

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC/SP

José Josberto Montenegro Sousa

Culturas tradicionais no Ceará: nas dobras de narrativas e contendas sertanejas

DOUTORADO EM HISTÓRIA SOCIAL

SÃO PAULO
2009

Livros Grátis

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

Milhares de livros grátis para download.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC/SP

José Josberto Montenegro Sousa

Culturas tradicionais no Ceará: nas dobras de narrativas e contendas sertanejas

DOUTORADO EM HISTÓRIA SOCIAL

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em História Social sob a orientação da Prof.^a, Doutora Maria Antonieta Martinez Antonacci.

SÃO PAULO
2009

Banca Examinadora:

À memória de dona Leonia Viana do Amaral

Resumo

Culturas tradicionais no Ceará: nas dobras de narrativas em contendas sertanejas. Doutorado em História Social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

Neste estudo tratamos de *culturas tradicionais* no Ceará, com ênfase às experiências e modos de ser e viver de populações pobres sertanejas. Procuramos problematizar abordagens e concepções *sobre* o sertão e sertanejos, disseminadas por investidas de folcloristas, de instâncias do letramento, das ciências, e de poderes públicos, que reproduzem apreensões equivocadas acerca de culturas sertanejas cujas origens remetem, significativamente, a heranças culturais de povos indígenas e africanos. Estas asserções estão marcadas por persistentes estratégias de enfrentamento mantidas como expressões da chamada cultura popular. Analisamos pontos de vista e dimensões de seus argumentos, privilegiando narrativas produzidas *sobre* e *por* sertanejos, com o intuito de evidenciar distintas perspectivas quanto ao conteúdo de seus enunciados.

Palavras-chave: *Culturas tradicionais, folcloristas, narrativas populares, sertão cearense, sertanejos.*

Abstract

Traditional culture in Ceará: the fold of narrative in backwoodsmen's quarrel. Doutorado em História Social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

This work aimed to study traditional cultures of Ceará State, Brazil, with emphasis on the experiences and the way of being and living of poor backwoodsmen population. We agreed to discuss conceptions about the backwoods and backwoodsmen, disseminated by folklorists' onset, the instance of literacy, of sciences, and public power, that reproduce equivocate apprehension about backwoodsmen's culture which its origin forwards significantly to indigenous and African cultural heritage. These affirmations are marked by persistent strategies kept as expressions of popular culture. We analyzed the dimension of their argument and point of views, giving privilege to the narratives produced about and by backwoodsmen, with the objective to evidence distinct perspectives of its statement's content.

Keywords: *Traditional cultures, folklorist, popular narrative, backwoods of Ceará State - Brazil, backwoodsman*

Agradecimentos

Ao realizarmos este trabalho muitas pessoas deixaram marcas de suas generosas contribuições. Por isso torna-se difícil mencionar todas. Antes de começar, destaco o risco que sempre correremos nestes momentos de esquecer alguém.

Inicialmente, quero expressar meus agradecimentos aos professores do Programa de Estudos Pós-graduados em História da PUC/SP, pela oportunidade de compartilhar conhecimentos e pela sempre gentil acolhida nestes anos que estive no Programa. Agradeço ao CNPq, pela concessão da bolsa de estudos, sem a qual não seria possível cursar e custear este doutorado.

Agradeço muito especialmente a minha orientadora professora Antonieta Antonacci, com quem tenho tido a valiosa experiência de abrir caminho para novos conhecimentos. A orientação tornou-se um exercício permanente de desprendimento e possibilidade de recuperar sensibilidades dispersas.

Agradeço ao professor Ênio da Costa Brito a estimulante e generosa leitura na qualificação e à professora Estefânia Fraga, por sua leitura e críticas, na mesma ocasião.

Agradeço aos colegas da turma, convívio e os debates dos primeiros semestres, amizade que irá prevalecer. Nominalmente, Tânia e Ângela, sempre.

Agradeço a Adriana Lourenço, por sua sempre sensível proximidade.

No Ceará, há muitas pessoas a agradecer. Monica Nunes Maia sou muito grato pelo acolhimento e por me permitirem fazer parte da sua família, mesmo que ocasionalmente.

Agradeço aos amigos, Didier Júnior, Daniel Galvão, Vera e Ticiane, convívio com suas famílias.

Aos amigos Ilana Amaral, Leonardo e especialmente ao Seu Leonardo.

Agradeço ao Paulus Henriques. Colaborar de todas as horas. Aos amigos de velhos e novos tempos: Marcelo, Salvador Tavares, Roberto Franco, João Paulo, Edson. Vitor, grande auxílio e prazerosas conversas.

Agradeço ao seu Walter e dona Maria Auxiliadora, Bruno, Carla, Beth, Selma. Obrigado por tudo!

A minha família: meus pais, seu Possidônio e dona Eli e aos irmãos Josely, Jorge pela força e apoio.

À Clarissa, com imenso carinho.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Políticas públicas <i>versus</i> ofícios e saberes tradicionais	08
Perspectivas de enfrentamento e incorporações inusitadas	23

Parte I

Capítulo I: Um insignificante enfrentamento de equívocos	48
---	----

1.1. Intervenções de literatos	48
--------------------------------	----

1.2. Intervenções de autoridades públicas	61
---	----

Capítulo II: Um considerável campo de possibilidades	70
---	----

2.1. Sertão e sertanejos na intervenção de folcloristas	70
---	----

2.2. Nas dobras de enunciados de estranhamento	99
--	----

Parte II

Capítulo III: Na contramão de letrados	111
---	-----

3.1. Enunciadores de poéticas populares	111
---	-----

3.2. Apreendendo sentidos da alteridade	121
---	-----

Capítulo IV: Saberes e tradições na voz de sertanejos	143
--	-----

4.1. Desconstruindo dobras	143
----------------------------	-----

4.2. Natureza, política e solidariedade na voz de um sertanejo	147
--	-----

4.3 Argumentos poéticos e cantares de Patativa e Joaquim Mulato	153
---	-----

Considerações finais	163
-----------------------------	-----

Fontes	167
--------	-----

Referências Bibliográficas	176
----------------------------	-----

INTRODUÇÃO

Políticas públicas *versus* ofícios e saberes tradicionais

A projeção de uma imagem largamente difundida sobre as belezas - as chamadas belezas naturais - do nordeste brasileiro, nas últimas décadas, expõe uma visibilidade excessiva ao litoral desta região. No entanto, relega à quase invisibilidade outra face da realidade – a dos sertões.

A presença cada vez maior de turistas, de outras regiões do país como do exterior, tem despertado o interesse de órgãos públicos e do comércio em difundir imagens quase paradisíacas do litoral cearense, sendo os visitantes conduzidos a conhecer apenas áreas de interesses específicos, legitimando imagens seletivas e espetacularmente publicizadas. Nessa perspectiva, a diversidade das culturas locais – resultado de interações da natureza com mãos e vozes de poéticas e saberes populares -, é convertida em objeto de apreciação ofertado nos mercados do turismo, do entretenimento e do artesanato, como símbolos de uma cultura lúdica e rústica, da qual a população cearense seria descendente. Porém, os atores que originaram tais símbolos somente aparecem nas sombras e nos *souvenir* que abarrotam os mercados de produtos e sociabilidades “típicas”.

Atender aos interesses efêmeros de turistas, via de regra, torna-se projeto de políticas governamentais que pouco se importam em contemplar as populações que, efetivamente, produziram e preservaram

estes símbolos. Esta compreensão da realidade explicita, por exemplo, a superficialidade com que são tratadas questões relativas à suposta valorização de *culturas tradicionais* da população cearense.

Para além da cultura do lazer, do espetáculo e do consumo de “lembranças”, recebem destaque alguns aspectos fragmentários da história e da memória do Ceará, associados ao ciclo econômico da pecuária, da qual se projeta o sertão e o vaqueiro como lugar e personagem, respectivamente representativos deste passado. Os costumes, tradições e experiências do viver nos sertões, passaram a compor acervos de museus, de festivais gastronômicos, de eventos “culturais”, etc.

Propaga-se artificialmente supostos interesses quanto à preservação de manifestações de *culturas tradicionais*. No entanto, importa considerarmos que a noção de tradição compreende apreensões diversas, principalmente por tratar-se de conceito que lida com modalidades de relações com o passado e formas como se pretende que um passado conecte-se com o presente. Em vez de ocupar-se em proporcionar meios de lidar com situações reais de culturas de grupos tradicionais, o debate desloca-se para o âmbito da manipulação de expressões culturais.

Os seguimentos que se encontram em condições privilegiadas quanto ao controle e manipulação de poderes e instituições, tentam apropriar-se de sentidos e significados de *culturas tradicionais*, pretendendo torná-los compatíveis com anseios e projeções de interesses alheios aos grupos que mantêm experiências específicas quanto ao trato com a natureza, a transmissão de saberes e formas de sociabilidades apreendidas e preservadas por tradições. O direito de viver e preservar costumes,

valores, ritos e sociabilidades de *culturas tradicionais*, constitui instância essencial para assegurar a comunidades e grupos historicamente desfavorecidos, possibilidades de lutar por autonomia¹.

O tratamento dispensado às culturas de grupos tradicionais no Ceará durante os últimos anos, caracteriza-se por posturas compatíveis com intervenções forjadas em supostos interesses quanto à preservação e oferta de melhores condições de vida aos agentes destas manifestações culturais.

Destacam-se, assim, ações e programas institucionais desenvolvidos pelo poder público com o apoio de diversos setores da sociedade como intelectuais, artistas, entre outros, que se definem enquanto proposições que visam a preservar manifestações de *culturas tradicionais*. A este respeito chamamos atenção, por exemplo, a disposição do Governo do Estado do Ceará, quanto a recente propensão a reconhecer ofícios de agentes de saberes tradicionais, auferindo-lhes titulação oficial de “mestres” e concedendo-lhes auxílio financeiro vitalício.

Dentre as iniciativas institucionais do governo cearense, no sentido de desenvolver programas voltados à valorização de culturas tradicionais, destaca-se o *Encontro Mestres do Mundo*², cuja primeira edição

¹ Acerca de processos de construção “moderna da nação”, Homi K. Bhabha analisa criticamente representações que transformam e enfatizam posições quanto a “temporalidade arcaica, atávica, do Tradicionalismo”. BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998, p.211. Sobre “o sentido próprio de ‘tradição’ (não o sentido distorcido, manipulado e reciclado para uso de uma sociedade que não é o seu habitat natural)”, e potencialidade ou “o convite para passar de uma sociedade heteronômica para uma sociedade autônoma”, ver: BAUMAN, Zygmunt. *Em Busca da Política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2000, pp. 136-146.

² O I Encontro Mestres do Mundo ocorreu em agosto de 2005. A abertura do Encontro aconteceu no Teatro Municipal José de Alencar, em Fortaleza. Na ocasião, o governador do Ceará, Lúcio Alcântara (2003-2007), ressaltou em seu discurso que o Encontro Mestres do Mundo “reflete a política de valorização e reconhecimento dos municípios do interior como pólos irradiadores da cultura do estado”. Após a abertura, as demais atividades do evento tiveram como palco os municípios de Limoeiro do Norte, Jaguaruana e São João de Jaguaribe, no interior do estado. Em 2008, o IV Encontro Mestres do Mundo, foi transferido para a região do Cariri cearense.

ocorreu 2005. O Encontro, promovido pela Secretaria da Cultura do Governo do Estado do Ceará³, consiste em apresentações espetáculo com a participação de nomes expressivos da diversidade artística e cultural brasileira, além de artistas estrangeiros. Em sua programação, constam ainda seminários sobre os saberes e os fazeres dos Mestres, palestras de especialistas, histórias de vida e diálogos/debates com agentes de culturas tradicionais.

A proposta do Poder Público, em eleger “Mestres da Cultura Tradicional Popular do Estado do Ceará”, foi introduzida pela lei estadual nº. 13.351, de 22 de agosto de 2003, a qual estabelece, entre outros critérios, a exigência da condição de carência econômica e social dos candidatos a mestres. Estes devem passar por avaliação de especialistas ligados a órgãos oficiais como o Conselho Estadual de Patrimônio Cultural – COEPA. Além de priorizar a carência socioeconômica, os “mestres” oficialmente reconhecidos tornam-se obrigados a cumprir determinados compromissos fora de sua comunidade. Aos *“mestres diplomados”*, *“uma vez obtido o título, a lei impõe ao agraciado algumas obrigações a cumprir. Cabe ao mestre da cultura, por exemplo, o compromisso de transferir conhecimentos e técnicas a aprendizes”*⁴. Os termos utilizados são claros, *“a lei impõe”*.

O projeto, além dos problemas referentes ao seu caráter seletivo, tem todo um apelo ao espetáculo, estrategicamente organizado sob a justificativa de divulgar a cultura cearense, pelo qual o governo do estado

In:<http://www.cultura.gov.br/programas_e_acoes/cultura_viva/noticias/index.php?p=11394&more=1&c=1&pb=1> (Acesso em: 02/05/2008).

³ O Governo Estadual do Ceará, desde 1986, é controlado por seguimentos do empresariado local, cujas propostas de gestão adotadas baseiam pressupostos da “racionalidade técnica”. Este grupo é organicamente vinculado ao Partido da Social Democracia Brasileira – PSDB. Este partido ocupou o lugar anteriormente controlado por oligarquias rurais.

⁴Cf:<http://www25.ceara.gov.br/noticias/noticias_detalhes.asp?nCodigoNoticia=12578> (Acesso em: 05/03/2006).

pretende dar visibilidade à noção de como, no Ceará, valorizam-se as culturas tradicionais.

A seleção assegura que apenas alguns indivíduos sejam contemplados e passem a receber, como “mestres da cultura popular tradicional”, auxílio financeiro mensal e vitalício, no valor de um salário mínimo. Conforme palavras da então Secretária de Cultura do Estado do Ceará, Cláudia Leitão (2003 – 2006), o reconhecimento institucional de pessoas que têm conhecimentos ou técnicas necessárias para a produção e preservação de culturas populares de determinadas comunidades cearenses *"é também uma forma de salvar a transmissão da nossa cultura tradicional popular"*⁵.

Analisando a iniciativa do governo do estado quanto à proposta de oferecer reconhecimento institucional a mestres de saberes tradicionais, inevitavelmente pensamos em algumas questões relacionadas à legitimidade deste procedimento, a significados deste tipo de intervenção e seus motivos, além de embaraços proporcionados às comunidades. A condição de mestre constitui-se no interior de uma comunidade pelo convívio e compartilhamento de tradições herdadas de antepassados. Isto posto, indagamos sobre os limites e coerência de intervenções de políticas públicas que se propõem a reconhecer oficialmente mestres de ofícios tradicionais a partir de critérios e fundamentos alheios aos códigos e tradições que lhes deram sentidos. Como decisões tomadas fora da esfera da comunidade interferirão no convívio do grupo mantidos por vínculos de solidariedade?

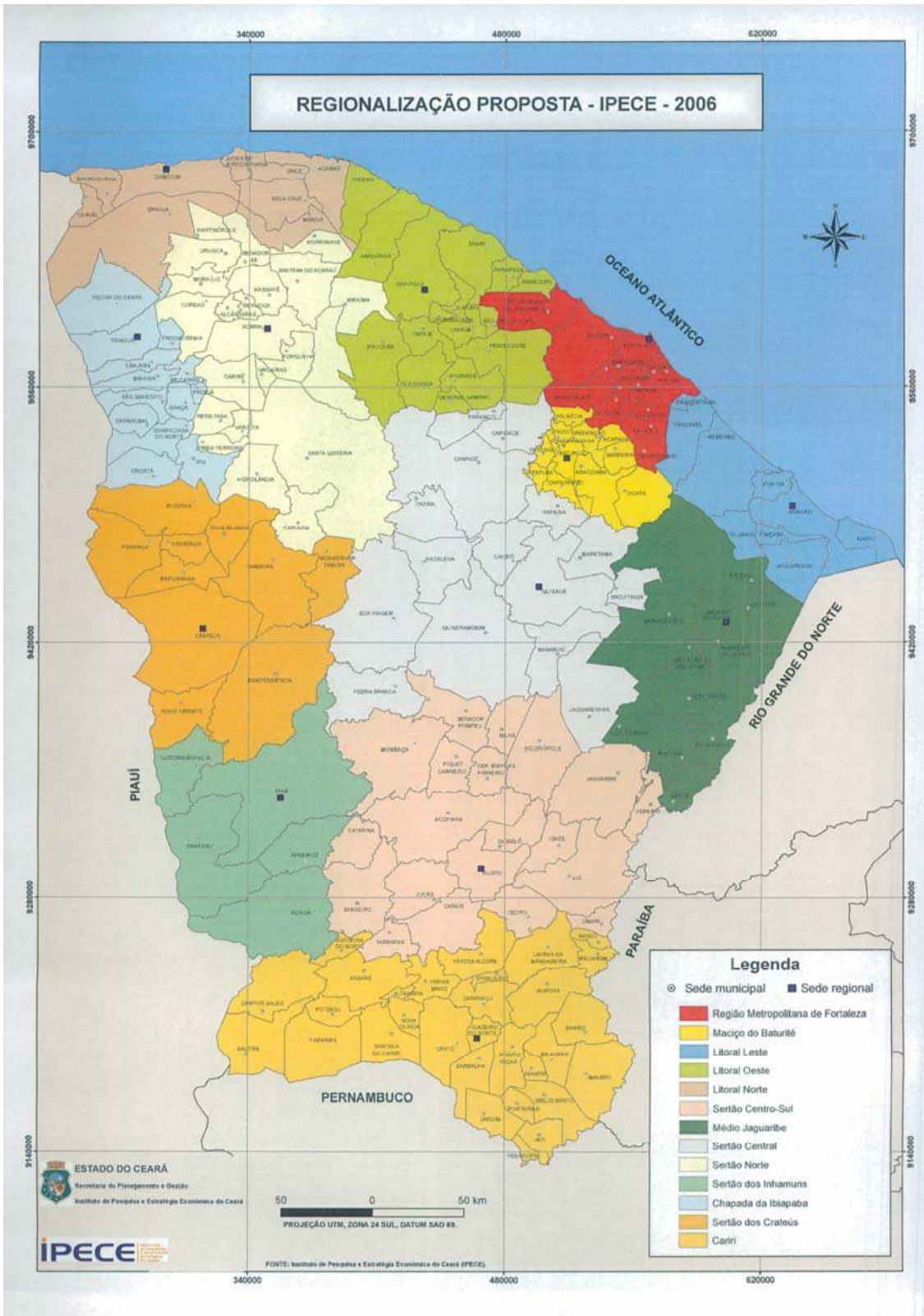
⁵ Idem.

Vale ressaltar que não estamos questionando a importância de reconhecer e valorizar homens e mulheres que, durante toda a vida, enfrentaram enormes dificuldades para manterem-se em seus ofícios tradicionais. Seria equivocado ignoramos que estas pessoas necessitam de condições melhores. Mas, também, é inegável que, dependendo da maneira como se apresentam as propostas de colaboração, ocorrem interferências irreparáveis nos laços comunitários, tradicionalmente construídos, e que conferem sentido aos códigos e costumes fundamentais a seus modos de viver. Laços que, fundados em experiências de solidariedade, dificilmente conseguirão ser mantidos por força de intervenções institucionais.

Para a titulação dos mestres foram estabelecidas doze categorias de manifestações como, pintura, artesanato, dança, culinária e ainda mestres da natureza, profetas populares, parteiras e mestres da fé, como penitentes e rezadeiras, aos quais foram conferidos diploma. A diplomação acontece como parte da agenda de espetáculos do *Encontro Mestres do Mundo*. Os primeiros “agraciados” -, conforme expressão de seus organizadores -, na primeira edição do Encontro, foram nove da região do Cariri, um da capital, um da região Norte e outro do Vale do Jaguaribe. Nos respectivos municípios temos: Crato; mestre Aldenir (reisado), Raimundo Aniceto (Banda Cabaçal dos Irmãos Aniceto), Walderêdo (xilógrafo). Juazeiro do Norte; mestre Bigode (maneiro-pau e bacamarteiro); Maria Cândido (artesanato em barro); Margarida Guerreira (mestre guerreira de reisado); mestre Miguel (tocador de pífano de Banda Cabaçal). Milagres; Doca Zacarias (congada). Barbalha; Joaquim Mulato (penitente). Fortaleza;

mestre Juca do Balaio (maracatu). Sobral; mestre Panteca (boi-bumbá).
Limoeiro do Norte; Lúcia Pequena (ceramista) ⁶.

⁶ Ver mapa à página 15. Microrregiões de planejamento e microrregiões administrativas. SEPLAN – Secretaria de planejamento e gestão, Governo do Estado do Ceará.



A promoção de eventos, encontros ou quaisquer outras manifestações que tenham por objetivo viabilizar a troca de experiências entre mestres de artes e ofícios mantidos por tradições, a princípio, não enseja algo incoerente. Até mesmo porque, em situações de festejo e comemoração, compartilham-se experiências, criam-se oportunidades de transmissão para gerações mais novas, etc. Mas, ao tentarmos uma análise mais densa que considere outras dimensões de propostas como a institucionalização da condição de “mestres de saberes tradicionais”, perceberemos uma série de aspectos questionáveis. Ora, por que o Governo estaria interessado em diplomar mestres de *culturas tradicionais*? Que legitimidade este reconhecimento oficial encontrará no âmbito das comunidades?

Não nos propomos a responder especificamente tais questões, pois pretendemos evitar os riscos de nos envolvermos em polêmicas superficiais e que pouco acrescentam no sentido de apresentar proposições consistentes, que signifiquem avanços para reflexão sobre a situação de comunidades tradicionais, que permita enfrentar contradições do processo histórico em que se inserem. Proporemos reflexões problematizadoras quanto abordagens e concepções *de e sobre culturas tradicionais*. Assim, propomo-nos, fundamentalmente, a analisar apreensões equivocadas acerca de culturas sertanejas cujas origens remetem, significativamente, a heranças culturais de povos indígenas e africanos, inserindo-as em contextos complexos, marcados por persistentes estratégias de enfrentamento, em expressões da chamada *cultura popular*, privilegiando

narrativas produzidas *sobre e por* sertanejos, com o intuito de evidenciar distintas perspectivas quanto ao conteúdo de seus enunciados.

Ao considerarmos concepções historicamente construídas acerca de culturas e grupos cujas características não se inserem nas perspectivas determinadas pela racionalidade e suas noções de progresso, evidenciam-se posturas discriminatórias responsáveis pela exclusão social e marginalização de homens e mulheres que pautam seus modos de ser e viver em experiências específicas, constituídas por intercâmbios culturais com o considerado mundo natural.

Medidas e intervenções do poder público, bem como de segmentos vinculados ao conhecimento científico e letrado sobre modos de ser de grupos populares, não constitui ato inédito na história cearense. O recente interesse do Governo Estadual do Ceará, em direcionar ações no sentido de “promover” a condição de mestres de *culturas tradicionais* a categorias de “mestres institucionalizados” por meio de estatuto oficial conferido pelo Estado, poderia até mesmo significar uma tentativa de reparar equívocos cometidos no passado. No entanto, as proposições apresentadas, ressaltando-se diferenças formais, constituem modalidades de intervenção que, essencialmente, não se distinguem de outras realizadas no passado como sintomas e expressão da afirmação condizente aos interesses dominantes.

No Ceará, homens e mulheres sertanejos, que vivenciam relações e experiências culturais específicas, no que diz respeito ao trato com a natureza e em tensões contínuos, de influência e antagonismos, constituem o que aqui consideraremos *culturas tradicionais populares*,

permanecem sendo classificadas e selecionados por especialistas que se julgam capazes de decidir *o que e como* devem ser preservados, protegidos, etc. as comunidades e saberes tradicionais.

A posição de especialistas encerra, na maioria dos casos, condutas autoritárias que desconsideram as peculiaridades de indivíduos e grupos, particularizando aspectos do que é comunitariamente resultado de heranças ancestrais. Os impactos e distúrbios para a vida comunitária, provocados pelo destaque concedido a individualidade, representam um afrontamento a códigos de viveres comunitários. Sobretudo quando advêm de critérios alheios as formas próprias, das quais resultam os saberes tradicionais de uma comunidade. Assim, conferir distinção a indivíduos de uma comunidade, mediante critérios de reconhecimentos estabelecidos exteriormente àquela realidade, provoca dissensões, desentendimentos, competições e outras formas de desgastes na vida comunitária. Em comunidades que saberes e fazeres são compartilhados, todos sentem e são, em alguma medida, responsáveis, e de todos depende o equilíbrio das relações sociais.

O processo de seleção de “Mestres da Cultura Tradicional Popular”, ao propor, por exemplo, auxílio financeiro mediante critérios de carência socioeconômica, orienta-se por parâmetros de compreensão da realidade que consistem na fragmentação e individualização de relações, como também de saberes, uma vez que estes resultam de formas compartilhadas de acumular experiências.

Entendemos que este tipo de medida descontextualiza os mestres de suas origens. Desconsideram que as habilidades somente

tornam-se possíveis em um universo de experiências compartilhadas, interações entre agentes históricos, temporalidades, visões de mundo e contextos culturais específicos.

Antes e acima de qualquer reconhecimento exterior, importa, ao propormos lidar com realidades e culturas radicalmente diferente, nos dispormos a respeitar modos de ser diferentes e admitirmos que o mundo do outro é tão ou mais difícil de compreender do que o nosso. Desse modo, coloca-se como prioridade perguntarmos: o que nos autoriza a decidir e a intervir sobre o mundo do outro?

Um episódio que nos permite refletir a respeito do interesse evidenciado quanto a experiências e culturas populares tradicionais evidencia-se em matéria publicada no jornal cearense *Diário do Nordeste*, em 09 de setembro de 2004, a qual chama atenção a seguinte manchete: “*Mestres da Natureza - Profetas Populares desafiam a Ciência*”. Como é comum no período em que se aproxima a estação de chuvas no Ceará, são mobilizados conhecimentos e recursos disponibilizados pela ciência e tecnologia - pesquisas meteorológicas. Estas apresentam, com base em estudos diversos, previsões quanto à expectativa de chuva ou de seca para aquele ano.

O conhecimento científico, via de regra, rejeita os saberes populares, situados em dimensões historicamente antagônicas. As experiências populares e constituídas tradicionalmente, ao serem desconsideradas, impõe-se em seu lugar verdadeiras respostas produzidas pela ciência. Às pessoas comuns, resta aceitar tais verdades, mesmo sem

que sejam suficientemente convencidas daquilo que lhes é apresentado como verdadeiro pela ciência.

Diante de tal quadro, não deixa de ser surpreendente o tratamento dispensado aos “*Profetas Populares*”, reconhecidos na matéria como “*Mestres*”, sendo também bastante sugestivo o subtítulo: “*Profetas Populares desafiam a Ciência*”.

A matéria instiga a refletirmos sobre disputas políticas imbricadas em situações como essa e as circunstâncias históricas pertinentes ao trato de agentes de culturas populares, que infelizmente não condizem com posturas de respeito aos seus *mestres*. A tendência mais provável seria a de desqualificar e deslegitimar a sabedoria constituída por experiências e tradições. A matéria, no entanto, enfatizava a “visita” de uma pesquisadora norte americana, presente no sertão para estudar os profetas e suas previsões de chuva para o ano de 2005.

Um dos mais antigos profetas populares, ou profeta da chuva - como são chamados aqueles que realizam, por meio de experiências variadas, leituras de sinais da natureza capazes de indicar a ocorrência de chuva ou seca nos sertões -, o senhor Chico Mariano, de 70 anos, declarou ao Jornal: “*se aquela americana que esteve me entrevistando me levasse pra Califórnia, eu poderia dar uma olhada no tempo deles? A meteorologia é uma ciência limitada*”⁷. E continuou com o seguinte comentário:

Esse pessoal da meteorologia só consegue prever o futuro do tempo uns 2, 3 dias. Eu não. Eu faço as minhas

⁷ “Mestres da Natureza - Profetas Populares desafiam a Ciência”. In: Jornal *Diário do Nordeste*, Fortaleza/CE, 09/09/2004, pp.9-10.

*pesquisas e experiências durante o ano todo, e quando chega uma altura, eu já posso dizer com certeza, se o inverno vai ser bom ou não, com bastante antecedência*⁸.

A americana a quem se referiu o senhor Mariano é pesquisadora da Universidade de Harvard e esteve em Quixadá - município do sertão cearense - pesquisando os profetas sob um prisma antropológico.

Sob nosso olhar, a constituição destes sertanejos como “portadores de saberes tradicionais” resulta de experiências ancestrais constituídas no trato com a natureza, de saberes advindos de tradições culturais indígenas e africanas, forjadas em interações que mantêm com o mundo ao qual pertencem. Em seus modos de vida, preservam práticas socioculturais que permitem desenvolver habilidades técnicas e sensibilidades para lidar com fenômenos específicos da vida nos sertões. Seus sentidos são aguçados e capazes de entrar em sintonias perenes no mundo material e simbólico com os quais interagem de maneira indissociável. Para estes, a natureza constitui-se em um campo de possibilidades no qual se desencadeiam leituras de aspectos da realidade que se traduzem, culturalmente, para além daquilo que comumente atribuímos à noção de natureza.

Em situações nas quais o mundo ainda não foi completamente categorizado nos moldes da racionalidade cartesiana, instâncias que nos habituamos a tratar de maneira fragmentária, como natureza e sociedade, pertencem a um mesmo universo. A esse respeito, em estudo acerca das “*relações entre natureza e cultura*”, Antonacci refere-se a experiências de

⁸ Idem.

grupos sociais que estabelecem uma “*relação subjetiva com a natureza*”, onde:

*a natureza é atravessada pela experiência/cultura (...) a natureza não pode ser nunca uma espécie de dado primeiro, original, anterior ao homem, mas uma natureza já culturalizada, enformada pela cultura*⁹.

A partir de considerações desta ordem, justificamos, para este trabalho, que os significados da noção de natureza que buscamos apreender dizem respeito a dimensões em que homens, mulheres e crianças sertanejas a integram, interagindo em convívio perene, constituinte de experiências nas quais se encerram saberes tradicionais.

