga tornou-se muito difícil a vida de lavrador: *A lavora di primero, tudo mundo vivia da lavora, agora foi num ponto qui a terra num tava dano mais, precisavá ará, precisava adubo, precisava tudo mais, ficava caro a lavora, foi encareceno. Num dava pocê plantá, vivê da lavora mais qui a mão-di-obra fica mais cara do que ocê comprá o milho.* Com o encarecimento da lavoura e, conseqüentemente, do custo de vida, ocorre um esvaziamento demográfico dos bairros rurais e com isso, a desestruturação das formas mais tradicionais de trabalho – *Agora tá cabano, agora ôi, muito poco qui tá fazeno mutirão (...)* *o povo foi dislexano di lavora, foi parano di plantá i foi ino imhora pra cidade, i foi mingvano o povo, num tem emprego.* Esse processo de desagregação do modo de vida no seu bairro é vivido por Renô Martins como algo bastante negativo. Em um dos últimos mutirões realizados por ele em suas terras, no ano de 2005, é bastante simbólica a *linha* criada por Renô para o dia de trabalho. Neste mutirão, que contou com a “participação”

de diversos visitantes expectadores e com uma equipe de TV que gravou um pequeno programa, exibido depois em uma grande rede de televisão, Renô Martins “puxou” que havia uma cobra, sem rabo nem cabeça, que estava se aproximando, que ela vinha lhe pegar e que ele estava muito receoso. Após um tempo de *cantoria*, a solução da *linha*: A cobra sem cabeça nem rabo era a estrada de asfalto que, chegando até Catuçaba – feita havia pouco tempo –, se aproximava ainda mais de seu sítio, agudizando ainda mais as transformações que o assustam e desagradam.

Cavanhada

Eu corro Cavanhada desde vinte ano. Eu comecei a correr cavanhada lá em Catuçaba com Luís Morera, o Neto, o Arcindo, o Arfredo. Daí quando eu peguei di mestre memo eu tava morano aqui, foi em 76, eu casei em 65, casei com vinte e cinco ano, ainda tava com 36 ano. Quando eu mudei pra cá eu entrei de contra-mestre mais o Montero, daí eu e o Montero foi ino até que morreu em 76, daí parô a Cavanhada uns sei meis, ficô uns seis meis sem tê a Cavanhada. Ele morreu nu campo ainda, num treino da Cavaiaada. Daí era no parque da Água Branca qui nós ia, o dottor Arceu que bolô essa Cavaiaada pa í lá. Ele tava preocupado com a Cavaiaada, arrumano pá í pa lá, chamano os cavaiero e preocupado i ele tinha problema do coração né. Quando foi num treino da Cavaiaada qui ele tava escoiando: “Só vô levá os cavaiero bão, os ruim num dá pá apresentá lá”. Ocupado ca Cavaiaada, teve a primera parte, na segunda parte o contra-mestre dele – nesse dia eu num tava correno cavaiaada, eu tava jogano num time di futebol lá im Catuçaba – Daí o João Guadô falô: “ué, mas o Montero num cruzô a espada, qui ele olhô ele já tava torto no arreio, assim caído. Aí o João Pião desceu ele do cavalo i ele já tava cabano di morrer. Daí foro chamá nós lá em Catuçaba i dexaro ele no mei do campo. Invéis di carregá ele pa dento di casa não, dexaro no meio do campo memo. Ceis pudia tê carregado pa dento di casa, num tinha problema não, caiu do cavalo levava pra socorrê né. “Num pudia mexê qui a polícia, num sei quê” Daí quando a polícia veio que liberô, daí qui levaro pa dento di casa, mai ele tava morto a tempo, caiu i caiu morreno. Ele qui insinô.

A história da Cavaiaada é o combate dos rei da França cos rei da Turquia. Intão eles era tudo do cristianismo, intão eles num concordaro da religião, tinha os cristão e os mouro qui era da Turquia. Intão os mouro achava qui eles era dono do castelo, e o castelo era dos cristão qui já eram batizado. Daí partiro pra uma batalha, partiro pra uma batalha e batalharo, batalharo até que os moro convenceu qui tinha qui sê batizado, daí se batizô e daí ficaro tudo cristão. É quase essa mesma história qui ta vino agora cos muçulmano lá né, dos muçulmano cos Estado Unido, co Iraque. Eu acho qui é mais o menos uma história assim né, qui esses muçulmano parece qui num credita em nada (risos). É uma história assim, daí ficô essa cena qui nós faiz, é muito antigo essa apresentação qui nós faiz do combate do rei da França co rei da Turquia (...) Eu já gostava di correr cavaiaada, dispois qui eu peguei di mestre, qui o Mar Montero fartô ficô uns seis meis parada a Cavaiaada, aí o pessoal começaram a dá encima, a turma lá da secretaria vinha atrais: “Ah, qui num pode pará e tudo” e eu preocupado caquilo qui aconteceu, num tava quereno. Daí foi ino até qui eu aceitei. O primero treino qui nós fomo fazê foi no Arto Grande aqui, daí eu tava preocupado co qui aconteceu, eu rezei muito a atenção do Mar Montero qui eu consiguisse fazê o qui ele fazia, daí o primero treino foi no Arto

Grande lá. Ai qui aconteceu uma cena lá qui eu acreditei qui é verdade porque o meu cumpadre falou e de fato é aquilo qui tava acontecendo comigo. Nós entremo em campo e eu tava nervoso, mai nervoso qui parecia qui eu num ia conseguí fazê aquilo qui eu ia fazê. Ai eu entrei no campo, até o meio do campo lá e ispaiô, já normalizô minha cabeça, refrescô e eu já tava sabeno tudo qui eu ia fazê. Daí terminô a Cavaçada, eu saí e o cumpadi Tinô chamô eu e falô:” Cumpadi vem aqui um poco”. Eu falei: “O quê qui acontece cumpadi ?” Ele falô assim: “Vô falá uma coisa qui eu vi, cê pode até num acreditá mas eu vi. Eu vi uma sombra cor-de-rosa a par cocê até o meio do campo. Quano chegô no meio do campo desapareceu. E eu acreditei qui é verdade, porque nervoso do jeito qui eu tava até o meio do campo e espaiô tudo e eu tava sabendo tudo qui eu tinha qui fazê. Eu acreditei que aquilo era verdade, daí eu continuei. Já faiz trinta ano qui nós tamo correno di mestre (...) Eu acho importante qui o pessoal gosta muito da Cavaçada e eu gosto di fazê. Os companhero tudo gosta di fazê, cê marca a Cavaçada e os companhero tudo vai, intão a gente nos lugá qui a gente vai sempre é bem recebido, o pessoal trata bem a gente (...) A devoção da Cavaçada é a companhia de São Binidito, intão nós reza o pai-nosso, nós se veste e reza tudo de mão dada e pede proteção pra São Binidito, pra São Pedro, o padroero da festa, pra nós corrê i e num acontecê nada pra nós nem prus cavalo. Nós faiz essa oração, reza o pai-nosso, a ave-maria e oferece pro santo padroero da cidade pra ajudá qui corra bem.

Uma das principais “atrações” da Festa do Divino em São Luís, a Cavalhada de São Pedro do Catuçaba é um dos “patrimônios imateriais” do município. Substituindo o antigo mestre, Renô Martins “comanda” o grupo de cavaleiros trajados e de espada na mão há trinta anos. A lembrança da morte do antigo mestre, onde se sobressai o descontentamento com o tratamento imediato dado ao ocorrido, indica a importância do acontecimento na vida de Renô Martins. Contado em detalhes, o episódio da morte do amigo marca o depoimento de Renô: *Daí o João Guadô falô: “ué, mas o Montero num cruzô a espada, qui ele olhô ele já tava torto no arreio, assim caído. Ai o João Pião desceu ele do cavalo i ele já tava cabano di morrê. Daí foro chamá nós lá em Catuçaba i dexaro ele no mei do campo. Invéis di carregá ele pa dento di casa não, dexaro no meio do campo memo. Ceis podia tê carregado pa dento di casa, num tinha pobrema não, caiu do cavalo levava pra socorrê né. “Num podia mexê qui a polícia, num sei quê” Daí quano a polícia veio que liberô, daí qui levaro pa dento di casa, mai ele tava morto a tempo, caiu i caiu morreno.* Explicitando a condição de *dupla consciência* da cultura caipira, o “acontecido” é atravessado por um desentendimento onde o provável socorro prestado a um amigo em condições de necessidade é atravessado pela imposição da “lei” que se interpõe como “controladora” das atitudes a serem tomadas. Mais do que a morte de alguém próximo, chama a atenção no depoimento de Renô Martins sua desaprovação à conduta de seus colegas, que, ao invés de tomar as medidas “naturais” ao ocorrido, escolheram esperar a “liberação” da polícia. Fato de pouca importância aparente se levado em conta meramente o caráter médico racional, a preocupação

de Renô Martins no cuidado com o amigo se insere em uma religiosidade e cosmovisão de mundo onde a distância entre a vida e a morte ganham “matizes” inexistentes na visão científicista própria da *modernidade*. Para Renô Martins, há uma passagem gradativa entre a vida e a morte, e os instantes iniciais que separa uma da outra devem seguir normas que além do cuidado com o corpo, chegam a incluir até diálogos com a pessoa que *fartô*. A religiosidade própria ao modo de vida caipira tradicional é vivida intensamente por Renô Martins e está presente no “fundamento” simbólico da Cavahada, em sua narrativa que é, ao mesmo tempo histórica e mítica: *A história da Cavaiada é o combate dos rei da França cos rei da Turquia. Intão eles era tudo do cristanismo, intão eles num concordaro da religião, tinha os cristão e os mouro qui era da Turquia. Intão os mouro achava qui eles era dono do castelo, e o castelo era dos cristão qui já eram batizado. Daí pastiro pra uma batalha, partiro pra uma batalha e batalharo, batalharo até que os moro convenceu qui tinha qui sê batizado, daí se batizô e daí ficaro tudo cristão.* É nessa cosmovisão própria ao caipira tradicional, onde o heroísmo mítico-religioso envolve toda a realidade, que se apóia Renô Martins para, no meio de sua narrativa, fazer uma observação sobre os conflitos atuais entre os Estados Unidos e o “mundo árabe”: *É quase essa mesma história qui ta vino agora cos muçulmano lá né, dos muçulmano cos Estado Unido, co Iraque.* Em uma “inversão” na *dupla consciência*, Renô Martins explica o moderno pelo tradicional, ele vê e “analisa” um fenômeno contemporâneo sob um olhar da tradição, traz o reino do mito e da *lenda* para clarificar um acontecimento do mundo moderno.

A religiosidade de Renô Martins também não está só presente em sua compreensão dos atos mais “grandiosos” e de caráter épico. Ela também se manifesta nos acontecimentos cotidianos da vida, seja na devoção caseira, seja em acontecimentos “incomuns” de contato com o sobrenatural. Em sua narrativa, Renô conta como foi seu primeiro treino como mestre da Cavahada e revela como, apesar da responsabilidade de ser mestre, decidiu continuar liderando o grupo: *Daí terminô a Cavaiada, eu saí e o cumpadi Tinô chamô eu e falô: “Cumpadi vem aqui um poco”. Eu falei: “o quê qui acontece cumpadi ?” Ele falô assim: “Vô falá uma coisa qui eu vi, cê pode até num acreditá mas eu vi. Eu vi uma sombra cor-de-rosa a par cocê até o meio do campo. Quano chegô no meio do campo desapareceu. E eu acreditei qui é verdade, porque nervoso do jeito qui eu tava até o meio do campo e espaiô tudo e eu tava sabendo tudo qui eu tinha qui fazê. Eu acreditei que aquilo era verdade, daí eu continuei. Já faiz trinta ano qui nós tamo correno di mestre.* A religiosidade acompanha Renô Martins em todos momentos de sua vida. Como nesse trecho de sua entrevista, em muitas outras conversas que tivemos ao longo de nossos encontros,

Renô Martins me falou de experiências onde acontecimentos de caráter místico intervieram no “mundo dos vivos”. Apesar de demonstrar afeição, respeito e conduta ritualística por diversos santos católicos – *nóis se veste e reza tudo de mão dada e pede proteção pra São Binidito, pra São Pedro* –, Renô Martins demonstra predileção por São Sebastião, santo que recebe dele orações específicas aprendidas na infância com seu padrinho e que é homenageado com uma imagem no interior de seu “barzinho”, onde fica pousado ao lado de uma viola e de duas caixas de folia, instrumentos utilizados nas festas que acompanham o calendário religioso de seu bairro. Histórias de assombração, de “avisos” e visitas de parentes e conhecidos já falecidos, de simpatias, rezas e benzimentos para pequenos males como dor-de-barriga, dor-de-dente e agitação nervosa, sempre são contadas por Renô Martins, que ri muito durante as “contações” e se diverte com suas próprias histórias. Participantes diretos de sua vida cotidiana, o medo das assombrações e os poderes sobrenaturais de cura e intervenção “neste mundo” são vividos quase corriqueiramente por Renô Martins, não sendo tratados como “muito” extraordinários, chegando até a serem tratados com uma “normalidade” que confunde àqueles muito apegados a uma explicação estritamente racionalizada do real. Em uma das visitas em que “pousei” em sua casa, quando fomos pela manhã “pegar” o leite, me chamaram a atenção dois bezerrinhos muito parecidos e ambos com uma fita vermelha amarrada no pescoço. Renô Martins me explicou: as fitas eram para afastar o “quebranto”, espécie de “mau-olhado” de que os bezerrinhos gêmeos podiam ser vítimas. Nascidos há pouco tempo, o raro nascimento de gêmeos era um “presente” pela sua devoção. Sendo uma das pessoas da comunidade que mais se esmeram na realização das festas tradicionais, Renô havia sido “festeiro” de uma celebração recente, o que significa, além da dedicação à longa preparação da festa, o custeio de boa parte desta. O nascimento dos animais era assim uma forma de recuperar o que foi despendido. Segundo Renô Martins, era a terceira vez que ele era “presenteado” com esse acontecimento. Nas outras duas, disse Renô, ele também tinha acabado de ser festeiro.