Os saberes tradicionais consistem em modos de viver específicos forjados pelas relações de pessoas com o espaço e os demais seres e entidades do mundo visível e invisível, constituintes de práticas culturais cujos significados são apreendidos e expressos em seus repertórios de narrativas, cantigas, folgedos, adágios, rituais e performances corporais que fazem parte da *cultura tradicional* de uma comunidade ou grupo social.

As crenças religiosas, visões de mundo, festejos, lendas, dentre outras manifestações tradicionalmente mantidas, interrelacionam-se e ao mesmo tempo preservam traços de sociedades que têm, como característica fundamental, tradições orais enquanto fundamentos de suas

⁹ ANTONACCI, Maria Antonieta M. “Reservas Extrativistas no Acre e Biodiversidade: relações entre cultura e natureza”. In: *Projeto História*, São Paulo, n. 18, pp.194-195, maio, 1999.

culturas. O mundo vivido é contado e cantado, é de onde nascem lendas e rituais¹⁰ mantidos na poética de cantadores e contadores de “causos”.

A análise destes repertórios de manifestações culturais trazem marcas de contribuições herdadas ancestralmente. No Ceará, as expressões destas *culturas tradicionais* remetem à história de povos indígenas e africanos, que permaneceram como os principais habitantes dos sertões durante os primeiros momentos da colonização e a posterior predomínio e estabelecimento do modelo de exploração implantado pelo europeu. As trocas culturais ocorreram em condições desiguais, o que torna difícil distinguir contribuições de cada grupo étnico-cultural. Neste processo, os grupos descendentes de índios e africanos sofreram a maior espoliação no sentido de restringir possibilidades de manterem vivas suas tradições.

Remanescentes de indígenas e africanos perpetraram formas de resistência subvertendo interdições impostas pelo colonizador, articulando surpreendentes e astuciosas estratégias para manter os legados de suas culturas. Importa, como prioridade para uma concepção de história instigada por problemáticas concernentes as condições que enfrentaram e enfrentam estes grupos, recuperarmos o potencial de contadores incansáveis, que fizeram chegar ao presente, a despeito de todas as adversidades, exemplos de solidariedades, de respeito e sensibilidades que não tivemos oportunidade de experimentar.

Perspectivas de enfrentamento e incorporações inusitadas

¹⁰ Acerca do papel do ancestral, da palavra e da transformação do vivido em letra e conto, ver: PADILHA, Laura Cavalcante. *Entre a voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*. Niterói: EDUFF; Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2007, pp. 125 -130.

A proposta desse trabalho vem a ser uma continuidade de discussões realizadas em minha dissertação de mestrado intitulada “*Cultura e saberes populares em comunidades rurais do baixo Jaguaribe, Ceará*”¹¹. Naquele momento, privilegiei aspectos de *saberes tradicionais* de rezadeiras, curandeiras e profetas populares, considerando-os como agentes de práticas, rituais e técnicas empregados para curar doenças de seres humanos, plantações e animais; fazer previsão de secas e chuvas; como de outras estratégias constituintes de seus viveres a partir de experiências adquiridas e transmitidas através de gerações, por expressões de oralidade.

O trabalho de mestrado suscitou o interesse em continuar investindo na análise de questões quanto ao tratamento historicamente dispensado às populações sertanejas no que se refere às suas tradições culturais. Em diversas ocasiões, na realização de entrevistas com rezadeiras, estas manifestaram receio de serem identificadas enquanto tal, por temerem que a exposição pudesse comprometê-las de alguma maneira. A pesquisa evidenciou alguns indícios da condenação de ofícios e saberes tradicionais empreendidos por médicos, sanitaristas e autoridades públicas, representando concepções autorizadas pelo conhecimento científico e a maneira como as elites investiram contundentemente contra os pobres, suas crenças e costumes. Uma vez que, o maior contingente destes pobres, até meados do século XX, no Ceará, residia nas zonas rurais sertanejas, o

¹¹ SOUSA, José Josberto Montenegro. “*Cultura e saberes populares em comunidades rurais do baixo Jaguaribe, Ceará*” 2004. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2004, sob orientação da Profa. Dra. Maria Antonieta M. Antonacci.

sertão ocupava o centro de onde emanava o atraso a ser “*debelado*” pelo progresso.

Ao analisar costumes e tradições de sertanejos, procuramos percebê-los como expressão de culturas próprias, questionando leituras realizadas por folcloristas, historiadores e literatos portadores de concepções elitistas e conservadoras, os quais contribuíram para disseminação de preconceitos e a marginalização de saberes e culturas de grupos populares.

A partir destas observações, percebemos que saberes e costumes tradicionais, transmitidos de uma geração a outra, mesmo em face de transformações do espaço social e das condições de vida de sertões do Ceará, mantêm-se e são re-elaborados continuamente. Os sertanejos recorrem a estas sabedorias com freqüência, seja por questão de confiança/desconfiança – confiam naquilo que convivem desde tempos remotos e são reticentes as novidades -, seja por não estarem convencidos quanto à eficácia de novos meios proporcionados pela ciência e a técnica, ou, ainda, por considerarem inacessíveis os recursos advindos da ciência e da técnica.

Além das questões relacionadas aos saberes e, uma vez que entre essas populações não houve, de maneira intensiva, a assimilação da linguagem escrita, sertanejos e suas culturas foram, predominantemente, representados por olhares externos às suas realidades, aparecendo como personagens em narrativas que se falam *sobre* ele. Isto não destituiu a fecundidade que escritos produzidos por literatos e folcloristas, por exemplo, comportam para pensarmos as experiências históricas destes grupos culturais.

Entendemos a literatura como “*parte constitutiva do social, e não reflexo deste*”¹², segundo Ivone Cordeiro Barbosa, em seu estudo *Sertão: um lugar-incomum - o sertão do Ceará na literatura do século XIX*, ao eleger a literatura “*criativa, imaginativa e de ficção*”, como fonte de investigação histórica, a consideramos como dimensão “*reveladora de estruturas de sentimentos que compõem o imaginário de uma sociedade*”.¹³

Ademais, importa considerar que, em muitos casos, os letrados recorreram a narrativas como lendas, canções provérbios, entre outras expressões do repertório de tradições orais de grupos populares, na quais traduzem-se costumes, saberes, crenças e religiosidades. Procuraram inspirar-se nestas narrativas para informar-se acerca das culturas material e simbólica de homens e mulheres que mantêm relações diferenciadas no trato com a natureza e interagem com dimensões do mundo visível e invisível. Situações em que a vida articula-se as instâncias natureza/sociedade/cultura indissociavelmente.

Propomos neste trabalho focar o tratamento recebido por pessoas comuns, geralmente pobres e de zonas rurais de sertões do Ceará, ao serem, em diferentes momentos sua história, alvos de intervenções pretensiosas e inconvenientes. Estas intervenções podem ser percebidas, como abordaremos no decorrer do trabalho, em materiais recolhidos e produzidos por literatos e folcloristas – autores de obras de considerável reconhecimento -, além de analisarmos situações deste mesmo caráter desencadeadas por autoridades do poder público, tanto umas como outras

¹² BARBOSA, Ivone Cordeiro. *Sertão: um lugar-incomum - o sertão do Ceará na literatura do século XIX*. 1998. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998, p. 12.

¹³ Idem, p. 16.

representativas de concepções e modelos de pensamento alheios à realidade de grupos populares, concebidos fora de âmbitos por nós considerados *culturas tradicionais*.

Por percebermos que grande parte da história do Ceará foi escrita sob o ponto de vista de um pequeno número de pessoas dispostas a interferir na realidade de homens e mulheres simples, julgando e classificado suas tradicionais culturas, pretendemos destacar como foram vistos. Ou seja, o que se disse sobre as pessoas comuns e suas produções culturais. Quais condições lhes pretenderam condenar? Em contrapartida, lançaremos proposições quanto às possibilidades de questionarmos leituras e apreensões preconceituosas, assumindo a posição de que a história necessita ser reescrita a partir de questões formuladas no presente e que, rigorosamente, sejam contemplados os pontos de vistas de pessoas sobre quem estamos falando.

Neste sentido, ressaltamos que as culturas aqui chamadas de *tradicionais* são tão complexas quanto as que se auto-proclamaram hierarquicamente superiores e, arbitrariamente, subestimaram e desqualificaram povos e culturas que pretendiam dominar, submetendo-os a seus julgamentos improcedentes. As *culturas tradicionais*, por pertencerem a universos próprios, mantêm os símbolos e significados de suas tradições vivas em linguagens também próprias, construídas em comunidades, no compartilhar de idéias e experiências, transmitidas por meios de cantigas e romances da chamada literatura popular em versos ou ainda no falar cotidiano de sertanejos.

Estes sertanejos, ao contrário de muitas asserções que lhes restringiram o direito falar de si, têm explicações e soluções para seus problemas. Porém, suas alteridades não foram respeitadas. Sendo assim, para compreendê-los, há que se dispor a rupturas drásticas com estruturas de pensamento formalmente concebidas.

Frente a estas inquietações, pensar a historicidade destes grupos sociais nos coloca diante da necessidade de estabelecermos algumas premissas quanto a um referencial teórico-metodológico que atenda à perspectiva de superar abordagens anteriormente pautadas por um cientificismo pragmático. Desta maneira, situando as análises que realizamos neste trabalho, entendemos como fundamentais as contribuições trazidas pela literatura e pela antropologia para estudar sistemas simbólicos de representações e ao atribuir valor explicativo a *fenômenos socioculturais*¹⁴, orientando-nos por vertentes dos *estudos culturais* voltados à cultura material e sensível, ambas no viés de história e cultura.

Os fenômenos socioculturais – sejam ou não materiais – não estão condicionados à força de acontecimentos. Ao contrário, acontecimentos excepcionais ou acidentais representam “rupturas” e configuram um tipo de história que depende de grandes acontecimentos ou mitos. Mas quando isso não ocorre ou não existe, não há história? Esta abordagem não necessita de acontecimentos extraordinários, fatos ou atos heróicos. Melhor, independe de heróis que “fazem a história”, para conferir significados à historicidade e à dinâmica cultural de “pessoas comuns”, como por exemplo, homens e mulheres de sertões do Ceará, cujas histórias –

¹⁴ Essa discussão encontra-se em: BUCAILIE, Richard e PESEZ, Jean-Marie. In: *Enciclopédia Einaudi. Cultura Material*. Lisboa: Casa da Moeda, 1989, p.21.

reais ou imaginadas em escritas de autores letrados – não são meras representações, uma vez que os significados que lhes atribuem características expandem-se e formam opiniões concretas que norteiam posturas e poderes, além de orientarem decisões políticas.

Na perspectiva de história e cultura, adotadas como ângulo de abordagem de nossa análise, objetos e práticas culturais têm natureza própria, estão articulados, mas diferem de dados da história econômica, por exemplo. A cultura não pode ser considerada como um “nível” de uma dada totalidade social. Ao contrário, a cultura encontra-se em um universo de práticas e símbolos compartilhados, constituindo “*estruturas de sentimentos*”¹⁵, através das quais sujeitos pensam e “*formulam suas vivências no trabalho, em preocupações quotidianas e todo um conjunto de episódios da existência, que se fazem conhecer ao historiador através da experiência vivida*”¹⁶. Estudos culturais devem transitar, constantemente, de experiências a discursos sobre a experiência, questionando: sobre que experiência vivida se fala numa cultura? Como e quais experiências alimentam uma cultura?

Entendemos a cultura como “*indissociavelmente social*”, segundo Antoine Proust, uma vez que cultura é o que diferencia um grupo de outro e, ao mesmo tempo, produz relações entre os indivíduos ou grupos que a compõem. É a mediação entre o indivíduo, o grupo e suas experiências. História e cultura pressupõem “*um vaivém constante entre ‘história’ e as representações que os contemporâneos dela fazem*”¹⁷.

¹⁵ WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 57.

¹⁶ Idem, p. 57.

¹⁷ PROST, Antoine. “Social e cultural indissociavelmente”. In: RIOUX, Jean-Pierre, SIRINELLI, Jean-François. *Para Uma História Cultural*. Lisboa: Estampa, 1998, p.136.

Em nossa abordagem, a cultura apreende-se enquanto tal por ser atividade e expressão de agentes históricos, isto é, um esforço para explicitar e fabricar sentidos a experiências históricas, apoiando-se em signos e símbolos existentes na sociedade onde constituem-se social e politicamente.

Nesse sentido, como pensar história e cultura de grupos sociais freqüentemente postos à margem e definidos a partir de generalizações responsáveis por ocultar ou desqualificar sua produção cultural, ou seja, os sertanejos das zonas rurais cearenses?

Raymond Williams, ao questionar abordagens e posições teóricas comprometidas com uma história generalizante, que negligencia experiências culturais constitutivas de modos de vida específicos, observa que estas “*poderiam ter sido aprofundadas de forma notável pela ênfase no processo social material, [no entanto], foram por longo tempo irrealizadas e, com freqüência, substituídas na prática por um universalismo abstrato e unilinear*”¹⁸.

Ainda a respeito de relações entre cultura e sociedade, consideramos insuficiente afirmar a autonomia da cultura e tratá-la como um sistema que tem sua própria coerência ou especificidade. Para nós, importa explicitar a complexa relação entre cultura e o mundo social do qual ela é produto. É necessário analisar e compreender as relações entre o sistema cultural e os agentes da cultura, para ser possível entender, minimamente, o que contam, tendo como referência a sua inserção em um determinado *campo cultural*, como aponta Bourdieu¹⁹.

¹⁸ WILLIAMS, Raymond. Op.cit. p. 25.

¹⁹ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

Em termos de *campo cultural*, definição fundamental para contextualizar nossos agentes, nos aproximamos de argumentações de Raymond Williams²⁰ quanto às categorias que o compõe, a saber: a *ideal* e a *documental*. A primeira, em que a cultura há que ser vista como um estado ou processo de perfeição humana, onde os valores podem compor uma ordem atemporal ou fazer referência permanente à condição humana universal, podendo ser descobertos e descritos na vida e nas ações práticas socioculturais.

Já a categoria *documental*, diz respeito às diversas maneiras de registrar o pensamento e a experiência humana. Nessa consideração, a análise da cultura é uma atividade de crítica, mediante a qual se descreve e avalia a natureza do pensamento e da experiência, bem como os detalhes da linguagem: como se manifestam, a forma e a convenção, relacionando-os com as tradições e as sociedades em que surgiram.

Nestes termos, quando este autor propõe uma “(...) *definição social da cultura*”, compreendida como “(...) *modo determinado de vida, que expressa certos significados e valores não somente na arte e na aprendizagem, mas também nas instituições e no comportamento ordinário.*”²¹, esta perspectiva de compreensão pressupõe uma análise da cultura abrangendo significados e valores implícitos e explícitos em modos específicos de vida.

Tendo em vista tais formulações, ao lidar com a noção de *campo cultural*, concordamos com Williams ao considerá-lo como

²⁰ WILLIAMS, Raymond. *La larga revolución*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.

²¹ WILLIAMS, Raymond. Op.cit. p. 51.

*uma atitude que, a partir do estudo de significados e valores particulares, não pretenda tanto compará-los, de maneira a estabelecer uma escala, mas descobrir, mediante o estudo de suas modalidades de mudança, certas leis ou tendências gerais, graças às quais seja possível alcançar melhor compreensão social e cultural em seu conjunto*²².

Nosso interesse pelo *campo cultural* busca explicitar e explicar relações pertinentes a movimentos da cultura, revelando identidades e correspondências inesperadas entre atividades por vezes consideradas autônomas, e, em outras ocasiões, descontínuas e imprevistas²³. Ao estabelecerem relações, seja entre si, seja com o meio ao qual se inserem, diferentes agentes expressam significados de suas culturas. Ao invés de sugerir que se faça um inventário das idéias e que se procure distinguir tipos diferentes da cultura (como cultura popular e cultura de elite), propomos que se apreendam pistas que atravessam um campo definido por um problema comum, qual seja: como pensar a cultura do outro?

Para tanto, os *estudos culturais* alargam o campo de possibilidade quanto abordagens de significações/interpretações acerca de definições e usos atribuídos à palavra cultura. Esta consiste em conjuntos de processos sociais de significação ou, de modo mais complexo, um conjunto de processos sociais de produção, circulação e consumo de significados da vida social. Para entender cada grupo, deve-se tentar apreender o fazer-se

²² Idem, p. 52.

²³ *Ibíd.*, p. 57.

de seus produtos materiais e simbólicos e como são incorporados²⁴ e reinterpretados por intervenções alheias aos próprios grupos. Onde, como e por quê práticas culturais contribuíram para a construção de identidades, como também, na construção de desigualdades²⁵.

Tendo como referenciais tais pressupostos, estabelecemos a indisposição frente concepções difundidas acerca de populações sertanejas que ressaltam, fundamentalmente, suas “deficiências”, decorrentes de fatores naturais, como a raça, o clima, a cultura, as técnicas, as crenças e visões de mundo. Estas concepções hierarquizam as culturas e tendem a perceber o diferente como portador de um atraso natural.

Assim, ao considerarem o sertão como lugar naturalmente rústico, determinam também a condição de seus habitantes – os sertanejos - como exemplo de homens rústicos, incapazes de agir, pensar e propor soluções para seus problemas.

A propagação de concepções a respeito desta suposta incapacidade de transformar a sociedade é convenientemente sustentada, desde o final do século XIX e durante o XX, por apologistas do progresso e da chamada modernidade. Neste período, idéias de progresso e

²⁴ Termo básico na construção das argumentações de Williams em torno de cultura. Cf. WILLIAMS, “*Marxismo e Literatura*”, Op. cit, p, 243.

²⁵ Quanto aos significados das palavras *Cultura* e *Sociedade*, ver: WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo, 2007. O autor procura acompanhar os diferentes usos atribuídos a estes vocábulos no tempo. *Cultura* – latim; cultivar, habitar, proteger. Principalmente relacionado a cultivo ou cuidado. Em alguns substantivos medievais; honra, adoração. Atualmente o significado mais difundido entende por cultura tudo aquilo que esteja relacionado com música, literatura, pintura, escultura, entre outros. Para os antropólogos, por sua vez, seria a produção material de uma grupo social. Para os historiadores, símbolos e significados constituintes de modo de vida. A complexidade do desenvolvimento e do uso moderno da palavra, remete, não a significados oposto e sim sobrepostos, co-relacionados, pp. 117 - 124. A palavra *sociedade* nos remete a duas configurações: uma mais generalizada, que remete ao corpo de instituições e suas relações com grupos de pessoas, e outra mais ampla, alusiva a condição na qual se formam essas relações e instituições. Usa-se também a palavra *sociedade* para designar uma comunidade específica, sistemas de vida comuns ou relacionados, p 379.

modernidade embalaram os anseios de elites letradas e que detinham grande controle do poder político e econômico. A favor de tais grupos privilegiados impôs-se, com seu estatuto de verdade, todo o crédito atribuído à ciência em permanente acessão na maior parte do período mencionado.

Imbuídos pela legitimidade unilateral conferida pelo cientificismo, as elites formulam e defendem suas pretensões para assegurar um lugar na modernidade. Assim, coube a ciência e ao poder público impor-se como detentora de modelos a serem implantadas na perspectiva de construção de uma identidade e de uma cultura nacional. Tornou-se necessário demarcar posicionamentos quanto aos grupos sociais que não se inseriram nos modos de ser considerados compatíveis com os avanços da ciência e da técnica. Assim, emergiu, na literatura, o sertanejo como o mais expressivo representante de um suposto atraso, digno dos “não civilizados”.

E na base destas concepções encontra-se o ideal de nacionalidade, de “*espírito formador*” da nação²⁶. Nessa perspectiva, restava aos costumes populares um único destino possível, traçado pelas leis da “evolução natural”: o progressivo desaparecimento.

Com o impulso civilizatório dos primórdios da República, tornou-se prioritário promover a construção de uma unidade nacional e, para tanto, fez-se necessário superar ou extinguir instâncias que demonstrassem resistências ou que fossem assinaladas como obstáculos ao “progresso”. As culturas locais, por manterem maiores vínculos tradicionais tornaram-se, assim, alvos das mais severas formas de desqualificação e repressão.

²⁶ Williams considera essa uma noção vinculada aos pressupostos iluministas, da idéia de progresso e de desenvolvimento unilinear. WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 25.

Políticos e intelectuais consideraram importante esvaziá-las de sentidos e, ao mesmo tempo, homogeneizar experiências de diversidade cultural, reduzindo a expressividade de seus símbolos a dimensões compatíveis com o projeto pretendido para a construção da nova ordem, a republicana.

Tais projeções encontraram acolhida entre os mais diversos segmentos do pensamento letrado e dispostos a colaborar com o ideal de modernidade para a sociedade brasileira, como podemos constatar nas palavras de Gilberto Freyre, em 1941, no prefácio à obra do folclorista pernambucano Getúlio César:

Esses casos dramaticamente vulcânicos irrompem de acumulações que o observador vae encontrar no quotidiano da vida do sertanejo: nas relações com a água, com o fogo, com o sol, com a lua, com as estrelas, com os animaes e plantas. De modo que o conhecimento da mystica da vida quotidiana seja, do sertanejo ou do praieiro [...] auxilia a sciencia a organizar a geographia psycologica ou cultural do paiz sob um dos aspectos mais interessantes dessa geographia: a credence popular. E conhecedores da credence popular, os governos, os educadores, as religiões cultas podem fazer obra sólida de prophylaxia social e hygiene mental com relação ás populações isoladas ou menos letradas do paiz, uma vez por outra victimas, por motivos de mystica ou religião inculta, de estúpidas repressões ou perseguições policiais²⁷.

²⁷ FREYRE, Gilberto. "Prefácio". In: CESÁR. Getúlio. *Credences do Nordeste*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, 1941, pp. 6-7.

Uma vez que as culturas tradicionais constituíam “obstáculos” ao progresso, atrelar os elementos destas culturas a fatores mitológicos, naturalizar suas formas de existência pela aproximação ao mundo físico, biológico e da raça, assim como o demonstrado por Freyre, não somente produziu o ocultamento de contradições de ordem política, como também discussões científicas foram diligentes em justificar e constranger quem não se dispusesse a aderir aos apelos de mudanças impostos.

Daí se considerar que em determinado momento as culturas do povo despertaram, nas elites, um inusitado interesse. Adotando uma forma peculiar de apropriar-se da dinâmica cultural de pessoas comuns, que consistiu na diminuição da distância entre a cultura erudita e a do povo, isto seria possível pela assimilação por parte daquela de elementos da cultura popular, desde que devidamente adequados e julgados pelos interesses em jogo²⁸. Essa forjada aproximação é historicamente compressível, tanto no que se refere ao passado, quanto a sua permanência no presente.²⁹ A disposição para conhecer dinâmicas culturais de grupos populares tradicionais ocorreu de maneira compulsória, desconsiderando as alteridades. Possivelmente, este constituiu um dos motivos que tornaram inviáveis ações visando à introdução de conhecimentos e recursos técnicos

²⁸ A esse respeito, Davis, tratando da maneira como os eruditos procederam ao registrar os comportamentos ditos do ‘povo’, refere-se a exemplos encontrados na literatura européia dos séculos XV ao XVIII, nos quais os “autores se davam ao trabalho de registrar as práticas e crenças que desejavam modificar ou destruir”. A sabedoria proverbial e os erros populares. DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do Povo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, pp.188-189.

²⁹ A discussão sobre tradição e costumes em Thompson concebe o costume como sendo um fluxo contínuo, como “um campo para a mudança e a disputa, uma arena na qual interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes”. THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp.16-17.

que, que por ignorarem os costumes e valores tradicionais, são recebidos com desconfiança em comunidades sertanejas.

Para compreendermos a história de sertanejos precisaremos reconhecer a conjuntura a que estão inseridos, distinguindo-se enunciados e enunciadorees das narrativas produzidas. Como a lugar daqueles que falaram sobre. Devemos investir em análises críticas, capazes de perceber as complexas e, em muitos casos, construir categorias de análise específicas, que permitam superar convencionais noções de classe, de raça, de etnia, de nação e outras interferências alheias ao que é designado como cultura. Assim, compreendemos as *culturas tradicionais populares* como instâncias nas quais experiências e relações entre os elementos do mundo social, a natureza e os significados atribuídos aos tempos do presente, se vinculam com temporalidades próprias, provenientes da interação entre esses mundos.

Mundos estes em que humanos, vegetais, animais e minerais desenvolvem modalidades específicas de convívio em tempos regulados e ritmados, em certa sintonia com a natureza, onde as tradições são recursos imprescindíveis que lhes fazem sentirem-se seguros para saber o melhor tempo para o plantio, a colheita, a lida com os animais, o armazenamento de água, tratos do corpo, da saúde e da doença. Enfim, onde costumes e “*tradições vivas*” realizam-se enquanto meios de sobrevivência e preservação de seus modos de ser, viver e estar no mundo.

Assim, estabelecer diálogos com grupos sociais pertencentes a realidades bastante específicas quanto à visão de mundo e experiências,

como entendemos neste estudo em torno de sertanejos cearenses, importa ter em vista proposições que procuramos desenvolver.

Ao recorrermos, predominantemente, a fontes oriundas de tradições orais traduzidas na escrita de literatos e folcloristas que as coletaram ou encontraram inspiração em poesias e contos populares para dar vazão a suas criações literárias – torna-se urgente atentarmos a aspectos que ultrapassam o que encontramos, ou ao que foi posto no papel no contexto de produção desses relatos. Quanto aos motivos que impulsionaram determinados escritores, bem como os lugares sociais de onde autores letrados produziram suas obras, faz-se necessário analisar adaptações ou correções que, muitas vezes, julgaram-se autorizados a realizar em função de suas intenções, corrigindo falas ou mesmo recriminando e menosprezando práticas populares.

Compreender a historicidade de viveres de sertanejos a partir de materiais reunidos por letrados como repertórios de expressões de culturas tradicionais, ou, ainda, em relatórios e documentos produzidos por autoridades governamentais, exige do pesquisador exercícios críticos de interpretação destes escritos. Como também ouvir, ver e sentir as vozes do outro – daqueles *sobre* os quais escreveram os letrados –, identificando fatores que distanciam *culturas tradicionais* de universos pensados nos domínios do letramento, evidenciando as diferenças de perspectivas. Em outros termos, a questão de admitir a diferença, por exemplo, quanto ao modo como os sertanejos atribuem sentidos aos fenômenos da natureza: do ponto de vista do cientificismo, configuraria uma dificuldade de atingir outra modalidade de apreensão da realidade. Não obstante a estes aspectos

usados para atestar o atraso de determinados grupos sociais, é exatamente em relações de convívio diferenciado e complexo com a natureza que se fundamentam os modos de ser e viver de povos descendentes indígenas e africanos, cujos laços com este âmbito de tradições culturais preservou maiores afinidades.

Posicionamos-nos criticamente frente a concepções que adotaram critérios insuficientes ao se disporem de condutas de grupos remanescentes de culturas tradicionais, desvelando instâncias de sabedorias fundadas em valores ancestralmente apreendidos por formas de sociabilidade ainda pouco conhecidas e relações comunitárias de colaboração ainda não suplantadas por mediações monetarizadas, ambas pertinentes a dinâmicas culturais destes grupos sociais sertanejos, freqüentemente considerados como “ignorantes” e “atrasados”.

Ampliar percepções quanto a culturas e sociabilidades de habitantes do mundo rural pode ser alcançado através do estudo de técnicas, utensílios, condições de moradia, alimentação, ritos e costumes. Estes, por sua vez, tornam-se também passíveis de apreensão a partir de expressões de compreensão da vida cotidiana e de dados históricos da cultura material contextualizada.

Em relação à cultura material, reportamos a definições que contemplam o interesse dispensado ao que é comum, sem perder de vista subdivisões em termos de estruturas sociais, como classes sociais, raças, grupos rurais ou urbanos, comunidades, etc.

Ao interessar-se pela investigação dos não acontecimentos, o estudo da cultura material dedica-se, pelo contrário, a observar aquilo que na coletividade é igual e constante e que, como tal, a possa caracterizar: em vez da sucessão de fatos diversos, procura os fatos que se repetem suficientemente para serem interpretados como hábitos, tradições reveladoras da cultura que se observa³⁰.

Esta abordagem, ao contrário do que possamos ser tentados a acreditar, não desconsidera o dinamismo histórico nem o coloca no acontecimento, mas sim nas condições técnicas, econômicas, culturais e sociais, que provocam ou refazem o acontecimento, a ruptura e são por estes modificados. Marcas como hábitos e costumes, ao lidar com este ângulo de abordagem da cultura material, sugerem um campo fértil para dar significado às experiências de grupos sociais a partir de hábitos, alimentação, técnicas e inventos diversos criados e integrados à vida cotidiana.

Ademais, constitui importante tarefa para esta pesquisa ampliar os referenciais e fontes encontrados em textos escritos, recurso necessário por tratarmos de povos e grupos cujas experiências e sociabilidades são preservadas e transmitidas por meio de linguagens e rituais próprios.

Os usos e sentidos atribuídos a gestos, conversas, performances, práticas corporais e memórias são resultados de criação grupal, que vivenciam e atualizam-se através de diferentes gêneros de

³⁰ BUCAILIE, Richard e PESEZ, Jean-Marie. *Enciclopédia Einaudi. Cultura Material*. Lisboa: Casa da Moeda, 1989, p.22.

comunicação e expressões orais³¹. Ou seja, entre os sertanejos, saberes e códigos morais de suas relações de convívio são transmitidos tanto por formas verbais, como provérbios, contos, encantamentos, quanto por formas “não verbais” como a dança, gestos e outras expressões mantidas na tradição de contar histórias por meio de folguedos e autos representativos de situações apreendidas ancestralmente pelo grupo e ressignificados em suas incorporações por gerações do presente.

No vocabulário dos relatos, os atores: homens, animais, plantas, gênios, etc., ocupam seu lugar e possuem um simbolismo particular em cada sociedade. Estes elementos permitem a criação de um repertório de metáforas e metonímias. As ações e os gestos podem ser de compreensão universal, ou particular da sociedade em questão. Os acessórios do narrador (jóias, vestimenta, fantasia, etc.) também têm um valor simbólico³².

Entender tais dinâmicas culturais significa lidar com linguagens características de expressões de oralidade, referências sugestivas para compreender sociedades e culturas nas quais o passado é preservado e renovado através de linguagens verbais e gestuais, como performances corporais, compreendidas pelo que Paul Zunthor chama de “engajamento do corpo”³³.

³¹ Acerca das possibilidades de análise de textos orais, ver: MONTIEL, Luz Maria Martínez. “Presença africana, oralidade e transculturação”. In: *Oralidade*, 10, Programa África-América – A 3ª Raiz. México, 1999, pp. 28-32.

³² Idem.

³³ ZUNTHOR, Paul. *Performance, recepção e leitura*. São Paulo: EDUC, 2000.

Nesta mesma perspectiva, mas em estudos sobre “tradições vivas” africanas, Hampaté Bâ apontou elementos contundentes para apreensão de posicionamentos acerca de testemunhos orais e da produção de conhecimentos baseados nos mesmos. Ao refletir sobre o valor atribuído a “palavra” em sociedades tradicionais africanas, Hampaté Bâ situa o lugar do testemunho, dos relatos proverbiais recorrentes, como norteadores de condutas. Este é um tema que, sem dúvida, suscita discussões entre os estudiosos que ocupam-se em desenvolver suas pesquisas em torno de povos e culturas que lidam com a produção e transmissão de saberes e memórias a partir de experiências e expressões de oralidade.

Ainda devemos destacar uma importante questão que o sábio e filósofo africano chama atenção: a confiabilidade do relato. Ou seja, pode-se conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita, quando se trata de testemunhos sobre o passado. Para o autor, o testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que *“testemunho humano. E, portanto, vale o que vale o homem”*.

*Antes de colocar seus pensamentos no papel, o escritor ou estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo o narra.*³⁴

Para Hampaté Bâ, o testemunho pode ser tão mais legítimo quanto maior for o valor que o grupo social atribui à Palavra. Nesta

³⁴ HAMPATÉ BÂ, A. “A Tradição Viva”. In: *História Geral da África* v.I. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.

perspectiva, a cultura e seus processos de transmissão encontram semelhanças com os revelados por estudiosos de tradições africanas.

Isso nos leva a refletir quanto à grande parte dos elementos da cultura de sertanejos nordestinos que são preservados e transmitidos, fundamentalmente, por meio de expressões de oralidade. Desse modo, tal como entre africanos e outros povos ou culturas constituídas em torno de tradições orais, o que explica e dá sentido à vida são relações de indissociabilidade entre o mundo espiritual e material, visível e invisível, em perspectiva de “unidade cósmica”³⁵.

Entre grupos culturais em que predomina a produção e transmissão de saberes por observação e experiências vivenciadas, como ocorre com moradores de zonas rurais de sertões do Ceará, uma compreensão mais densa de seus modos de vida pode ser realizada dispondo-se a ouvir seus testemunhos, acompanhar seus rituais e prestar atenção crítica ao que narram sobre seus modos de ser e viver. Abordagem que se torna essencial à perspectiva de lidar com culturas tradicionais.

Aproximarmo-nos de experiências sociais e culturais de grupos populares, cujas práticas assentam-se em experiências mantidas por tradições e que, entre outras formas de comunicação, repercutem no imaginário social difundido por gêneros de literatura oral ou por permanências e adaptações mantidas vivas em outras formas de narração – sonora, plástica, religiosa -, torna possível questionarmos leituras convencionais construídas *sobre*³⁶ as culturas destes grupos.

³⁵ Idem.

³⁶ A esse respeito, Marilena CHAUI trata das tensões entre o discurso “sobre” o outro e a experiência “de”: “Ideologia e educação”. In: *Educação e Sociedade*. Rio de Janeiro: Cortez, 1980, ano II, n. 5, pp. 24-40.

Nesse sentido, uma leitura crítica significa posicionar-se na contra mão de preconceitos eruditos de modo a desobstruir caminhos e historicidades que recuperem problemáticas aparentemente intransponíveis, já que relegaram populações sertanejas às margens, condenando-as a mundos que, de tão trágicos, acabam gerando pretensões de realmente serem deixados para trás. Abandoná-los, ainda que preservem potenciais de sobrevivência mesmo em condições adversas e possam ser revitalizadores de outras camadas de populações rurais e urbanas, vem tornando-se imperativo, principalmente para jovens.

Afinal, desvincular usos e significados locais de determinadas culturas vem sendo premissa posta em prática para assegurar o domínio da ciência sobre a natureza, da política e o poder instituído sobre as culturas populares, fazendo avançar nocivas e excludentes formas racionais de organização social, já que proclamaram-se portadoras do direito de exterminar credices e superstições, religiosidades e costumes do povo.³⁷

Refletindo acerca do estado global do planeta, ao final do século XX, Bruno Latour observou que o capitalismo chegou ao extremo de suas “*vãs esperanças de conquista ilimitada e de dominação total da natureza*”. Mas, afinal, por onde começar a discussão? “*Teria sido melhor não tentar tornar-se mestre ou dono da natureza?*”³⁸.

Todas as questões postas implicam em repensar a concepção de racionalidade que disseminou a idéia de *natureza hostil* para justificar suas intervenções e impor a necessidade de superar e dominar a hostilidade de fatores naturais, de modo que tradicionais relações homem-natureza

³⁷ DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do Povo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 216.

³⁸ LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p. 14.

fossem renegadas. Essa posição ignora que a humanização do homem acontece através do trabalho social e cultural em processos históricos de transformação da natureza e da própria condição humana de vida.

Ainda para Latour, o debate remete ao corte que separa a produção do conhecimento e o exercício do poder. Tal separação, prerrogativa da modernidade ocidental, é marcada pela comparação de culturas, desde que a sua possua o privilégio de considerar-se universal, opondo de maneira absoluta natureza e cultura, ciência e sociedade. Para sociedades alheias a estas determinações, não há como *“separar de fato aquilo que é conhecimento do que é sociedade, o que é signo do que é coisa, o que vem da natureza como ela realmente é daquilo que suas culturas requerem”* ³⁹.

A modernidade ocidental impôs, de maneira radical, a separação entre natureza universal e cultura relativa. Latour, no entanto, aponta para a impossibilidade de compreensão de uma cultura por exercícios de comparação. Para explicar cada sociedade, importa mobilizar tudo que foi construído em termos de “signos”, “símbolos” e “coisas” que as plasmam enquanto cultura. Por exemplo, as sociedades tradicionais, mobilizam seus ancestrais. A sociedade “moderna,” mobiliza a ciência⁴⁰.

Refletir criticamente sobre estas tensões significa assumirmos posicionamentos quanto incontidas *pelejas* cuja arena de enfrentamentos situa-se em terreno de profundas desigualdades. Para conhecermos seus pontos de vista e dimensões de seus argumentos, privilegiamos narrativas produzidas *sobre* sertanejos e *por* sertanejos a respeito de suas *culturas*

³⁹ Idem, p. 98.

⁴⁰ Ibidem, pp. 98 -104.

tradicionais. Procuramos evidenciar retóricas proferidas por representantes de segmentos letrados, inseridos e autorizados pelo poder público, que adaptam seus discursos conforme interesses inescrupulosos, disfarçados como interessados e dispostos a reparar danos decorrentes de suas próprias intervenções. Aos argumentos constrangedores e de interdições de povos e culturas, procuramos surpreendê-los com narrativas sertanejas, que em astuciosa poética pronunciam outras verdades.

Organizamos este trabalho em duas partes, cada uma composta por dois capítulos. Em relação à primeira parte, o primeiro capítulo, intitulado *Um insignificante enfrentamento de equívocos*, tratamos da reprodução e repercussão de visões acerca de culturas tradicionais, mais especificamente sobre sertanejos cearenses abordados por literatos e autoridades públicas. No segundo capítulo, *Um considerável campo de possibilidades*, discutimos concepções sobre sertão e sertanejos propagada por relatos de folcloristas e apresentamos desdobramentos e possibilidades de apreensões críticas que revelem a fecundidade deste tipo de relato, tendo em vista a riqueza de detalhes que encerram. Já na segunda parte do trabalho, o terceiro capítulo, *Na contramão de letrados*, privilegiamos enunciados poéticos de narrativas populares, cujos conteúdos expressam sentidos e significados de alteridade. E, finalmente, o quarto capítulo, *Saberes e tradições na voz de sertanejos*, trata de proposição de cunho teórico-metodológico, pertinente à abordagem de culturas tradicionais, articulada aos argumentos que os próprios sertanejos têm a nos ensinar.

PARTE I

CAPÍTULO I - Um insignificante enfrentamento de equívocos

1.1. Intervenções de literatos

1.2. Intervenções de autoridades públicas

CAPÍTULO II - Um considerável campo de possibilidades

2.1. Sertão e sertanejos na intervenção de folcloristas

2.2. Nas dobras de enunciados de estranhamento

CAPÍTULO I

Um insignificante enfrentamento de equívocos

1.1. Intervenções de literatos

Populações sertanejas da região nordeste, nas últimas décadas melhor delimitada e definidos como habitantes do semi-árido¹, efetivamente lidam com alternâncias provocadas pela seca e pela chuva. Não restam dúvidas que esta situação torna-se bastante emblemática para vida de homens, mulheres e crianças sertanejos. Possivelmente seja esta uma das razões pelas quais o tema tenha merecido tanto destaque em literatura de variadas matizes.

Esta condição, *a priori* de caráter natural, é atravessada por significações socioculturais que assumem extrema relevância para compreendermos, historicamente, modos de ser e viver de moradores dessa região. O semi-árido do Nordeste é, reconhecidamente, o espaço geográfico onde se observam os menores índices pluviométricos do país. Se não bastasse, o problema é agravado pela irregularidade da ocorrência da estação chuvosa. A região é conhecida por enfrentar longos períodos de falta de chuva, o que degrada a vida em diferentes instâncias, além de

¹ Nova delimitação do Semi-árido brasileiro. Ministério da Integração Nacional. Brasília, 2008.

produzir, nestas populações, capacidades singulares quanto ao desenvolvimento de meios de sobrevivência próprios.

Experiências coletadas e divulgadas sobre estas populações constituem temática central em expressiva produção literária, durante o final do XIX e ao longo do século XX. As construções literárias em obras e autores que se detiveram sobre o sertão e, mais especificamente, os sertanejos, disseminaram uma série de representações que permeiam o imaginário social, interferem e norteiam ações e comportamentos sociais e políticos².

O eixo de abordagem que aqui se pretende desenvolver assume, como ponto de partida, o interesse em analisar implicações decorrentes de imagens negativas, freqüentemente atribuídas a homens e mulheres pobres de sertões do Ceará, por literatos ao longo do século XX, bem como repercussões deste tipo de visão. O peso de tais formulações, entendemos, pode ser, em alguma medida, responsável por sentimentos de impotência e auto-depreciação assumidos em muitos casos por sertanejos cearenses.

Entendemos que refletir sobre motivos inerentes a estas negatividades remete a aspectos variados, entre os quais poderíamos especificar um conjunto de fatores historicamente situados, como desestruturação de relações tradicionais enquanto desdobramento de processos de colonização, advindos do incontestável problema da distribuição da terra e acesso a meios de sobrevivência. Por outro lado, exteriormente à realidade local, temos a exclusão destas populações de

² Tratando do século XIX e com foco direcionado ao sertão como espaço socialmente construído, BARBOSA, Ivone Cordeiro, Op. cit, desenvolve análises a partir de fontes literárias.

projetos políticos que contemplem suas reais necessidades quanto à educação, saúde e saneamento básico, como também da oferta de recursos técnicos e financeiros que possibilitem alternativas de produção compatíveis com suas realidades locais.

Neste sentido, procuramos investir em uma direção que consideramos emblemática quanto à desqualificação destas populações do semi-árido no que diz respeito a uma série de atribuições negativas que sofreram e sofrem ao serem, recorrentemente, associadas ao atraso, ao suposto arcaísmo de suas práticas e mesmo estigmatizadas como representantes de culturas atrasadas, arcaicas, menos desenvolvidas.

Muitas das pistas que acompanhamos na construção de tais concepções encontram-se, em larga medida, na literatura de autores das mais variadas produções escritas e cujos trabalhos repercutiram e repercutem no imaginário de grupos letrados nordestinos desde o final do século XIX, estendendo-se por grande parte do XX. Obras escritas por folcloristas, memorialistas e romancistas que, do alto da mais rebuscada erudição, não pouparam tinta ao atribuírem toda sorte de adjetivos pejorativos quando o objetivo era definir os “tipos” sociais que habitam as zonas semi-áridas do sertão cearense.

O tratamento dispensado a esta questão é considerável, tanto em quantidade como em qualidade. Porém, na maior parte pouco contribui para romper com estereótipos produzidos e reproduzidos, historicamente, acerca de populações pobres do semi-árido cearense. Mas estereótipos não caem do céu, nem tampouco nascem nas árvores do sertão. Resultam,

antes de tudo, de elaborações construídas para delimitar condições de grupos socioculturais e politicamente desfavorecidos.

A produção de intelectuais de grande envergadura tem sido, em larga medida, responsável pela fixação e circulação destes estigmas. Quais sejam: o da associação entre calamidade natural e caráter, cor e criminalidade, atraso cultural e mestiçagem, etc. Intelectuais oriundos das mais variadas áreas e, em diferentes momentos históricos, propagaram visões que ecoam acerca do sertão nordestino e de seus habitantes. Euclides da Cunha em “Os sertões” (1902), Graciliano Ramos em “Vidas Secas” (1938), Gustavo Barroso em “Terra de Sol” (1912), para mencionarmos alguns dos de maior expressão.

Vale ressaltar que não se pretende julgar, nem tão pouco reivindicar que estes autores tivessem manifestado posicionamentos distintos dos que se encontram em suas obras. Temos clareza que as mesmas traduzem posturas comuns ao tempo e à inserção sócio-política e intelectual de suas respectivas produções. No entanto, buscamos problematizar a repercussão desse tipo de concepção, que entendemos manterem-se com grande vitalidade ainda nos dias atuais. Reconhecemos sua importância em termos de possibilitarem acesso a informações e descrições etnográficas de populações sertanejas, como contribuições de inestimável sofisticação e riqueza literárias. Porém, exatamente neste último ponto, possivelmente situem-se motivos pelos quais seja tão improvável formularmos algum tipo de análise que se proponha a criticar o legado de tais obras e autores.

Para explicitar o que pretendemos discutir, poderíamos ler em Euclides da Cunha, por exemplo, em categórica definição de sertanejo, já por demais conhecida, quando afirma: “o sertanejo é, antes de tudo, um forte”. E segue,

[...] A sua aparência, ao primeiro lance de vista, revela o contrário. Falta-lhe a plástica impecável, o desempenho [...] é desgracioso, desengonçado, torto. Hércules-Quasímodo, reflete no aspecto a feldade típica dos fracos. [...] Reflete a preguiça incansável, a atonia muscular perene, em tudo, na palavra remorada, no gesto contrafeito, no andar desaprumado, na cadência langorosa das modinhas, na tendência constante à imobilidade e à quietude.”³

Ao longo de toda a obra são freqüentes as referências ao determinismo exercido pela terra, clima e meio físico sobre o homem. Ao descrever o vaqueiro nordestino, Euclides da Cunha afirma que este atravessa a vida numa “*intermitência de catástrofes*”, não havendo nada “*mais monótono e feio de que sua vestimenta original, de uma cor só.*” À exceção dos momentos de “*folgedos*”, “*incidente passageiro e raro*”, a vida do sertanejo “*cai na postura habitual, tosco, deselegante e anguloso, num estranho manifestar de desnervamento e cansaço extraordinário*”⁴. O autor

³ CUNHA, Euclides. *Os Sertões*. São Paulo: Círculo do Livro, s/d. p.92.

⁴ *Idem*, p. 95.

justifica suas constatações ao declarar ser o “*sertanejo do norte a perfeita tradução moral dos agentes físicos da sua terra*”⁵.

A escrita encadeada por visão determinista do meio físico sobre o social, paradoxalmente é entrecortada por contrapontos inusitados, onde Cunha admite ser a “*natureza incompreensível*” e frente a esta “*incompreensão*” (incompreensão do autor), ninguém é tão capaz de interagir com melhor desempenho do que o próprio sertanejo. O que leva a pensar estarmos diante de uma situação distinta da suposta e imputada “incapacidade”, “fealdade” e “tristeza”.

Outra obra emblemática para esta análise é *Terra de sol: natureza e costumes do norte*, de Gustavo Barroso, dividida em cinco partes - o meio, os animais, o homem, a arte e a lenda - onde, ao tratar do homem, distingue três tipos: os *desaparecidos*: pastores de gado; *anormais*: cangaceiros e curandeiros; e *normais*: sertanejos, fazendeiros e vaqueiros. Os “tipos”, embora destinguam-se quanto aos ofícios a que estão vinculados, assemelham-se naquilo que diz respeito aos seus caracteres formativos, como seres presos à terra, ao meio em que vivem.

Ao tratar dos “tipos normais”, Gustavo Barroso define:

A alma do sertão modelou a alma do sertanejo. Sóbrio como todo animal dos países agrestes, rude como as rachãs despidas que o cercam, como os penhascos pontudos que rasgam o solo duro, perfilando-se entre o mato ressequido, é hospitaleiro como do homem primitivo e rotineiro por educação e por hereditariedade. Geralmente bom e

⁵ Ibidem, pp. 95-96.

*honrado, o eterno combate com o meio envolvente, desenvolve-lhe a inteligência e a coragem que lhe legára a raça, o cruzamento ancestral*⁶.

Essa descrição de Barroso engendra uma série de elementos condizentes com postulados científicos de sua época. Porém, sob outro ponto de vista, estes mesmos relatos nos informam sobre intercâmbios com a natureza, revelando indícios de culturas estranhas ao olhar do folclorista.

*Nas lutas, quando bandido ou rebelde, esquiva-se, e regaceia, é implacável, é impalpável, é quase invisível: parece, some-se, ataca bruscamente, desaparece ainda mais depressa: tem um que do seu clima, do céu, da sua atmosfera, onde as nuvens de chuva passam borrifando neblinas, e apagam-se além do horizonte, mais ligeiras do que surgiram, como por encanto. [...] é triste de aspecto e de modos. Pouco ri. Parece recolher em si toda a grande tristeza à face da terra infeliz.*⁷

Já Graciliano Ramos em *Vidas Secas*, com o intento de ressaltar as qualidades de Fabiano, que o fazem capaz de sobreviver à seca e ao sertão, o equipara ao meio e aos animais.

Vivia longe dos homens, só se dava bem com animais. Os seus pés duros quebravam espinhos e não sentiam a

⁶ BARROSO, Gustavo. *Terra de Sol: natureza e costumes do Norte*. 5ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Livraria São José, 1956, pp. 158-159. (1ª Edição: 1912).

⁷ Idem. pp. 158-159.

quentura da terra. Montado, confundia-se com o cavalo, grudava-se a ele. E falava a linguagem cantada, monossilábica e gutural, que o companheiro entendia. A pé, não se agüentava bem. Pendia para um lado, para o outro lado, cambaio, torto, feio. Às vezes utilizava nas relações com as pessoas a mesma língua com que se dirigia aos brutos – exclamações, onomatopéias⁸.

Evidentemente que não podemos reivindicar que intelectuais de renome e com acesso a meios de publicação oficiais – grande imprensa e editoras -, do final do século XIX e ao longo do XX, situassem suas abordagens desvinculadas do pensamento hegemônico vigente em seus tempos. No entanto, impressiona como persistências de tais concepções ainda se façam tão presentes. Ao menos uma inferência é possível ser lançada. O enfrentamento da questão parece ser insignificante frente à força que representações de sertanejos, criadas por escritores clássicos, estabeleceram. Nestes, o intelectual letrado utiliza todos os recursos de sua erudição para atestar a “ignorância” do “incivilizado”, do “rústico”.

Aos personagens centrais, os sertanejos, raramente emergem seus falares. Suas intervenções são freqüentemente deturpadas, descontextualizadas por intencionais alterações de sentido que induzem perceber a capacidade para enfrentar desafios e adversidades do meio em que vivem, como caracteres culturais próprios aos sertanejos. Logo, ficou igualado o homem à natureza por suas supostas incapacidades. Mas é exatamente nesse quesito que reside um dado em si relevante para melhor

⁸ RAMOS, Graciliano. *Vidas Secas*. São Paulo: Record, 1976, p. 21.

entendermos estes sertanejos: a riqueza de saberes que foram capazes de desenvolver para conhecerem, com profundidade, o ambiente do qual extraem seus meios de sustentação. Sua intimidade com o meio serviu de base para atestar sua incapacidade de distanciar-se da natureza. A questão, porém, pode ser tratada sob outro prisma. A profunda intimidade com a terra, o clima, as plantas e os animais resultam de experiências e sensibilidades pertinentes a distintas formas de resistência frente a problemas sociais, culturais e climáticos específicos de suas realidades.

Assim sendo, reduzir modos de vida de sertanejos - histórica e culturalmente construídos - à mera condição natural, não apenas desconsidera suas culturas próprias como os distancia da condição de agentes, da capacidade de se posicionarem politicamente, reduzindo-os a seres estagnados ou ao não-ser destes “sertanejos”, deserdados de suas tradições em diferentes momentos dos processos de colonização.

Ao atentarmos às percepções de sertanejos sobre si, percebemos argumentos reveladores de suas angustias frente às condições em que vivem e, ao mesmo tempo, carregados de denúncias frente ao descaso a que foram submetidos, como às empobrecidas regiões rurais a que foram empurrados.

As representações de sertanejos que foram sendo pautadas devem-se a um encadeado processo de formulação em que intelectuais compartilharam materiais e reproduziram concepções.

A guerra de Canudos acontece como rescaldo de um processo de transição que o país pretendia atravessar alheio aos sentimentos populares e a todo um conjunto de problemas acumulados desde o início da

colonização. Para Roberto Ventura, Euclides da Cunha, em *Os sertões*, consegue incorporar Canudos à memória do país⁹. Em análises sobre Cunha e sua obra, Ventura destaca a mudança de posição do autor de *Os sertões*, de propagandista do movimento republicano, passou a crítico, denunciando as tropas republicanas no massacre aos habitantes de Canudos. A posição de crítico da República não atenuou o caráter mais acentuado de suas posições de representante do cientificismo presente nas últimas décadas do século XIX. Euclides da Cunha apoiou-se em poemas e narrativas de tradições de oralidade, mantidas por sertanejos, para criar um retrato sombrio do líder da comunidade de Canudos, Antônio Conselheiro, que representava a concepção de sertanejos projetada pela obra.

*Euclides da Cunha interpretou a guerra de Canudos a partir de fontes orais, como os poemas e as profecias religiosas, encontrados em papéis e cadernos nas ruínas da comunidade. Baseou-se em profecias apocalípticas, que julgou serem de autoria de Antônio Conselheiro, Estes poemas e profecias foram o ponto de partida de sua visão de Canudos como movimento sebastianista e messiânico, vinculado à crença no retorno mágico do rei português d. Sebastião, para derrotar as forças da República e restaurar a monarquia*¹⁰.

Ventura acrescenta, ainda, que Euclides da Cunha mostrou Conselheiro como um *“personagem trágico, guiado por forças obscuras e*

⁹ VENTURA, Roberto. “Um sertão não-euclidiano”. In: *Jornal Folha de São Paulo*, São Paulo/SP, 10/06/2001.

¹⁰ VENTURA, Roberto. “Canudos como cidade iletrada: Euclides da Cunha na urbs monstruosa”. In: *Revista de Antropologia*, v.40, n.1, São Paulo, 1997.

ancestrais e por maldições hereditárias, que o levaram à insanidade e ao conflito com a ordem”¹¹. Em *Os sertões*, a maneira como o autor se apropriou das tradições de oralidade, salienta Roberto Ventura, evidencia o conflito entre cultura letrada urbana e cultura oral sertaneja, em que a opção de usar a voz ao outro corresponde a uma sofisticada operação em que o “objeto de seu discurso” é, ao mesmo tempo, “*inimigo de suas concepções políticas*”¹².

É no mínimo inquietante a maneira como ocorreu uma apropriação de tradições orais por parte de escritores que se utilizaram da produção de lendas, canções e outras expressões que permeiam o universo de grupos populares para formularem seus discursos. Percebemos certo encadeamento quanto aos usos do repertório de tradições que circulavam entre as populações pobres do Nordeste. O que aponta para uma sintonia quanto às concepções formuladas. Para compreendermos melhor, tal afirmação, referimo-nos a algumas ligações existentes entre as obras de Euclides da Cunha e escritores cearenses, entre os quais Juvenal Galeno, conforme apontaremos adiante.

Euclides da Cunha ao expor o quadro de calamidades e os artifícios dos sertanejos para enfrentar os períodos de seca nos sertões, buscou informar-se nos trabalhos do Senador Thomaz Pompeu Sobrinho¹³. Ao tratar das variações climáticas, considera que os sertanejos confiam em experiências de “*dolorosas tradições*”, mas que estas proporcionam ao sertanejo “adivinhar” o ritmo do flagelo da seca. Às condições adversas do

¹¹ Idem.

¹² Ibidem.

¹³ SOBRINHO, Thomaz Pompeu. História das Secas (Século XX). Coleção Mossoroense. Volume CCXXVI, 1992.

clima e do meio assinaladas pelo autor de *Os sertões*, agregam-se fatores como raça para formular sua compreensão acerca da religiosidade do sertanejo. Estes condicionantes seriam responsáveis pela fixação de

um monoteísmo incompreendido, eivado de misticismo extravagante, em que se rebate o fetichismo do índio e do africano. É o homem primitivo, audacioso e forte, mas ao mesmo tempo crédulo, deixando-se facilmente arrebatado pelas superstições mais absurdas [...] a sua religião é como ele mestiça. Resumo dos caracteres físicos e fisiológicos das raças de que surge, sumaria-lhes identicamente as qualidades morais. ¹⁴

A noção de misticismo sincrético utilizada para referir-se à religiosidade popular constituía umas das formas de fixar os praticantes de crenças não católicas, atributos de inferioridade. Nas palavras de Euclides da Cunha, os matutos por sua “*consciência imperfeita*” deturpavam os ideais do catolicismo e nisso revelam “*os estigmas de estádio inferior*” a que pertencem. Para reforçar as expressões usadas em relação aos sertanejos investia-as de fundamento científico, recorrendo às ciências médicas e antropológicas, para atestar a “incompatibilidade” do sertanejo “às exigências superiores da civilização” ¹⁵.

Além dos fundamentos que visavam assegurar validade científica, Cunha, em *Os sertões*, valeu-se escritos de diversos autores da literatura cearense. A este respeito José Aurélio Câmara, escreveu na

¹⁴ CUNHA, Euclides. *Os sertões*. São Paulo: Circulo do Livro, s/d, pp. 103-105.

¹⁵ Idem, p. 118.

Revista do Instituto do Ceará de 1965, a nota *Euclides da Cunha e o Ceará*, na qual trata de contribuições de escritores cearenses constantes nas páginas de *Os sertões*.

Quer porque tenha ido buscar em Juvenal Galeno alguns versos populares, trechos de cantigas e desafios, quer porque dele tenha utilizado a terminologia folclórica regional, de que foi aquele o primeiro divulgador nas letras brasileiras, o fato é que o bardo cearense se faz presente, de modo ponderável, nas páginas de Os sertões ¹⁶.

Em *Os sertões*, a parte dedicada aos costumes dos sertanejos, há além diversos relatos, vocábulos e definições extraídos literalmente de *Lendas e canções populares*, de Juvenal Galeno, como por exemplo, a explicação sobre os significados das cantigas que os vaqueiros entoam para conduzir as boiadas, o aboio. Ao tratar de danças e tradições do sertão, Euclides da Cunha reproduz os mesmos versos, assim como as notas explicativas de Galeno. Quanto aos versos, que acompanham cantadores que se deslocam por diferentes regiões, encontram-se nas páginas de *Os sertões*:

¹⁶ Cf. *Revista do Instituto do Ceará* - ANNO LXXIX – 1965.

Juvenal Galeno

*“Nas horas de Deus amém,
Não é zombaria, não!
Desafio o mundo interior
Pra Cantar nesta função”*

‘O outro sem demora aceita
a luva, e responde:’

*“Pra cantar nesta função,
Amigo, meu camarada,
Aceita teu desafio
O fama deste sertão!*

*Toda a noite no terreiro,
Ao toque deste baião,
Porque deu-me este destino
A Virgem da Conceição. ”¹⁷*

Euclides da Cunha

*“Nas horas de Deus amém,
Não é zombaria, não!
Desafio o mundo interior
Pra Cantar nesta função”*

‘O adversário retruca logo,
levantando lhe o último verso da
quadra:’

*“Pra cantar nesta função,
Amigo, meu camarada,
Aceita teu desafio
O fama deste sertão!”¹⁸*

O que isso traz de significativo é a existência de um encadeamento na apropriação que letrados, no intuito de produzir explicações sobre o povo, mantinham ao buscarem referências e semelhanças.

1.2. Intervenções de autoridades públicas

¹⁷ GALENO, Juvenal. *Lendas e canções populares*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1965, p. 37.

¹⁸ CUNHA, Euclides. Op. cit, p. 104.

As primeiras décadas após a Proclamação da República foram marcadas por intensa mobilização de variados setores da sociedade que tinham como propósito superar os “atrasos” do Império. Autoridades de governo, técnicos e intelectuais empenharam-se na proposição de medidas que possibilitassem a inserção do país nos marcos da civilidade. As ações consistiam em promover verdadeira campanha de erradicação dos incivilizados, que compreendia populações pobres descendentes de indígenas e africanos ou de seus cruzamentos. Conseqüentemente, para obter êxito em tal empreitada seria necessário identificar, classificar e vencer expressões de culturas tidas como obstáculos ao progresso.

No Ceará, desde o final do século XIX e nas primeiras décadas do XX, ocorreram intensas campanhas no sentido de “transformar” saberes e costumes populares. O poder público, representado por médicos, sanitaristas, educadores, dentre outros, estava determinado a vencer, a qualquer custo, hábitos populares considerados verdadeiros impedimentos aos projetos e anseios por modernidade almejados à época.