Folia

A folia eu comecei cantá di novo já qui eu cantava já com Antônio Martim meu irmão. Eu passei de tipi, de contrato, daí eu passei de contra-mestre e mestre daí. Foi que eu casei e vim prá Catuçaba e comecei cantá de mestre. Já faiz bastante ano que eu comecei a cantá folia tamém, nossa, já faiz uns trinta ano. A festa é 6 de janero, ela começa em novembro, mais si quisé começá no meis di março já pode, qui o mês di março é quando gerô o senhor minino, o verdadeiro da Virge Maria foi 26 de março. Se quisé começa desdi 25 di março pode, nóis cantava de 21 de novembro até 2 de feeverero, dia de Nossa Senhora das Candeia, daí nóis

fazia a festa de Nossa Senhora das Candeia nós cantava a noite inteira, saía na boca da noite, catava a janta na casa de uma pessoa, jantava e amanhecia cantando. Durante a noite toda um dava café, outro dava bebida, dava um lanche, quase toda casa que chegava tinha um quarquê coisa. E sarvava os presépio e daí tirava outro festero. Sempre nós tirava primero os fulião, o mestre fazia a primera, dispois o contra-mestre fazia o oto ano, o contrato oto ano, o tipí fazia oto ano, daí tirava as pessoa que gostava, tirava pra fazê as festa. As veiz tirava ota fulia, daí clareava os quatro ano di novo. Mais aqui em Catuçaba tinha uma quatro fulia, só aqui. Nós ia num bairro aqui de Cunha, no Trembé, sexta-fera chegava, jantava e começava a cantá, descansava até o armoço, armoçava, pegava de novo o resto do dia e a noite de nove, no Domingo ia embora. Treis dia cantano nesse bairro lá que nós fazia a festa. Cantava na casa desses pessoal tudo, jantava numa fazenda, o armoço era em outra, a janta já era na outra, andava aqueles bairro tudo, treis dia cantano lá. Agora quem é qui faiz mais isso. Agora canta até uma, duas hora e os fulião tão quereno dormi já (...) Aqui quase qui eu posso dizê qui cabô quase tudo. Inda tem alguma aqui, mais fulia igual nós tinha qui eu posso dizê di cantá em quarquê num tem mais. Nós canta por aqui só, porque os companhero num é bem preparado pra saí e cantá fora. Vai acabano, vai ficano argum mais véio, num canta mais, o mais novo num qué pegá, i vai cabano. A fulia minha era eu, o Pavão, o Adão e o Zé Leite. Cabô que o Zé Leite passou a cantá com Zé Candeia, o pavão e o Adão pararo, já parô a folia. Daí até qui eu peguei uns companhero di novo e cantei mais um poco. Agora num tem companhero certo, cantano bairro, canta por aqui só, é muito ocupado, tem bastante filho, num pode saí pa cantá fora qui acha difícil. Tá cabano, os mais novo num qué pegá, a mocidade parece qui muda o jeito di diversão, num gosta dessas coisa mais antiga, só os mais simple qui canta essas coisa, os moço já começa a querê uma coisa melhó, uma coisa e otra e num tá sabendo qui a melhor coisa é isso aí, é essas coisa. Ele qué lidá com ota coisa, qué passia, i em festa e uma coisa e ota e num tem essas tradição. O minino meu cantava de tipí quano eu era piquininho, cantava qui era uma beleza, todo mundo gostava, quano pegô um tamanhinho pronto, ficô com vergonha di cantá e já num saiu mais. Só qué sabê di namorá e di passia, num qué sabê di cantá não. Na hora que eu fartá num tem cantadô na familia. Eles tão perdeno muita coisa, eles acha qui a diversão deles é melhó e não é, continuá nessa simpridade nossa memo e continuá nessas coisa qui a gente faiz eu acho qui seria bem milhó qui só passia e bebê pos oto lado. Era milhó preles porque é uma coisa di Deus, cantano uma folia cê tá fazeno uma coisa di Deus, fazeno coisa boa e só passia e bebê e se adivertí eles num tá fazeno uma coisa boa igual isso. Eu acho qui seria bem mais tranquilo se fosse qui nem a gente foi, eu memo só lidei co essas coisa, é cantoria di Reis, é Cavaiada, essas coisa. Intão a gente se entrete só co essas coisa, eu me acho muito bem co isso qui eu faço. Até hoje, graças a Deus, nada me atrapaia, nada qui acontece de disgosto, tem muita coisa qui acontece qui dá disgosto pa gente. As veiz acontece alguma coisa, mais num é tanto, a gente tem alegria, é uma coisa qui parece qui dá alegria pra gente, cê se entretê co diversão. Quano ce tá divertino ce tá só pensano naquilo, num tá pensano nada di mal né. Ove dizê qui quano canta até o male espanta (risos). É coisa boa a pessoa entretê com coisa boa (...)

Eu acho que esse mundo cada pessoa é pra uma coisa mermo, num sei, eu gosto de tudo quanto é coisa, tudo que é diversão eu gosto, gosto de lutá co povo, de tudo qui é diversão eu só num experimentei fazê ainda é saravá. Mais de diversão e cantoria eu gosto di tudo e o qui eu num sei fazê, eu gosto de prestigiá ainda. Já dancei congada, já cantei desafio, já toquei pra baile, eu tinha sanfona e tocava, canto muitas diversão de dança eu faço. Capelão faiz tempo agora, mais de primero nós cantava e rezava. Nós pegava o

presépio e rezava, tinha as oração cantada, agora nós destreinemo, quanto tempo faiz que nós num reza presépio?

Renô Martins também é mestre de Folia de Reis. No trecho inicial desta parte de sua entrevista ele narra como se realizava esta outra forma de devoção do catolicismo popular. Inspirada pelo nascimento do *senhor minino* e pela visita dos três reis do Oriente, a Folia de Reis é uma festa que tradicionalmente tem uma longa duração: *A festa é 6 de janero, ela começa em novembro, mais si quisé começá no meis di março já pode, qui o mês di março é quando gerô o senhor minino, o verdadeiro da virge-maria foi 26 de março. Se quisé começa desdi 25 di março pode, nós cantava de 21 de novembro até 2 de feeverero, dia de Nossa Senhora das Candeia, daí nós fazia a festa de Nossa Senhora das Candeia nós cantava a noite intera.* Acompanhando a descrição inicial de Renô Martins, conhece-se não só as datas e seu início, em sua narrativa ele expõe os principais elementos da festa: o quarteto de foliões que formam a folia – o *tipi* (voz mais aguda), o *contrato*, o *contra-mestre* e o *mestre* (primeira voz) –; a saída – *saía na boca da noite* –; o andamento da noite – *durante a noite toda um dava café, outro dava bebida, dava um lanche, quase toda casa que chegava tinha um quarqué coisa-*; o fim da festa depois do ciclo de visitas terminado: *sarvava os presépio* –; e o seu recomeço – *daí tirava outro festero. Sempre nós tirava primero os fulião, o mestre fazia a primera, dispois o contra-mestre fazia o oto ano, o contrato oto ano, o tipi fazia oto ano, daí tirava as pessoa que gostava, tirava pra fazê as festa.* Porém, apesar de ser uma festa muito presente na memória de Renô Martins, em seu depoimento ele deixa claro as dificuldades atuais de realizá-la: *Aqui quase qui eu posso dizê qui cabô quase tudo. Inda tem arguma aqui, mais fulia igual nós tinha qui eu posso dizê di cantá em quarqué num tem mais. Nós canta por aqui só, porque os companhero num é bem preparado pra saí e cantá fora. Vai acabano.* Com a mudança no modo de vida de seu bairro, os mais jovens vão se distanciando do costume da Folia e se aproximando de “diversões” mais próximas ao modo de vida urbano, portanto mais laicizadas e de aspecto “moderno”: *tá cabano, os mais novo num qué pegá, a mocidade parece qui muda o jeito di diversão, num gosta dessas coisa mais antiga.* Para Renô Martins, a mudança de costumes é vista como algo negativo: *os moço já começa a querê uma coisa melhó, uma coisa e otra e num tá sabendo qui a melhor coisa é isso aí, é essas coisa.* Explicitando mais uma vez sua cosmovisão regida pela religiosidade popular, Renô Martins identifica o costume de *só passiá e de adivertí* como sendo uma ruptura com o que é *milhó*, ou seja, *coisa di Deus*. Para Renô Martins, a escolha dos mais jovens pelo lazer desligado de seu caráter devocional é algo “desconhecido” em seu

mundo; é algo “exterior” à totalidade do modo de vida em que ele se criou – *eu memo só lidei co essas coisa* – aparecendo então como um *oto lado*, um lado onde não está presente a completude por ele conhecida. A dimensão religiosa, “linha” que costura a vida de trabalho e lazer do caipira tradicional, é a garantia de uma vida com *alegria*, apesar dos *disgosto*: *As veiz acontece alguma coisa, mais num é tanto, a gente tem alegria, é uma coisa qui parece qui dá alegria pra gente, cê se entretê co diversão. Quano ce tá divertino ce tá só pensano naquilo, num tá pensano nada di mal né. Ove dizê qui quano canta até o male espanta* (risos). *É coisa boa a pessoa entretê com coisa boa (...)* Para Renô Martins, caipira “acostumado” a uma vida onde as diferentes dimensões culturais se integram constantemente e se realizam como faces do *mesmo* – a compartimentalização própria do *modernismo* é uma ameaça real, que a cada dia transforma e divide mais o seu mundo.

Turismo, eucalipto

Eu vô dizê pocê rapaiz. Na minha opinião o calipi divia di pará di plantá. Infelizmente o qui tá dano hoje é o calipi. O gado, a genti tá lidano co gado e o gado num tá ino bem di saúde, um mija sangue, outro parece umas doença qui a gente num acha, num tem jeito. Agora memo perdemo quatro cabeça di gado aí. Uma coisa estranha, num tô divugano o que qui pode sê. Represento qui é envenenamento mai no pasto já procurei veneno pra tudo qui é lugar e num acha. Parece qui é, eu acho qui é veneno qui vem pro ar. Se fô veneno di ramo acha, agora tão plantano calipi por perto aí, agora o veneno pode o vento trazê, quarqué coisa né, intão a gente fica pensativo, num sabe o que qui é, agora as coisa tá mudano muito, lavora num tem mais condição docê trabaiaá, cê planta, ocê empata tudo pra depois tirá. Agora tamo mudano, tamo co a idéia di lidá co turismo mesmo porque hoje num tá teno outra coisa pra gente fazê e a área aqui tá muito perfeioada para isso, qui num tem muita poluição ainda, as água tão limpa, tem mata Atlântica aqui na serra perto, intão tá um ponto qui dá pra gente trabaiaá co turismo mesmo. O gado, a gente dá um jeito de reservá o pasto um poco e trabaiaá só memo pro consumo só. Porque tão desistino de lidá co gado. Tem uma fazenda atrais aqui, tava enchendo a fazenda tudo de calipi, mesmo co muito gado, a fazenda grande, dois mil arquere, tem muito gado mai morre gado quai todo dia. Um gado gordo, daqui a pouco cai e morre. Naquela fazenda eu acho qui é veneno, tem muita erva e num é cercada. Naquela fazenda pra mim é veneno. Intão eu acho que aqui a gente tem qui mudá pra turismo, a idéia di montá um restaurantinho aqui, fazê uma trilha aí e lidá co turismo, qui agora em diante a idéia é caminhá os filho seguí isso aí, qui eu acho qui otra coisa num dá mais, lidá cum gado num dá, co lavora num dá, co criação num dá, calipi tamém cê tem medo di plantá e num dá certo pra frente tamém. Prantá um poco só pra consumo e lidá co turismo mesmo. (longo silêncio) Di uns tempo prá cá eu tô achano que os pessoal tão vortano um poco pras roça. Pessoa empregado que parece qui tá aposentano parece que tá vortano pras roça tudo de novo, na cidade é muita poluição, muito barulho, um compra um sitinho, otro compra outro. Tinha um tempo qui tava só ino pra cidade, em São Luís divia tê uma fábrica, uma indústria quarqué aqui prá segurá a mocidade, mai num tem. Agora co esse turismo memo já tem bastante, já miorô um poquinho di emprego. O pessoar da roça qui aposentô e o pessoar di fora tamém tão

vortano, tão vino pras roça tamém, tão comprano chacrinha, sítio e tão vortano pros lugá mais sossegado. Eles vem e daí arruma um casero e já tá apareceno um poquinho di emprego. (longo silêncio) A crasse média ficô um poco difíci pra vivê porque tirô o jeito pra gente trabaia. Antes você batia o leite, batia deis litro, batia vinte o caminhão pegava. Agora não, vem o caminhão tanque e cê tem qui tê o refrigeradô e a crasse média num tem condição do comprá o resfriadô e tirô o jeito di trabaia. Fica só os mais grande qui pode comprá o tanque e tê o gado. Lavora também num dá mais, o porco tamém num tem mercado procê vendê, tem qui picá no bairro memo, pedaço pra um, pedaço pra outro. (longo silêncio) O que tem é lidá co turismo, o turismo tá chegano por aí a gente tamém tem que chegá junto porque num tem outra coisa pra fazê. (longo silêncio, maior que os outros). Quano qui antes a gente comprava feijão? Agora ninguém planta mais, compra tudo. Quano qui a gente comprava óleo, milho, di jeito nenhum, plantava tudo, alho, cebola, agora acha mais fácil comprá. Cê matava um porco cê emprestava metade pro outro. Cê gastava metade, o outro matava o dele lá e trazia metade, era assim. Agora não, vai no mercado e compra de tudo. Demorô eu costumá a comprá feijão, comprá óleo, eu tinha di tudo. Agora eu vô no mercado, quilo e quilo di feijão. Eu pego aquilo, mai num pego contente, num tá bão não (risos) O negócio é plantá memo e tê. (silêncio) Esse ano eu vô plantá.

Iniciado nos anos setenta, o plantio de eucalipto em São Luís tem se mostrado uma das principais fonte de trabalho e renda para os moradores rurais da região. Apesar de ser uma atividade de características extremamente “nocivas” tanto à terra (alta quantidade de agrotóxicos e baixa biodiversidade) quanto ao modo de vida tradicional (bairros inteiros “somem” e se tornam áreas de plantio para monocultura da espécie), Renô Martins, não vê muitas opções de sobrevivência para o homem rural: *na minha opinião o calipi divia di pará di plantá. Infelizmente o qui tá dano hoje é o calipi.* Mesmo o gado, opção que ainda sobrevive, se vê ameaçada de extinção pela nova fonte econômica na região: *O gado, a genti tá lidano co gado e o gado num tá ino bem di saúde, um mija sangue, outro parece umas doença qui a gente num acha, num tem jeito. Agora memo perdemo quatro cabeça di gado aí. Uma coisa estranha, num tô divugano o que qui pode sê. Represento qui é envenenamento mai no pasto já procurei veneno pra tudo qui é lugar e num acha. Parece qui é, eu acho qui é veneno qui vem pro ar.* Já a pecuária leiteira – outra fonte de renda que tenta “sobreviver” – também vem sendo impossibilitada ao pequeno produtor, o mesmo acontecendo com a suinocultura: *Antes você batia o leite, batia deis litro, batia vinte o caminhão pegava. Agora não, vem o caminhão tanque e cê tem qui tê o refrigeradô e a crasse média num tem condição do comprá o resfriadô e tirô o jeito di trabaia. Fica só os mais grande qui pode comprá o tanque e tê o gado (...)o porco tamém num tem mercado procê vendê, tem qui picá no bairro memo, pedaço pra um, pedaço pra outro.* Impedido assim de criar gado de leite e corte, a *lavora* e a *criação* de porcos, e resistindo ao plantio do eucalipto – *calipi tamém cê tem medo di plantá e num dá certo pra frente tamém* –, Renô

Martins tem se aproveitado das possibilidades de suas terras para o turismo, atividade que, junto com o eucalipto e a atividade de “caseiro”, tem substituído as atividades rurais próprias dos bairros em São Luís: *Agora tamo mudano, tamo co a idéia di lidá co turismo mesmo porque hoje num tá teno outra coisa pra gente fazê e a área aqui tá muito perfeioada para isso, qui num tem muita poluição ainda, as água tão limpa, tem mata Atlântica aqui na serra perto, intão tá um ponto qui dá pra gente trabaiá co turismo mesmo.*

Acompanhando de perto as mudanças em seu bairro, Renô Martins também demonstra estar atento às mudanças nos proprietários de terras da região: *Di uns tempo prá cá eu tô achano que os pessoal tão vortano um pouco pras roça (...) na cidade é muita poluição, muito barulho, um compra um sitinho, otro compra outro (...) O pessoal da roça qui aposentô e o pessoal di fora tamém tão vortano, tão vino pras roça tamém, tão comprano chacinha, sítio e tão vortano pros lugá mais sossegado.* Em sua dupla consciência que resiste, Renô Martins busca ver, nas novas condições de trabalho, formas de continuidade ao modo tradicional de vida caipira, porém, diante das mudanças acentuadas que ele tem testemunhado, fica claro seu desapontamento. A mudança fundamental entre um modo de vida e outro, a saber, a monetarização das diferentes dimensões da vida, não deixa de ser lembrada no depoimento de Renô Martins, que compara a “moderna” necessidade de ir ao supermercado aos costumes tradicionais de plantio e troca entre vizinhos: *Quano qui antes a gente comprava feijão? Agora ninguém planta mais, compra tudo. Quano qui a gente comprava óleo, milho, di jeito ninhum, plantava tudo, alho, cebola, agora acha mais fácil comprá. Cê matava um porco cê emprestava metade pro outro. Cê gastava metade, o outro matava o dele lá e trazia metade, era assim. Agora não, vai no mercado e compra de tudo. Demorô eu costumá a comprá feijão, comprá óleo, eu tinha di tudo. Agora eu vô no mercado, quilo e quilo di feijão. Eu pego aquilo, mai num pego contente, num tá bão não* (risos) *O negócio é plantá memo e tê.* (silêncio). *Esse ano eu vô plantá.* A tensão existente entre suas preferências e as medidas tomadas por necessidade de adaptação torna-se evidente também pelos longos silêncios de Renô Martins durante esta parte de sua narrativa. De fala solta e espontânea ao falar do modo de vida tradicional, Renô Martins torna-se mais taciturno e receoso ao falar da vida presente e futura, o que se traduz nos silêncios ao longo de seu depoimento. Apesar de apresentar boas perspectivas do ponto de vista financeiro e de possibilidade de trabalho para sua família, Renô Martins parece saber que a nova “fase” que se inicia traz com ela muitas mudanças a seu modo de vida. Diante dos novos costumes que ele sabe que terá que adotar, Renô Martins expressa sua preocupação através de um silêncio pensativo e de um riso que parece querer espantar as incertezas. Vida monetária e vida de

plantio. Em sua *dupla consciência*, ele monta um restaurante para turistas e planeja continuar plantando ao menos o mínimo. Acompanhando os “novos tempos”, Renô Martins tenta conciliar turismo e vida tradicional e demonstra, em sua hesitação silenciosa, não ter certeza de que irá conseguir.

*

Em uma das últimas visitas que fiz à casa de Renô Martins antes de terminar a presente pesquisa, encontrei por lá, coincidentemente, um pequeno grupo de pessoas contratadas por uma instituição para oferecer, nas palavras de Renô, um “curso de turista” para ele e outros moradores da região. Naquele dia, era a vez do sítio de Renô Martins sofrer as modificações necessárias para ficar mais adequado à recepção de turistas. De um dos membros do grupo, profissional da área do “ecoturismo” em São Luís, ouvi: “Agora posso indicar seu sítio sem medo!”. A frase, dita com simpatia e entusiasmo afetivo, é a imagem dos “novos tempos” na vida de Renô Martins. Habitado a atender e receber em sua casa um número relativamente pequeno de “gente de fora”, inclusive pesquisadores da universidade (não fui o primeiro a procurá-lo), Renô está se preparando para um aumento considerável desse número. Em seus planos, estão previstos um pequeno restaurante e uma trilha que terminará em uma “casa de caboclo”, uma casinha de sapé onde os turistas poderão conhecer como era a habitação do caipiras “de antigamente”. Também muito significativo, foi o comentário feito sobre o envernizamento recém-realizado em todo o madeiramento do seu bar: “É para dar um ar mais rústico”. O “ar mais rústico” também incluíam velhas ferramentas que haviam sido penduradas nas paredes recém-envernizadas, como se fossem um pequeno museu, um mostruário da vida tradicional para os visitantes “da cidade”. A viola, as caixas de folia e a imagem de São Sebastião não estavam lá. Comentando o curso, Renô Martins não poupou elogios à “professora” e seu grupo, chamando a atenção para sua simpatia e “vontade de ajudar a gente”. Também elogiou muito a nova “cara” do bar, ressaltando, porém, que recolocaria a imagem de São Sebastião e sua viola no lugar de onde foram tiradas. “O santo é a nossa proteção e a viola é para os amigos que gostam de tocar. Sempre tem algum que toca”. O próprio Renô Martins é, muitas vezes, o “iniciador” das rodas de viola que atravessam a noite. De um morador de São Luís, ouvi certa vez que o primeiro lugar em que se deve procurar algum luisense desaparecido é a casa de Renô Martins, lugar onde as rodas de viola fazem o tempo passar sem ser percebido e muitos se “esquecerem” da hora de voltar pra casa. É assim, entre a rusticidade de uma vida onde ainda estão evidentes os traços do modo de vida tradicional caipira e a “rusticidade” turística que arranja seu bar como se fosse uma lembrança de algo que já morreu, como um museu, que se “equilibra” Renô Martins. De

todos os entrevistados dessa pesquisa, é Renô Martins aquele que traz mais nítida a diferença que habita nossa dupla consciência. Nos dias em que tive a oportunidade de acompanhar seu dia-a-dia mais de perto, inclusive “pousando” algumas noites em sua casa, presenciei e ouvi histórias que são um “retrato fiel” do caipira que li nos livros da universidade. Histórias de pesca, assombração e de caçadas; Renô Martins me contou histórias de sua juventude como caçador e pescador, onde não faltaram acontecimentos “misteriosos”. A religiosidade pouco dogmática e até mesmo “brincalhona” que envolve todos os acontecimentos de sua vida, desde os mais importantes – as festas de devoção – até os mais “desimportantes” – colher uma fruta do pé – carrega de uma “atmosfera poética” o mundo à sua volta, uma intimidade cósmica. A saúde com benzimentos e garrafadas de várias combinações de plantas diferentes. O hábito da observação atenta aos animais da mata e do terreiro, e o humor com que o comportamento destes é relatado; em nossas conversas, Renô Martins parava diversas vezes para simplesmente rir do comportamento das galinhas, patos e marrecos que andam soltos pelo terreiro de sua casa. O repertório de adivinhações e ditados. As músicas de fundo religioso e àquelas que contam o cotidiano de sua vida e da vida de sua vizinhança. O trabalho na enxada e no trato dos animais. A fé. Alguém me falou “brincando sério”: Renô Martins é uma “biblioteca” da cultura tradicional caipira. Ao mesmo tempo, Renô Martins está em “sintonia” com o interesse turístico e, portanto, moderno, do mundo rural de São Luís. Como ele mesmo indica em seu depoimento, retiradas as outras possibilidades, é esta a oportunidade que restou para ele e sua família. Com seu pai, me disse uma vez, aprendeu que deve deixar um trabalho feito para os filhos continuarem. É esse o “espírito” que guia sua entrada no turismo. Teme pelo futuro de seu sítio se não for o turismo e por isso se sacrifica. Não que faça disso um grande sofrimento. Mais de uma vez, vi Renô Martins muito alegre ao receber a “visita” de turistas, ao cantar junto com eles durante horas e se despedir longamente e com uma série de elogios à personalidade dos visitantes. Porém, não se deve ignorar também seu silêncio ao meditar sobre o futuro, a saudade expressa de viver do feijão de sua terra, a tristeza por não haver mais as festas e o convívio comunitário permeado pelas trocas. Renô Martins se alegra das novas possibilidades que se apresentam, porém percebe que a vida “rústica” do ecoturismo é muito diferente da vida rústica que demonstrou, em sua narrativa, querer para os filhos e netos. Percebe também que é hora de *chegá* junto. Como na cantiga de brão, Renô sabe e sente que a cobra sem rabo nem cabeça se aproxima para pegá-lo. Como na disputa de viola, sabe que deve saber se desenrolar para fugir dela ou então, pelo menos, diminuir o estrago de seu veneno. Diante de uma nova investida, uma nova resposta. O turismo, o asfalto e a total arbitrariedade do plantio de eucalipto. A viola na parede, a “casa do caboclo”, a

proteção do santo. A condição fronteira se agudiza e renova. Renô Martins ri, canta, silencia. O velho caipira resiste.

Ditão Virgílio

*o castelo
que o general conquistar não pôde
a sombra das árvores da tarde*

pode

Paulo Leminski

Vida simples, pensamento elevado.

Provérbio indiano

O leite, a vida diária

Quando meu avô veio pra cá do sul de Minas, ele comprou cento e oitenta alqueires de terra na região, cento e oitenta alqueires é desde lá da casinha onde eu nasci até aqui onde eu tô morando agora. Vindo de São Luís começa aqui e vai até o bairro da Santa Cruz, divisa com o alto da Boa Vista. Quando eu mudei pra cá eu tinha dois anos de idade e eu lembro de alguma coisa ainda. Eu lembro quando eu saí lá da fazenda, eu lembro do pé de uma árvore que chama figo do inferno. Depois que eu fui sabê é essa palma do Nordeste lá que é o figo-da-índia. Mas na época lá, fulava figo do inferno por causa do espinho. O pessoal não sabia lidá com o espinho, ele dava aquela picada e ficava atormentano e o pessoal falava figo do inferno. Mas eu lembro quando passou o carro de boi e saiu lá da fazenda, eu lembro que eu queria sentá atrás. (Tinha) só cavalo, tinha só um jipe de capota de aço que nós falava que era do prefeito que era daqui do Santa Cruz (bairro rural), o João Cardoso, o resto era só cavalo. Até oitenta era só cavalo. Aí depois começou a melhorar um pouco as estradas, os fuscas, antes era mais carro de boi, dava muito carro de boi.