Perduram ainda entre nós praxes e hábitos, que se não coadunam mais com os moldes traçados pela hygiene moderna, sendo para lamentar que as condições financeiras de um Estado, assolado constantemente por secas calamitosas, não nos permitam manter um serviço completo, em que os preceitos de hygiene publica fossem cumpridos á risca. A indiferença do povo, pelo que diz respeito á saúde publica e individual, attinge muitas vezes

*às raias do crime, sem que encontremos nas disposições de leis remédio para tantos e tão grandes males.*¹⁹

Em relatórios da Inspetoria de Higiene Sanitária do Estado do Ceará, a partir de 1905 percebemos que o dirigente do órgão, em suas considerações gerais, através de documento dirigido ao presidente do Estado, destacava, como medidas a serem adotadas, uma verdadeira batalha contra os hábitos e ao que classificava como “indiferença do povo”, por não se coadunarem aos “moldes da hygiene moderna”.

Por vezes nos temos manifestado contra abusos, que, por infelicidade, ainda continuam, talvez mais ameaçadores, sem efficaz coerção ao seu curso, pela falta de medidas adequadas que entendam com os negócios da hygiene publica (...). A maior bôa vontade de um governo sensato e forte como o vosso, com as aspirações que nutrimos e o ardente desejo que temos de prestar o nosso leal serviço a esta terra torna-se impotente para vencer; nesta campanha em que se empenham elementos de tamanha resistencia e heterogeneidade.

Derrocar costumes; crear leis coercitivas, mas salutaes; oppor tenaz resistencia à pratica de uns tantos habitos e vicios de um povo; mas em beneficio de todos, levantando

¹⁹ Relatório da Inspectoria de Hygiene do Estado do Ceará apresentado ao Exmº Sr. Presidente do Estado do Ceará, Dr. Antonio Pinto Nogueira Accioly, 31 de maio de 1908, p.1. APEC – Arquivo Público do Estado do Ceará.

*em cada ruína um palácio, em cada lar uma escola de moral e higiene...*²⁰

O conteúdo do texto traz a visão de um médico, representante do poder público, acerca de hábitos e costumes na capital cearense. Porém, tais campanhas, no Ceará do início do século XX, tinham por alvo as camadas pobres originárias do interior, que migravam para a capital em decorrência de relações patriarcais excludentes e de períodos de seca.

Essas medidas representavam a imposição de um modelo que promoveu rupturas com tradições populares, caracterizando uma relação de confronto e ameaça frente aos saberes e práticas culturais de populações pobres e sertanejos. No embate entre esses modos de ser, ocorreu um processo histórico de luta, no qual atores sociais desfavorecidos resistiram teimosamente. Contrariaram, ao mesmo tempo, concepções elitistas da ciência da época - mantida e reiterada por autoridades públicas e intelectuais empenhados em apresentar fórmulas de superação das adversidades naturais - e imperativos étnicos, considerados obstáculos ao progresso cearense. Estabeleceu-se uma contradição fundamental marcada pelo enfrentamento “*entre as forças das leis físicas diante das leis sociais*”²¹, cujos pressupostos de transformação da realidade, rumo ao processo civilizatório, encontravam no aspecto étnico um de seus condicionantes.

Neste contexto o governo cearense contratou, em 1922, os serviços do educador paulista Manoel Bergström Lourenço Filho (1899 -

²⁰ Idem, p. 1-2.

²¹ OLIVEIRA, Almir Leal. *O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará: memória, representação e pensamento social (1887-1914)*. 2001. Tese de Doutorado - Programa de Pós-graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001, p.70.

1970), intelectual de reconhecido destaque na história da educação brasileira como um dos articuladores dos pressupostos do movimento da *Escola Nova*. Lourenço Filho exerceu, no Ceará, o cargo de Diretor da Instrução Pública, além de lecionar na Escola Normal de Fortaleza. Embora sua permanência no Ceará tenha sido breve (1922 – 1924), permitiu-lhe a elaboração da obra “*Joaseiro do padre Cícero: cenas e quadros do fanatismo no Nordeste*”²², consagrada com prêmio pela Academia Brasileira de Letras.

A obra, segundo palavras do próprio do autor, corresponde ao

*desejo sincero de contribuir a seu modo para a renovação social desse núcleo de população sertaneja [Juazeiro do Norte, sertão carirense] que, mal grado tudo – inda poderá vir a ser um dia próspero, livre e feliz. E no tentar fazê-lo, não depende senão da gente culta do Ceará, que, envergonhada desse kysto sempre perigoso, já há vários annos iniciou com relativo êxito, a sua reconquista á civilização ambiente.*²³

Lourenço Filho, à moda de outros estudiosos da época, empreendeu uma incursão pelos interiores do Ceará, tendo como perspectiva “*um mergulho no passado*”, uma vez que o Nordeste, para este intelectual, configurava-se como “*seio vivo da tradição*”. Com esta visão, partiu da capital Fortaleza, em direção ao Cariri, situado no extremo sul do

²² LOURENÇO FILHO, Manoel Bergström. *Joaseiro do padre Cícero: cenas e quadros do fanatismo no Nordeste*. São Paulo: Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1926.

²³ Idem, p. 8.

estado. Não obstante a sua condição de estudioso de psicologia e educação, quanto às concepções que expressa em sua obra, mantém laços de afinidade com autores cearenses empenhados ao mesmo propósito.

Pesquisadores pacientes como Leonardo Motta e Pereira da Costa, systematizadores de rara acuidade e gosto como Gustavo Barroso, têm acumulado um material precioso, onde não será difícil colher hoje a documentação de muitos flagrantes da alma primitiva do sertanejo ²⁴.

A continuidade desta maneira de proceder em relação aos costumes tradicionais pode muito bem ser percebida durante os primeiros anos da década de 1930, quando o governo do Ceará intensificou ações oficiais com o propósito de erradicar práticas e crenças não autorizadas pelo Estado da República.

Dentre as medidas tomadas, destaca-se a nomeação do médico sanitaria Samuel Uchôa para ocupar o cargo de Chefe do Serviço de Saneamento e Prophylaxia Rural do Ceará. Contratado em setembro de 1931, foram exaltados os “êxitos” de quatro meses de trabalho deste sanitaria, cujos resultados foram anunciados com entusiasmo nas páginas do jornal cearense *O Povo*, em 7 de janeiro de 1932.

Samuel Uchoa – o chefe do Serviço de Saneamento e Prophylaxia Rural, no Ceará, é um nome vastamente consolidado na opinião nacional como higienista de larga

²⁴ Ibidem, p. 168.

visão e robusto pulso administrativo – de que deu sobejas provas no extremo norte da República

*Vindo para sua terra e devendo encarar de frente o seu problema higienista [...] conseguiu o profissional cearense, dentro de apenas quatro meses, imprimir um quadro de vida nova...*²⁵

O relatório de Samuel Uchôa apresenta um conjunto de medidas que visaram imprimir novos rumos e hábitos frente a questões como trabalho, saúde e comportamentos da população rural e da cidade. Porém, o mais freqüente termo usado refere-se à “erradicação” de costumes.

*Até nas grandes capitais existem indivíduos indesejáveis, que dispõem de remédios, beberragens milagrosas, que melhoram ou curam em poucos momentos. O combate a estes indivíduos constitui o percalço de todo dirigente de trabalhos rurais. Em Fortaleza e no interior, abundam esses charlatões, contra eles vou levar a força da lei.*²⁶

Quanto a usar a força da lei, Uchôa apregoava o que aconteceu a Antonio Alexandre Martins, conhecido como Pagé. Contra o Sr. Antonio Alexandre Martins pesava, conforme constam nos autos da Delegacia Auxiliar do Ceará, em 1932, a acusação: “*vulgarmente conhecido*

²⁵ Relatório do sanitarista Samuel Uchoa, publicado no Jornal *o Povo*, Fortaleza/CE, 07/01/1932. Hemeroteca, Biblioteca Pública Estadual Menezes Pimentel. Documento fotografado digitalmente e transcrito. Fortaleza, fev/mar – 2007.

²⁶ Idem

por 'Pagé', residente em Damas, subúrbio desta capital, dizendo-se curandeiro, fazendo uso de baixo espiritismo, da magia negra e aplicando feitiço” ²⁷

Antonio Alexandre Martins foi condenado à pena de nove meses e 15 dias de prisão, além de multa de 14:500 reis, sob a alegação, por parte de seus acusadores, de não obter os resultados almejados mediante situações de cura de doenças e envolvimento com promessa de busca de felicidade, entre outras.

Uma multiplicidade de fatores impressiona neste processo. Em circunstância alguma foram questionados os acusadores que, por suas próprias disposições e crenças, investiram na esperança de cura pelo Sr. Alexandre Martins, solicitando que resolvesse seus problemas de diferentes ordens.

Se o acusado não passava de um homem “sem instrução”, ora agricultor, ora comerciante ambulante, como consta nos autos do processo, como poderia ter ludibriado pessoas “instruídas” como seus acusadores?

Com efeito, este tipo de procedimento pertence a um modelo de organização social que se pretende estruturar. Os seguimentos representativos do poder público, deliberadamente discriminam e condenam à exclusão social, pela instituição de formas discriminatórias, indivíduos ou grupos. A questão da discriminação se insere em contextos sustentados por relações de poder que atribuem características depreciativas às formas materiais ou simbólicas de suas expressões culturais. As formas de discriminação socioculturais, segundo Denise Jodelet, induzem à fixação de

²⁷ Arquivo Público do Estado do Ceará. Fundo: Processos Crime, caixa 260. Documento fotografado digitalmente e transcrito. Fortaleza, jul./ago. – 2007.

preconceitos, que tanto podem corresponder a juramentos positivos quanto negativos²⁸.

No caso das ações de autoridades públicas cearenses na primeira metade do século XX, as evidências mostram a disseminação de negatividades a pessoas e tradições culturais de grupos específicos, acentuado por asserção de estereótipos. Tais posturas cumpriram função perniciosa de difundir sentimentos de inferioridade cuja repercussão na vida social consiste na precarização da autoconfiança e da esperança quanto à capacidade de lutar por melhores e mais dignas condições de vida.

²⁸ A exclusão social como resultado de “estado estrutural ou conjuntural da organização social”, segundo Denise Jodelet, introduz um campo específico de relação social que diz respeito às relações desiguais entre pessoas ou grupos. As contribuições para análise deste tipo de fenômeno encontram significativas contribuições nos estudos da Psicologia Social. Cf.: JODELET, Denise. “Os processos psicossociais da exclusão”. In: SAWAIA (Org.) *As artimanhas da exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis, São Paulo: Editora Vozes, 2002, pp. 53-66.

CAPÍTULO II

Um considerável campo de possibilidades

2.1. Sertão e sertanejos na intervenção de folcloristas

As expressões culturais de sertanejos, por terem sido considerados em vias de desaparecimento, tornaram-se “objeto” de interesse de folcloristas e literatos – uma vez que estes as situaram como antiguidades em vias de extinção. Neste sentido, considerando terem sido os folcloristas colecionadores atentos e privilegiados quanto à coleta dos chamados “costume do povo”, o material que resultou desses registros – coletâneas publicadas em livros, revistas e jornais – constitui fonte de informações que podem ser úteis ao trabalho de historicizar práticas culturais de populações sertanejas, de regiões rurais do Ceará. Sobretudo se levarmos em conta serem relativamente poucas as oportunidades em que foram produzidos registros escritos sobre habitantes de zonas rurais.

A história de moradores dos sertões, desde o processo de colonização, tem sido marcada por enfrentamentos e lutas que envolveram o direito à terra como também à memória e tradições. A terra abrigava e supria meios necessários à vida de diversas nações indígenas, vivendo em intensa interação com a natureza. Em violentas formas de ocupação, a terra tornou-se, durante um longo período, palco de batalhas entre conquistadores e

populações locais. Os sertões passaram a abrigar outros agrupamentos sociais e desenvolver valores e interesses condizentes com exercícios colonizadores. Novas intervenções e enredos culturais impuseram-se nos sertões, destroçando costumes, inibindo sociabilidades indígenas, forçando-os a experiências de trabalho absolutamente estranhas a um Tabajara, Potiguar, Cariri, Tremembé, entre outros povos.

Em demanda da exploração colonizadora instalaram-se, nos sertões, durante o século XVIII, grandes fazendas de criação de gado. Na lida com os rebanhos ocupavam-se índios escravizados ou catequizados, como também foram introduzidos povos trazidos da África que, por sua vez, também semearam marcas de seus modos de ser e viver.

Quanto aos muitos grupos indígenas que habitaram o território cearense, do litoral aos sertões, antes da chegada do colonizador, persiste no Ceará o mito de que tais povos foram levados, praticamente, à extinção, enquanto aos africanos, trazidos na condição de escravos, coube a mítica do reduzido número e da abolição precoce. Porém, os postulados que atestam estes posicionamentos não se sustentam. Mesmo frente às investidas para fazer crer em uma restrita contribuição destes grupos à cultura cearense, não conseguem passar ao largo de evidências teimosas que insistem em se fazer presentes nos modos de ser de sertanejos.

Embora, muitas vezes, por matizes distorcidas pela ótica de colonizadores interessados em usurpar, a qualquer custo, o território; ou ainda, por intelectuais há seu tempo inspirados em teorias científicas em voga, não é possível ocultar a forte participação e presença de indígenas e africanos nas histórias do Ceará. Em estudos realizados nas últimas

décadas, acompanha-se o lançamento de indagações precisas a fim de entender o que aconteceu com índios e negros neste Estado.

Os índios pontuam a historiografia e a literatura como etnia influente no sangue e na índole dos cearenses, mas foram considerados oficialmente extintos logo após a promulgação da Lei de Terras (1850). Quanto aos negros, os historiadores reiteravam a inexpressividade deste segmento na formação étnica e cultural dos cearenses devido, em síntese, à pequena demanda de mão-de-obra escravizada, já que a atividade básica era a pecuária (associada, em geral, ao trabalho livre, e a uma aludida 'escravidão branda', 'sem eito e sem senzala'. [...] houve no Ceará uma construção da invisibilidade de índios e negros ¹

A construção dessa invisibilidade pode ser questionada, como apontam estudos de Ratts, Funes, Oliveira Júnior², entre outros, pela presença de grupos indígenas e africanos em lutas pelo direito à terra, como por suas tradições. Aos índios decretaram a extinção, enquanto aos descendentes de africanos a reiterada retórica de sua inexpressiva participação³.

¹ RATTIS, Alecsandro J. P. *Fronteiras Invisíveis: territórios negros e indígenas do Ceará*. 1996. Dissertação de Mestrado - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996, p.3.

² RATTIS, Alecsandro J. P. Op.cit; FUNES, Eurípedes. "Negros no Ceará". In: SOUZA, Simone (Org.) *Uma Nova História do Ceará*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 2002; OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto. *A Relação dos Tremembé com a Natureza*. Fortaleza: Museu do Ceará, 2006.

³ FUNES, Eurípedes. Op. cit, pp 103-132. Os estudos de Eurípedes Funes apontam leituras que se contrapõem ao postulado da inexpressiva participação do "negro na história do Ceará".

Ao chamar a atenção para uma frase repetida com certa frequência entre os cearenses, que diz: “*no Ceará não tem negro*”, Funes questiona este postulado, argumentando que

*não se pode deixar de considerar a presença do cafuzo, do mulato, do cabra, que nada mais são do que fruto de uma miscigenação com forte predominância do negro*⁴.

Partindo deste pressuposto, entende o autor ser possível lidar com diferentes experiências de sociabilidade, de engajamento no mundo do trabalho, de práticas culturais e de lutas no Ceará contra discriminações e preconceitos.

Evidências quanto à presença destes grupos na história do Ceará não representam meras reminiscências de um passado de inexistência. Ao contrário, permanecem, reivindicando direitos, reconhecimento e condições para viabilizarem experiências que preservem tradições de seus ancestrais. Suas heranças mantêm-se vivas em expressões culturais diversas pelas quais entendemos terem sido marcantes a presença de povos indígenas e africanos no Ceará, com marcas tangíveis e sensíveis de suas tradicionais formas de ser e estabelecer redes de sociabilidades.

Sobre os indígenas cearenses, destacou o escritor Eduardo Campos (1988), tinham um surpreendente

⁴ FUNES, Op. cit, p. 104.

sentido de apropriação dos recursos naturais (...) plantavam para assegurar sua subsistência; para fins medicinais, práticas religiosas e para atrair a caça a determinados logradouros. Um dos aspectos mais assinaláveis da botânica indígena é sua preocupação em manter a heterogeneidade genética das plantas, tal como ocorre na natureza⁵.

A intervenção hostil e colonizadora, entre outros danos, provocou uma brutal ruptura desses povos com suas tradições culturais, inserindo-os em um prolongado enfrentamento, iniciado a partir do século XVII, onde sua história converteu-se em sangrenta guerra de defesa frente às pretensões de conquista colonizadoras. Nestas disputas, estavam em questão, além da defesa do território, formas de luta pela preservação de tradições e costumes daquelas populações nativas.

Por volta do século XVI, havia no território cearense uma população indígena estimada em cerca de 130 mil habitantes que, conforme estudiosos do assunto, distinguiram-se pela classificação lingüística e cultural em, pelo menos vinte e dois povos, com idiomas próprios. Hoje, segundo a FUNAI, esse número restringe-se a nove etnias nativas, com uma população de aproximadamente 5.365 índios, que lutam por suas tradições culturais e para conquistar o direito de viver dignamente. Estes dados são significativos para discutirmos uma questão candente quando se trata da situação desses povos e as condições que lhes coube enquanto herdeiros de um terrível

⁵ CAMPOS, Eduardo. *Crônica do Ceará Agrário*. Fortaleza: Stylus, 1988, pp.15-18. Apud Suma Etnológica Brasileira, Arte Indígena. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1986. v.III, p.23.

processo de dizimação étnico, com todas as conseqüências a ele associadas.

Um exame cuidadoso de escritos sobre o período de fixação de colonos na região do Vale do Rio Jaguaribe, palco de intensa resistência indígena e onde, posteriormente, estabeleceram-se as grandes fazendas de criação de gado e a mão de obra de africanos escravizados, expõe atuação tenaz de grupos indígenas. Os Potiguara, Paiacu, Jandoim, Jenipapo e Canindé, por exemplo, perderam territórios e costumes. Conforme relato de Guilherme Stuart (1896), entre os 1693 e 1694, índios do Jaguaribe *“revoltaram-se ferozmente, tendo sido derrotados, em parte aprisionados, dispersaram-se os restantes”*. Remete, ainda, o autor, ao episódio conhecido como “Guerra dos Bárbaros”, quando, *“em 1793 amotinaram-se novamente os Paiacus, aldeados na ribeira do Jaguaribe, matando os colonos, roubando e destruindo os seus rebanhos”*⁶, tornando necessário o recurso a sertanistas da Capitania de São Vicente para dar-lhes melhor combate.

Dentre os esforços levados a cabo para eliminar a resistência indígena formaram-se verdadeiros exércitos. Em 1694, 700 homens foram enviados pelo Capitão mor do Ceará, Fernão Carrilho, ao sertão jaguaribano para combater os índios Jandoins. Alguns anos após, 1706, uma Carta Régia determinava a construção do forte São Francisco Xavier, na região do Baixo Jaguaribe, a 14 léguas do litoral, com finalidade de proteger os colonizadores contra os ataques indígenas. O documento real ordenava o fornecimento de armas a serem utilizadas no combate, *“considerando acharem-se os moradores desarmados e ser conveniente que se achem*

⁶ STUART, Guilherme. “Inéditos relativos ao levante ocorrido na ribeira do Jaguaribe no tempo de Manuel francês e do ouvidor Mendes Machado”. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza. Tomo - 10, p.149, 1896.

*prevenidos (...) ordenou o Rei se fornecessem aos mesmos as armas que fossem necessárias,”*⁷ pois os requerentes de sesmarias alegavam ser de grande risco povoar o sertão, tendo em vista a resistência dos índios, a colocar suas vidas sob constantes ameaças.

A efetiva fixação do colonizador, como afirma Antônio Bezerra (1918), ocorreu a “*ferro e a fogo*”⁸ e perdurou até meados do século XVIII, período violento de disputas pelo domínio de terras.

O implemento da pecuária assegurou a feição pastoril característica da ordem colonial e, ao mesmo tempo, cumpriu papel determinante na descaracterização da paisagem e de modos de viver de populações indígenas locais.

Somente com o declínio dos conflitos tornou-se possível a formação de arraiais, vilas e fazendas, dando origem à feição latifundiária. A esta nova realidade, foram sendo incorporados remanescentes de populações indígenas que, após habituarem-se a lida com o gado, tornavam-se hábeis campineiros, conforme relata Pompeu Sobrinho (1937) em “*Povoamento do Nordeste Brasileiro*”⁹.

A despeito da inegável participação de grupos de ascendência indígena e africana na formação histórica do Ceará, as concepções que prevaleceram foram as que imputam aos índios a noção de obstáculo ao “progresso”. Sendo atreladas, não raro, a circunstâncias em que elementos de suas culturas foram negligenciados, raramente apareceram e aparecem

⁷ Cf. GIRÃO, Raimundo. *A marcha do povoamento do Vale do Jaguaribe*. 1986. Apud BEZERRA, Antônio. *Algumas Origens do Ceará*. Fortaleza, 1918, pp.15-26.

⁸ GIRÃO, Raimundo. *Op. cit.*, p.26.

⁹ STUDART, Guilherme. “Inéditos relativos ao levante ocorrido na ribeira do Jaguaribe no tempo de Manuel francês e do ouvidor Mendes Machado”. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza. Tomo - 10, p.149, 1896.

suas dificuldades em integrarem-se aos preceitos de vida trazidos pelos europeus, com seus determinismos de ordem natural.

Há uma herança nefasta construída pela visão do outro e que faz com os próprios nativos recuem em assumir suas identidades. Afinal, admitir ser descendente índios ou negro implica assumir uma carga de negatividade sistematicamente difundida por seguimentos comprometidos com interesses econômicos e políticos voltados ao acúmulo de riqueza e de poder em última instância.

É importante lembrar que o desaparecimento de tradições culturais mantidas por estes grupos representa uma enorme perda para a humanidade. Cada uma delas expressa todo um universo de significativas relações de sentido e saberes ancestralmente construídos, como os meios para ter acesso à água, por exemplo, advindos pela forma peculiar e única de encarar vivências neste mundo. A destruição dessas culturas provocou, em larga medida, a perda de possibilidades em experimentar modos de ser, pensar e viver, distintos da via excludente priorizada pela racionalidade capitalista do ocidente cristão.

As condições postas e impostas asseguram aos sertões e seus habitantes feições peculiares, possíveis de serem melhor compreendidas quando forem criticamente problematizadas posturas e concepções que descreveram e avaliaram seus corpos, falares, festejos e outros sinais de seus modos de ser. Entre outras fontes e registros para dialogarmos com o passado de populações sertanejas, percebemos em materiais recolhidos de folcloristas e estudiosos que, por motivos diversos, dedicaram-se à coleta de tradições mantidas nos “usos e costumes” do povo, um considerável campo

de possibilidades para adentrarmos na etnografia de práticas culturais sertanejas cearenses, abrindo brechas para o universo de sentidos e significados de experiências vividas na conquista colonial deste sertão.

Diferente do viés adotado por estes colecionadores de manifestações populares, é possível analisar dimensões conflituosas com que descendentes de povos indígenas e africanos enfrentaram investidas colonizadoras, recorrendo a inúmeras e desiguais formas de resistir e preservar valores e crenças fundamentais a suas existências.

Ao estudar tradições orais do nordeste, Antonacci procura perceber como foram articuladas, no universo de culturas orais, relações de intercâmbio cultura/natureza em versões de narrativas populares em que animais assumem aptidões humanas, como personagens de sagas heróicas na defesa por espaços de liberdade.

Em materiais recolhidos por folcloristas é possível identificar expressivo repertório de lendas, folgedos, canções, contos, anedotas, provérbios e adágios, cantados e/ou narrados sob a forma de verso ou prosa. A coleta realizada por folcloristas tinha como característica a preocupação em reproduzir, com a maior fidelidade possível, suas observações. Neste tipo de relatos encontramos, com frequência, referências aos sertões como *locus* de acontecimentos onde sertanejos são personagens centrais, assumindo, em muitos casos, a posição de narradores de narradores.

Nas obras de escritores cearenses como José de Alencar (1829 - 1877), Juvenal Galeno (1836 – 1931), José Carvalho (1867 - 1935), Gustavo Barroso (1888 – 1959), Leonardo Mota (1891 – 1948), Eduardo

Campos (1923 – 2007), entre outros, que publicaram seus escritos desde a segunda metade do século XIX, encontram-se “contribuições” significativas para conhecer a história de populações sertanejas.

Em *Perfis Sertanejos: costumes do Ceará*, de José Carvalho, especificamente no conto “A fazenda”, ao apresentar o personagem velho Berto - homem de “*cinquenta e poucos anos de idade, pouca barba cercando-lhe o rosto achatado e requeimado de sol, era um caboclo engraçado, inteligente e conhecedor de todos os sertões do Ceará ao Piauí*” - que serviu-lhe de “arrieiro” e “pagem” em viagem pelo sertão, relembrou suas falas:

– Minha vida é furar o mundo! – me dizia sempre – depois de narrar um facto, contar uma anedota ou cantar uma quadra popular, com chiste, uma graça de fazer rir as pedras.

Era assim que o velho, previamente e com toda a malícia, ou ternura de seus conceitos, fazia-me conhecedor dos fatos históricos, dos habitantes e dos lugares ¹⁰

Narrativas, anedotas¹¹, folguedos¹², histórias contadas e cantadas por sertanejos, repentistas, poetas populares e que permeiam o

¹⁰ CARVALHO, José. *Perfis Sertanejos: costumes do Ceará*. Fortaleza: Museu do Ceará; Secretária da Cultura do Estado do Ceará, 2006. (fac-símile da edição de 1897), pp. 90-140.

¹¹ Conforme PINTO, A. O. *A oralidade no romance histórico angolano moderno*. Lisboa: Novo Imbondeiro, 2003. “em culturas de matrizes orais africanas, o termo anedota não tem a mesma conotação que adquiriu no mundo ocidental; refere-se a chistes e/ou casos que elucidam expressões de moral e costumes oralmente transmitidos”. Apud: ANTONACCI, M. Antonieta, In: Relatório ao CNPq/2007.

imaginário de populações destes sertões foram transpostas para a escrita. Ou produção literária e folclorista de autores como os mencionados anteriormente, ou sob a forma de folhetos de literatura oral de cordel, constituindo fecundo material onde é possível conhecer aspectos da vida e da memória destes sertanejos e suas relações com o ambiente que habitam e suas culturas, que nos chegam em verso, prosa e outras expressões de oralidade, carregadas de sentimentos, sensibilidades, religiosidades e visões de mundo¹³.

Luiz da Câmara Cascudo, em prefácio à quinta edição de *Cantadores*, primeiro livro de Leonardo Mota, relata que o trabalho deste “*taquigrafo de cantadores*” consistia na coleta “*quase imediata das confidências e versões do interior*”¹⁴. Esta menção costuma ser recorrente em trabalhos de folcloristas, afirmando que recolheram *in loco* as versões que recitam de versos, cantigas, anedotas e outras tantas expressões de culturas populares. Tecendo observações sobre a variedade de temas celebrados pelos cantadores que, por meio de “*narrativas rimadas*”, mostraram-se capazes de “*perpetuar*” histórias que cantam a “*alma sertaneja*”¹⁵. Em reconhecimento a esta habilidade de poetas populares, Leonardo Mota qualificou-os como “*aedos indígenas*”¹⁶.

¹² Folgado: folgança (brincadeira), dança dramática, sinonímia de patuscada; Folgado de boi: Bumba-meu-boi, folgados do boi. Cf: HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p 1365.

¹³ No corpo-a-corpo letra/voz/imagem: literatura de cordel no chamado Nordeste brasileiro. Projeto de pesquisa cadastrado no CNPq, em que participo, sob orientação da profa. Dra. Maria Antonieta M. Antonacci.

¹⁴ CASCUDO, Luiz da Câmara. “Prefácio”. In: MOTA, Leonardo. *Cantadores. Poesia e Linguagem do Sertão Cearense*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Cátedra, 1978, p. XLVI.

¹⁵ MOTA, Leonardo. *Violeiros do Norte*. Rio de Janeiro: Editora Cátedra, 1976, p. 177.

¹⁶ *Aedo, poeta-cantor; narrador ocular dos acontecimentos na epopéia grega antes do advento da escrita*. Cf.: HARTOG, François (org). *A História de Homero a Santo Agostinho*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

Gustavo Barroso, na primeira edição de “*Ao som da viola*”, 1921, emprega as expressões “*Tradição oral rimada*” e “*história em verso*”¹⁷ para referir-se a formas como

*O sertanejo tem guardado tudo quanto ocorreu no sertão perpetuando em verso cantados em longas xácaras*¹⁸ ou poemets, as lutas, festas religiosas ou profanas, as terríveis misérias das crises climáticas, a vida aventureira dos vaqueiros, as proezas dos novilhos barbatões, ou criados na vida selvagem, as rebeldias matutas e as lutas dos salteadores ou cangaceiros, almas feitas de aço ao mesmo tempo de lama e de aço¹⁹.

Não se pode deixar de destacar a maneira como estes eruditos folcloristas, a exemplo de Gustavo Barroso e Leonardo Mota, reconheceram, na poética popular, significativa relevância para compreender histórias dos sertões. Evidentemente, tal empreitada configurou-se como um projeto bastante audacioso, cujos pressupostos fazem parte de tentativas

¹⁷ BARROSO, Gustavo. *Ao som da viola: folclore*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1950, pp. 258, 281, respectivamente.

¹⁸ Xácara: canção, narrativa em versos sentimentais, muito popular na península Ibérica, e de origem árabe [A Nau Catarineta é uma xácara]. Antiga composição espanhola em verso (esp. Em forma de entremezes e romances), em que os personagens são rufiões. ETIM. *jácara* (fim do sXVI) “linguagem e vida de malfeitores”, (p.1627) romance breve, de tom alegre, em que se costumam contar fatos da vida airada: (p.1642) espécie de dança, com a música correspondente. (p. 2892). Cf.: HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

¹⁹ BARROSO, Gustavo. *Ao Som da Viola: folclore*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1950, p 11.

em trazer a diversidade de expressões de conflito para definir uma identidade nacional.²⁰

A obra de Gustavo Barroso pretende ainda levar a público não apenas um excepcional esforço de colecionador de lendas e canções tradicionais dos sertões do nordeste, como sugerir uma classificação que considera mais adequada aos temas do folclore, baseando-se em movimento semelhante aos realizados por folcloristas europeus.