Batia leite no ponto que a gente fala. Era assim, quando o caminhão batia o ponto em frente a casa aqui a gente deixava o leite na beira da estrada, era medido na estrada. Ai quando chovia ele não chegava, ficava ali embaixo no Morro da Lage, tinha um tempo que era lá no morro da Terra Podre, ali na hora que sai do asfalto e entra para estrada de terra. Imagina só, saía um carguero de leite daqui, o leite ia batendo e ficava uma manteiga encima. A gente tirava aquela manteiga e punha de lado, chegava na venda comprava um pão e punha aquela manteiga encima. Era a coisa mais gostosa que tinha, também a fome apertava. Aí, chegava aqui e apartava o gado. Era gostoso também que chamava por nome. Uma das coisa muito importante também é que a vaca sabe o horário que tira o leite dela. A vaca e o bezerrinho ficam berrando pro causa da gente ir logo. A vaca com os bezerrinho é as primera que a gente tira o leite, na medida que o bezerro vai ficando mais velho, ce passa pra segunda, pra terceira, na medida que as vacas vão parindo mais

bezerro você põe no lugar e elas já sabe também, se você chamar o nome dela aqui o bezerrinho já sabe e fica batendo (...) Era mais ou menos isso, uns cinquenta, sessenta litro de leite. Tem uma época do ano, no calor, que dá muito mais leite, agora no frio a gente fala que quebrou o leite. Se vê que coisa né, quebra o leite, cai o leite, daí a Vigor faz a média do leite que você manda por junho, julho, agosto, que é o mês que dá menos leite. Daí cê tira uns cinquenta litro, mais ou menos de média, quando chega o calor dá cem. Em dezembro dos cem litro que cê manda, cinquenta ela fala que é excesso. Excesso quer dizer, ele paga dez centavos. Cinquenta ele paga cinquenta centavos que é a média, o resto dez centavos, é praticamente jogar leite fora, então é isso, mês de junho vinha tirava o leite e tal. Olha esse horário pra você ter uma idéia (Faz silêncio levanta o dedo indicativo e fecha os olhos): esse é um sabiá, vai escurecendo e eles param de cantar, daí entra o curiango, entra a coruja e daí já é diferente. E assim foi, a vida na realidade é isso, a gente dormia daí no outro dia cedo punha o leite no ponto, aí depois vinha pra casa almoçar, almoçava cedo, purisso que a truma fala que mineiro levanta cedo e come um trem! É porisso, porque dez horas já tá com fome né, já vinha já almoçava, minha mãe levantava às cinco pro feijão ficá pronto ali pras oito, nove horas. E isso não é só ela, aqui na roça é mais ou menos isso. Então era mais ou menos isso que era a vida do nosso caipira. Vou falar esse verso:

*Eu ouvi alguém dizer
que tem saudade do sertão
eu ainda moro aqui
minha casa num grotão,
pertinho duma lagoa
na frente um terrerão
onde tem um rancho grande
que trato das criação.*

*Levanto no cantar do galo
tiro leite no manguerão
as vaca toda berrando
relincha forte alazão
proponho trato no coxo
com muita satisfação
depois de fazer o queijo
vou cuidar da plantação
Encho a cumbuca de água
fresquinha do riberão
ponho almoço no embornau
torresmo, arroz e feijão.*

*Eu pego firme no eito
fazendo a capinação
as planta cresce viçosa*

*verdejando no espigão
Depois desarmo o monjolo
para socar no pilão
descasco o café em coco
lá no moinho de ferro
faço fubá de montão
tico-tico e as rolinhas
comem as quirera do chão.*

*Quando a noite vem chegando
bate forte o coração
a lua brota no céu
vem trazendo o seu crarão
em uma rede de taboa
eu faço a minha canção
com a viola nos braço
eu espanto a solidão*

Aí tem outra também que diz assim:

*Caipira vive contente
morando lá no sertão
na casa de pau-a-pique
lá no fundo do grotão.*

*A parede esfumaçada
da quentura do fogão
toicinho tá pendurado
fazendo defumação.
Ele levanta bem cedo
já faz sua oração
pede proteção pra Deus
pra poder ganhar o pão*

*Depois sai para o trabalho
andando devagarinho
plantar a roça de milho
cantando com os passarinho.*

Galinhada no terreiro

*é mistura pro almoço
de vez em quando tem peixe
que vai pescá lá no poço*

*Horta cheia de verdura
tempero tem um colosso
que faz ficar recendendo
até a carne com osso.*

*Ele só anda descarço,
amarra as carça com embira
virado de feijão
mistura com cambuquira*

*ele cuida bem da terra
se orgulha de ser caipira
só põe o seu botinão
quando vai dançar catira.*

Conheci Ditão Virgílio antes de ele me conhecer. Figura notória em São Luís, Ditão – como é conhecido por todos – é “famoso” na cidade pelo seu talento com as palavras. Contador de “causo”, Ditão compõe poemas, os declama e é autor de inúmeros livretos em formato de cordel onde conta, em versos, as “aventuras” do saci. Também jura haver uma “comunidade” de sacis no “terreiro” de sua casa, onde mostra aos visitantes curiosos o bambuzeiro repleto de bambus furados e outras características próprias de lugares onde vive o ser encantado. Assim como em suas criações artísticas, na narrativa de Ditão se sobressai sua habilidade “espontânea” de unir o tradicional e o moderno em diversos aspectos, sempre com objetivo de ressaltar as “qualidades” do caipira. Sua entrevista foi realizada em sua casa no bairro de Santa Cruz, a sete quilômetros do centro de São Luís, casa onde cresceu – *quando eu mudei pra cá eu tinha dois ano de idade* – e vive até hoje. Em sua lembrança, Ditão reúne descrições mais “gerais”: *cento e oitenta alqueres é desde lá da casinha onde eu nasci até aqui onde eu tô morando agora*; com lembranças carregadas de sentimentos e sensações de âmbito mais pessoal: *Eu lembro quando eu saí lá da fazenda, eu lembro do pé de uma árvore que chama figo do inferno. Depois que eu fui sabê é essa palma do Nordeste lá que é o figo-da-índia. (...) Mas eu lembro quando passou o carro de boi e saiu lá da fazenda, eu lembro que eu queria sentá atrás*. Este “diálogo” entre a história factual e suas impressões mais subjetivas permeia todo seu depoimento, criando uma expressão muito própria e

revelando uma das características mais marcantes da personalidade de Ditão: a capacidade de unir a “atmosfera poética” que caracteriza o modo de vida do caipira tradicional às necessidades de uma reflexão mais racionalizada e baseada em fundamentos que caracterizam o *tempo da política* que nos aponta José de Souza Martins. É também por esse motivo que a apresentação de sua narrativa acabou sendo pouco dividida, já que essa intervenção incorreria em uma perda significativa da “fluidez” com que Ditão soma diferentes âmbitos de suas vivências. Neste primeiro trecho, a capacidade de criar “pontes” entre diferentes prismas de um mesmo fenômeno aparece nas suas lembranças relativas ao dia de trabalho com a venda de leite e nos outros afazeres “da roça”.

Como já foi dito no capítulo dedicado à história de São Luís do Paraitinga, a produção de leite foi trazida para a cidade principalmente por migrantes mineiros como seu avô, e representou a principal fonte de renda de boa parte da população luisense. Ao falar do dia-a-dia, em que a “medição” do leite fazia parte do trabalho, Ditão descreve atividades que faziam parte do cotidiano de boa parte das famílias que viviam na “roça” de São Luís: *Batia leite no ponto que a gente fala. Era assim, quando o caminhão batia o ponto em frente a casa aqui a gente deixava o leite na beira da estrada, era medido na estrada.* Ditão continua, descrevendo “pequenos” momentos de satisfação que participavam de sua vida diária como prazer de comer o pão com a manteiga “preparada” na hora e de sua intimidade com a criação, chamada pelo nome e integrada ao ciclo de funcionamento de sua “casa”: *Imagina só, saía um carguero de leite daqui, o leite ia batendo e ficava uma manteiga encima. A gente tirava aquela manteiga e punha de lado, chegava na venda comprava um pão e punha aquela manteiga encima. Era a coisa mais gostosa que tinha, também a fome apertava. Aí, chegava aqui e apartava o gado. Era gostoso também que chamava por nome. Uma das coisa muito importante também é que a vaca sabe o horário que tira o leite dela. A vaca e o bizerrinho ficam berrando pro causa da gente ir logo.* Ditão fala com prazer desse tempo, fica evidente que suas memórias o alegam. Porém, seu depoimento muda de tom rapidamente quando, ao continuar discorrendo sobre o “trato” com leite, relembra as condições de trabalho impostas pela Vigor, empresa de laticínios que comprava a produção leiteira de seu bairro: *Se vê que coisa né, quebra o leite, cai o leite, daí a Vigor faz a média do leite que você manda por junho, julho, agosto, que é o mês que dá menos leite. Em dezembro dos cem litro que ce manda, cinquenta ela fala que é excesso. Excesso quer dizer, ele paga dez centavos. Cinquenta ele paga cinquenta centavos que é a média, o resto dez centavos, é praticamente jogar leite fora.* Apesar de lembrar com nostalgia e lirismo os momentos de alegria de vida “da roça”, Ditão não deixa de observar com lucidez e indignação

a exploração econômica sofrida. Logo em seguida, Ditão faz uma pequena pausa e chama atenção para o canto dos pássaros no fim daquela tarde: *Olha esse horário pra você ter uma idéia (Faz silêncio levanta o dedo indicativo e fecha os olhos); esse é um sabiá, vai escurecendo e eles param de cantar, daí entra o curiango, entra a coruja e daí já é diferente.* A “interrupção” para chamar a atenção ao fim de tarde e seus pássaros acontece sem que ocorra uma ruptura no *continuum* de sua narrativa. A observação atenta da natureza realizada por Ditão se integra ao seu exercício de rememoração em uma “co-respondência” que tanto o exercício de “desprendimento” para o passado como a concentração no momento presente se realizam em um mesmo “impulso de imaginação”, em uma mesma “dimensão de presença” que reúne, em seu “interior”, diferentes registros de apreensão do “real”, mas que se voltam para um mesmo sentido: a realização do modo de vida tradicional nos dias de hoje. E é assim, compondo um mesmo “desenvolvimento imaginário”, um mesmo ciclo reflexivo – a vida do caipira –, que Ditão resolve recitar duas de suas poesias sobre o cotidiano do caipira tradicional. Ditão então “volta” no tempo e descreve em rimas a vida tradicional que ele mesmo não vive mais em sua inteireza de elementos mas que, através de seus versos, “volta” a ter vida. É como se em cada costume que Ditão mantém, mesmo que transformado, mesmo que adaptado, ele buscasse a ligação íntima do caipira com a terra, seus ciclos. Acompanhando linha por linha os poemas de Ditão, “entramos” no cotidiano do caipira tradicional e, ao mesmo tempo, sentimos o ímpeto romântico próprio de um *eu-lírico* nostálgico, inspirado por uma saudade. Ditão descreve a casa do caipira, a cozinha com a *parede esfumaçada*, o *toucinho dependurado*. Fala dos hábitos culinários, das *mistura*, da *horta cheia de verdura*, de fazer o queijo, mexer no monjolo e cuidar da criação. Ditão fala de *saudade do sertão*, de trabalho feito *com muita satisfação*, do *coração* que *bate forte* e do orgulho de *ser caipira*. Na descrição cuidadosa de Ditão, a vida cotidiana do caipira é exaltada em seus aspectos de simplicidade e contato com o mundo natural. Suas poesias somam, em seu conteúdo, sentimentos passados e presentes, a vida lembrada e a vida que ainda é, o passado distante e o crepúsculo presente, seus pássaros. Em sua *dupla consciência*, Ditão vive o pertencimento enraizado à vida caipira tradicional e um compromisso afetuosos com suas formas de resistência.

O caipira, a natureza

Então, mais ou menos isso que é a vida do caipira. Uma das coisas que eu sempre falo do caipira é, a turma fala: ó o cortador de mato. Tem uma explicação e eu acho que o Monteiro Lobato deu uma pisada na

bola danada. Ele falou que o caipira é cheio de verme, só punha a mão no queixo, que num trabalhava. Acho que ele quis fazer uma média com o Oswaldo Cruz porque ele falava: vamo curá essa caipirada aí, vamo vaciná. Então se você falar hoje que é caipira tem muita gente que fica com pé atrás, com vergonha de ser caipira. Eu acho tão diferente. Quando falam do cortador de mato, ele chegava no meio do mato lá, abria uma clareira. Só que o cara não cortava bem a árvore, ele limpava só pra fazer a casinha dele. Então essa é a palavra caipira, que plantava a rocinha dele, direitinho. Só que eu nunca ouvi falar que um caipira, daí é que vem a confusão, que um caipira plantava uma enorme roça de milho. Ele plantava pro gasto dele, só pranta pro gasto dele, só que chegava os fazendero – e os índio binocando com o oio – vinha os fazendero e limpava o resto tudo, botava fogo no mato, expulsava os caipira, que até hoje é expulso, hoje os fazendeiro ainda toma conta e expulsa os caipira. Os caipira ia embora, o fazendeiro vinha espantava os índio e ia cada vez mais para o sertão. E até hoje o caipira só planta pra comê, a sobrinha ele vai lá, troca lá com sal, com a gordura. A bolsa caiu. Ele nem sabe o que que é isso. Ele só sabe que deu uma seca desgramada. Daí é que vem, o caipira sempre... Se eu plantei um feijão aqui e num deu, mas o do vizinho deu, eu vou lá e empresto do vizinho. Tem ai tal, pega em casa e depois devolve tal. Tem uma coisa tão gostosa, essa troca, vai lá visitar e quando vai visitar senta lá e sai essas coisa gostosa, ficar sentado conversando, os banco é diferente também, senta do lado, na taipa do fogão e fica conversando. Procê tê uma idéia, o caipira que é caipira mesmo, ele não gastador das coisa, quem é é os grande fazendeiro. O caipira chegava, abria uma clareira, os índios se afastavam, os fazendeiro vinha e expulsava os caipira. E hoje pode vê, os caipira mesmo você num vê... Naquela feira lá se troca mais que se vende até hoje. Eu levo um vidro de mel, deixo lá naquelas banca e trago de verdura. Essa troca, essa coisa gostosa. Esse é o verdadeiro caipira, só que confundem o fazendeiro com o caipira. São os fazendeiro que já vai limpando tudo, metendo fogo em tudo (...) (Ser caipira) é sabê como pranta, cuidá das pranta, coisa gostosa do caipira é você tá com uma dor de cabeça e ele arrumá uma receita de uma erva, de uma foia. Talvez até isso tem o sentido de curar ou não, mas mostra o carinho, essa coisa, mostra que se você tem atenção isso te ajuda. Isso já é do caipira, de sair, ir lá, tomá um café, no canto do fogão tem uma chaleira de café (...) Quando eu te falo assim do caipira chegar e fazer, abrir um espaço pra ele, primera coisa que ele vê ele já vê as árvores. Então ele vê, tem cem árvores de uma espécie, então eu vô fazer, vou eliminar algumas pra fazer a casa dele. Fez a casa dele, depois ele procura plantar outra no lugar. Isso é uma das coisa maravilhosa que tem, que devolve, que quando fala do caipira, da natureza, fala do espírito da natureza também, que ele tá aí a toda hora, basta você querer ver e fazer bem pra ela. Mas se você fizer mal pra ela você também tem. Isso é normal, é de ouvir, é de não dormir bem a noite, porque queira ou não você está sempre em contato com a natureza. Tô com uma dor de cabeça, vou lá e tomo um chá, daí se eu estou triste daí eu escuto o canto dos pássaros, vou na janela e vejo um sabiá, um jacu, um nhambu piando. O que eu tava falando procê das seis horas, mas o antes e o amanhecer, todos aqueles passarinhos cantando, aquela coisa alegre. Essa é a relação do caipira, levantá cedo, sair pra roça, ficá o dia todo e recolher mais cedo também e também de tá ali fazendo as coisinha dele, tocando uma viola, fazendo um cafezinho, escrevendo alguma coisa. Escrever não precisa ser escrever com a caneta, escrever com a cabeça, eu costume andá e pelas caminhada que eu faço chego em casa com os verso pronto, não preciso estar lá quebrando a cabeça. Se eu tentá sentá lá pra escrever não vai dar certo. As relação do caipira com a natureza é isso. É de chegar e falar de uma paineira. Uma das coisa que eu tava vendo esses dias falar na televisão, paineira é uma das coisa maravilhosa que tem. Ela é mãe da floresta. Quando ela tá florida, o bando de beija-

flor que junta com as cigarras e faz aquele barulho, faz aquela algazarra, e vem passarinho vem as abelhas, tudo fica ali naquela paineira. Já chegou a ver uma paineira florida, já ficou debaixo dela pra ouvir? Tem mamangava, tem marimbondo, tem abelha, tem beija-flor, tem tudo que você imagina, tem uns passarinho do peitinho amarelo que também pega néctar, é uma das coisa maravilhosa. É que muita gente passa do lado e não presta atenção, o bom é você ficar ali umas duas três horas. Eu fiz aquela música que foi campeã aqui em São Luís:

*Eu ainda moro aqui na roça
Eu ainda tenho a minha paióça
E aquilo que sempre quis.*

*Eu tenho as mão calejada
De tanto pegá na enxada
Aqui me sinto feliz*

*Aqui o tempo não se foi
Ainda escuto carro de boi
Gemendo ali na estrada*

*E o grito do carrero
Carreando o dia inteiro
Lidando com a boiada*

*Levanto bem cedo
No cantar dos passarinho
Acendo a lenha no fogão
Sai fumaça da chaminé
Pego a panela de café
Ponho comida no calderão*

*Jogo mio pras galinha
Misturada com as rolinha
Quando o sol começa a raiá
Vou devagar pelo caminho
Ouvindo o canto dos canarinho trovando com sabiá.*

*A natureza cria vida, uma paineira florida rodeada de beija-flores
Misturando com o canto das cigarras vão batendo suas asas num bonito multicores
Zumbido que vem do céu, são abelha roubando o mel, que voam em toda direção
E lá na cachoeira pequena, ouço canto da siriema alegrando meu sertão.*

*Quando a tarde vem chegando, pro meu rancho vou voltando, passo lá no Ribeirão
O meu cachorro latindo, sinal que a noite vem vindo, escurecendo o grotão
Vou deitar na minha rede, mas antes pego da parede aquela que me consola.
Faço verso, faço rima, sobre a luz da lamparina, ponteando minha viola.*

Neste segundo trecho Ditão vai, aos poucos, se aprofundando no *tempo da política* e demonstrando seu conhecimento do embate entre as forças sociais que compõem o “mundo caipira” de São Luís do Paraitinga. Acontecimento que marcou e estigmatizou profundamente a figura do caipira, as publicações de Monteiro Lobato que rebaixam o homem do campo à imagem humilhante e profundamente desonrosa de “piolho da terra” são lembradas por Ditão: ***Tem uma explicação e eu acho que o Monteiro Lobato deu uma pisada na bola danada. Ele falou que o caipira é cheio de verme, só punha a mão no queixo, que num trabalhava.*** Mais de uma vez, vi Ditão bradar contra o preconceito arraigado de que o caipira é bobo. “Bobo tem em todo lugar, aqui, na cidade, porque que só o caipira é bobo?” Ditão, homem alto e forte, tem uma voz alta e um temperamento “valente”. Definitivamente está bem longe da imagem do caipira servil e submisso que se curva diante da “superioridade” do homem urbano. De personalidade forte, não “leva dasaforo pra casa”, nem esconde sua “brabeza” quando se sente contrariado. Em nosso tempo de convívio, vi Ditão com cara de “pouco amigo”, quando se referia à “mania” do povo luisense de “cuidar da vida dos outros” ou quando afirma suas posições políticas, sempre a favor das camadas mais ruralizadas e, portanto, mais empobrecidas de São Luís: “Não adianta, eu não entro nesse jogo deles, eu sou rebelde mesmo, eu não consigo ficar quieto, daí eles não me aceitam”. Ditão fala muito e chama atenção pela franqueza. Não é difícil encontrá-lo em algum bar de São Luís, tomando uma “pinguinha” e “jogando conversa fora”. Ruidoso e exaltado quando se mostra contrariado ou em ambientes próprios para descontração eloqüente, Ditão se mostra um típico caipira “respeitoso” quando em ambientes e situações que pedem maior formalidade e “educação”. Já no trato com os animais e com as plantas, Ditão se mostra atencioso e prestativo, revelando uma “sensibilidade maternal” própria à “vida de quintal” do caipira. Ou seja, Ditão mantém, em seu “jeito” de ser, a intensidade de emoções do caipira tradicional que não conheceu os padrões racionais de controle e neutralidade. Demonstrando conhecer bem não só a chegada desses valores como seus protagonistas e as tensões sociais que formaram a *dupla consciência* do caipira, Ditão defende o caipira tradicional: ***Quando falam do cortador de mato, ele chegava no meio do mato lá, abria uma clareira. Só que o cara não cortava bem a árvore, ele limpava só pra fazer a casinha dele (...) plantava pro gasto dele, só pranta pro gasto***

dele, só que chegava os fazendero – e os índio binocando com o oio – vinha os fazendero e limpava o resto tudo, botava fogo no mato. Ditão sabe que a condição “fronteiriça” e pouco valorizada do caipira tradicional é fruto do “caminho” histórico que sempre o marginalizou, assim como marginalizou o índio. Ditão resume, em uma frase, a “evolução” do processo civilizatório em terras caipiras: *O caipira chegava, abria uma clareira, os índio se afastavam, os fazendeiro vinha e expulsava os caipira.* Assim, em uma linguagem coloquial e simples, permeada de afeto, Ditão vai descrevendo a sociabilidade comunitária do caipira, ressaltando sempre a “confusão” que o indistingue do fazendeiro, “personagem” que, na narrativa de Ditão, aparece como antítese do caipira genuíno: *Se eu plantei um feijão aqui e num deu, mas o do vizinho deu, eu vou lá e empresto do vizinho. Tem ai tal, pega em casa e depois devolve tal. Tem uma coisa tão gostosa, essa troca, vai lá visitar e quando vai visitar senta lá e sai essas coisa gostosa, ficar sentado conversando, os banco é diferente também, senta do lado, na taipa do fogão e fica conversando. Procê tê uma idéia, o caipira que é caipira mesmo, ele não gastador das coisa, quem é é os grande fazendeiro (...) Esse é o verdadeiro caipira, só que confundem o fazendeiro com o caipira. São os fazendeiro que já vai limpando tudo, metendo fogo em tudo.* Na imagem do banco *diferente*, na conversa rodeada pelos hábitos simples do caipira tradicional, pelo costume *gastador* do fazendeiro, Ditão aponta diferenças que, na vida cotidiana, explicitam diferenças fundamentais entre o *caipira que é caipira mesmo* e o fazendeiro, entre o dominado e dominante. Combinando análise crítica e vivência pessoal, a narrativa de Ditão estabelece um movimento onde aquele que vive a cultura em sua “intimidade”, em seu dia-a-dia feito de pequenos momentos, é o mesmo que reflete sobre esse seu modo de vida a partir de um ponto de vista mais “amplo” que, sem perder as características próprias de seu “chão” social de origem, alcança uma visão mais abrangente e unificadora dos diferentes aspectos que compõem o modo de vida caipira. Esse “ir e vir” constante da narrativa de Ditão faz com que estes aspectos específicos do modo de vida caipira revelem seu lugar constituinte de uma totalidade cultural que, para Ditão, se traduz como um sentimento de solidariedade e afeto. Pelo depoimento de Ditão, o “detalhe” da chaleira de café no canto do fogão torna-se um símbolo do *carinho* próprio à todas dimensões da vida do homem caipira e seu contexto rural: *coisa gostosa do caipira é você tá com uma dor de cabeça e ele arrumá uma receita de uma erva, de uma foia. Talvez até isso tem o sentido de curar ou não, mas mostra o carinho, essa coisa, mostra que se você tem atenção isso te ajuda. Isso já é do caipira, de sair, ir lá, tomá um café, no canto do fogão tem uma chaleira de café.* O caipira é cuidadoso e esse cuidado já é, por si só, um remédio.

Para Ditão, a “cura” não está compartimentalizada em uma cápsula, ela é um hábito, uma *atenção* própria ao caipira tradicional.

Essa ligação afetiva do caipira entre a “pequenezza” de fazer *as coisinha dele* e, ao mesmo tempo, estar em comunhão atenciosa com a totalidade do meio que o envolve, se reflete também na “intimidade” com a “natureza”. Para Ditão, a generosidade do caipira é um reflexo de sua integração com o meio natural: *Isso é uma das coisa maravilhosa que tem, que devolve, que quando fala do caipira, da natureza, fala do espírito da natureza também, que ele tá aí a toda hora (...) Tô com uma dor de cabeça, vou lá e tomo um chá, daí se eu estou triste daí eu escuto o canto dos pássaros, vou na janela e vejo um sabiá, um jacu, um nhambu piando.* No sítio onde mora, Ditão me levou para conhecer diversos lugares e cantinhos onde ele vivencia e ressignifica a ligação do caipira com os *espírito da natureza*. Uma área de mata reflorestada ao longo de vinte anos, uma clareira onde mais de uma vez ele já presenciou a aparição de luzes inexplicáveis, um pequeno tanque em forma de coração que recebe água de uma nascente segundo a pulsação da “Mãe Terra”. No mesmo dia em que foi realizada a entrevista, Ditão me levou para conhecer a paineira que ele cita em seu depoimento. Ditão fala da natureza e chama a atenção para os benefícios de uma vida “sem pressa””: *Já chegou a ver uma paineira florida, já ficou debaixo dela pra ouvir? Tem mamangava, tem marimbondo, tem abelha, tem beija-flor, tem tudo que você imagina, tem uns passarinho do peitinho amarelo que também pega néctar, é uma das coisa maravilhosa. É que muita gente passa do lado e não presta atenção, o bom é você ficar ali umas duas três horas.* Ditão ressalta a vida “sem pressa”, porém chama a atenção para o contínuo movimento, traço característico do caipira tradicional, que não costuma ficar parado *quebrando a cabeça*. A vida tradicional do caipira é “desacelerada”, não inativa. Mesmo a criação poética, atividade de caráter intelectualizado que costuma ser identificada como um exercício realizado de frente para uma “mesa de trabalho”, ganha de Ditão uma versão “caipirizada”, mais solta e “andarilha”, convergente com a condição nômade de nosso caipira tradicional, de sua proximidade com os ciclos da natureza: *Escrever não precisa ser escrever com a caneta, escrever com a cabeça, eu costumo andá e pelas caminhada que eu faço chego em casa com os verso pronto, não preciso estar lá quebrando a cabeça. Se eu tentá sentá lá pra escrever não vai dar certo. As relação do caipira com a natureza é isso.* A relação mais “íntima” com a natureza através do trabalho na “roça”, do tempo “vagaroso” que permite a contemplação e o conhecimento de seu entorno imediato, também está presente na poesia que Ditão recita no fim desse segundo trecho. Mais uma vez estão presentes os pássaros, os sons familiares à vida da “roça”, a viola companheira. Ditão, caipira-poeta,

caipira-político que está sempre defendendo o modo de vida tradicional, descreve em sua poesia o seu lugar de descanso, o recanto pouco iluminado onde sua *alma*, sua *anima* – entre a escuridão da noite e a luz branda da lamparina –, se inspira e o faz versejar:

Quando a tarde vem chegando, pro meu rancho vou voltando, passo lá

[no Ribeirão

O meu cachorro latindo, sinal que a noite vem vindo, escurecendo o grotão

Vou deitar na minha rede, mas antes pego da parede aquela que me consola

Faço verso, faço rima, sobre a luz da lamparina, ponteando minha viola.

Socialismo

Na época da ditadura, eu ouvia falar, principalmente na hora da Voz do Brasil, que quem morasse perto da fronteira sempre ouvia a rádio de Cuba, porque era pra ter cuidado com comunista que comunista comia criancinha. Na realidade minha mãe falava, ela era muito religiosa, que assim que nascia uma criança, já era separado da mãe. Olha que divergência da coisa que foi, que era separado e já ia pro exército e precisava ter cuidado com o comunismo e o socialismo. Eu não tinha medo, eu já tinha assim uma coisa que tava dentro de mim e que eu gostava rapaz. Ai via o pessoal pondo medo, a Igreja católica pondo medo, eu não sei como mas eu tinha uma coisa que não batia. Comer criancinha?! Minha mãe falava assim: “Tem que tomar cuidado e tal, não pode ouvir essas rádios de fora que só fala besteira. Muitos livros que eu gostava de ler eles sumiram. Não que esse livro faz isso, aquilo e eu adorava, gosto de ler coisa diferente, mas num podia e tudo que é proibido é mais gostoso né. Mas o que que fui vendo, Jesus Cristo foi o maior socialista que teve, se é que a própria igreja falava que não podia, que que ele fez, não pode trabalhar no sábado, pode trabalhar no sábado sim, se uma ovelha sua tiver caída, tira de lá, porque você vai perder a ovelha? E depois vai viver do quê? Mais ou menos isso que falava, sabe. E que pensava dessa forma, é isso mesmo, por isso que ele foi crucificado, pra mim foi comunista, foi um cara que vive de capitalismo? Era um cara que a igreja falava contra ela mesma, daí eu fui me interessando. Isso não pode, aquilo não pode, tudo que não podia eu experimentava. Quem tem que ver se pode ou não pode é a gente mesmo, é o eu, é o ser que tem que ver isso. Você pode até alertar. Meu pai já tinha essas coisa também, ele falava assim: Se Jesus Cristo falou se der um tapa vira o rosto pra dar outro. Ele disse assim que ele não catava aquele réiã dele lá e entrou no templo lá e a turma que tava negociando expulsou todo mundo a chicote. Então não é bem isso o negócio, se vê que tem umas contradição. Ai cheguei lá pra ela, é isso que eu quero, é isso que eu sou, é isso que eu vou ser. Portanto quando eu for ficar de bem com Deus, que sempre eu sou e tô toda hora, vô pra debaixo de uma árvore, ficar na natureza, eu vou procurar ele. Agora ir lá pra me sentir mal, vê alguém falando. Não tenho nada contra ninguém, mas só crítica. Sermão do padre, olha a idéia, o cara só crítica. Uma vez fui lá cabeludo: “esses cabeludo que vem aqui”. Vai falar o quê, tem que falar a palavra de Deus não ficar xingando o outro. Detesto esse negócio. Ai vai os pastores que fala, fala, eles acha que pode fazer milagre, quem faz milagre é a natureza, eu consigo fazer milagre, com remédio tirado das pranta e passado para o homem, não é isso? Não eu faço isso, eu faço aquilo, a natureza faz, o que cura mesmo é o tempo e o homem é muito apavorado já