As dificuldades que se antolham a qualquer estudioso probo e sincero no escarpelar essas origens africanas, indígenas e portuguesas, hoje inteiramente baralhadas e confundidas, mais prudente e sábio será dividir o folclore sertanejo em ciclos temáticos, que lhe possam dar maior facilidade de classificação e organização²¹

A proposta de Gustavo Barroso, ancorada no ideário de sincrético ou mestiço enquanto formulação, concorre para diluir as diferenças e os conflitos em processos de apaziguamento cultural. Por esta “nova classificação”, a poesia tradicional sertaneja pode organizar-se em torno de alguns ciclos “bem determinados”: o dos *Bandeirantes ou da Penetração* - reunindo todas as histórias e lendas que se referiram a esse período; o do *Natal* - agrupando as manifestações dessa data tradicional e religiosa; o dos *Vaqueiros* - que agrupou poemas do chamado ciclo histórico do gado, derivados da vida pastoril e de lutas de vaqueiros contra rezes

²⁰ A este respeito ver: SOUZA, Ricardo Luiz de. *Identidade nacional e modernidade brasileira: o diálogo entre Silvío Romero, Euclides da Cunha, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

²¹ BARROSO, Op. cit, pp 10 - 11.

“amontadas ou bravias e contra as feras preadoras dos rebanhos”; o dos *Cangaceiros ou Heróicos*, reunindo os feitos relacionados às “rebeldias matutas e as lutas dos salteadores e cangaceiros, almas feitas ao mesmo tempo de lama e de aço”; o dos *Caboclos* - no qual busca resumir as “opiniões, lembranças e motejos sobre os índios e seus descendentes, fugidios, preguiçosos, incapazes de trabalho e disciplina” – e, por último, o ciclo identificado como *Romance da Raposa*, que trata de fábulas nas quais animais assumem habilidades e comportamentos humanos²².

As lendas, canções, folgedos, entre outras seletivas recolhidas do folclorista Gustavo Barroso, assim como de outros autores da mesma verve, pertencem a um repertório de tradições sertanejas que recorrem a formas poéticas como meio de traduzir elementos do cotidiano. Este tipo de relato revela muito da visão do folclorista e, ao mesmo tempo, traz, de maneira intensa, visões de mundo daqueles homens e mulheres que encontraram, nas formulações de oralidade e em expressões artísticas, meios de assegurar a preservação e transmissão atualizada de saberes de seus horizontes culturais.

A lógica dos colecionadores de argúcias e resistências populares consistia em explicar tanto a origem como as interferências étnico-raciais que, em suas concepções, viraram objeto de comparação entre os diferentes grupos culturais. Disto decorreu uma série de classificações, marcadas por posturas hierarquizantes, na qual as contribuições de indígenas e africanos foram catalogadas como inferiores.

²² Idem, pp. 8-12.

Frente à dificuldade de compreender/aceitar as formas de comunicação destes grupos ou povos, optaram por atribuir-lhes juízos estéticos: *“aqui e ali, há nessas xácaras e poemetos mnemônicos ou não, certas obscuridades de linguagem, rude emprego de determinadas expressões, hipérboles, repetições enfadonhas e de péssimo gosto”*²³.

O processo de recolha, além de seletivo, atribuiu juízos pelas lentes forjadas por concepções ilustradas, projetando bases para a sociedade que pretendiam construir, assegurando um lugar sócio-político bem definido para as insurgentes camadas populares, constituídas em circuitos e matrizes de oralidade.

A posição na qual se situam os folcloristas patenteia pressupostos paternalistas hegemonicamente fundados na idéia de superioridade racial, desvirtuando contradições e embates políticos e culturais, ao classificar o teor irônico e provocativo das linguagens populares como *“ignorância e rusticidade primitiva”*. Como apontou Thompson, *“as perguntas dos folcloristas raramente procuram saber da função ou do uso corrente,”*²⁴ cabendo aos estudiosos de hoje acrescentar sentidos e significados àquelas vivências culturais.

Na poesia popular de tradição oral, por exemplo, são comuns fábulas e histórias de animais onde, bois, bodes, cavalos são personagens que assumem comportamentos humanos e protagonizam façanhas onde o próprio animal é o narrador. Sobre este recurso presente nas narrativas populares, Gustavo Barroso considerou ser um *“meio ótimo do poeta ter liberdade de se referir com ironia e mesmo com maldade aos indivíduos*

²³ Ibidem, p. 9.

²⁴ THOMPSON, E. P. *As Peculiaridades dos Ingleses*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, p.231.

*citados. Quando se exageram trovadorescamente os feitos, os cantadores aproveitam o ensejo para exercício da sátira.”*²⁵ Mas, entendemos, que podem ainda significar relações cultura/natureza oriundas de cosmogonias africanas e indígenas, incompreensíveis a olhares eurocêntricos.

É possível fazer outras leituras quanto às percepções de Gustavo Barroso. Por exemplo, não dispondo de outros meios de transgressão e defesa contra as opressões sofridas, grupos populares representados por cantadores, recorreram a suas habilidades no uso da voz e do corpo para manifestar seus anseios, como em poemas que índios e negros narraram histórias de bois mocambeiros que escaparam de seus senhores e embrenharam-se nas matas, locais impenetráveis para estranhos ao seu habitat. Os animais, neste tipo de narrativa, representam seres que conseguem realizar feitos prodigiosos como retorno à liberdade por meio de fugas, escapadas e outras artimanhas.

*A memória popular conserva a presença do preto incorporado à paisagem sertaneja traindo em suas origens a descendência servil. Com ele confunde-se, muitas vezes, a lembrança do próprio demônio, dando-se que em muitas estórias narradas pelo povo há sempre o favorecimento de circunstâncias que assinalam o compadrio ou a atração do negro e do cão*²⁶.

²⁵ BARROSO, Gustavo. *Ao som da viola: folclore*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1950, p. 258.

²⁶ CAMPOS, Manuel Eduardo Pinheiro. *Revelações da condição de vida dos cativos no Ceará*. Fortaleza: Secretária de Cultura e Desporto, 1984, p. 62.

Esta análise de Campos não se propõe a buscar indagações mais complexas que expliquem a existência dessa visão sobre o negro, deixando antever algo de natural nesta forma de representação difundida pelo “povo”. Para tanto, cita trecho de um folheto de cordel, de autoria do poeta Francisco das Chagas Batista, *A história de Antônio Silvino*, no qual ficou registrada a habilidade de um rastejador que deveria auxiliar na perseguição do cangaceiro em fuga pelo sertão. Campos interpreta o poema afirmando: “O cangaceiro Antônio Silvino, tomado para o sertão, de arribada, reclamava [contra] o negro feiticeiro e rastejador que lhe ia em cima da pisada”.

Dizem que esse feiticeiro

Ater formiga rasteja;

Que nunca seguiu uma pista

Que ficasse no ora-veja;

Mas juro que esse maluco

Perderá essa peleja.

O feiticeiro é um velho negro

Velho e bem mal encarado,

Conserva a barba grande

E anda sempre armado

Com um clavinote velho

De cordão todo amarrado²⁷.

²⁷ Idem, pp. 62-63.

Este trabalho de Eduardo Campos - *Revelações da condição de vida dos cativos no Ceará* - distingue-se, dentre outros de seus escritos, por priorizar o uso de registros oficiais, censos e anúncios publicados na imprensa cearense entre 1839 e 1880. Porém, não deixou de recorrer aos poemas de tradição oral, bem como da “*literatura erudita, quer em prosa, quer em verso*”, de escritores como Juvenal Galeno e Rodolfo Teófilo, que destacam construídas interações cultura/natureza, carregadas de negatividades quanto a modos de viver, sentimentos e experiências de negros e índios.

Já o folclorista Leonardo Mota, no livro *Cantadores. Poesia e linguagem do sertão cearense*, descreveu um conhecido cantador do nordeste fazendo alusão a tensas guerras de palavras, entre argutos desafiadores que insistem em afirmar que “não sentaram em bancos de escola”.

Azulão é o nome de guerra do cantador pernambucano Sebastião Cândido dos Santos, negro retinto, imberbe, de uns trinta nos de idade. Foi Azulão o mais jactancioso de quantos cantadores encontrei nos sertões do Ceará. Gabava-se de não decorar os desafios que se atribuíam aos seus rivais, nem as xácaras de composição dos mesmos. Quem possuía inteligência como ele não precisava socorrer-se da inteligência alheia para assegurar sua fama. Não decorava ‘porque não era menino de escola’²⁸

²⁸ MOTA, Leonardo. *Cantadores. Poesia e Linguagem do Sertão Cearense*. Rio de Janeiro: Editora Cátedra, 1978, p.54.

Citando exemplos para melhor descrever a performance deste cantador, Mota seleciona o que chamou de “*amostras do violento poeta negro*”:

- *Eu sou cabôco de guerra
C'uma viola na mão!
Não quero guerra é de briga,
Mas de língua eu sou o cão...
Eu fico mesmo esturrando,
Fico mostrando os brasão...
Pra brigar de ferro frio
Não sirvo não presto não.*

*Foi coisa que nunca vi:
Rua de cabra valente...
Minha fama é na cantiga,
Sou feroz no repente!
Colega tome cuidado,
Escute fique ciente:
Eu, pegando um cantadô.
Sou pio que dô de dente!*

*[...] Quem canta com Azulão
Se arrisca a perdê deploma!
Seja duro que nem aço,
Fica que parece goma...
Nem tem santo que dê jeito,
Nem mérmio o Papa de Roma!²⁹*

Para o folclorista, era inadmissível ao cantador negro ousar portar-se com tamanha valentia e empáfia. Ao justificar sua postura, reafirmou sua intolerância frente as habilidades de quem não era detentor de diploma, em horizontes encastelados em suas prerrogativas no uso do poder de quem domina as armas da letra, papel e tinta: “*havendo falado da arrogância do negro Azulão, arrogância que é, decerto, o desespero de uma raça secularmente amesquinhada e que tem a dolorosa **consciência do preconceito da própria inferioridade***”³⁰. Tentando compreender aqueles desafios e pelejas, o cantador protesta de maneira “*arrogante*”, contra sua “*própria inferioridade*”, conforme a escrita de Leonardo Mota.

Ao referir-se a outro cantador, também negro, porém, de comportamento humilde no trato com o colecionador de versos, Leonardo Mota deixou registrado:

²⁹ Idem, pp.54 - 64.

³⁰ Ibidem, p. 67. Grifo nosso.

Conheci um cantador negro que – com suas reiteras confissões de humildade – era verdadeiramente a antítese de Azulão. No morro do Moinho, em Fortaleza, vive talvez, ainda o octogenário negro Pedro Nonato da Cunha, de Itapipoca, escravo que foi da família Cunha, daquele município cearense. Pedro Nonato, embora jamais houvesse sido um cantador profissional, foi sempre, e o é ainda, ágil repentista. Nunca obtive dele que se sentasse em cadeira: ele me retrucava que ‘lugar de negro é no chão’ e sentava-se no soalho. Ele reconhecia a inferioridade de sua raça e era conformado, à maneira daqueles negros que Silvio Romero dizia ter ouvido o Padre Nosso em que se enfeixam os aforismos da própria miséria e que assim começa: – ‘Negro em festa de branco é primeiro que aparece e o derradeiro que come’³¹.

Na recolha de versos, ainda nos alcançam subjetividades de cantadores e compiladores, possibilitando melhor apreendermos o clima de agressões físicas e mentais no campo de forças a que estavam condenados os negros pela “*inferioridade de sua raça*”. Não há como deixar de atentar para a discrepância entre as observações de Leonardo Mota, ao considerar que “*a característica do espírito do cabra é a prosápia quixotesca, o amor bravatas burlescas,*” contrapostos por astutos e desafiadores versos deixados pelo poeta Pedro Nonato.

³¹ MOTA, Leonardo. Op. cit, p. 71.

*No engenho eu môo a cana,
No rodete a mandioca;
Eu tenho o braço pelado
De puxa mocó da loca:
Levo o diabo e não me esqueço
Da vila de Itapipoca!...*

*O sol pendeu e de tarde,
Deu doze hora é meio dia...
Doce bom não desonera,
Nego bom não desconfia
Quem tiver seu facão cego
No meu coro não afia.*

*Tirei coco do cacho,
Quebrei nas unha do pé...
São Francisco é Rêis c'roado
Na matriz do Canindé!
Quem tem seus óio bem vê,
Se se engana é porque qué.*

*Quero mal a gente besta
Mode a besteira que tem:
Vê a gente mangá dela,
Já cuida que é querer bem*

*Tirei coco do cacho,
Quebrei nas unha do pé...
São Francisco é Rêis c'roado
Na matriz do Canindé!
Quem tem seus óio bem vê,
Se se engana é porque qué.*

*Quero mal a gente besta
Mode a besteira que tem:
Vê a gente mangá dela,
Já cuida que é querer bem*

*[...] Me dizem que eu não trabaio,
Que eu não sustento o meu brio...
Assim mesmo preguiçoso
Sustento muié e fio!
No ano que não trabaio,
plano dez quarta de mio,
Quando acaba inda hai quem diga
Que o nego veio é vádio,
Mas eu sou é trem de ferro:
Só corro atrás dos meus trio³²...*

Nestes versos, a atitude do cantador é de altivez e perspicácia ao apresentar-se conforme o imaginário senhorial que o folclorista representa, não escondendo o teor irônico e o sentimento de rebeldia contra os preconceitos como é visto e representado.

Vale ressaltar que tais representações necessitam ser analisadas, considerando as condições de quem se dispôs a recolher e classificar expressões culturais populares. Precisamos questionar enunciadores do narrado na tentativa de identificar, tanto concepções norteadas pelo viés de uma erudição europeizada – perspectiva dos literatos –; como por povos e grupos postos em condição de subalternidade, conforme o que hoje generalizamos em termos de índios e negros. Neste

³² Idem, pp. 71-75.

sentido, configuram-se relações que se inserem em campos de lutas culturais reveladoras de dimensões e possibilidades de outras memórias e histórias³³.

A literatura oral de folhetos, os provérbios e outras expressões artísticas e de comunicação de culturas populares no nordeste brasileiro, abrangem uma multiplicidade de fenômenos característicos de cosmogonias marcadas por injunções do humano, divino e animal, representativas de universos culturais de matrizes africanas presentes na poética de tradições orais³⁴. Acrescentaríamos a tais evidências a influência de elementos culturais de povos indígenas.

A classificação de expressões culturais de grupos populares como pertinentes ao domínio do folclore, demonstram, como indicou o folclorista Rodrigues de Carvalho, atribuírem às tradições que não se assemelhassem às consideradas legítimas, pelos parâmetros de civilidade vigentes, a critérios de raça e a supostas incapacidades de seus praticantes.

*uma lembrança não sabemos de quê, uma incerteza sobre o ano que se inicia, tudo comprovando, apenas, que a tradição é um elo espiritual que liga os povos com todos os segredos da poesia [...] costumes simples, característicos de uma raça contemplativa [...] Aos folgares da raça negra aliam-se as superstições, mandingas e feitiçarias.*³⁵

³³ Ver: ANTONACCI, Maria Antonieta Martinez. "Corpos sem Fronteiras". In: *Projeto História: Revista do programa de estudos Pós-Graduados em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*. São Paulo: EDUC, 2002, n. 25, pp. 145-180.

³⁴ Idem, p. 146.

³⁵ CARVALHO, Rodrigues de. *Cancioneiro do Norte*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1967, pp. 60, 61. José Rodrigues de Carvalho, nascido na Paraíba, viveu em diferentes estados do nordeste, entre eles o Ceará (1894 – 1906), onde, além de exercer

Os aspectos incompreendidos eram vistos como “*confusão de costumes*” atribuídos ao negro e ao caboclo, como prática de “mandinga e feitiço”³⁶. O ritmo, a dança, as canções, entre outras expressões presentes em culturas que mantêm relações indissociadas entre elementos da natureza e o mundo espiritual, foram ouvidas e sentidas como expressões de atraso, feitiçaria ou superstições, contribuindo para desqualificação de tradições indígenas e africanas.

Nos sertões dos Ceará, durante o período colonial, escravos de origem africana foram postos à serviço da lida com os rebanhos bovinos, tendo que adentrar os sertões onde foram estabelecendo interações com grupos indígenas como, freqüentemente, observa-se em lendas e canções recolhidas por folcloristas, levando ao que estes chamaram “*confusão de costumes*”.

A dança e o ritmo, também marcantes no cotidiano de povos indígenas, indicam traços significativos de culturas de oralidades, do repente e do improviso. E, como é peculiar a estas práticas culturais, os integrantes do auto eram os próprios poetas, que atuavam em todos os seus momentos.

Os indígenas tinham um gênero de poesia, que lhes servia para o canto: os seus poetas, prezados até pelos inimigos, eram os mesmo músicos ou cantores, que em geral tinham boas vozes, mas eram demasiadamente monótonos; improvisavam motes com voltas, acabando estas na

atividade profissional de contador, diplomou-se pela Faculdade de Direito do Ceará, período em que publica a primeira edição de *Cancioneiro do Norte* (1903).

³⁶ Idem, p. 62.

*consoante dos mesmos motes. O improvisador, ou improvisadora, garganteava a cantiga, e os mais respondiam com o fim do mote, bailando ao mesmo tempo, e no mesmo lugar, em roda ao som de tambores e maracás. O assunto das cantigas era em geral as façanhas de seus antepassados; e arremedavam pássaros, cobras e outros animais, trovando tudo por comparação*³⁷

Rodrigues de Carvalho ainda traz notícias sobre o folgado Bumba-meu-boi, auto dramático³⁸ encenado e cantado na maior parte dos estados do nordeste.

Bumba meu Boi

Bumba-meu-Boi é o divertimento da gente de pé rapado. Tirai da véspera de Reis, o Bumba-meu-Boi, e estareis certos de que roubareis à noite da festa o que ela tem de mais popular em todo norte do Brasil, e de mais nosso, como assimilação de produto elaborado. Este auto de caráter grotesco em duas cenas, entremeado de chulas, de diálogos patuscos, e desempenhado por

³⁷ VARNHAGEM, F. A. Florilégio da poesia brasileira. Tomo I, Edição, 1850.

Apud: CARVALHO, Rodrigues de. *Cancioneiro do Norte*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1967, pp. 40-41.

³⁸ Deste auto dramático, também relatado por Gustavo Barroso, fazem parte personagens indígenas e africanos. Em *Ao Som da Viola*, Barroso descreve no Ciclo do Natal os seguintes autos: auto do rei dos Mouros; auto dos fandangos; auto das pastorinhas; auto de caridade; auto da porfia das flores; auto dos Pagés (segundo este autor, a última notícia de sua encenação remete ao ano de 1837. Pela descrição dos acontecimentos deste auto, assemelha-se ao narrado por Varnhagem, quanto à encenação de lutas na selva, caçadas etc.); auto dos Congos, entre outros. Todos encenados no Ceará. pp 25-219.

personagens extravagantes, é tudo quanto há de mais curioso nos tempos de Natal. ³⁹

Neste tipo de encenação, ainda segundo Carvalho, o personagem Mateus representa o africano; Gregório, o caboclo, caipora, animal fabuloso de criação indígena⁴⁰.

O Boi Dançando

Meu boi bonito,

Que folga mais eu,

Afasta pra trás,

E dá no Mateu.

(O boi obedece, e o Mateu corre com medo)

Meu boi bonito,

Que vem de Angola,

Chega prá diante,

Ao pé da viola. ⁴¹

Impressiona que, embora inseridos em uma sociedade que mobilizou diferentes esforços para reduzi-los à invisibilidade, índios e africanos teimosamente fazem-se presentes e mantêm, pelas circunstâncias da celebração e festividade, brechas por onde afirmam suas existências. Ainda nos dias atuais, muitos destes personagens integram ou são aludidos em canções e folguedos populares.

³⁹ CARVALHO, Rodrigues, Op. cit, p. 54.

⁴⁰ Idem, pp. 205-206.

⁴¹ Idem, p. 205.

Aspectos da religiosidade, crenças e rituais, mantidos e transmitidos na tradição oral através de lendas, contos, danças e poesia popular, podem contribuir para a percepção de distintas formas de sociabilidade ligadas, diretamente, às experiências e cosmogonias de grupos de descendência indígena e africana, no sentido de superar concepções, tão fortemente difundidas, quanto ao postulado da insignificante contribuição destes na história do Ceará.

É vasto, no repertório de lendas e canções populares cearenses, a presença de bois que surpreendem os mais habilidosos vaqueiros, como podemos observar em uma série de poemas que Gustavo Barroso incluiu no “*Ciclo do Vaqueiro*”, em sua coletânea *Ao som da viola*. Reúne histórias de alguns destes animais, como: *Onça do Sitiá*, *Onça do Cruxatu*, *Onça Maçaroca*, *Boi Moleque*, *Boi Misterioso*, *Boi Mandingueiro*, *Novilho do Quixelô*, *Boi Barroso*, *Boi Espaço*, *Boi Prata*, entre outros. Neste tipo de poema, a valorização dos feitos do animal tanto pode exaltar características do homem, quanto pode, metaforicamente, representar situações vividas por humanos⁴².

Nas lendas e canções populares vale reter, para nosso estudo, que a natureza exerce sobre os homens a capacidade de revelar virtudes e proezas, artimanhas e astúcias de animais. Os animais incorporam aptidões humanas em fábulas onde se portam de modo astucioso, revelando artimanhas e sagacidades pelas quais orientam, metaforicamente, comportamentos, práticas e condutas sociais. Em *O boi misterioso*, poema que narra a história de um desses afamados animais que escapara de seu

⁴² Cf. ANTONACCI, Maria Antonieta, 2002. Op. cit, pp. 145-178.

senhor para viver em liberdade, em lugares de difícil acesso para vaqueiros e fazendeiros do sertão, o que torna a história emblemática são nuances de papéis em que se confundem, misteriosamente, as façanhas do boi com o personagem índio, a quem cabia cuidar dos animais. No poema, índios e escravos aparecem como responsáveis pela difícil tarefa de domesticar os animais.

O Boi Misterioso⁴³

O Coronel disse a êle:
- Eu fico penalizado,
Não digo que se demore,
Por que seu pai tem
cuidado.
Veja se volta em janeiro,
Que me acha preparado.

Então, o Sérgio saiu,
Não pôde se demorar.
O Coronel Sizenando
Não deixou mais de
pensar,
Porque forma aquele boi
Ninguém podia pegar.

Chamou um escravo e
disse:
- Monte num cavalo e vá
À fazenda do Destêrro,
Diga ao vaqueiro de lá
Que eu mando dizer a êle
Que, sem falta, venha cá!

O escravo foi cumprir logo
O dever de portador,
Achou a casa fechada,
Perguntou a um morador
Se sabia do vaqueiro,
E êle disse: - Não, senhor.

Então, o morador disse:
- Na noite de sexta-feira,
O índio foi ao curral,
Deixou aberta a porteira,
Saiu montado a cavalo
E levou a companheira.

Voltou o escravo a dizer
Tudo o que tinha sabido,
Que na sexta-feira, à noite,
O índio tinha já saído
E carregando a mulher,
Como quem sai escondido.

No dia seguinte foi lá,
Achou a casa fechada.
Então, a porta da frente
Tinha ficado cerrada,
E mesmo a mala da roupa
Inda estava destrancada.

O fazendeiro com isso
Ficou muito constrangido,
Pensando logo num crime
Que pudesse ter havido.
O índio não tinha causa
Por que saísse escondido.

Então, mandou gente atrás
Pelo mundo o procurar.
Não se achou uma pessoa
Que dissesse: - Eu vi
passar.
Em todo sertão que havia,
Êle mandou indagar.

Então, o povo dizia
Que o índio era feiticeiro
E uma fada pediu-lhe
Que não fosse mais
vaqueiro.
A fada transformou êle
Em um veado galheiro.

Os faladores diziam
Que êle fora assassinado
E talvez o Coronel
Tivesse mesmo mandando
Matar êle com a mulher,
Para ficar com o gado.

Outros diziam o contrário,
Até juravam que não.
Os dois cavalos dêsse índio
Aonde os botaram, então?
Mesmo assim, o Coronel
Não fazia aquela ação.

Disse: - A meia noite justa,
Eu inda estava fiando,
Em casa do Benvenuto
Muita gente ouvi falando.
Espiei por um buraco,
Vi chegar um boi urrando!

A velha disse: - Deus mande
A cascavel me morder,
Se de lá minha casa
Não ouvi o boi dizer:
- Boa noite, Benvenuto!
Eu só venho aqui te vêr!

O boi disse outras palavras
Que de lá não pude ouvir.
O caboclo e a mulher
Disso ficaram a sorrir.
A mulher, o índio e o boi,
Todos três eu vi sair.

Aí fui guardar meu fuso
Com a cesta de algodão.
Credo em cruz! dizia eu.
Aquilo é arte do Cão!
São coisas do fim do mundo,
Bem diz Frei Sebastião!

O Coronel ao princípio
Inda não acreditou:
Porém, depois refletindo
Numa ação que o índio obrou:
Quando rastejaram o boi.
O índio foi e não voltou

Então desse dia em diante,
O boi ninguém mais o viu,
Não houve mais quem
soubesse
Aonde ele se sumiu.
Foi igualmente à fumaça
Que pelos ares subiu...

⁴³ Fragmento do romance em verso "O Boi Misterioso", de autoria do poeta Luiz da Costa Pinheiro, reproduzido em BARROSO, Gustavo. *Ao Som da Viola*, pp. 271-276.

- <i>Inda vá mais esta agora!</i>	<i>Bem encostada à do índio,</i>
<i>O Coronel exclamou.</i>	<i>Uma velha fiandeira</i>
<i>Aquele bruto saiu.</i>	<i>Morava numa cazinha</i>
<i>E nem me comunicou!</i>	<i>E fiava a noite inteira.</i>
<i>Que diabo foi que deu nêle</i>	<i>Disse que quase se</i>
<i>Que até meu gado soltou?</i>	<i>assombra</i>
	<i>Ali, numa sexta-feira!</i>

Neste romance recitado por Gustavo Barroso no *Ciclo dos vaqueiros*, “a ação se passa no período inicial da pecuária nordestina”, por fazer referências à participação de índios e escravos na lida com o gado. A história, por sua vez, mostra aspectos das crenças que permeavam as relações do índio com o mundo sobrenatural, além de caracterizar o que aludimos em relação à transformação de situações vividas em lendas, onde os animais apresentam comportamentos humanos, como nos versos em que o boi conversa com o índio.

Os folcloristas, ao se proporem coletar e descrever significados ou relações que determinadas práticas representam para as comunidades que as vivenciam, na maioria dos casos, adotaram posturas autoritárias e paternalistas, que além do tom repressor, pautou-se por desautorizar as crenças e costumes acerca das tradições de grupos populares, qualificando-as pejorativamente como crendices, superstições, maus hábitos, ou enquanto obstáculos ao progresso e à modernidade.

Sob a alegativa de preocupar-se com o desaparecimento de costumes e tradições populares, recolheram e emitiram juízos quanto à suposta inferioridade e ignorância de poetas populares. Assim, a tarefa de registrar tais manifestações, antes de supor qualquer coerência histórica, configura maneiras de reafirmar a inevitabilidade do progresso. Os folcloristas consideravam-se detentores do direito assumido por parte dos

segmentos dominantes, de corrigir, de orientar o destino mais adequado a ser seguido por grupos populares.

Por esse entendimento, costumes de comunidades rurais foram e são tratados como antiguidades, arcaísmos, cuja superação caberia aos letrados. Para estes, a tradição popular definia-se a partir de elementos naturais, biológicos, climáticos, fazendo com que as condições típicas do meio rural sertanejo definissem o caráter daquela cultura.

O nordestino, mercê do insulamento do meio físico em que vive e por força da natureza de personalidade anímica, tão mestiça quanto a sua constituição física. ⁴⁴

Diante da afirmação de Magalhães, reforça-se a visão que letrados disseminavam quanto ao determinismo natural sobre a cultura do nordeste. Como salienta Almir Leal de Oliveira, remontando ao final do século XIX, a base do pensamento folclorista concebia os indivíduos como resultado de adversidades da natureza. O tipo característico do cearense era dado pela *“relação identidade/etnia/natureza sob a ótica da cultura popular, com base nos procedimentos de folcloristas (...) na leitura dos tipos humanos cearenses”* ⁴⁵, determinada pela identificação da natureza e da paisagem.

⁴⁴ MAGALHÃES, Jôsa. “Previsões folclóricas das secas e dos invernos no nordeste brasileiro”. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Tomo LXVI – Ano: LXVI. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará Ltda, 1952, p.254.

⁴⁵ OLIVEIRA, Almir Leal. *O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará: memória, representação e pensamento social (1887-1914)*. 2001. Tese de Doutorado - Programa de Pós-graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

2.2. Nas dobras de enunciados de estranhamento

A habilidade para fazer versos de improviso, presente entre populações nordestinas, advém de tradições que há muito acompanham as formas de expressão encontradas para manter vivas e dar sentido a histórias de homens e mulheres que desenvolveram, nesta forma de transmitir às gerações futuras, o legado de passados repletos de lutas e significados de *devires*. Uma das características das intervenções promovidas contra culturas tradicionais foi, fundamentalmente, comprometer suas formas de organização e sociabilidades cuja existência fundamenta-se no convívio com a natureza.

As culturas tradicionais constroem estratégias de transmissão e memorização, como de atualização de saberes, compartilhando e celebrando, por meio de ritos, festejos, cantigas, entre outras formas de expressão, que assumem lugar privilegiado para compreendermos narrativas e historicidades dessas populações sertanejas.

A linguagem constitui instância fundamental para interações sociais e mediações nos processos de adaptação e ou incorporação de conhecimentos historicamente elaborados pelos diferentes grupos sócio-culturais. Se exerce por meio de sentidos e signos que desenvolvem em suas interações sociais e com o meio circundante. Aquilo que a natureza oferece, em termos naturais e/ou biológicos, adquire propriedades e sentidos culturalizados que interferem na própria dinâmica da natureza. Tais sentidos

são incógnitos para quem não compartilhou determinadas relações sociais e, conseqüentemente, depreciados enquanto linguagem.