quer se curar. “Ah, eu tô com uma dor de cabeça, já tenho que sarar daqui a cinco minutos, aí enche o rabo de remédio e piora mais, tem uma dor de estômago. Por isso que a natureza é dosada em pequenas doses, é o tempo que cura. Então voltando, é isso, a Igreja Católica também, não é que não sei o quê, que eu vou curar, vou fazer isso, vou fazer aquilo lá. Daí o Ditão pensa: não, não é isso que eu quero, eu quero ter paz, e pra ter paz você tem que ter amigos e pra ter amigos você tem que repartir. Repartir você, você mesmo, é porisso que eu sou feliz com todo mundo quando eu vou pra São Luís. Porque? Porque as pessoas se sentem bem em estar do meu lado. Pra mim isso é o socialismo, isso é o comunismo. Não pregar uma coisa e não ser, tem muitos aí que entra no partido e não segue nem a ideologia do partido... Eu pensei isso da coisa da igreja, eu canto triste. Eu preciso cantar triste pra te convencer a ser alguma coisa? É vendo essa forma da igreja, mas acompanhando na natureza. O que só cura é o tempo. A igreja me mostrou esse lado, mas não foi essa de ir contra igreja mas sim acompanhando a natureza, se um passarinho vem ficar entrujado, todo arrepiado e começa a cair as peninhas dele no inverno, ele fica quietinho lá no canto dele. Tudo tem seu tempo. Daí que eu fui aprendendo. Não que eu fui lá na Igreja e “eu vou ser curado”. Se você achar que é... Eu não fui curado pela igreja. O que eu falo é essa sede de justiça, essa coisa de ver o regime militar, eu tinha dez anos quando começou, eu tinha de dezoito anos quando parou. Não podia falar nada, não podia ouvir nada. Da rádio de Cuba, não sei o quê. Pegaram uma música tão bonita e botaram no Guarani e colocaram na Voz do Brasil, até hoje quando põe eu fico assim... Então foi isso que me levou a ver o socialismo, foi uma mistura de tudo, é fácil de ser isso aí. É fácil de ser. “Ah, o comunismo é isso, o socialismo é aquilo, todos são um pouquinho, mas aí ou cê ia prum lado ou pro outro. E aí não adianta, não dá, não entra essa coisa de capitalismo. No Brasil agora é capitalismo selvagem, cruel. O que faz a maioria desses jovens se matarem é esse capitalismo selvagem. A televisão lá, tênis bonito, não tenho nada contra quem compra, mas outro que não pode ver no pé do outro e mata. Se por acaso não fosse esse tênis, o cara nem prestava atenção no pé do outro. Esse aqui eu ganhei, se não eu nem usava. Eu gosto de caminhar com a minha botina mesmo, bota de couro, quem roubá vai levá um chulé pra casa. Mas vai me atrapalhar que no tempo do frio ajuda. Mas ninguém vai interessar. E isso é que é gostoso em ser caipira misturado com socialista. Essa camisa xadrez, quem é que vai querer ela? Pode até querer, mas não dizendo assim, vai me assaltar pra pegar ela. A idéia é essa, ver a coisa simples. E você viver simples é a melhor coisa que existe. Não existe coisa melhor no mundo. O que que adianta você ter carro e tal e não ser feliz, não pensar um pouco em você, você fica tão empolgado com o negócio que você esquece de você. “Ah, estou com um problema financeiro”, vou tentando resolver de pouquinho, não adianta querer... Por isso que eu falo, o que me ensinou a conhecer o socialismo foi o tempo. Tempo que você dá pra conseguir as coisas. A natureza está aí, tá chegando o inverno, tá caindo as folhas, os pássaros já não estão cantando como antes, vai dar o tempo deles, preservando pra quando chegue a primavera. É porisso que eu penso às vezes está muito frio, e gela a canela, gela o pé, e a gente não tem nem o passarinho cantando. Não é o tempo deles, são os maiores socialistas que existem esses pássaros! (sua voz se exalta, põe o dedo em riste) Esses bichos, o tempo resolve tudo e quem mais acompanha o tempo é o socialismo (...) Quando eu falo da bruxinha, aquela coisa maravilhosa que tem a bruxa brasileira. Quando eu falo brasileira não é bem a brasileira, eu só não gosto daquela que os americano inventaram lá. Qual é a mãe que vê um filho doente e não vai lá fazer um chazinho. Quando eu falei do Brasil é porque tem mais chance, está mais perto das ervas, das plantas medicinais e lá fora – eu num sei, nunca fui – mas deve sê em saquinho fechado. Aqui cê vai no terrero lá e ranca um punhado, o boldo, se eu sentir mal, vô lá, arranco e maceto ele,

coloco num copo e tomo. Então é o caipira e talvez o socialismo, coisa de São Luís mesmo, de não deixar morrer isso, não ir na farmácia comprar só remédio de farmácia. É essa coisa de passá pras pessoas, que a televisão, essa coisa de capitalismo selvagem fazendo tudo essas propagandas que num vá naquilo lá, que continue o que estava fazendo. Assiste televisão, não tenho nada contra, que veja novela o que for, mas que continue tomando seus remédios, que é das ervas. O remédio da farmácia dura três meses e o pé de erva tá lá, é chegar lá e pegar uma folha do chapéu de couro, um pedaço de folha, fervê e tomá ou põe no álcool, ou pé de hortelã, ou pé de cidreira, ou pé de melissa. Qualquer mato que eu sei que eu conheço que eu ouvi falá que eu sei que é remédio eu fico de olho nele. Esse é o caminho que eu tô seguindo do caipira e de continuar sendo caipira, mas o caipira que usa a pranta da terra. Antes o homem saía nesse sertão, aí não tinha farmácia em todo pedaço do caminho. E os índio, tem farmácia? Como que não morre. A única coisa que é errada é a pressa de se curar. Não adianta. Digamos assim uma dor de cabeça. O que gerou ela. Não foi assim duma hora pra outra que você pegou ela. Seu corpo tá avisando que tá alguma coisa pegando. Como que ce vai combater isso? Pegá as pranta, passá isso pras criança em São Luís, tentá passá isso nas escola, eu vejo a s professoras tão distante. Tá com dor de cabeça manda logo quase um litro de dipirona. Não é bem assim. Essa é a coisa do caipira e do socialismo também. Porque imagina só, se você chega aqui dez pessoas e eu tenho um pé de erva, eu faço um chá e dou prá todo mundo e todo mundo sara e eu não cobro nada. Agora se eu comprasse na farmácia e tivesse uns remédio aqui que custou cem reais eu não posso tá dando isso pra todo mundo. Aí é que tá a diferença. Quando eu falo da bruxinha da nossa maravilhosa mãe é isso. Ela sempre ouviu de uma, da avó ou não sei de quem e já passou pra outra. Isso é muito importante, é sempre tá passando. E isso é coisa do caipira também. Se eu guardar todo segredo de uma receita, vai morrer comigo. Olha que besteira. E tem gente que tem isso, acha que o mundo é só dele: “Ah descobri isso”, o cara já morreu e num ensinou pra ninguém. E é isso que eu tento passar, quando eu falo do saci, é passar essa coisa pra criançada. Porque é fácil você: “não existe, não existe”. Quando eu tô no meio do pessoal mais véio que eu, sessenta, setenta, “cê é loco Ditão, ce inventou a festa do saci”, “Purque, vai dizê qui cê nunca viu”, “Eu ouvi o assubio”, “Como é qui foi?” , “Ah uma vez qui eu tava vindo de lá... mas se falá a turma num acredita”. A mesma coisa do caipira, foi a mesma coisa que aconteceu com a nossas coisa de mitos, de coisa que podia aparecer, dos espírito da natureza. Daí que vem um pouco da Igreja, a Igreja que centralizou, “só pode acreditar nisso”, “se não acreditar aumenta o fogo e morre queimado”. Não é isso. Na verdade todo mundo acredita mas num quer falar. Então quando fala da bruxa, “Ah, o saci é contra bruxa”. Isso é muito importante, saci não é contra bruxa. O saci é contra aquela abóbora que eles pintaram com os dente arreganhado. Aquilo é uma mentira danada, pegar uma abóbora da natureza e fazer aquilo. Bruxa é outra coisa bem diferente disso.

Neste terceiro trecho da narrativa, Ditão Virgílio explicita ainda mais suas convicções e escolhas de vida a partir de um ponto de vista que tem no *tempo da política* seu marco de referência. Como já foi exposto ao longo da presente pesquisa, a Igreja Católica “oficial” penetra no universo caipira representando hegemonicamente os interesses e os valores centralizadores e racionalizantes do *modernismo*, ou seja, posicionando seu aparato institucional e sua atividade pastoral a favor da imposição de valores exteriores à cultura

caipira tradicional, mameluca e descentralizada em inúmeros ritos domésticos e em pequenas irmandades locais e ruralizadas. Este embate, também ele formador da *dupla consciência* do caipira, aparece, na narrativa de Ditão, como forte elemento na formação de sua personalidade combativa e identificada com a busca de uma sociedade mais igualitária: ***Na realidade minha mãe falava, ela era muito religiosa, que assim que nascia uma criança, já era separado da mãe (...) Eu não tinha medo, eu já tinha assim uma coisa que tava dentro de mim e que eu gostava rapaz. Aí via o pessoal pondo medo, a Igreja Católica pondo medo, eu não sei como mas eu tinha uma coisa que não batia. (...) Jesus Cristo foi o maior socialista que teve, por isso que ele foi crucificado, pra mim foi comunista, foi um cara que vive do capitalismo? Era um cara que a igreja falava contra ela mesma, daí eu fui me interessando.*** Defensor e praticante da religiosidade tradicional, Ditão Virgílio participa de festas tradicionais de seu bairro rural, como a Folia de Reis e a festa do santo padroeiro. Em uma de nossas conversas, exaltou a liberdade existente em tais festas que, ao reunir manifestações de caráter sagrado e profano, criam a atmosfera “folgazã” própria do modo de vida caipira tradicional. Distante do formalismo rigoroso das celebrações da Igreja “oficial”, as festas tradicionais caipiras se organizam a partir de um sentimento de devoção espontânea que funciona antes como uma linha que costura as diferentes manifestações de caráter coletivo e individual, do que como um centro doutrinário para onde se voltam todas as vontades. Esse modo mais “frouxo” de expressão religiosa em detrimento do modelo “cerimonioso” da Igreja oficial é claramente defendido por Ditão que, em sua narrativa, ressalta sua preferência pelo arbítrio pessoal e a sacralidade vivenciada na proximidade com a natureza, religiosidade imanente própria do caipira tradicional e do indígena: ***Quem tem que ver se pode ou não pode é a gente mesmo, é o eu, é o ser que tem que ver isso (...) Portanto quando eu for ficar de bem com Deus, que sempre eu sou e tô toda hora, vô pra debaixo de uma árvore, ficar na natureza, eu vou procurar ele. Agora ir lá pra me sentir mal, vê alguém falando. Não tenho nada contra ninguém, mas só critica. Sermão do padre, olha a idéia, o cara só critica. Uma vez fui lá cabeludo: “esses cabeludo que vem aqui”. Vai falar o quê, tem que falar a palavra de Deus não ficar xingando o outro. Detesto esse negócio.***

Assim, na *dupla consciência* de Ditão, a Igreja Católica ocupa, juntamente com os *fazendeiro*, o lugar da autoridade repressora que se põe “contra” o modo de vida tradicional caipira. Porém, nem todas as “novidades” trazidas pela *modernidade* são repudiadas por Ditão. Imposta a bipolaridade que dividiu a *modernidade* – segundo a leitura de Lefebvre – entre *modernismo* e sua consciência crítica *negativa*, Ditão narra como encontrou, no socialismo, um “lugar” de identificação: ***Ah, o comunismo é isso, o socialismo é aquilo***,

todos são um poquinho, mas aí ou cê ia prum lado ou pro outro. E aí não adianta, não dá, não entra essa coisa de capitalismo. No Brasil agora é capitalismo selvagem, cruel (...) Daí o Ditão pensa: não, não é isso que eu quero, eu quero ter paz, e pra ter paz você tem que ter amigos e pra ter amigos você tem que repartir. Repartir você, você mesmo (...) Pra mim isso é o socialismo, isso é o comunismo. Ou seja, para Ditão, o socialismo aparece então como o conjunto de valores da *modernidade* que, apesar de “vindos de fora”, são aqueles que mais convergem para a defesa da população caipira e seu modo tradicional de vida. Diferente do universo fetichizado do mundo do capital que faz você *ter* mercadorias – *carro e tal* – e deixar de *ser feliz* – *você esquece de você* – o socialismo permite, na leitura de Ditão, que se mantenham traços fundamentais do modo de vida caipira: *E isso é que é gostoso em ser caipira misturado com socialista. Essa camisa xadrez, quem é que vai querer ela? A idéia é essa, ver a coisa simples. E você viver simples é a melhor coisa que existe. Não existe coisa melhor no mundo.* Enquanto para Ditão ser capitalista significa deixar de lado a cultura caipira para correr atrás de valores exteriores publicizados pela televisão – o *tênis*, o *carro* –, o socialismo aparece como a possibilidade de permanência e ressignificação genuína dos valores tradicionais, identificados pela “simplicidade” da *botina* e da *camisa xadrez*, características do homem da “roça”. No tempo que estive morando em São Luís, tive a oportunidade de realizar algumas caminhadas com Ditão. Em uma delas, ele me explicou a razão de não ter carro. Ditão já teve um. Me falou que nessa época ia muito à cidade e que acabava bebendo mais, estava deixando de andar, ia acabar engordando... “Preciso me disciplinar primeiro para depois ter carro. É preciso ir devagarzinho. Carro tira o tempo das coisas”. Conjuntamente com o aspecto de crítica à Igreja, aos *fazendeiro* e ao *capitalismo selvagem*, um outro elemento – talvez o mais fundamental – que aparece na narrativa de Ditão na constituição de seu “socialismo caipira” é o tempo *cósmico*. O tempo cíclico é, para Ditão, condição *sine qua non* para realização de um “socialismo caipira”. Em sua *dupla consciência*, Ditão vê no tempo *cósmico* o elo de ligação capaz de unir seu enraizamento no modo de vida tradicional caipira à sua adesão às idéias socialistas. E, para vivermos o tempo *cósmico*, o tempo cíclico, e assim reunirmos socialismo e vida da “roça”, é necessário, segundo Ditão, ir *acompanhando a natureza, se um passarinho vem ficar entrujado, todo arrepiado e começa a cair as peninhas dele no inverno, ele fica quietinho lá no canto dele. Tudo tem seu tempo.* Fonte de trabalho, prazer contemplativo e saúde equilibrada, a “natureza” aparece, na narrativa de Ditão, como a inseparável companheira que ensina ao caipira a se integrar consigo mesmo e com o mundo. A “natureza” garante, se respeitada em seu *movimento fenomênico*, uma intimidade do homem com o tempo, sua *cosmicidade*, seus ciclos. Segundo