Mas é pela linguagem que ocorrem a comunicação e as trocas entre pessoas de uma mesma comunidade ou externas a ela. As diversas ações de comunicação, como falas, gestos, performances, ritos, cantigas, escritas, entre outras, são internalizadas pelos membros de uma comunidade e tornam-se instrumentos de expressão e compreensão de sentidos e significados de experiências vividas. Compreender as linguagens culturais permite percepções mais complexas e densas de uma cultura, do mesmo modo que, obviamente, a incapacidade de apreensão dos signos de uma cultura induz à produção de estereótipos, preconceitos e intolerâncias.

Na história da sociedade brasileira, há significativa presença de linguagens orais, quem têm sua origem associada a contextos sócio-étnico-culturais diferenciados, remetendo ao passado de grupos de descendência indígenas e africanas. Estes grupos utilizaram-se de danças e cantares ritmados para narrar e compartilhar suas histórias, reminiscências ancestrais, como suas relações com o natural e o sobrenatural. Essas modalidades de comunicação chegam até presente, por diversas formas narrativas como, por exemplo, a poesia dos cantadores repentistas do nordeste.

As características das linguagens destes grupos de origem popular há muito vêm despertando a atenção de letrados e autoridades públicas. Um momento em que se acentuou um deliberado interesse de estudiosos em ouvir, recolher e classificar linguagens do povo, coincidiu com o da construção da nacionalidade. Poderíamos situar, para efeito de

delimitação temporal, que tal movimento, no Ceará, se acentuou a partir da segunda metade do século XIX.

A publicação das primeiras obras de Juvenal Galeno, considerado um dos fundadores da literatura cearense, é representativa neste sentido e pode ser considerada uma espécie de marco quanto à produção de seus escritos inspirados em linguagens e costumes populares.

Lendas e canções populares, obra de grande repercussão de Juvenal Galeno, exprime o empenho com que este escritor dedicou-se, entre 1859 e 1865 (ano da 1ª publicação) a ouvir, colher e anotar o que considerou “*preciosidades da boca da gente humilde*”.

A obstinação de Galeno para recolher lendas e tradições populares de populações do litoral, serra e sertão, onde pretendia encontrar inspiração para seus escritos, remetem a percursos realizados na Europa nos processos de construção das nacionalidades, compreendido entre o final do século XVIII e início do XIX. O voltar aos costumes e imaginários populares, buscou dar sentido às identidades nacionais.

No Brasil, a partir da segunda metade do século XIX, repercutiram as idéias de caráter romântico-nativista, que tiveram em Gonçalves Dias um de seus maiores expoentes. No ano de 1859, Gonçalves Dias desembarcou no Ceará, na condição de chefe da Seção Etnográfica e Narrativa da Comissão Científica, que começara seus trabalhos exploratórios, de mapeamento e de classificação da natureza e cultura.

Neste momento, Juvenal Galeno, conforme “*narram Rodolfo Teófilo, Dolor Barreira, Mário Linhares*, entre outros, *apresentou-se a*

Gonçalves Dias”⁴⁶. Este, “com sua autoridade de mestre da poesia nacional e refletindo a responsabilidade de membro da Comissão Científica”⁴⁷, aconselhou Galeno a afastar-se de versos acadêmicos e que procurasse, no “povo e na terra, a matéria dos seus versos”.

*Ao sopro do fascinante ideal nativista, ditado inspiradamente e em tom profético à vocação de sua alma em flor, Juvenal Galeno voltou-se para as raízes de sua província [...] depois de haver percorrido o litoral, os sertões e as serras, ouvindo, colhendo e anotando cuidadosamente as preciosidades da boca da gente humilde, ressurgiu o nosso poeta com suas Lendas e Canções Populares, que são para o folclore nacional, o que foram Os sertões, de Euclides da Cunha, para a antropologia cultural brasileira – o guieiro de uma bandeira gloriosa a penetrar pela alma da nacionalidade ainda virgem, desconhecida, mas vibrante no coração da terra.*⁴⁸

Aproximamo-nos de elementos que contribuíram para as motivações e percepções de Galeno, quanto a procurar na poesia, nas lendas e canções da “gente humilde” o material para seus escritos, correspondendo, até certo ponto, a um processo que já havia experimentado na Europa.

⁴⁶ ANDRADE, Francisco Alves de. *O pioneiro do folclore no nordeste do Brasil: estudo sobre Juvenal Galeno*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1948. (Separata da *Revista do Instituto do Ceará* – Ano de 1948).

⁴⁷ Idem. Pág. 5.

⁴⁸ ANDRADE, Francisco Alves de. Introdução à edição comemorativa do 1º centenário de Lendas e Canções Populares. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1965, p. XI.

Numa espécie de defesa e justificativa de seu trabalho, Juvenal Galeno apoiou-se no filósofo alemão Johann Gottfried Herder (1744-1803)⁴⁹, que acreditava, entre outros aspectos, que a cultura de um povo estaria ligada à raça, língua e costumes tradicionais, perceptíveis em lendas, mitos e canções. Ao descrever seus procedimentos, Galeno mencionou Herder.

Foi no trabalho, no lar, e na vida pública - na vida particular e pública, - na praia, na montanha e no sertão, - que ouvi os cantos do povo, que reproduzi-os, que ampliei-os, sem desprezar a frase singela, a palavra do seu dialeto, a sua metrificação, e até o seu próprio verso.

Foi no seio do povo que conheci e cantei os seus sentimentos; que pude conhecer essa poesia que segundo Herder – ‘É o tesouro da ciência do povo, de sua religião, de sua teogonia, de sua cosmogonia, da vida de seus pais, dos feitos de sua história. É expressão de seu sentir, a imagem de seu interior na alegria, na tristeza, junto ao leito das núpcias, ou da sepultura’⁵⁰.

Por seus trabalhos, Galeno foi considerado “*pioneiro do folclore no nordeste do Brasil*”⁵¹. Em discurso proferido durante a comemoração do

⁴⁹ HERDER se destacou na defesa do nacionalismo Alemão. Nas suas obras preocupou-se em localizar as raízes históricas do povo alemão na poesia popular, em um período decisivo da formação dos estados nacionais na Europa.

⁵⁰ GALENO, Juvenal. *Lendas e Canções Populares*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1965, p. 41. (1ª Edição 1865)

⁵¹ ANDRADE, Francisco Alves de. *O pioneiro do folclore no nordeste do Brasil: estudo sobre Juvenal Galeno*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1948. (Separata da *Revista do Instituto do Ceará* – Ano de 1948), pp. 1-24.

29º aniversário da Casa de Juvenal Galeno, Francisco Alves de Andrade⁵² apresentou uma síntese biográfica e, apesar do peculiar ufanismo, compreensivo nestas circunstâncias e datas comemorativas, o autor tece análises sobre o contexto histórico e influências filosóficas de Galeno. Destacou os elementos que inspiraram o autor de *Lendas e canções populares*, os “*motivos da natureza*” nos quais o escritor se baseou em seu propósito de “*revelar a alma do povo*”.

as mais populares poesias de Juvenal Galeno, que têm a beleza ideal da simplicidade serena, vivem na alma do povo e receberam a consagração da crítica: ‘A jangada’, ‘O cajueiro pequenino’ e ‘bem-te-vi’.

*Simbolizam estes poemas o Brasil praieiro, O Brasil sertanejo ou serrano, com seu amor ingênuo, bucólico e feliz.*⁵³

Com o devido cuidado para não reduzir a obra de Juvenal Galeno, salientamos sua posição crítica frente a questões como a escravidão, os desmandos políticos e sofrimentos dos desfavorecidos. No entanto, Juvenal Galeno não se distanciou muito de concepções vigentes no final do século XIX, difundidas pelo pensamento iluminista, colocando-se como portador da missão de despertar, preparar e “*arrancar o povo das trevas da ignorância, e dos grilhões do arbítrio*”⁵⁴.

⁵² Francisco Alves de ANDRADE, integrante do Instituto do Ceará e da Comissão Cearense de Folclore, em 1965, ano do centenário da publicação de *Lendas e Canções Populares*, escreveu a introdução da edição comemorativa.

⁵³ ANDRADE, Francisco Alves de. Op. cit, 1948, p. 6.

⁵⁴ GALENO, Juvenal. Op. cit, p. 41.

Ao proceder a recolha de lendas e canções da tradição oral, nos lembra Gilmar de Carvalho, que o folclorista manteve “*fragmentos da estrutura e da melodia dos poemas*” e, uma vez que eram de domínio público, sentiam-se no direito de alterá-los, reduzindo-se o grau de estranhamento. Adaptados, “*retirados da moldura em que foram sendo tecidos, eram devolvidos de acordo com os cânones vigentes e estilizados para o consumo de todos, principalmente da elite letrada*”⁵⁵.

Retrocedendo ao início das pesquisas de cunho etnográfico, no século XIX, percebemos o quanto estas promoveram determinismos hierarquizantes, que deram suporte a teorias discriminatórias, atribuindo maior ou menos valor à cultura de grupos e indivíduos com base em critérios evolucionistas e etnocêntricos. Isto ocorreu, fundamentalmente, em situações de culturas que pretenderam legitimar-se como dominantes frente a culturas liminares, produzindo discursos que classificaram as “*narrativas populares como resultado de enunciados espontâneos*”⁵⁶.

A depreciação da fé e da religiosidade de negros e indígenas, a consideração de precários seus saberes, são postulados representativos da presunção que norteou o trabalho de folcloristas de diferentes épocas. Em *Crendices do Nordeste*, de 1941, o folclorista Getúlio Cesar expressou bem essa visão:

Tendo em nosso sangue a mistura do sangue negro com suas idéias feiticistas e religiosidade doentia, do silvícola supersticioso que crê até na metempsicose, e do europeu,

⁵⁵ CARVALHO, Gilmar de. “*Patativa e Juvenal Galeno: o encontro da vida inteira*”. In: *Jornal o Povo - Caderno Sábado*. Fortaleza/CE, 05/03/1997.

⁵⁶ Ver: PEREIRA, Edmilson de A. & GOMES, Núbia P. de Magalhães. *Flor do não esquecimento: cultura popular e processos de transformação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002, pp. 91-93.

principalmente o português que se degladiava pelo seu rei e pela sua fé.

*No Interior, onde a instrução é parcamente distribuída, onde se vive, em muitos logares do nosso sertão, como se vivia os tempos coloniais, os matutos abusam de várias tolices. Revestem de uma aureola de sobrenatural a tudo que pensam ter alguma relação com a sua fé e a sua religião.*⁵⁷

Tal como as crenças religiosas, os enunciados de narrativas populares, por não se enquadrarem em padrões presumíveis às ciências e expectativas de letrados, foram relegados a categorias depreciadoras. “São muito fecundos e de muita poesia, embora monótona nos lábios do selvagem pela pobreza de vocabulário”⁵⁸.

É importante destacar o expediente adotado pelo jesuíta Padre Anchieta, ao recorrer a expressões poéticas e teatrais indígenas para os ensinamentos religiosos no processo de catequização. “Sabe-se que a campanha civilizadora do humanitarismo jesuíta começou pela poesia [...] popular da espontânea inspiração indígena”.⁵⁹ Após reconhecer o legado da poesia indígena, Rodrigues de Carvalho acrescentou:

Um parêntese: a propósito da monotonia indígena em poesia, temos ainda hoje prova nos celebrados côcos

⁵⁷ CESAR, Getúlio. *Credices do Nordeste*. Rio de Janeiro: Irmão Pongetti, 1941, p. 103.

⁵⁸ CARVALHO, Rodrigues de. *Cancioneiro do Norte*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1967, p. 41.

⁵⁹ Idem, p. 45.

*populares do norte em que a concepção é escassa e o vocabulário é paupérrimo.*⁶⁰

O ponto de vista de Carvalho é extensivo aos africanos. Ao referir-se às áreas de maior ocorrência do trabalho escravo, na região onde se instalaram os engenhos, e que,

quase se extinguiram, pelo desaparecimento do braço escravo, as senzalas mudas, onde outrora a raça negra pagara o pesado tributo de ter nascido negra. Ali pelas noites de luar, em dias santificados, ao toque plangente dos atabaques e puitas, a cantoria é monótona e monótono é o toque – o batuque – cujo ritmo condiz com o requebro e trejeitos nas diversas danças.

Os negros, em promiscuidade de sexo, conservam-se em roda dos tocadores, e de quando em vez sai um par de mãos dadas como a desconjuntar todas as articulações da espinha dorsal, inclinando-se para trás.

Esta perspectiva do autor revela, mais que um estranhamento àquelas práticas culturais, sua intolerância quanto às modalidades de expressões, desde a linguagem, movimentos corporais e artísticos de africanos e indígenas. Reduzindo-os a condição de inferioridade, foram culpabilizados por uma espécie de incapacidade inata, de acordo com seus parâmetros da erudição européia.

⁶⁰ Ibidem, p. 45.

A maneira como escritores, pertencentes a diferentes perspectivas quanto aos motivos de suas intervenções, posicionaram-se ao tratar do “povo” nos coloca frente a evidências que merecem adensarmos a reflexão. Surpreende como esse “povo”, de modos tão “rudes”, ou “ingênuos”, despertaria o interesse de tantos eruditos, justificando sucessivas intervenções, de caráter oficial ou pessoais. É preciso ressaltar que, mesmo quando a iniciativa não partia de projeto oficial, era bastante explícita a identificação de argumentos, denotando a afinidade com um projeto mais amplo, que apelava para ideais patrióticos e de ordem e progresso.

Dentre as possibilidades de desenvolvermos essa discussão alusiva ao projeto de ascensão – posteriormente manutenção -, de um modelo de sociedade orientado por diretrizes racionalistas, européias, que para afirmarem-se necessitou avançar contra costumes e práticas de populações, para as quais a terra constitui meio fundamental para existência e preservação de laços comunitários.

O pertencimento à terra e as relações compartilhadas pelas pessoas que dela vivem e se sustentam por meio de um encadeamento complexo de compromissos oralmente transmitidos das gerações mais velhas as mais novas. Na terra encontra-se a base de sustentação social e cultural de uma comunidade tradicional. Cada geração exerce, no interior da comunidade, determinadas funções que compreendem desde o trabalho, a festa, os rituais, a preservação e transmissão de saberes.

Os significados de práticas e ofícios comumente praticados por sertanejos de comunidades rurais preservam elementos de saberes

próprios, aos quais estão associados valores e éticas fundamentais em relação aos usos do solo e técnicas de plantio e criação de animais.⁶¹

O espaço socialmente habitado pelas populações nativas cearenses constitui, na história do Ceará, lugar próprio de suas memórias e práticas sociais, bases sobre as quais desenvolveram experiências fundamentais para a sobrevivência, em condições específicas da natureza daquelas regiões, caracterizadas, dentre outros aspectos, por longos períodos de inexistência de chuva, situação provocada por intervenções deste tempo.

A adaptação humana a estas condições exigiu a preservação de saberes ancestralmente apreendidos e transmitidos de geração a geração. Saberes que permitem atribuir significados, isto é, fazer leituras de sinais identificados em diferentes instâncias dos reinos animal, vegetal e mineral e que sertanejos articulam na organização de seus viveres. Como por exemplo, a prática entre sertanejos nordestinos, ainda existente nos dias atuais e certamente originária de tradições indígenas a que os sertanejos recorrem prever fenômenos climáticos baseando-se em sensíveis leituras de sinais da natureza, como o fazem, muitas vezes observando o comportamento de animais.

Ao ouvirmos a experiência de um velho morador do sertão cearense, este nos diz:

o gavião vermelho, ele fazendo o nin[nho], ele pondo, ele vendo que não há inverno, ele bota os ovos pra fora.

⁶¹ A respeito dos saberes constituídos por mediações natureza cognitiva e simbólica de camponeses, ver: WOORTMANN, Ellen. *O Trabalho da Terra: a lógica simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997, pp.13-14.

*Derruba no chão que é pra num nascer. Em ano de seca eles pode pó, mais quando eles vê que não há inverno eles quebra os ovos. Porque não vai haver inverno, não vai haver comer pra ele dá pros filho, né?*⁶²

A acuidade para este tipo de percepção constrói-se no convívio prolongado com os elementos essenciais e próprios de sua realidade. Resulta do acúmulo de experiências que habilita sujeitos a enfrentarem aquilo que olhares exteriores, possam parecer adversos ou sem importância e significados.

Compreendermos melhor estes sentidos e significados destas práticas culturais nos aproxima de contribuições que nos foram legadas por diferentes grupos e povos descendentes de indígenas e africanos, que ao perderem o direito à terra no processo de colonização, foram impossibilitados de nos transmitir contribuições de seus modos de ser e viver.

⁶² Entrevista realizada por José Josberto Montenegro Sousa, em 31/07/2006, com Idelfonso dos Santos, 80 anos, morador da comunidade Viuvinha, Limoeiro do Norte, Ceará.

PARTE II

CAPÍTULO III - Na contramão de letrados

3.1. Enunciadores de poéticas populares

3.2. Apreendendo sentidos da alteridade

CAPÍTULO IV - Saberes e tradições na voz de sertanejos

4.1. Desconstruindo dobras

4.2. Um sertanejo fala de autonomia

4.3. Argumentos poéticos e cantares de Patativa e Joaquim Mulato

CAPÍTULO III

Na contramão de letrados

3.1. Enunciadores de poéticas populares

Neste capítulo buscamos apreender experiências de sertanejos mantidas e transmitidas por tradições orais como lendas, canções, folgedos e outras formas de expressão. Extraídos do contexto de sua produção, as práticas culturais registradas tornam-se desprovidas dos complexos contextos e significados de onde foram recolhidas por literatos. Estes, partindo dos valores e pretensões próprias de seus universos socioculturais, classificaram saberes e culturas tradicionais de grupos remanescentes de povos indígenas e africanos, enquanto modalidades tradicionais concebidas como arcaicas e fadadas a extinção. As condições para considerar-se uma prática como folclórica consistia em atestar a sua antiguidade e anonimato. Por este último requisito, extingue-se, precisamente, uma das características mais significativas quanto à autoria da criação, que se distancia da perspectiva imposta pela racionalidade, por terem suas criações um caráter grupal.

A maioria dos trabalhos que tratam das culturas e viveres de grupos sociais da zona rural no sertão cearense, desde a segunda metade do

século XIX, foi realizada por folcloristas¹. Ao mesmo tempo em que fizeram uma considerável coleta de informações voltada a descrever hábitos e costumes populares, os estudos folclóricos reproduziram visões fragmentadas acerca de modos de ser do “povo”, contribuindo para reforçar concepções preconceituosas, fundamentadas em por pressupostos do positivismo cientificista. Estabeleceu-se um discurso sobre culturas tradicionais populares que legitimar-se pela elevação do folclore ao âmbito do conhecimento científico. Sendo assim, pretenderam os folcloristas definir os métodos, critérios que atestem a cientificidade de suas produções.

Determinado a conferir aos estudos folclóricos o estatuto de ciência, Florival Seraine², sistematiza as categorias do trabalho de recolha e sistematização de “*usos e costumes*” do povo. Uma vez reconhecido como portador de um discurso científico, o folclorista assevera-se de autoridade para selecionar, classificar e julgar como equívocos e ingênuos os costumes de “gente do povo”, por exemplo, as populações sertanejas.

¹ Entre as obras e autores de folcloristas cearenses analisadas nessa pesquisa, destacam-se: CAMPOS, Eduardo. *Medicina Popular – superstições, credices e mezinhas*. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1951; BARROSO, Gustavo. *Terra de Sol: natureza e costumes do norte*. (1ª Edição 1912). 5ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Livraria São José, 1956; *Ao Som da Viola*. (1ª Edição 1921). Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1950; *Através dos Folk-Lores*. São Paulo: Cia Melhoramentos de São Paulo, 1927; BRASIL, Thomáz Pompêu de Sousa. *O Ceará no Começo do Século XX*. Fortaleza: A Vapor, 1909; GALENO, Juvenal. *Lendas e Canções Populares*. (1ª Edição 1865). volumes I e II. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1965. MOTA, Leonardo. *Sertão Alegre. Poesia e Linguagem do Sertão Nordestino*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1965; SERAINE, Florival. Os Estudos Folclóricos e Etnográficos Cearenses. In: *Revista do Instituto do Ceará*. (Tomo: LXV, Ano: LXV) Fortaleza: Editora do Instituto Histórico do Ceará Ltda, 1951. STUDART, Guilherme. Usos e Superstições Cearenses. *Revista da Academia Cearense*. Fortaleza: Typografia Minerva, 1910.

² A exemplo de autores que produziram estudos de temas relacionados ao folclore no Ceará a partir do final do século XIX, Florival Seraine, médico e folclorista organizou a *Antologia do Folclore Cearense*. Seraine reivindica quanto estudos folclóricos no Ceará, que estes “*não se desviam ponderavelmente do curso que os mesmos seguiram durante longos anos nos centros mais adiantados do país*”. Seu propósito consiste em equiparar tais estudos às produções inquestionáveis “*não foram além de produções de índole filológica, limitando-se à investigação de filiações históricas, à busca da origem dos fatos e a estudos comparativos*.” Cf. SERAINE, Florival. *Antologia do Folclore Cearense*. Fortaleza: UFC, 1983, p.13.

Em diferentes momentos e contextos folcloristas ao realizarem suas descrições preocuparam-se sobremaneira em representar as culturas populares tradicionais como primitivas segundo seus julgamentos e juízos de valor. Como, por exemplo, exprime o relato de Gustavo Barroso:

*(...) Conheci no sítio Jurutuóca, no município de Mecejana, a menos de três léguas da capital do Ceará, um mestiço de branco e índio, espadaúdo e alto, forte e desempenado (...) acumulava às árduas funções de carpinteiro da roça as de mezinheiro e de curandeiro por meio de orações fortes (...) assegurava saber orações extraordinárias para curar doenças de gente, sarna de cachorro, bicheiras de animais, pestes de gado, pragas de mandiocal; para encontrar água quando se cavam cacimbas, se acharem objetos perdidos; para descobrir o paradeiro de coisas roubadas, ou bichos fugidos; para apagar o rastro, quando se anda em fuga, ou o fogo das queimadas, e mesmo para fazer chover e não chover!*³

Esse tipo de produção literária mesmo caracterizando-se, fundamentalmente, por negligenciar elementos essenciais para compreender o universo dessas práticas, produz registros sobre sabedoria e os poderes entre grupos populares. As relações entre povos, grupos sociais, etnias e culturas aparecem como algo dado, natural, sendo estabelecida uma hierarquia tácita do branco civilizado sobre o mestiço, “inculto”, “ignorante” e “atrasado”, sob a forma registros que emergem carregados de classificações e divisões alheias

³ BARROSO, Gustavo. *Através dos Folk-Lores*. São Paulo: Cia Melhoramentos, 1927, p.91.

ao universo de culturas afro-indígenas. Esta perspectiva oculta dimensões, conflitos e contradições, ao mesmo tempo em que constrói, a partir da tradução destes valores para seus códigos, paradigmas cientificistas e ideológicos, além de concepções de intolerância em relação ao povo e seus meios de sobrevivência.

Os registros e descrições de crenças, usos e costumes, formulados por folcloristas, resultam de oportunidades de observações advindas de suas idas e vindas ao “povo”, de onde trouxeram relatos de verso de cantadores e repentistas sertanejos, histórias, mitos e lendas que em algum momento fizeram parte das experiências de vida de povos e grupos sobre os quais incidiram atenções de letrados e autoridades públicas.

É estupenda a memória desses trovadores vagabundos (..). a fama de cada um deles depende da grandeza de sua memória (...) o poeta popular descreve em versos os fatores que lhe deixaram na retentiva impressões profundas e duradouras (...). O poeta conta o que sabe.⁴

Por transformarem seus espaços de sobrevivência em lugares de memórias e práticas culturais, folcloristas surpreenderam-se com capacidades daqueles que só dispunham de suas memórias rimadas – daí a força popular –, para, habilidosamente, “religarem” vidas dispersas por diásporas.

Em processos de memorização, grupos populares reconstituíam hábitos e saberes tradicionais, por meio dos quais reorganizaram seus tempos,

⁴ ARAÚJO, Francisco Lopes de. *Cousas do Meu Sertão*. Maranhão: Teixeira, 1923, p.4.

espaços e relações em cotidianos de co-existência indissociáveis natureza/sociedade/cultura. Nestas conexões, projetaram forma de ser e viver preconceituosamente lidas e descritas por relutarem a deixarem-se orientar por pressupostos racionalistas.

Frente à disposição para conhecer hábitos, costumes e tradições de grupos sociais de realidades distintas das nossas, neste caso os sertanejos, emerge uma questão fundamental: como tornar o diálogo possível? Faz-se necessário compreender e dispor de posturas e abordagens coerentes para apreender experiências do outro. A trajetória a ser percorrida exige do pesquisador posicionamentos críticos para interagir com personalidades cujos valores e interesses distinguem-se dos nossos, praticando exercícios de reconhecimento de alteridades, que implicam em lidar com subjetividades históricas.

Apreender experiências sociais de moradores de regiões sertanejas, no interior do Ceará, oralmente transmitidas e preservadas em diferentes suportes de suas memórias, implica em lidar com o desafio de reconstruir dimensões culturais e sensibilidades que exigem proposição de questões na contramão de nossos convencionais modos de ser, viver e pensar.

As obras produzidas por diferentes abordagens acerca dos viveres destes sertanejos disseminaram concepções que tendem somente a destacar a precariedade de suas culturas, atrelando-as, quase sempre, a fenômenos naturais que são enfrentados, como a seca, o meio ambiente, a escassez de recursos materiais, dentre outros.⁵ Tais referências tendem a

⁵ Ver: GIRÃO, Raimundo. *História Econômica do Ceará*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1947. GIRÃO, Raimundo. *A Marcha do Povoamento do Vale do Jaguaribe*. Fortaleza: IOCE, 1967. MENEZES, Djacir. *O Outro Nordeste*. Rio de Janeiro: Editora Livraria José

perder de vista a complexidade de estratégias de sobrevivência de grupos populares e dos elementos que interagem em sua cultura material e simbólica. Essa situação torna-se mais grave à medida que tais concepções estendem-se a outras instâncias de suas vidas, como por exemplo, subestimar suas capacidades de posicionarem-se politicamente.

Na contramão, ao considerar costumes e tradições de sertanejos do Ceará, procuramos percebê-los como portadores de culturas próprias, o que permite questionar, como já discutido, análises realizadas por folcloristas, historiadores e literatos que difundiram, através de sua produção intelectual, concepções elitistas e conservadoras, marginalizando saberes e culturas destes grupos populares. Criaram enormes distâncias entre aquilo que vivenciam os sertanejos e as representações constituídas sobre estes. Recuperar a historicidade de costumes tradicionais significa surpreender subjetividades perceptíveis em diferentes modos com que organizam seu cotidiano e lidam com transformações do tempo, do espaço social e das suas condições de vida. Ou ainda, na maneira como recorrem a sabedorias ancestrais, incorporando-as em seus viveres.

Depreende-se não ser possível pensar tais formações históricas a partir de parâmetros simplistas, que os rotulam como “não ser” de perspectivas dominantes. Não há dúvidas quanto a anseios de homens e mulheres sertanejos por condições favoráveis, possivelmente proporcionadas caso

Olympio, 1937. É importante esclarecer que tais estudos não podem deixar de ser devidamente inseridos no tempo e nas circunstâncias específicas de sua produção, assim como não é possível desconsiderar os interesses e projetos políticos vigentes da sociedade que os produziu. Essa discussão encontra-se mais aprofundada em minha dissertação de mestrado “*Cultura e Saberes Populares em Comunidades Rurais do Baixo Jaguaribe, Ceará*”, defendida no programa de Pós-graduação em História Social na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, no ano de 2004.

tivessem acesso a recursos produzidos e disponíveis fora de seu universo de possibilidades. No entanto, as formulações reducionistas que procederam análises definindo agentes históricos a partir das condições do meio que integram de modo indissociável, inevitavelmente cometeram e cometem o ocultamento de suas capacidades.

Em cada época e em cada fase de mudanças socioculturais, os seres humanos implicados promoverão, diferentemente, relações entre a sua cultura tradicional e a cultura letrada que se afirma, se estende e se impõe hegemonicamente, produzindo formas de desprezo radical de matrizes orais que populares instauram entre suas formas de preservação e transmissão de saberes e valores; relações e intercâmbios complexos, conflituosos e desiguais em relação à expansão de matrizes impressas e discursos letrados.

Nos quadros de tais processos, cabe ao pesquisador interpretar o caráter movediço e instável dos termos que acompanham as inovações tecnológicas. Termos que, no discurso convencional, produzido por instâncias autorizadas pelo auto-definido conhecimento científico, utilizam-se, de maneira automática e autoritária, de argumentos cujo intento mais imediato é desmoralizar aspectos e elementos que determinadas culturas levaram séculos para produzir e transmitir.

Encontrar e ou criar situações que tornem o diálogo possível é conseguir “inverter as relações,” de modo que o sertanejo assuma as novas investidas e explique/traduza sentidos e significados de palavras e coisas de seu mundo, como paisagens, crenças, objetos, técnicas, utensílios, condições de moradia, alimentação, ritos e costumes. Ainda mais importante: que estas informações e representações sejam convertidas em dados de uma história de

cultura material e sensível a ser narrada pelos atores que vivenciam tais processos.

Uma possibilidade concreta para agregar sentidos e respaldar homens e mulheres sertanejos submetidos a contínuas perdas históricas e ao estigma da incapacidade política é sustentar, com argumentos de suas próprias histórias, suas lutas por dignidade e reconhecimento de suas contribuições. Assim, lembrando Walter Benjamin⁶, acompanhar caminhos que permitam superar tais adversidades e articular encontros de povos e grupos desenraizados com suas histórias, consiste em “salvar” memórias “saturadas de agoras” nos seus testemunhos ou em retóricas relacionadas aos seus universos.

Mesmo porque, ao relatarem suas experiências, “reais ou imaginárias”, estes sujeitos nos colocam diante de um campo de possibilidades.

A dificuldade para organizar estas possibilidades em esquemas compreensíveis e rigorosos, indica que a todo momento, na mente das pessoas, se apresentam distintos destinos possíveis. Qualquer sujeito percebe estas possibilidades à sua maneira, e se orienta de modo diferente em relação a elas. Mas esta ‘miríade’ de diferenças individuais, nada mais faz do que lembrar a sociedade. ⁷

⁶ Cf. BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política* - Obras Escolhidas - vol. I. São Paulo: Brasiliense, 1996.