Ditão, é *acompanhando* o tempo *cósmico* da natureza – suas correspondências – que entramos em contato com o incessante *vir-a-ser* do real, ficando assim mais próximos tanto da cultura caipira tradicional quanto do socialismo. Em um esclarecedor trecho em que faz uma *mistura de tudo*, Ditão resume, em poucas palavras, esse seu modo de compreensão: *“Ah, estou com um problema financeiro”, vou tentando resolver de pouquinho, não adianta querer... Por isso que eu falo, o que me ensinou a conhecer o socialismo foi o tempo. Tempo que você dá pra conseguir as coisas. A natureza está aí, tá chegando o inverno, tá caindo as folhas, os pássaros já não estão cantando como antes, vai dar o tempo deles, preservando pra quando chegue a primavera (...) Não é o tempo deles, são os maiores socialistas que existem esses pássaros!* (sua voz se exalta, põe o dedo em riste) *Esses bichos, o tempo resolve tudo e quem mais acompanha o tempo é o socialismo.*

Assim o tempo *cósmico* da natureza, o “tempo natural”, é vivido por Ditão como o grande mestre que é capaz de reunir os dois pólos de sua *dupla consciência* e criar um “espaço” de encontro entre o moderno socialismo e o tradicional modo de vida caipira. Relembrando a didática exposição que fizemos sobre o percurso metafísico é como se, para Ditão, vida caipira e socialismo se voltassem para a natureza enquanto *phýsis*, ou seja, em co-pertencimento com o homem e, portanto, afinado ao tempo “apaixonado”, à “intuição do instante” de que nos fala Bachelard. Distante do tempo *supra-sensível* do dualismo platônico, o tempo “carinhoso” do caipira é, para Ditão, um tempo que cura: *a natureza faz, o que cura mesmo é o tempo e o homem é muito apavorado já quer se curar. “Ah, eu tô com uma dor de cabeça, já tenho que sarar daqui a cinco minutos, ai enche o rabo de remédio e piora mais, tem uma dor de estômago. Por isso que a natureza é dosada em pequenas doses, é o tempo que cura.* Para Ditão, a *coisa gostosa* do caipira representado no *ficar sentado conversando*, no oferecimento de um café, de *arrumá a receita de uma erva, de uma foia*, de *sempre tá passando* as receitas tradicionais, são uma forma de *cura* porque participam dessa totalidade onde o “tempo natural” rege seus acontecimentos. Os pequenos costumes atenciosos e solidários que tecem o modo de vida tradicional caipira são, dessa forma, “irradiadores” de um sentimento de proximidade, de intimidade e paciência entre o homem e as coisas e que são verdadeiros *remédios*. Segundo sua concepção, a saúde não é, portanto, um compartimento da vida separado de seu todo e “controlado” pela instituição da medicina farmacológica. Esta compreensão mais totalizante das questões relacionadas à saúde se explicitam quando Ditão passa a tratar, em sua narrativa, do uso das *pranta da terra* para fins terapêuticos medicinais. Costume tradicional, a utilização das plantas medicinais são um precioso meio, para Ditão, de se integrar ao tempo cíclico da “natureza”: *A única coisa que é*

errada é a pressa de se curar. Não adianta. Digamos assim uma dor de cabeça. Como que se vai combater isso? Pegá as pranta (...) O remédio da farmácia dura três meses e o pé de erva tá lá, é chegar lá e pegar uma folha. Nos últimos tempos, Ditão anda “estudando” com mais afinco o uso de plantas na “medicina tradicional”. Essa “pesquisa” tem sido realizada juntamente com a criação de abelhas. Tentando encontrar uma alternativa para a produção leiteira, Ditão tem produzido mel em seu sítio e tem estimulado as pessoas de seu bairro a fazerem o mesmo. Além de se mostrar como uma alternativa financeira viável à vida rural, a apicultura é uma atividade que não produz dano ao seu meio ambiente, além de ser um estímulo ao uso de produtos que Ditão considera como medicinais. Participante de cursos profissionalizantes e atento às mais variadas fontes de informação, Ditão é um apicultor que procura integrar os conhecimentos técnicos necessários à criação de abelhas com sua concepção “caipira socialista” de vida. É nesse sentido que Ditão tem se interessado cada vez mais pelo uso de plantas medicinais: *Então é o caipira e talvez o socialismo, coisa de São Luís mesmo, de não deixar morrer isso, não ir na farmácia comprar só remédio de farmácia. É essa coisa de passá pras pessoas, que a televisão, essa coisa de capitalismo selvagem fazendo tudo essas propagandas que num vá naquilo lá, que continue o que estava fazendo (...) que continue tomando seus remédios, que é das ervas.* Assim, para Ditão, o uso das *pranta* cumpre não só no cuidado da saúde física, mas atinge diferentes âmbitos da vida social. Em sua *mistura de tudo*, Ditão elenca como o uso das *pranta* recupera o costume do quintal – *aquí cê vai no terrero lá e ranca um punhado* –; incentiva a troca informal de saberes – *isso é muito importante, é sempre tá passando. Isso é coisa do caipira também* – recupera a convivência com o sobrenatural – *nossas coisa de mitos, de coisa que podia aparecer. dos espírito da natureza* –; combate o poder da *Igreja que centralizou* –; estimula a troca não monetarizada – *todo mundo sara e eu não cobro nada* –; e auxilia na passagem da cultura tradicional de uma geração para outra – *passá isso pras criança em São Luís, tentá passá isso nas escola* –. Enfim, para Ditão, pela sabedoria das plantas aprende-se a ser *caipira e continuar sendo caipira*.

*

Ditão cresceu em um bairro rural, na mesma casa onde vive até hoje. Lá, desde sua infância, aprendeu a “mexer” com leite. Sua mãe, muito religiosa e ligada ao catolicismo, criou os filhos ouvindo e aprendendo os “ensinamentos” da Igreja. Entre o modo de vida da “roça” e o modo de vida urbano, Ditão cresceu acompanhando a mudanças gradativas que foram se processando na vida do seu “lugar”. Porém, apesar desse histórico muito comum à vida de “roça” de São Luís do Paraitinga, Ditão é um caipira “diferente”. Seguindo uma

espécie de intuição identificada como *algo que tava dentro de mim* e que parece ter encontrado um ponto de apoio na personalidade de seu pai – *Meu pai já tinha essas coisa também* – Ditão demonstrou, desde sua infância, uma tendência às posturas mais críticas em relação a seu meio social. O *canto triste* das músicas religiosas ouvidas em casa, os sermões autoritários dos padres, a injustiça que permeava o mundo do trabalho com a pecuária leiteira e a série de “proibições” que incitavam sua curiosidade de leitura são alguns “sinais” dessa sua “rebeldia” que, ao longo de seu depoimento, explicitam sua personalidade voltada a um mundo “diferente” daquele que “pediam” para ele aceitar. Ao mesmo tempo, em diferentes trechos de sua narrativa, ele tece elogios à sua vida rural, seus costumes, seu *viver simples*. Diante dessa contradição, para Ditão, desde cedo se anunciou, em sua *dupla consciência*, a necessidade de “defender” o modo de vida tradicional caipira, sua gente. É nesse contexto que ele se encontra com o socialismo. Imposta a necessidade histórica de “tomar partido”, Ditão torna-se então um socialista em defesa do modo de vida tradicional, um caipira da “roça” que “luta” contra o *capitalismo selvagem* que descaracteriza sua cultura de “raiz”. Para Ditão, se por um lado ser socialista é viver a solidariedade que caracteriza o modo de vida tradicional caipira, por outro, a “fraternidade” socialista está presente no “sentimento” do caipira. Ditão tem uma fala muito articulada, é um contador de histórias, um narrador da vida do caipira tradicional. Em sua narrativa, Ditão *mistura de tudo* e combina diferentes elementos para compor uma visão de mundo muito própria. Consciente do processo de dominação que oprime a vida da “roça”, do urbanocentrismo que “invade” cada vez mais a vida cotidiana de São Luís do Paraitinga, Ditão “ataca” o problema por vários “lados”, fala de seu processo criativo e dos ciclos da natureza, do consumismo desenfreado, do lucro das grandes empresas e das *pranta* do terreiro, exemplo da *atenção* e do *carinho* do povo caipira. Em seu depoimento, ao mesmo tempo espontâneo e concentrado, Ditão consegue “caminhar” em várias direções e integrar diferentes dimensões e modos de apreensão da sua realidade, sem que seu “objetivo” principal – apresentar uma proposta crítica e alternativa que exalte o modo de vida tradicional – se disperse. Para Ditão é possível unir tradição e modernidade e criar assim um modo de vida *caipira misturado com socialista*. Em seu “devaneio concentrado”, Ditão vislumbra essa possibilidade a partir de um ponto que ele enxerga como comum entre estas duas “vias”. Segundo Ditão, modo de vida caipira e socialismo se realizam em um mesmo tempo, o tempo *cósmico* de *phýsis*, o tempo cíclico da “natureza”. *Tudo tem seu tempo*, nos diz Ditão, e quem nos ensina isso é a “natureza”. É estando “junto” à “natureza” que o homem contemporâneo, assediado pela “pressa” e pelo desencontro consigo mesmo, pode ressignificar a tradição de maneira genuína e restabelecer o vínculo que o modo

de vida indígena e o modo de vida caipira tradicional mantinham. E, para que esse processo se realize, para que a tradição possa civilizar os civilizados, *amansar os brancos* e ensinar-lhes essa “nova-velha” ética de convívio com a “natureza” e seus seres viventes, Ditão tem voltado suas forças para o universo da medicina. Através da fitoterapia, do poder terapêutico dos produtos oriundos da apicultura e da exaltação da força de *cura* que o sentimento e as práticas da cultura caipira tradicional carregam – seu *carinho* – Ditão tem encontrado um terreno fértil para o cultivo de seus conhecimentos e utopias. Em suas atividades como escritor, contador de histórias e trabalhador rural, Ditão busca propagar seu “ideário” caipira socialista, ao mesmo tempo que tenta arrumar alternativas de vida para si e para os trabalhadores rurais de sua região. Inconformado com a política local (não poupa críticas às figuras públicas que, segundo ele, não trabalham para o bem da população rural e pobre) tem buscado palestrantes de um partido político que considera “afinado” com suas posições de esquerda²⁴⁴ para fazer reuniões com jovens do município e cuidar assim da formação dos mais novos. Em uma das visitas que fiz a sua casa, Ditão me mostrou com orgulho uma pedra esculpida, uma provável machadinha indígena que achou na mata de seu sítio. Ditão gosta muito de falar e “defender” nossos indígenas. Homem “brabo” e dócil, apesar das dificuldades e decepções, Ditão parece estar longe da palavra desistência. Juntando cultura popular, vida tradicional, agroecologia, mitologia, religiosidade, socialismo e medicina, a concepção e a prática de vida de Ditão Virgílio são uma manifestação direta da força criativa da tradição e de sua capacidade consistente de apresentar e realizar alternativas para o mundo rural. Muito maior que uma ressignificação que transforma o modo de vida tradicional em “paisagem rústica” inserida no modo de vida urbanocêntrico, a narrativa de Ditão nos abre um horizonte de reflexão onde a tradição é a estrela-guia que desponta como grata possibilidade, em nossa necessidade cada dia mais urgente, de repensarmos e realizarmos outras formas de relação com o mundo e entre nós mesmos, que não aquelas intermediadas pelo jugo do capital. *Caboclo sacudido*, “folgazão” e caipira tradicional, Ditão também é, preservada a magnitude do termo, um socialista revolucionário.

²⁴⁴ PSOL – Partido Socialismo e Liberdade.

Considerações finais

*en la lucha de clases
todas las armas son buenas
piedras
noches
poemas*

Paulo Leminski

Um belo dia, interessado em comprar as terras de um velho matuto, um rico fazendeiro resolve ir visitá-lo em seu sítio. Quer “fazer negócio”. O matuto, que estava em seu roçado, pára o trabalho e, debruçado sobre a enxada, queixo encostado no braço, ouve a proposta do fazendeiro. Este, nada bobo, começa oferecendo uma quantia insignificante ao caipira. Diante da recusa, vai aumentando o valor até chegar a uma “proposta irrecusável”. O matuto então, vendo a exasperação de seu novo amigo para alcançar seus objetivos, resolve explicar o motivo da impossibilidade de qualquer negociação:

- Dotô, o qui assucedé é que essas terra não me pertence.
- Não?!
- Não sinhô, sô eu qui pertenço a ela.