⁷ PORTELLI, Alessandro. “A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais”. In: *Tempo*. Rio de Janeiro, vol. 1. n. 2, 1996, p. 72.

Alessandro Portelli, que vem desenvolvendo expressivas reflexões em torno de metodologias da história oral e de como podemos pressentir subjetividades em testemunhos de nossos entrevistados, destaca, ainda, que a sociedade “*não é uma rede geometricamente uniforme como nos é apresentada nas necessárias abstrações das ciências sociais.*” Ao contrário, mais parece “*um mosaico, em que cada fragmento (cada pessoa) é diferente dos outros, mesmo tendo muitas coisas em comum com eles, buscando tanto a própria semelhança, como a própria diferença*”⁸.

As percepções e lembranças anunciadas por sertanejos, sobre suas venturas e desventuras, podem ser reveladoras para conhecer ambigüidades de suas trajetórias, desde que significados e explicações a eles atribuídos sejam traduzidos por/ou através de suas próprias falas. Entre sertanejos mais velhos, o que é conhecido e usado para dar conta de seus costumes, relações de convívio e reconhecimentos mútuos, constituem argumentos extremamente fecundos para pensarmos suas versões, mediações, verdades e tradições.

Os significados de tradições vivenciadas por agentes de *culturas tradicionais* vinculam-se a práticas socioculturais e integram-se a saberes que, em sentido mais abrangente, constituem a própria história destes sujeitos. O emprego da expressão *culturas tradicionais* refere-se, fundamentalmente, a práticas e saberes apreendidos, preservados e transmitidos oralmente de uma geração a outra.⁹

Na acepção de tradição aqui trabalhada, os atores ou narradores

⁸ Idem.

⁹ VANSINA, J. “A tradição oral e sua metodologia”. In: *História Geral da África*. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982, p.182. “*Tradição é uma mensagem transmitida de uma geração para a seguinte*”.

não são indiferentes aos processos de transformações e incorporações de novos valores pelos quais experimentam ativamente injunções entre o residual e o emergente, permeado por contradições inerentes a relações de poder, responsáveis por desigualdades sócio-econômicas, diversidades étnico-raciais e hierarquias. Nesse sentido, Raymond Williams¹⁰ já alertara que as dificuldades para uma análise da cultura consistem em apreender o hegemônico em seus processos ativos e formativos, como também no transformacional.

As tradições inscrevem-se em dimensões de temporalidade inacessíveis a fixação, recortes ou limites temporais estanques. Como considera Aróstegui, o verdadeiro tempo da história é aquele que se mede na mudança frente à duração¹¹. Neste sentido, a contribuição reside em ter mostrado o absurdo que se esconde sob a idéia de uma realidade que se compõe de fatos sem qualquer articulação de conhecimento entre eles, trazendo a possibilidade do contraste com uma história quase imóvel. Neste sentido, não se pode falar numa história sem mudanças porque existe sempre o movimento, seja ele recorrente ou não¹².

Desta forma, tratar a cultura como modo de vida significa pensá-la como processo em constante transformação, visto que tais modos são diferentes entre distintos grupos culturais e estão em constantes mudanças e

¹⁰ WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p.18.

¹¹ ARÓSTEGUI, Julio. *La investigación histórica: teoría y método*. Barcelona: Crítica, 2001. Na visão do autor: “para uma parte do pensamento filosófico, ou da teorização do histórico, a duração se converteu em um obstáculo para a correta compreensão da história como realidade externa e objetiva. Para outra, persiste o pensamento de que história e duração são coisas contrapostas”, pp.40-41.

¹² “*não há um tempo que determine os fatos, ou no qual os fatos se produzam, mas são os fatos que determinam o tempo. Há diversos tempos em função de como se produzem os fatos e a história não coincide de modo algum com a mudança, mas com a articulação dialética entre permanência e mudança*”. Idem. Op. cit. pág.42.

atualizações.

Entender cultura e modos de vida, a partir da noção de experiência, reivindicada por E. P. Thompson, leva a pensar na compreensão da cultura¹³. Para este autor, a construção e a transformação das culturas devem ser apreendidas desde que vinculadas a sua historicidade e a múltiplas interferências sofridas ao longo dos tempos, ora perdendo elementos, ora incorporando outros e produzindo algo novo. Os sentidos e significados das relações entre sujeitos fazem-se compreender quando considerados pela “dialética da interação,”¹⁴ trazendo à tona a necessidade de explicitar contradições existentes na própria maneira de abordar e considerar as diferentes formações histórico-culturais. Implica estabelecer pressupostos para pensar as culturas inseridas no terreno de contradições socioculturais e de relações de poder.

3.2. Apreendendo sentidos da alteridade

Existe um discurso bastante recorrente acerca de povos indígenas, de comunidades rurais, ou de sertanejos - sendo que estes últimos incluem, do ponto de vista cultural, formações de ascendência étnicas variadas -, que atribui a tais grupos o estigma do atraso. Considerando-os povos primitivos e, por isso, passíveis de intervenções, na maioria das vezes

¹³ “sistemas densos, complexos e elaborados pelos quais a vida familiar e social é estruturada e a consciência social encontra realização e expressão: parentesco, costumes, as regras visíveis e invisíveis de regulação social, hegemonia e deferência, formas simbólicas de dominação e de resistência”. THOMPSON, E. P. *A Miséria da Teoria ou um Planetário de Erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, p.189.

¹⁴ Idem.

inconvenientes, são marcadas pela desqualificação e constrangimento irreparáveis. Este tipo de visão, intensamente difundido, contribuiu para consolidação de um modelo de sociedade em que se institucionalizou a subalternização de culturas populares, particularmente as oriundas de grupos afro-indígenas.

Identificamos este tipo de formulação até mesmo em um autor como Lima Barreto, de reconhecida trajetória de denúncia de práticas discriminatórias de culturas negras no Brasil. Em *O Triste fim de Policarpo Quaresma*, escrito no começo do século XX, quanto o tema do nacionalismo fez-se presente nos escritos de diferentes vertentes de pensamento, Lima Barreto, deixou antever, não somente a dificuldade de compreender tradições africanas, como a peculiaridade de sua linguagem e seus rituais definidos como ininteligíveis.

Os feiticeiros tinham outros passes e as cerimônias para entrar no conhecimento das forças ocultas que nos cercam eram demoradas, lentas e acabadas. Em geral, eram pretos africanos. Chegavam, acendiam um fogareiro no quarto, tiravam de um cesto um sapo empalhado ou outra coisa esquisita, batiam com feixes de ervas, ensaiavam passos de dança e pronunciavam palavras ininteligíveis. O ritual era complicado e tinha a sua demora¹⁵.

¹⁵ BARRETO, Lima. *O Triste fim de Policarpo Quaresma*. Rio de Janeiro: Garnier, 1989, p. 83.

As referências explícitas a elementos de culturas negro-africanas e às precárias condições de vida que enfrentavam no período em que escreve sua obra, não deixam dúvidas, são extremamente relevantes para a crítica social e percepções do contexto histórico dos primeiros anos da República. No entanto, entendemos, que não deixam de reforçar determinadas visões lesivas.

Na saída, a pobre dona Maricota, um tanto já diminuída da sua atividade e diligência, olhando ternamente aquele grande rosto negro do mandingueiro, onde a barba branca punha mais veneração e certa grandeza, perguntava: - Então, titio?

O preto considerava um instante, como se estivesse recebendo as últimas comunicações do que não se vê nem se percebe, e dizia com a sua majestade de africano: - Vô vê, nhãnhã... tô crotando mandinga...[...] E o preto obscuro, velho escravo, arrancado há um meio século dos confins da África, saía arrastando a sua velhice [...]

*Era uma singular situação, a daquele preto africano, ainda certamente pouco esquecido das dores do seu longo cativo, **lançando mão dos resíduos de suas ingênuas crenças tribais, resíduos que tão a custo tinham resistido ao seu transplante forçado para terras de outros deuses - e empregando-os na consolação dos seus senhores de outro tempo. Como que os deuses de sua infância e de sua raça, aqueles sanguinários manipansos da África indecifrável,***

*quisessem vingá-lo à legendária maneira do cristo dos evangelhos.*¹⁶

Temos neste trecho, de uma das principais obras de Lima Barreto, apenas mais um exemplo, entre tantos que redundam em literaturas acostumadas a seguir preceitos de verdades unilaterais.

Procurando construir um caminho radicalmente distinto de postulados responsáveis pela fixação de preconceitos infligidos contra as populações de sertões cearenses. Um das formas mais recorrentes, encontradas em variados discursos de escritores de diferentes épocas, ao conceberem visões de mundo e sabedorias de povos indígenas e africanas como resultante de “ingenuidade”, ignoraram-se vertentes interpretativas da realidade oriundas de perspectivas estéticas distinta da que assumiu a interpretação ancorada na palavra escrita como caminho único para o conhecimento.

Há um propósito indisfarçável de escamotear um passado cujas influências estariam marcadas pela forte presença de tradições indígenas e africanas. Florival Seraine, organizador da *Antologia do Folclore Cearense*, escreve,

A região cearense é, sem dúvida, uma daquelas pertencentes ao Nordeste brasileiro, em que a contribuição cultural e demográfica de origem afro–negra foi das menos significativas.

¹⁶ BARRETO, Lima, Op. cit, pp, 83-84.

Os fatores étnicos que aí predominaram foram incontestavelmente os lusitanos e os nativos.

*O folclore estadual acusa, em maior grau, fontes portuguesas e indígenas, sobretudo as primeiras*¹⁷

Seraine, inicialmente afirma terem sido “menos significativas” as contribuições de indígenas e africanos, porém, admite, e isto é relevante, que tal constatação deve-se a existência, em “*maior grau de fontes portuguesas*”. Ora, não será preciso grande esforço para entender por que se tornaram escassas as fontes dos referidos povos. Vale atentarmos para a intenção explícita, de distinguir os tipos de contribuição, procurando diluir, descaracterizar.

*no que respeita ao culto, de origem afro-negra ou revelador de sincretismo e que esta representa a principal função, podemos afirmar que data de alguns anos apenas a sua introdução no meio cearense, difundido ou trazido, evidentemente, de estados vizinhos, onde se acha enraizado na cultura popular. No próprio catolicismo de folk, particularmente no que se poderá observar no homem do campo ou entre os habitantes das classes incultas que vivem nas cidades, sempre atuou certo fundo mágico e místico, oriundo tanto do negro como do nosso silvícola*¹⁸.

¹⁷ SERAINE, Florival. *Antologia do Folclore Cearense*. Fortaleza: Imprensa Universitária – UFC, 1983, p. 19.

¹⁸ Idem, p. 20.

Há uma questão, de outra ordem, quanto à atuação de negros e indígenas, que não se relaciona às fontes, mas a concepções postuladas por alguns folcloristas e intelectuais de determinar, a partir de seus pontos de vista, a condição daqueles que não se adequassem aos preceitos cristãos e racionalistas, como “*classes incultas*”, e suas crenças, de “*fundo mágico e místico*”, *superstições* entre outros.

Imbuídos de tais concepções, segmentos dominantes, investidos do poder conferido pelo conhecimento oriundo do letramento na modernidade ocidental, representantes destes grupos consideram-se detentores do direito de reivindicar providências para preservar aquilo que suas próprias convicções acerca de desenvolvimento e progresso foram responsáveis por destruir.

O setor cultural da administração pública, ao lado dos soldalícios, das entidades que zelam pelo nosso folclore, têm, assim, uma grande responsabilidade no momento que passa: vigiar e defender as sobrevivências populares¹⁹

Depreende-se desta fala de Eduardo Campos, que parcela da sociedade pertence a uma categoria peculiar, distinta das demais por ser do âmbito do folclore. E esta categoria, julgada incapaz de preservar a si própria, necessita ser defendida por um grupo auto-proclamado defensor, mas também vigia dos “incapazes”.

Em análises sobre as origens e posições desempenhadas, historicamente, por intelectuais na modernidade ocidental, Zygmunt Bauman

¹⁹ CAMPOS, Eduardo. *Folclore do Nordeste*. Rio de Janeiro: Edições Cruzeiro, 1960, p. 183.

assinala como se opera um processo de “*dessincronização cultural entre as elites e as massas*”²⁰. Diferente do que possa parecer, este não é um problema superado na contemporaneidade. Recorrentemente são formulados sofisticados projetos encampados por organismos e instituições governamentais, aliadas e avalizadas por intelectuais, propondo-se a “salvar/preservar” culturas e tradições de grupos populares. O pressuposto é o mesmo.

Sem a pretensão de apontar resposta para questão de dimensões tão complexas, há possibilidade, porém, de partirmos de abordagens que encaminhem o debate, não para repetidas fórmulas salvacionistas, mas para pensarmos em termos daquilo que fomos privados de ter acesso em decorrência da incapacidade de reconhecer e admitir a existência do *outro* como diferente.

Convivemos com um desconcertante histórico de hierarquização de culturas e, conseqüentemente, de sedimentação de obstáculos que nos distanciam, cada vez mais, da possibilidade de alcançarmos itinerários de saberes e relações pautadas na cosmovisão negligenciada de grupos indígenas e africanos.

Segundo o antropólogo Pedro Cesarino, a negligência sistemática em relação às “*culturas ameríndias representa uma enorme perda para o conhecimento cosmopolita [pretendido pela racionalidade letrada], que não*

²⁰ BAUMAN, Zygmunt. “Los intelectuales em el mundo postmoderno”. In: *Critérios – Revista internacional de teoria de La literatura y las artes, estética y culturología*. Nº 34. La Habana: Casa de las Américas, 2003. pp. 137-166. Segundo este autor, “*exatamente do século XVI em diante, a Europa Ocidental foi o cenário de uma auto-separação cultural das elites: de um impulso agudamente consciente de si mesmo, que se solidifica no resto da sociedade em uma ‘massa’ – definida principalmente em termos de sua ignorância, irracionalidade, ‘vulgaridade’, brutalidade e insuficiente emancipação de sua natureza animal.*”

estabelece acesso aos insondáveis mananciais de pensamento e criação indígenas”²¹. Um tópico essencial, dentre os apontados por Pedro Cesarino, refere-se a atentarmos para a complexidade da poética indígena. “*Seus textos míticos não deixam nada a desejar aos clássicos da antiguidade européia ou às literaturas contemporâneas*”. Porém, a lógica e a estética de tais textos – ideográfica –, aproxima-se mais de elementos de culturas orientais, ao invés do imaginário romântico-folclorista, que procurou acomodá-los ao modelo europeu.

Apesar de incisivas investidas no sentido de negar o direito de existir a povos indígenas e africanos, como por exemplo o decreto da Assembléia Provincial de 1863, que declarou não haver mais índios no Ceará a partir daquele ato, ou resultante de concepções como a tese da aculturação, que admitia desaparecimento de culturas indígenas e africanas ao serem incorporadas pela dominante, tais prognósticos, não se sustentam. Estudos como *Fronteiras invisíveis*, de Alecsandro J. P. Ratts(1996), *O encontro das águas: a relação dos tremembé com a natureza*, de Gerson de Oliveira Júnior (2006) ou mais recentemente *Entidades Africanas em “troca de águas”:* *diásporas religiosas desde o Ceará*, de Luiz Claudio Cardoso Bandeira (2009), tornam cada vez mais insustentáveis discursos sobre a inexpressividade de contribuições destes povos na constituição da população cearense.

Ao contrário do que literatos e folcloristas tentaram imputar às culturas destes povos, considerando-os ingênuos, por manterem intensas interações com a natureza, associando-os a estágios de desenvolvimento primitivos, motivo pelo qual suas crenças e costumes são tidos como

²¹ CESARINO, Pedro de Niemeyer. “Os poetas”. In: *Jornal Folha de São Paulo – Caderno Mais*. São Paulo/SP, 18/01/2009.

superstição e misticismo, justamente pelos elementos usados para deslegitimar seus modos de ser, encontram-se argumentos para entendermos os significados e complexidades de suas culturas.

O universo cultural de povos de ascendência indígena e africana no Ceará não constitui um mundo isolado, onde preservam-se caracteres inalterados de suas culturas. Acompanhando diferentes ritmos e processos de incorporação do novo, adéquam suas realidades conforme contingências políticas, econômicas, culturais e morais que chegam ao alcance de suas possibilidades.

Ao inteirarmo-nos de enunciados de narrativas do repertório poético de suas tradições de oralidade, percebemos que em suas cosmologias não há separação entre dimensões do mundo visível e invisível. A morte não significa ruptura absoluta com o mundo visível. Por meio de rituais e modalidades de comunicação que alcançam intercâmbios entre vivos e mortos; humanos, animais, vegetais e mundo mineral, em visões de mundo que mantêm vivas memórias de antepassados. Seus mortos *“enquanto guardiões das tradições e mediadores das divindades, socializam saberes, curas e alívio a sofrimentos, restabelecendo vínculos com ancestrais”*²², restabelecendo liames com suas culturas, com a terra que lhes pertenceu, com a liberdade que lhes foi arrancada.

Seja nas performances dos Irmãos Aniceto²³, do Cariri cearense, ou no romanceiro popular em prosa e verso, podemos encontrar, em histórias

²² ANTONACCI, Maria Antonieta Martinez. “África/Brasil: corpos, tempos e histórias silenciadas”. In: Revista Tempo & Argumento, Florianópolis, UDESC, 2009, p. 18.

²³ Os Irmãos Aniceto pertencem a famílias de agricultores do Crato, Ceará. Integram um dos diversos grupos de música-dança-performance, conhecidos como Banda Cabaçal ou Banda de Pífano. A banda é composta por cinco integrantes, que executam instrumentos de sopro

de animais encantados, que falam, dançam e assumem comportamentos semelhantes aos humanos, prenúncios e narrativas de acontecimentos que estabelecem interações entre dimensões de cosmogonias próprias a suas culturas. Culturas de *“resistências à ordem dominante, forjadas em intercâmbios de artimanhas e saberes produzidos com o empoderamento cultural da natureza”*²⁴. Antonacci chama atenção para narrativas e fábulas de um *“tempo em que os bichos falavam, dançavam e sentavam à mesa”*, oriundos do universo popular de tradições de oralidade do Nordeste. Estas narrativas, ao reportarem à *“apoteose do animal”*²⁵, traduzem memórias de indígenas e de africanos em metáforas que remetem a lutas pelas condições de liberdade.

Tentando acompanhar, em diferentes momentos, significados deste tipo de narrativas, há que se considerar tanto apropriações de leituras feitas sobre as mesmas, como aquilo que elas em si, propõem ou enunciam. O interesse por lendas e canções populares no Ceará, já referido anteriormente, pode ser acompanhado em uma série de cartas publicadas no *Jornal o Globo*,

(pífano) e percussão (zabumba), que eles próprios confeccionam. Sobre as bandas cabaçais do Cariri, o folclorista José de Figueiredo Filho relata: *“Executam os componentes da banda-de-couro músicas onomatopaicas de compositores locais, que são bem apreciados pelos caboclos dos campos e dos bairros das cidades caririenses”*. Ao referir ao ato denominado *marimbondo*, Figueiredo Filho ressalta a fidelidade com que reproduz os sons dos insetos, *“é tão agressivo em notas agudas quanto aqueles insetos tão valentes e de ferroadas tão causticantes”*. Cf. FIGUEIREDO FILHO, José de. *O folclore do Cariri*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1962, pp. 77-90. Desde 2004, o Mestre Raimundo Aniceto foi reconhecido pela Secretaria da Cultura do Estado do Ceará como Mestre da Cultura Tradicional Popular do Estado do Ceará, recebendo diploma concedido pelo Governador do Estado. Participou das duas edições do Encontro dos Mestres do Mundo, promovidas pela Secult em Limoeiro do Norte e Russas, em junho de 2005 e 2006. Cf. *“A magia dos Aniceto”*, In: *Jornal Diário do Nordeste*, Fortaleza/CE, 20/08/2006. As bandas cabaçais representam a própria vitalidade de manifestões mantidas em tradições de oralidade, para a qual os laços da vida comunitária e relações com a natureza constituem a base de seu processo criativo. Sua existência, estrapola os limites defendidos como critérios de pertencimento ao folclórico. Não atenderem aos requisitos de tais critérios, como anonimato.

²⁴ ANTONACCI, Maria Antonieta Martinez. *Corpos negros em zonas de contato*. Relatório ao CNPq/2007, p. 3.

²⁵ ALENCAR, José de. *Nosso cancionero*. Campinas, SP: Pontes, 1994. (1ª *Jornal O Globo*, 1874).

do Rio de Janeiro, em 1874, pelo escritor cearense José de Alencar preocupado em delinear aspectos da nacionalidade encontrados na poesia popular.²⁶ Em uma destas cartas, Alencar menciona ter recebido a “*quinta versão de um dos poemas populares mais curiosos de minha terra natal.*”²⁷ Trata do romance em verso *O Rabicho da Geralda*, que nas palavras de Alencar, pertence à “*poesia primitiva do Ceará*”, cujo gênero predominante foi o pastoril, decorrente da indústria de criação de toda espécie de gado. O escritor, embora atribua maior relevância a aspectos lingüísticos, com intuito de demonstrar a originalidade de uma literatura genuinamente brasileira, assinala como

*traço saliente das rapsódias sertanejas a apoteose do animal. Nos combates, ou antes, as guerras porfiadas que se pelejam em largos anos pelos mocambos e carrascos do sertão, o herói não é o homem; e sim o boi. Esse cunho peculiar à poesia pastoril do Ceará ressalta em todos os poemas de que tenho notícia*²⁸.

Na visão de Alencar este poema corresponde a uma mitologia sertaneja, como símbolo de uma época. Segundo Alencar, na epopéia sertaneja, para exaltar a bravura e destreza do vaqueiro, o cantor exalta a valentia do animal. Até aí entendemos que o escritor persegue objetivos de seu

²⁶Em relação aos elementos fundamentais para a construção de uma identidade nacional, seguindo modelos do romantismo europeu, Alencar, assim como outros literatos brasileiros da segunda metade do século XIX, buscaram inspiração na poesia popular para pensar uma identidade para a nação. Alencar considera que: “*nas trovas populares sente-se mais viva a ingênua alma de uma nação*”. Idem, p. 19.

²⁷Ibidem, p. 19.

²⁸Id. Ibidem, p. 51.

projeto de busca de originalidade da literatura nativa, identificando sua mitologia. Mas, entre os aspectos apontados por Alencar, também podemos atentar para indícios sugestivos que permitem pensar dimensões distintas de relações de interação específica com a natureza. Alencar faz referência, embora sem atribuir maior importância, ao cantor que, para enunciar o anseio por distintas condições de vida, em liberdade, inspirou-se no boi. *“O cantor, é o espectro do próprio boi, do herói que a legenda supõe erradio pelas várzeas onde outrora capeou livre e indomável”*²⁹. Nesta apreensão podemos pensar em dimensões de liberdades aspiradas por aqueles que campeavam nos sertões como escravos.

A introdução da atividade pastoril nos sertões aparece, reiteradamente, na poesia cuja característica em destaque é a presença do animal como narrador. Conforme Câmara Cascudo, *“os versos velhos, aqueles que não podem mais ter reconstituição para o folclore, são dedicados a bois, a touros, a vacas”* e nestes,

a curiosidade maior é a identificação do cantador com o seu modelo. A quase totalidade dos versos é anônima e todo o sertão repete a obra mas não conhece, e jamais conhecerá, o autor. Sabe-se a história, seguida e concatenada, duma existência bravia, sem cotejos e sem estímulos em cancioneros ibero-americanos. O poeta sertanejo desaparece inteiramente. Só o animal, touro ou onça, boi ou bode, falará

²⁹ Id. Ibidem, p. 53.

para a memória fiel de gerações de vaqueiros e de cantadores.

30

Um dos mais representativos destes romances, e que se insere nas características apontadas por Câmara Cascudo, Sílvio Romero, entre outros, é o Rabicho da Geralda³¹, o qual reproduzimos a seguir:

O Rabicho da Geralda

*Sou o boi liso, rabicho,
Boi de fama, conhecido,
Minha senhora Geralda
Já me tinha por perdido.*

*Era minha fama tanta,
Nestes sertões estendida...
Vaqueiros vinham de longe
Pra me tirarem a vida.*

*Onze anos morei eu
Lá na serra da Preguiça,*

*Chegados eles que foram,
Montaram, fizeram linha,
A quem eles encontravam
Perguntavam novas minhas.*

*Encontrando Zé Tomás,
Que vinha lá da Queimada...
"Camarada, dá-me novas
"Do rabicho da Geralda?"*

*- Ainda mesmo que eu visse,
Eu não daria passada,*

*Fui tratando de correr
Pelo lugar mais fechado,
Quando o Moreira gritou-me
Aos pés juntos, enrabado,*

*Corra, corra, camarada,
Pise seguro no chão,
Que hoje sempre dou fim
Ao famanaz do sertão.*

*Tiremos uma carreira
Assim por uma beirada;*

³⁰ CASCUDO, Câmara. *Vaqueiros e Cantadores*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985, pp. 86 - 87. O autor chama atenção para os primeiros versos de O Rabicho da Geralda, "Eu sou o boi liso rabicho...", "Eu sou a Celebre onça maçaroca..." ou poderíamos mencionar o Boi Victor, "Digo eu, boi do Victor, / Nesta terra bem conhecido, / a grandeza de meu nome/ Neste mundo tem corrido... E cativo só no nome/ Tinha senhor e vaqueiro, / Sendo muito perseguido,/ Nunca conheci cativo... Este último publicado por Rodrigues de Carvalho, e segundo o folclorista, recolhido no Ceará.

³¹ Esta versão, publicada pelo folclorista Rodrigues de Carvalho em *Cancioneiro do Norte* (1ª edição, Fortaleza, 1903), trouxe o seguinte comentário: "(Quixeramobim - Ceará, 1792, segundo informação do pranteado historiador cearense, Antônio Bezerra de Menezes, que guardava 'O Rabicho da Geralda' entre os seus papéis)".

Notam-se pequenas alterações ao compararmos com a versão publicada por José de Alencar no *Jornal o Globo*, Rio de Janeiro, de 1874.

Em 1977 o músico Paulo Freire, pesquisando tradições orais do Vale do Urucuia, Minas Gerais, ouviu a história do "Rabicho da Geralda" narrada por José Gonçalves Lisboa, Seo Juquinha, que conta: "O boi chamava Boi Rabicho. Rabicho da Geralda. E aí, com 13 ano é que foro descobri ele. É que pudero pegá. Mas nunca ninguém tinha mexido com ele. Diz que era um boi bonito demais. Aí que cabaro com ele. Mas o começo dele foi esse. Era d'uma moça chamada Geralda. Fia do Rei. Nesse tempo tinha os tar rei. A versão cantada em verso por Seu Juquinha, com variações próprias, mantém em sua essência, os personagens, o Boi narrando sua história e captura, que o obriga a procurar água a deixar capturar numa emboscada. Cf. Associação Cultural Cachuera! – Família, Sons do Urucuia. Documentos sonoros brasileiros. Vol. 4.