*

Dois homens, dois sentimentos. Na pequena história, a síntese direta do conjunto de argumentações desta dissertação. O encontro. O confronto. A travessia. Entre duas margens se desenvolveram estas reflexões. Poética e razão. Os índios e a civilização. Pertencimento e domínio. O rio atravessa metáfora e análise, o rio une as duas em seu movimento, o *rio pondo perpétuo* se atravessa e se renova. O modo de vida caipira, *o rio o rio o rio*. A terceira margem, a canoa rosiana atravessando mundos divididos, o tempo correndo lento, se indo. Os séculos. O índio que vira mameluco. O mameluco deseuropeizado e desindianizado transmigrado em caipira. O caipira expulso de suas terras. O caipira bóia-fria. O tempo correndo lento, se indo. Os séculos. O menino da megalópole indo morar na cidadezinha. O menino da universidade indo pesquisar os caipiras. A terra e a poesia. O tempo outro na outra casa. No fundo dela, quieto, o rio.

A presente dissertação termina sua travessia. Fronteiriça como seu tema, sua totalidade é o desvelamento de suas diferentes terras, seus destinos. Esforço do pensamento, é sua terra o mundo erudito e as distâncias filosóficas, o espírito. Expressão imaginativa, é sua terra também a intuição sensível, luz que nos aproxima, sua alma. Entre a universidade e São Luís do Paraitinga, o caminho que se trilhou foi um exercício de unidade entre saberes que nossos hábitos culturais afastaram; foi a busca pela captura de um elo que unisse o foco concentrado e a nuance que insinua, um anseio de comunhão. Entre a investigação e a intimidade, nasceu esta pesquisa.

O saber dos livros, a sabedoria das mulheres e dos homens do campo. Dimensões infelizmente ainda bastante separadas, foi com o objetivo de tornar ambas presentes nesta dissertação que escolhi ir morar em São Luís do Paraitinga. Lá, ao mesmo tempo conviveram comigo Darcy Ribeiro e D. Neuza, Geraldo Tartaruga e Manoel de Barros, José de Souza Martins e o rio Paraitinga. Entre as caminhadas com Ditão Virgílio e as conversas nas tardes compridas com Renô Martins, me visitavam os devaneios de Gaston Bachelard e a sociologia literária de Antônio Cândido, sua precisão. Ao reler os poemas de Mário Quintana, me lembrava de diferentes gestos e olhares dessas pessoas, também presentes nas descrições de Carlos Rodrigues Brandão e nas “tristezas maravilhosas” de Adélia Prado. Os livros e as árvores, as vozes e as palavras escritas, meus pés descalços, os pássaros. Pegar o “jeito” do sotaque, ler e reler diversas vezes um único parágrafo. Reencontrá-los depois. Fazer o café. Olhar pela janela, ir até a cidade, ouvir uma história antiga, observar. Escrever, pensar e sentir. Escrever. O rio. O menino da cidade grande foi morar na cidadezinha para “estudar” os caipiras e ficou amigo das crianças da Várzea dos Passarinhos; ele viu a horta crescer no seu quintal, mas poucas vezes mexeu nela. Estudando descobri ser possível entender a “realidade” do campo. Morando em São Luís descobri que distância e proximidade podem tomar diferentes formas.

A teoria. A poética e a política. Tradição e modernidade. Nossa *dupla consciência*. Em São Luís do Paraitinga um velho caipira negocia as galinhas de seu sítio na calçada do velho mercado. Ao lado, o menino da universidade vai ler seus *e-mails* em um *cybercafé*. Um cordel de Ditão Virgílio leva o saci até o tsunami e o poluído rio Tietê. O eucalipto extingue antigos bairros rurais para produção do papel que abastece a era da informação. Nossa *dupla consciência* se evidencia em cada traço da velha cidadezinha. Drummond traduz nossa memória *rachada* em uma curta poesia. José de Souza Martins analisa sua ocorrência ao longo de várias obras. O velho caipira Renô Martins resiste. A tradição se mostra em seu silêncio pesaroso, em uma cidadania que mal lhe ofereceu a oportunidade da alfabetização e

no afeto pela terra que persiste em seu trabalho a cada dia mais subjugado pelo capital. Já a modernidade é o novíssimo, é o tempo hiperveloz do aparelho celular e a memória das máquinas audiovisuais que registram as festas tradicionais. Em nossa *dupla consciência*, tradição e modernidade se penetram e se confundem, uma se dissimula na outra, se teatralizam, fingem. Entre o *tempo da inocência* e o *tempo da política* corre o rio Paraitinga. Na travessia do rio lutam e se irmanam poesia e razão.

Phýsis e idea. Dois modos de compreensão, as “opostas visões”. Instante e tempo cristalizados, a areia e a era digital. Em São Luís ainda habitam os mitos e as histórias miraculosas. O tempo cíclico de D. Neuza. O tempo vagaroso de Geraldo Tartaruga, o tempo *cósmico* de Ditão Virgílio. Os seres da natureza, o saci. Na *imaginação poética* de Bachelard abre-se ao intelecto a vida habitada pela “reza das estrelas”. O mítico incorporado em cada grão da natureza evidencia seu *movimento fenomênico*. O devaneio solitário do poeta. A pequena semente que se rompe pelas mão de D. Neuza. Os cadernos de poesia de Ditão, suas caminhadas. Na vida tradicional do caipira, mulheres e homens pertencem à terra. Lá, ainda se ouvem os tambores sagrados dos africanos e se sente a pajelança que habita no milagre dos santos. As plantas e o rio. As lendas. A cobra de asfalto de Renô. A cobra de vidro de Manoel de Barros, um rio. Pela *imagem poética* a tradição atravessa o sentido linear dos séculos. O modo de vida tradicional não é datado, ele é um modo de se envolver com o mundo, luz íntima do *ser*. *Consciência* sonhadora, a tradição é a natureza vivida enquanto *phýsis*, seus ciclos. Ela é a primitividade da imaginação não enfraquecida pelas luzes excessivas da exatidão, puro brilhar de *Idea*. Acompanhando nossa *dupla consciência* histórica – nosso abismo social –, a consciência moderna brasileira é também o centro da tensão de nossa duplicidade imaginária, onde magia e técnica se embatem e confluem, um rio.

As entrevistas, o cotidiano. Saber ouvir, saber falar, se compreender. O menino psicólogo foi ouvir os caipiras, seus silêncios. Fogo de lenha, o café, o torresmo. As nuvens. Saber ouvir, saber calar, compreender o outro. O menino da cidade foi bem recebido e se sentiu inseguro. O tempo. Em um ano de convívio constante, mudou a vida, mudou o pesquisador. Contato vagaroso, a relação com as pessoas entrevistadas pediu paciência. Dias inteiros descalços, tardes na rede entre as árvores, a poesia de Manoel de Barros. Ao lirismo romântico foi se somando, aos poucos, a indignação, sentimento de punhos cerrados que deu novo sentido à palavra luta.

Nas entrevistas e no convívio, a tristeza traduzida no silêncio oprimido e na atitude explosiva da revolta. A inexplicável alegria nascida na realidade dura. O convívio próximo à natureza. A fraternidade. Nos depoimentos, histórias pessoais que são também a história de

uma cidade e de um povo, seu modo de vida: D. Neuza e sua afetuosidade “transbordante”; Geraldo Tartaruga e seu estado de “lonjura”, inalcançáveis horizontes; Renô Martins e sua “caipiridade” explícita, seu abraço companheiro; Ditão Virgílio, caipira valente e sensível, poeta e filósofo, um socialista. Em todos, de diferentes formas, o modo de vida caipira, a resistência diante do *modernismo* desencantado e mecanicista. Em todos a presença visível e invisível dos *antigo* – o olhar, a alma, os gestos –, seus mitos e suas histórias, sua solidariedade sacralizada. Em todos, o menino da cidade aprendeu.

A travessia desta dissertação acabou. Permanece seu engrandecimento imaginário, um sentimento fortalecido. Em nosso *percurso metafísico* muito se “esqueceu”. Em uma civilização cada vez mais racionalizada e exata, apartou-se a *dimensão poética*. A consciência moderna brasileira é o convívio entre estes dois mundos. Em nosso vergonhoso abismo social, habita também um abismo entre afetos, suas compreensões. Em nossa modernidade inacabada, vivemos divididos e incompletos. Reflexo de nossa periferia histórica, essa incompletude é também a possibilidade de uma outra modernidade. José de Souza Martins nos fala de uma *nova canção*, Thiago de Mello, da *manhã que vai chegar* e Ditão Virgílio de um *socialismo misturado com caipira*. Em todos, ressoa a voz daqueles que, historicamente, foram calados. Sociólogo, poeta e homem da “roça” se reúnem. Talvez sejam o mesmo. As mulheres e os homens do campo mais uma vez ressignificam suas raízes e sua travessia. Criam sua própria crítica social e poesia. Talvez sejam o mesmo. A terceira margem. É preciso saber ouvir, *o rio o rio o rio*.

Bibliografia

- ALMEIDA, Jaime de. **Foliões**. Tese de Doutorado (História) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 1987.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. **O corpo**. 11^a. ed. Rio de Janeiro: Record, 1987.
- . **Poesia errante**. 3^a. ed. Rio de Janeiro: Record, 1989.
- ARALDI, Clademir Luis. **Nilismo, criação e aniquilamento; Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Ijuí: Ateliê Editorial: Unijuí, 2004.
- BACHELARD, Gaston. **A Poética do Devaneio**. 2^a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- . **A Poética do Espaço**. 1^a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- . **A Terra e os Devaneios do Repouso**. 1^a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- . **La intuición del instante**. 2^a. ed. México. D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- BARROS, Manoel de. **O livro das ignoranças**. São Paulo: Record, 1993.
- . **Retrato do artista enquanto coisa**. São Paulo: Record, 1998.
- . **Tratado geral das grandezas do ínfimo**. São Paulo: Record, 2001.
- BÔAS, Orlando Villas. **A arte dos pajés**. São Paulo: Globo, 2000.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os caipiras de São Paulo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CAMPOS, Judas Tadeu de. **Currículo e cultura: a formação do caipira**. Tese de Doutorado (Educação) – PUC-SP, 2002.
- CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito**. 10^a. ed. São Paulo: Editora 34, 2003.
- COLASANTI, Marina. **Fino Sangue**. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- COUTO, Mia. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**. 1^a. ed. São Paulo: Companhia da Letras, 2003.
- . **O último vôo do flamingo**. 1^a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- CRITELLI, Dulce Mára. **Analítica do Sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica**. São Paulo: EDUC/Brasiliense, 1996.
- FAUSTO, Carlos. **Os índios do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala: a formação da família brasileira sob o regime patriarcal**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1946.
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica**. 2^a. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. **Monções**. 3^a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- KHAYYÁM, Omar. **Rubáyat**. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- LEFEBVRE, Henri. **Introdução à Modernidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- LEMINSKI, Paulo. **La vie em close**. 5^a. ed. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- . **Melhores poemas**. 2^a. ed. São Paulo: Global, 1996.
- LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia, 1980.
- MARTINELLI, Maria Lúcia (org.). **Pesquisa qualitativa: um instigante desafio**. São Paulo: Veras Editora, 1999.
- MARTINS, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples**. São Paulo: Hucitec, 2000.
- . **Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais do campo**. São Paulo: Hucitec, 1988.
- . **Capitalismo e tradicionalismo: estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1975.
- MEIRELLES, Cecília. **Melhores poemas**. 11^a. ed. São Paulo: Global, 1999.
- MELLO, Thiago de. **Poesia comprometida com a minha e a tua vida**. 2^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- MICHELAZZO, Carlos José. **Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real**. São Paulo: AnnaBlume, 2005.
- NETTO, José Paulo. **O que é marxismo**. São Paulo: Braziliense, 1989.
- OLMO, Maria José Acedo del. **Vila, vida, mercado. São Luis do Paraitinga – 1800-1820**. Dissertação de Mestrado (História) – PUC-SP. São Paulo, 2000.
- PETRONE, Pasquale. **A região de São Luis do Paraitinga: estudo de geografia humana**. Rio de Janeiro: IBGE, 1959.
- PIRES, Cornélio. **Conversas ao pé do fogo: estudinhos, costumes, contos, anedotas, cenas da escravidão**. São Paulo: Typographia Piratininga, 1921.
- PORTELLI, Alessandro. **Tentando aprender um pouquinho: Algumas reflexões sobre a ética em História Oral**. Projeto História nº 15, p. 13-49. São Paulo: EDUC, 1997.
- PRADO, Adélia. **Bagagem**. 2^a. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.
- QUINTANA, Mario. **Apontamentos de história sobrenatural**. 2^a. ed. Rio de Janeiro: Globo, 1977.
- . **A cor do invisível**. 2^a. ed. São Paulo: Globo, 1994.
- . **Baú de espantos**. 8^a. ed. São Paulo: Globo, 2001.
- . **80 anos de poesia**. 12^a. ed. São Paulo: Globo, 2003.

RAVELI, Flávia Albergária. **A reforma ultramontana e a Festa do Divino; São Luis do Paraitinga entre os sécs. XIX e XX.** Dissertação de Mestrado (História) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROSA, Guimarães. **A terceira margem do rio.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SAIA, Luis. **São Luis do Paraitinga.** São Paulo: CONDEPHAT, 1977.

STÉDILE, João Pedro. **Brava gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil.** 3ª ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005.

TOLEDO, Marcelo Henrique dos Santos. **Espaços individuais e coletivos de sacralidade nos meios populares: um estudo sobre imagens, conflitos simbólicos e campo religioso.** Dissertação de Mestrado (Ciências da Religião) – PUC-SP, 2002.

WEBER, Max. **Ciência e política – Duas Vocações.** São Paulo: Cultrix, 1970.

WHITAKER, Dulce C. A. **Análise de entrevistas em pesquisas com histórias de vida.** São Paulo: Cadernos CERU, série 2, nº 11, 2000.

Documentário

Terra Paulista. CEMPEC, 2004. Direção de Sérgio Rozemblit.

Anexo

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu,.....

RG....., abaixo assinado, estando devidamente esclarecido sobre os objetivos e procedimentos da pesquisa intitulada *Na travessia da modernidade: imaginação poética e resistência na memória de caipiras em São Luis do Paraitinga*, realizada pelo pesquisador Bruno Simões Gonçalves, aluno de mestrado do Programa de pós-graduação em Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação da Prof^a. Dra. Maria Lúcia Martinelli, concordo em participar como sujeito entrevistado, bem como em ter meus depoimentos gravados, transcritos e divulgados sob responsabilidade do referido pesquisador.

Cidade, data _____

Nome _____

RG _____

Assinatura _____

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)