*Minha senhora Geralda
De mim não tinha notícia.*

*Morava em cima da serra,
Naqueles altos penhascos,
Só davam notícias minhas
Quando me viam os rastos.*

*Ao cabo de onze anos
Saí na Várzea do Cisco,
Por minha infelicidade
Por um caboclo fui visto.*

*Quando o caboclo me viu
Saiu por ali aos topes,
Logo foi dar novas minhas
Ao vaqueiro José Lopes.*

*Quando o caboclo chegou
Foi com grande matinada:
- Oh! José Lopes, eu vi
O rabicho da Geralda.*

*Estava na Várzea do Cisco
C'um magotinho de gado,
Lá na pontinha de cima,
Onde entra pra talhado.*

*José Lopes chamou logo
Por seu filho Antonio João:
"Vá buscar o barbadinho,
E o cavalo tropelão".*

*"Diga ao senhor José Gomes
Que traga sua guiada
E venha pronto pra irmos
Ao rabicho da Geralda".*

*Chamava-se Inácio Gomes,
Era cabra curiboca,
O nariz achamurrado
Cara cheia de pipoca.*

*Na fazenda da Concórdia,
Chegou ele a uma hora;
Muita gente já dizia:
O rabicho morre agora.*

*Dizia que pra matar-me
Não precisava de mais:
Bastava dar-me no rasto
De oito dias atrás.*

*Pois será muito o trabalho,
E o lucro não será nada.*

*- Não senhor, meu camarada,
A coisa está conversada:
A dona mesmo me disse
Que desse boi não quer nada.*

*Uma das bandas e o couro
Fica pra nós de bocório;
A outra vai se vender
Pras almas do purgatório.*

*Despediram-se uns dos outros,
No carrasco se internaram,
Caçaram-me todo o dia
Porém não me alcançaram.*

*Deram de marcha pra casa,
Já todos mortos de fome,
Foram comer um bocado
Na casa do José Gomes.*

*Passados bem cinco dias,
Estando eu na ribanceira,
Quando fui botando os olhos,
Vejo vir Manuel Moreira.*

*Um dos vaqueiros de fama
Que naquele tempo havia,
Que muita gente supunha
Só ele me pegaria.*

*Olhei para o outro lado,
Para ver se vinha alguém:
Divisei Manuel Francisco
E seu sobrinho Xerém.*

*Tinha um pau atravessado
Na passagem dum riacho:
O cabra passou por cima
E o cavalo por baixo.*

*Segui a meia carreira,
No meu correr costumado,
E antes de meia légua,
Ambos já tinham ficado.*

*Pôs-se o cabra topetudo
A pensar o que faria,
E quando chegasse em
casa*

*Eu mesmo desconfie
Do rabicho da Geralda.*

*Mais adiante pus-me em pé
Para ver o zuadão:
Enxerguei Manuel Francisco
Caído num barrocão.*

*Estive ali muito tempo,
Ali posto e demorado;
A resposta que me deram
Foi dizer: vai-te malvado!*

*Toda vida terei pena
De correr atrás de ti;
Bem me basta minha faca,
E minha esposa que perdi!*

*Daí seguiu para trás
Ajuntando o que era seu,
E juntamente caçando
O Xerém, que se perdeu.*

*Nesse tempo tinha ido
A Pajeú ver um vaqueiro;
Dentre muitos que lá tinha,
Viera o mais catingueiro.*

*Este veio por seu gosto,
Trazendo sua guiada,
E desejava ter encontro
Com o rabicho da Geralda.*

*Secaram-se os olhos d'água,
Não tive onde beber,
E botei-me aos campos grandes
Já bem disposto a morrer.*

*Desci por uma vereda
E disse: esta me socorra;
Quando quis cuidar em mim
Estava numa gangorra.*

*Fui à fonte beber água,
Refresquei o coração!
Quando quis sair não pude,
Tinham fechado o portão.*

<i>Deram-lhe então um guia Que bem soubesse do pasto, E que também conhecesse Dentre todos o meu rasto.</i>	<i>Que estória contaria!...</i>	<i>Corri logo a cerca toda E sair não pude mais: Quem me fez prisioneiro Foi apenas um rapaz.</i>
<i>Onze dias me caçaram Com grande empenho e cuidada: Não puderam descobrir Nem novas e nem mandado.</i>	<i>Na fazenda da Botica Tinha gente em demasia, Esperando ter notícia Do rabicho nesse dia.</i>	<i>Este saiu às carreiras, E, vendo um seu camarada, Gritou logo: já está preso O rabicho da Geralda.</i>
<i>Passados os onze dias Lá no Riacho do Agudo, Quando fui botando os olhos, Vi o cabra topetudo.</i>	<i>Perguntou José de Góis, Morador no Carrapicho: - Amigo, seja benvindo! Dá-me novas do rabicho?</i>	<i>Espalhando-se a notícia, Correram todos a ver, E vinham todos gritando: O rabicho vai morrer!</i>
<i>Disse o guia me avistando: - Venha ver, meu camarada, Eis ali o boi de fama, O rabicho da Geralda.</i>	<i>- Eu o vi, mas não fiz nada, Pois nunca vi correr tanto, Como esse boi, o rabicho, É coisa que causa espanto!</i>	<i>Trouxeram três bacamartes, Todos três me apontaram, Quando dispararam as armas, Todas três me traspassaram!</i>
<i>Bem cedo, ao sair do sol, Vimo-nos de cara a cara, E nos primeiros arrancos Logo lhe caiu a vara.</i>	<i>- Nesta terra eu não vejo Quem o pegue pelo pé, Aquele morre de velho Ou de cobra cascavel.</i>	<i>Ferido cai no chão! Saltaram a me pegar Uns nos pés, outros nas mãos, Outros para me sangrar!</i>
<i>Ele disto não fez caso, Relho ao cavalo chegou E em poucas palhetadas Bem pertinho me gritou:</i>	<i>Respondeu José de Góis, Morador no Carrapicho: - Eu pelos olhos conheço Quem dá voltas ao rabicho.</i>	<i>Disse então um dentre eles: - Só assim, meu camarada, Nós provaríamos todos Do rabicho da Geralda</i>
<i>- Corra, corra, camarada, Puxe bem pela memória Que não vim da minha terra Para vir contar estória.</i>	<i>- Já anda em dezoito anos Que Zé Lopes o capou, Era ele então garrotinho, Por isso foi que pegou.</i>	<i>Assim findo-se este drama, Tudo assim se findará, Como este boi, nesta terra Não houve, nem haverá.</i>
<i>Gritou-me da outra banda O senhor guia também: - Tu cuidas que sou Moreira, Ou seu sobrinho Xerém?</i>	<i>Foi-se o cabra topetudo E não sei se lá chegou, Só sei é que ele foi Com os beijos com que mamou.</i>	
	<i>Chega enfim - noventa e dois - Aquele seca comprida; Logo vi que era a causa De eu perder a minha vida.</i>	

Sem perder de vista a alusão à liberdade e o “cantor como espectro do boi”, mencionada por José de Alencar, percebemos como tais aspectos mantiveram-se como inspiração do repertório poético do chamado cancionero popular³² - difundido em romances da literatura de cordel - como

³² BRADESCO-GOUEMAND, Yvonne. *O ciclo dos animais na literatura popular do Nordeste*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1982. Em seu trabalho, Yvonne Bradesco-Goudemand se surpreende com a grande quantidade de *folhetos* que tem o boi e

História do Boi Mandingueiro e o Cavalo Misterioso, do poeta potiguar Luiz da Costa Pinheiro. Sua narrativa constitui-se por uma profusão de símbolos e signos, expressões de religiosidades, crenças e rituais de encantamento alusivos a injunções de ancestrais culturas luso-afro-indígenas, em processos de incorporação e ressignificação de sentidos.

Destes romances reconhecidamente recolhidos na tradição oral, como *O Rabicho da Geralda*, em folhetos posteriores surgem enredos semelhantes, destacando-se na literatura de folheto do Nordeste, *O Boi Misterioso*, de Leandro Gomes de Barros, poeta paraibano, que o publicou pela primeira vez em 1911. E o romance *História do Boi Mandingueiro e o Cavalo Misterioso*, publicado em folheto em 1951, autoria atribuída a José Bernardo da Silva, poeta e editor alagoano radicado em Juazeiro do Norte, Ceará.

*A História do Boi Mandingueiro e o Cavalo Misterioso*³³, folheto publicado em Juazeiro do Norte, Ceará, em 1951, em 2 volumes, cuja autoria é atribuída ao poeta e editor José Bernardo da Silva, narra em verso as façanhas de um boi apelidado de *Mandingueiro*, animal com características incomuns: “com ligeireza de gato/ por meio de forte mandinga/ corria mais na caatinga/ do que veado no mato”.

O desenvolvimento da história apresenta uma variedade de aspectos da vida e costumes dos vaqueiros, suas origens de lugares longínquos, dando a entender o modo como tais narrativas se difundem e a dinâmica de sua circulação. O poema/romance é permeado por referência à forças, habilidades e ênfase aos aspectos e simbologias expressivos para

que “aparece como adversário valoroso, livre, altivo, recusando a escravidão, desafiando os homens”. pp. 20-21.

³³ PROENÇA, Manoel Cavalcante. Literatura popular em verso: antologia. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

construção de inteligibilidades da história de populações e grupos marginalizados. A seguir, destacamos recortes do poema *História do Boi Mandingueiro e o Cavalo Misterioso*:

História do Boi Mandingueiro e o Cavalo Misterioso (Trechos do 1º volume)

No Rio Grande do Norte
Havia um fazendeiro
Era muito respeitado
Pela fama do dinheiro
Criva numa fazenda
Para qualquer encomenda
Um grande Boi **Mandingueiro**.

[...] Porém precisa dizer
Como foi seu nascimento
Para o leitor amigo
Ter melhor conhecimento
Sem afastar-me da verdade
Descrevo a fatalidade
Sem fantasia e aumento.

Era o capitão Monteiro
Dono do boi falado [...]

[...] Ele tinha uma vaca
Chamada Endiabrada
A qual fez muitos vaqueiros
Voltar de mala arrastada
Seu nome se imortalizou
Morreu nunca encontrou
Quem pegasse na rabada.

[...] No outro dia seguinte
a vaca tinha parido,
um bizerro muito gordo
preto, retinto e lutrado
porém a endiabrada,
no chão morta estendida,
do parto tinha morrido.

Correu a fama no mundo
Deste boi endiabrado
Viera então da Bahia
Um vaqueiro afamado
Pegar o Boi mandingueiro
Que era forte e ligeiro
Para ser pateteado

O vaqueiro era mulato
Moço e bem carrancudo
De cabelos cachiados
Bigode grande e felpudo
Tendo na fala um defeito
Zanolho do olho direito
Era quase tartamudo

Outros diziam: este cabra
Parece feiticeiro
Pode ficar na certeza
Que este é verdadeiro
Nos mostra a experiência
Só é quem tem competência
De pegar o Mandingueiro

[...] No boi estava escrito
Eu sou boi urutuba
Para correr na floresta
Na caatinga sou cotuba
Todos conhecem este fato
O seu cavalo é pato
E você não me derruba.

[...] Havia no Piauí
Um velho também vaqueiro
A quem o povo chamava
O velho **catimbozeiro**
Diziam que no sertão
Pegava até barbatão
Correndo no taboleiro

[...] Pegou a besta e levou
E botou-a no cercado
À meia-noite pariu
Um poltro bem encascado
Preto da cor de carvão
Tendo um **sino-salomão**,
No peito bem encarnado.

[...] Por ora caros leitores
Vou fazer um paradeiro
Vou descansar um
pouquinho
Pra prosseguir no roteiro
Do Genésio o perigoso
o cavalo Misterioso
e o grande Boi
Mandingueiro.

História do Boi Mandingueiro e o Cavalo Misterioso (Trechos do 2º volume)

O leitor deve lembrar-se
Do romance antepassado
Do grande Boi mandingueiro
E Genésio o afamado
Atento ouvindo o boiadeiro
Falar sobre o mandingueiro,
Ficando impressionado

[...]No peito do cavalo dele
Aquele sino-salomão
Que ele nasceu com ele
Diz na mesma oração
Um sinal perigoso
Cavalo Misterioso,
O vencedor da questão

E na anca do cavalo
Um leiteiro apareceu
Muito caligrafado
Foi um gênio que escreveu
Eu sou o rei da floresta,
Venho divertir na festa,
E quem pega boi sou eu.

Na pá estava escrito:
Eu sou feroz na caatinga,
Boi de fama pra mim
Muito tempo não rezinga
Porque sou muito ligeiro
Boi corredor feiticeiro,
Pra mim não tem mandinga.

[...] Ele é misterioso
Nada lhe causa embaraço
Tem canelas de ferro
A existência de aço
Brinca nas asas do vento
Viaja no pensamento
Passeia pelo espaço.

[...] Quando chegaram no mato
Estava o Mandingueiro
Perguntou: o boi é aquele?
- É... disse o fazendeiro
Disse Genésio: é bichão
E parece o cão
E este boi é ligeiro.

E gritou ao Mandingueiro:
Eu sou o rei da floresta
Tome cuidado na vida
Que esta comigo na testa
Prepare suas canelas
Bote quatro asas nelas
Para dançarmos na floresta.

Noutro leiteiro se lia:
Para correr eu me gabo
Sou filho de uma fada
Que é o mesmo diabo
É melhor você voltar
Vens o cavalo cansar
E não pega no meu rabo.

Correndo danadamente
Na mais fechada caatinga,
Ainda disse Genésio
Hoje é forte a rezinga
Ninguém virá te valer
Só deixarei de correr
Quando tirar-te a mandinga.

[...] Quando os vaqueiros chegaram
Já ele estava pegado,
No domínio de Genésio
Muito bem subjugado
Então disse o fazendeiro
Olhando par o vaqueiro,
Conheceste boi danado?

[...] Dentro de um grande cercado
Botaram o Mandingueiro
Com ele o Misterioso
Com o ferro do Monteiro
Do cercado eles fugiram
Os donos nunca mais os viram
Jamais tiveram roteiro.

Certo dia o fazendeiro
Andava pelo cercado
Era meio-dia em ponto
Ele estava cansado
Debaixo de um arbusto
Tranquilamente sem susto,
Foi descansar um bocado.

Quando estava deitado
Viu chegar quatro urubus
Mais preto do que carvão
Tendo reflexo de luz
O fazendeiro pensava
Se fosse preciso jurava,
que eram quatro jacus.

Pousaram no mesmo pau
Onde estava o fazendeiro
Então perguntou um deles
Ao que chegou primeiro
De onde vens camarada?
Respondeu em gargalhada
Eu venho do estrangeiro.

O que fazias por lá?
Respondeu o camarada:
Do grande Boi Mandingueiro

Dais notícias do cavalo?
Disse o terceiro: pois não
Está sendo castigado
Porque pegou o irmão
Ele lá da grande ronco
Preso em um grosso tronco
Levando muito facão.

[...]Aí deram uma risada
Que tremeu até o chão
Logo desapareceram
Nesta mesma ocasião
Disse o fazendeiro: credo!
Arrepiado de medo
Dizendo: aquilo é o cão.

Chegou em casa
assombrado
A mesma história contou
Genésio aí sorriu muito
Depois então exclamou:
A ciência de meu pai
Ainda surgindo vai
Nunca mais acabou.

Credo! Disse o fazendeiro
Seu pai era um danado
Um feiticeiro de força
Pelo demônio ajudado
Disse ele: não senhor
Meu pai era professor
Na arte de pegar gado.

O finado meu avô
Era Chico Punaré
No dia que se danava
Que bolia na coité
Tinha o músculo de aço
Pegava lube de laço
Mãe-d'água de gereré.

O velho meu bisavô
Era Felix Embuá
Era um velho preparado
Carregava um patuá
Levava tudo de arrojo
Pegava alma de fojo
Fantasma de landuá.

O pai do meu trisavô
Era um velho espanhol
De longe os olhos dele
Parecia um farol
Mesmo no pé da parede
Pegava satã na rede
Mula-de-padre de anzol.

*O boi soltou um mugido
Nos 4 pés se ergueu
E logo em cima do boi
um leteiro apareceu
dizendo tu hás de me ver
nunca viste boi correr
vais conhecer quem sou eu.*

*Fui assisti à chegada
Na sua recepção
Houve grande animação
a festa foi arrojada.*

*Esses foram aprendizes
do finado andorinha
Para pegar qualquer
bicho
Soprava numa gaitinha
Esse era um rapaz
Se chamava Ferrabrás
Com toda cólera vinha.*

A narrativa de *História do Boi Mandingueiro e o Cavalo Misterioso* nos coloca frente a uma profusão de símbolos reveladores de estratégias desenvolvidas por culturas populares, para manterem seus vínculos tradicionais, tais como significados de expressões de religiosidade, crenças e rituais encadeados como um imenso mosaico, que a artesanal dedicação destes poetas populares empenhou-se em preservar seus fragmentos com os quais enunciam em obra inteiramente diversa de tudo já visto. Daí, possivelmente, a grande dificuldade de lidar com esse tipo de narrativa histórico-cultural.

Como compor uma mensagem que nos faça sentido, se não acompanharmos significados de palavras trazidas pela diáspora africana. Mandinga, conforme Luiz da Camara Cascudo, remete, ao Sudão ocidental, região

Malé, dos negros muçambudos, guerreiros, conquistadores, briguentos, ascéticos, fanáticos, dariam os contos como elementos mais nitidamente árabes. Reencontrar-se-iam, na memória com de um Haussá, de Mandinga, de um Bambara no Brasil, duas correntes que carrearão o mesmo material:

*a tradição oriental vinda pelo domínio religioso maometano, e a reminiscência da mesma região, trazida pelo português de seu contato com os povos conquistados ou sob interdependência comercial na Ásia*³⁴.

A *mandinga* do Boi entra em peleja com o *catimbó* de um velho *piauiense*. Segundo Roger Bastide, o *catimbó* é uma prática religiosa indígena do Nordeste brasileiro.

*O catimbozeiro, pode muito bem dar um revestimento cristão às origens do seus culto, mas sabe que essa ciência lhe foi ensinada pelo índio. [...] O instrumento musical que ritmará a cerimônia é o maracá dos indígenas, que ostenta por vezes alguns desenhos populares, uma estrela de Salomão*³⁵.

A *estrela de Salomão*, ou “*sino-salomão*”, é o signo de proteção marcado no peito do Cavalo Misterioso. A densidade com que se encadeiam os temas impressiona pelo percurso que conduz a narrativa da saga deste indomesticável animal Mandingueiro que somente se deixa capturar por um cavalo também mandingueiro. Ou seja, que pertence ao mesmo universo de sabedorias e encantamentos.

Metaforicamente, podemos pensar na incapacidade de atingirmos os códigos de culturas tradicionais, senão estas não se quiserem

³⁴ CASCUDO, Luiz da Câmara. *Literatura Oral no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Livraria José Olympio; Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1978, pp. 146-147.

³⁵ BASTIDE, Roger. “Catimbó”. In: PRANDI, Reginaldo. *Encantaria Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, pp. 150 – 153.

fazer entender. Tal ocorre nos diálogos entre o boi e cavalo, boi e vaqueiros, que, por um recurso utilizado pelo narrador, menciona o aparecimento de letreiros inscritos no corpo do boi e do cavalo por meio dos quais se estabelece uma comunicação entrecortada por signos, cujos significados requerem a mobilização de múltiplos sentidos. Tendo sido capturados, boi e cavalo escapam, recuperando a idéia de liberdade, deixando a idéia de algo que teremos que permanecer lutando para alcançar.

CAPÍTULO IV

Saberes e tradições na voz de sertanejos

4.1. Desconstruindo dobras

- *Eu sou cabôco de guerra
C'uma viola na mão!
Não quero guerra é de briga,
Mas de língua eu sou o cão¹...*

Ao pensar o espaço como lugar de práticas culturais e de interações com a natureza procuramos contextualizar vivências de sertanejos a partir de foco analítico distinto de *leituras convencionais*². Propomos inseri-las em contextos amplos da singularidade de suas culturas, que contemplem relações de interação do social com outras instâncias constituintes da vida

¹ MOTA, Leonardo. *Cantadores. Poesia e Linguagem do Sertão Cearense*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Cátedra, 1978, p.54.

² Fazendo uma breve análise da literatura produzida por intelectuais cearenses, vinculados a diferentes perspectivas e abordagens, encontramos jornalistas, folcloristas, cronistas e historiadores. Produziram, durante o século XX, diversas obras nas quais é possível perceber que suas leituras sobre costumes e experiências populares sertanejas fundamentaram-se em visões deterministas e estanques, em conformidade com paradigmas vigentes entre a intelectualidade brasileira, desde a segunda metade do século XIX. Essa literatura exerceu e exerce grande influência nas visões e imaginários do senso comum sobre culturas populares no Ceará, constituintes do que considero como leituras convencionais. Por exemplo: GIRÃO, Raimundo. *História Econômica do Ceará*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1947. GIRÃO, Raimundo. *A Marcha do Povoamento do Vale do Jaguaribe*. Fortaleza: IOCE, 1967. SOUSA, Eusébio. *Álbum do Jaguaribe*. Belém: Empresa Graphica Amazônia, 1922; LIMA, Lauro de Oliveira. *Na Ribeira do Rio das Onças*. Fortaleza: Assis Almeida, 1997. É importante esclarecer que, tais estudos não podem deixar de ser devidamente inseridos no tempo e nas circunstâncias específicas de sua produção, assim como não é possível desconsiderar os interesses e projetos políticos vigentes na sociedade que os produziu.

material e simbólica, visando compreendê-los na atualidade a partir de suas formas de ser e pensar.

Na produção do que chamamos *leituras convencionais* - que exerceram e exercem grande influência nas visões sobre culturas rurais e populares no Ceará -, os sertanejos são descritos como “rústicos”, “atrasados”, “exóticos”, “mestiços”, “incultos”, “ignorantes” “violentos”, dentre outros.

As tensões que estes termos carregam remetem à noção de *cultura popular* trazida por Stuart Hall, pensada enquanto categoria política, culturalmente construída pela articulação de processos de dominação atravessados por “consentimento e resistência”³. Argumentos em favor da racionalização do conhecimento foram formulados com base na negação de culturas populares, uma vez que estas se baseiam em estratégias e saberes tradicionais para conhecer e dar conta de seus criatórios e plantações, moradias, doenças, remédios, alimentos, cultura material e suas técnicas de manejo da cultura, freqüentemente desqualificadas por setores autorizados pelo conhecimento científico.

Perceber a complexidade destes universos culturais, reestruturados nos atuais viveres dessas populações, perpassa por uma busca de especificidades das condições enfrentadas no dia-a-dia. Na maneira como organizam suas vidas, na percepção do modo como foram vistos e de como se vêem e nas suas inter-relações cultura/natureza.

Estas interações permeiam todo cotidiano e transparecem em ocasiões nas quais mantêm contato com costumes e valores de grupos

³ A cultura popular, especialmente, é organizada em torno da contradição [...] Isso confere ao terreno da luta cultural sua própria especificidade [...] A cultura popular é um dos locais onde a luta a favor ou contra a cultura dos poderosos é engajada. É a arena do consentimento e da resistência. HALL, Stuart. *Da Diáspora*. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Brasília: UNESCO, 2003, pp 262- 263.

pertencentes a universos culturais distintos, seja nos espaços de trabalho, nas visitas à cidade por ocasião de feiras ou festas - principalmente de cunho religioso -, que asseguram aos moradores da zona rural permanentes trocas de experiências que contribuem para a reelaboração e reatualização de suas bases culturais.

Pelo viés da “*cultura vivida*” torna-se possível articular instâncias de ordem econômica e política, da moral, dos valores ou das necessidades e interesses, como também sistemas simbólicos de representações, sem perder de vista a complexidade de seus modos de ser e viver.

Nessa linha de argumentação, entende-se a ênfase atribuída à “*prática cultural*” ou na “*produção cultural*”, pois revelam a realidade não apenas como resultado de uma determinada “*ordem social*”, mas entendida como constitutiva de diferentes atores sociais em suas experiências históricas.

Para conhecer hábitos, costumes e tradições do mundo rural, faz-se necessário percorrer um caminho difícil, que exige posicionamentos historicamente críticos em relação a nossos valores, concepções de pesquisa e conceitos que nos coloquem frente a discussões referentes ao “mundo natural.”⁴ Conforme Alain Corbain, lidar com o “*desafio de reconstruir uma cultura sensível diante da nossa, necessita de questões precisas e de estarmos atentos ao vocabulário e ao sentido das palavras*”⁵.

Esses desafios encontram-se na dificuldade em compreender como os sertanejos organizam e produzem seus meios de sobrevivência, em função de suas relações com a natureza a partir de sintonias que os habilitam ao manuseio e à utilização daquilo que o meio ambiente e as experiências

⁴ THOMAS, Keith. *O Homem e o Mundo Natural*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1988.

⁵ CORBAIN, Alain. Entrevista à Denise B. de Sant’Anna. “Uma história quase impossível.” *Projeto História*. São Paulo, n. 18, p.209, maio, 1999.

históricas ali vivenciadas permitem. Os sertanejos constroem referenciais próprios, de acordo com suas relações com o universo circundante e com tradições herdadas de seus antepassados, ainda latentes em suas formas de convívio. Os sertanejos recorrem a tais experiências no enfrentamento de situações difíceis, como grandes períodos de estiagem comuns às regiões do semi-árido nordestino desenvolvendo estratégias próprias de enfrentamento e adaptando, isto é, atribuindo sentidos a recursos disponíveis na natureza de seu mundo, à paisagem da caatinga, aos rios secos durante a maior parte do ano, assim, criando meios para obtenção de água durante a seca, de organizar suas vidas frente às incertezas em relação ao futuro próximo.

De acordo com necessidades e condições singulares em que vivem, preservam elementos essenciais à sua existência, como saberes e técnicas transmitidas por rituais, canções, lendas, etc. A compreensão de sentidos e significados destes saberes e técnicas, bem como de maneiras como são transmitidos, requer exercícios de sensibilidade que nos permitam apreender atos e percepções aparentemente sem sentido. *“O som, a respiração, o gesto, podem ser uma oração do mesmo modo que a palavra”*⁶.

Crenças, rituais, festas, enquanto tradições populares, constituem complexos conjuntos culturais articulados a partir de relações que mantêm com a natureza e entre si, buscando preservar equilíbrios entre as diferentes instâncias que compõem sua realidade, ao contrário das intervenções de caráter racionalista, dispostas a exercer o domínio do homem *sobre* a natureza. As relações comunitárias, por sua vez, baseiam-se em interações culturais recíprocas e de interações com o meio ambiente.

⁶ MAUSS, Marcel. *Manual de Etnografia*. Editorial Pórtico: Lisboa, 1972, p.253.

Em cotidiano de sertanejos marcados por ancestrais tradições não há limites entre o que seja próprio da natureza ou da experiência cultural. As relações que constroem resultam de injunções complexas entre *sociedade/cultura/natureza*, cujas conexões somente podem ser apreendidas se abordadas indissociavelmente.

A análise histórica do processo social vivido por esses habitantes de sertões, quando vistas a partir de interações contínuas, apontam caminhos para compreensão de modos de ser que muito contribuem para a possibilidade de pleitearmos histórias que respeitem e percebam o outro como portador de sabedorias distintas das que nos convencemos a tratar como racionais, científicas, legítimas e portadoras de verdades.

4. 2. Natureza, política e solidariedade na voz de um sertanejo

Em conversas mantidas com seu Dimas Nunes Maia⁷ - pequeno proprietário da zona rural de Limoeiro do Norte, vale do Rio Jaguaribe - Ceará, região pertencente ao chamado semi-árido nordestino – ficou evidente que seu relato resulta de um processo de convívio ao qual tive oportunidade de acompanhar em diferentes momentos do seu cotidiano. Trabalho e contatos com vizinhos, em meio a longa entrevista gravada em sua casa, tornou possível perceber como se posiciona quanto a questões relevantes para

⁷ Entrevista realizada por José Josberto Montenegro Sousa, em 28/07/2006, com Seu Dimas Nunes Maia, 52, casado e pai de 2 filhos, na comunidade Canafístula, zona rural do Município de Limoeiro do Norte, Ceará.

melhor compreendermos um processo de construção do que aqui se entende como autonomia social.

O seu Dimas Nunes fala de dificuldades enfrentadas para se manter no sertão, expressando suas insatisfações com o “*sistema político*” e apontando sugestões que poderiam contribuir para tornar mais digna a existência do sertanejo. Sua fala nos põe diante de uma multiplicidade de temas relacionados tanto aos saberes específicos de seu universo, como exprime anseios, posicionamentos quanto à política, dificuldades que enfrenta, como “*a falta d’água. Dificulta tudo! Outro problema que existe é o da mão-de-obra. Tá muito difícil*”. Ou ainda, a necessidade de recursos técnicos que poderiam tornar mais viável o trabalho que realiza. “*É preciso mecanizar o máximo. A gente tá tentando através das associações*”. A sabedoria de agricultor auxilia quanto a adequabilidade do solo e ao tempo certo para plantar e colher.

A gente sabe aonde é as áreas melhores para milho, mandioca, feijão.

Eu fui aprendendo com o tempo. A gente vê, no dia-a-dia, a gente descobre isso.

Nos anos de dificuldade o artifício mais importante é ter calma⁸.

A experiência adquirida para lidar com a seca está relacionada a um conjunto de fatores decisivos quanto à permanência no sertão. Porém, instabilidades provocadas pela falta de chuva não são um problema em si

⁸ Idem. Entrevista.

mesmo. Suas reflexões manifestam posição explícita quanto ao papel político que deveria ser assumido pelos governos.

A seca é um problema muito sério. Eu vejo como uma crise muito forte na zona rural, no sertão nordestino. Com a seca os animais, a maioria morre, a população, muitos se mudam para os grandes centros. Complica muito né, o êxodo rural, as grandes cidades incham e lá vêm as complicações. É um problema muito sério a questão da seca.

A seca e falta de apoio é um dos responsáveis pela saída do homem do campo. Os governantes não se preocupam em manter o homem na zona rural. E nem também se preocupam em ele inchar os grandes centros, as periferias, não se preocupam também. Por que se se preocupasse mantinha o homem na zona rural⁹.

Durante sua vida, desenvolveu e acumulou experiências no trato com a natureza. A este respeito, seu Dimas relata elementos de como sua sensibilidade captou as mudanças climáticas.

Houve uma mudança de clima. Ninguém acerta mais. Eu ainda inventei de dizer alguma coisa mais depois deixei.

Os seis primeiros dias do ano, a lua nova, a primeira lua cheia do ano, os pássaros, etc. hoje tem uma coisa que ainda deixa assim uma aparenciazinha é os passarinhos.

⁹ Idem. Entrevista.

Quando eles começam... tem um passarinho miúdo, quando eles começam a se reunir e cantar, meio dia é uma das perspectivas de chuva. O golinha, uma passarinho roxo da cabecinha preta. Aquele passarinho, quando ele começa a se reunir aqui pelos cajueiros, em bando, ele canta e tal é uma perspectiva que ta próximo a chuva. É partir de janeiro até março. Nesses três meses, quando eles começam é uma das coisas que me deixa esperança.

A gente fica atento. Quando começa o ano a gente já começa a caçar eles né. Aí eles aparecem aqui nos cajueiros perto de casa e demonstram uma alegria e em pouco tempo aparece chuva. É questão de 5, 6 dias. Eles ficam naquela festa danada.

A gente se anima com chuva, né. Se anima com chuva, porque a gente sobrevive de lavoura, de safra, etc. produção de grãos. A chuva é a vida do sertanejo. Se tiver chuva já prevê que tem fartura, já vai pra roça.

O estímulo do sertanejo é chuva. Chove de noite a gente às vezes nem dorme mais, pra de manhã já planejando como é que vai ser. Pra melhorar o sistema de produtividade e diminuir os custos.

Mesmo em face das dificuldades que enfrenta não demonstra insatisfação e reivindica aspectos que considera imprescindíveis, como permanente crença em valores de solidariedade, no sentido de comunidade

que sente os sinais de esvaziamento. Recorda o tempo em que o trabalho “parecia mais fácil”, uma vez que se pautava por relações de comunidade¹⁰.

Eu não admito pobreza, miséria, eu não admito, eu não concordo. Eu não aceito. Eu sobrevivo mas não admito. Eu lutarei até a última hora pra ter dias melhores.

Eu lembro muito bem, lá em casa, às vezes matava um porco, uma criação, era um pedaço pra um, um pedaço pra outro. Eu mesmo fiz isso, hoje em dia acabou. Acabou isso. Ninguém nem mata mais a criação. Faz é vender logo e pronto.

Isso não é bom não. Essa parceria quando existia era bom. Você recebia hoje um pedaço de carne dum carneiro depois você devolvia um pedaço de carne de porco lá pro seu vizinho. Essa coisa toda natural, sem assim ter o que que ele vai me dá; vá deixar lá num vizinho, num padrim. Isso acontecia na maior naturalidade. E era bom!¹¹

Além de trazer, em suas lembranças, elementos que apontam para outras formas de sociabilidade, em sua fala seu Dimas também nos apresenta outras possibilidades quanto às relações de trabalho exemplificadas, ao tratar *dos momentos em que realiza a produção de farinha de mandioca – atividade também conhecida no Ceará como “desmancha”*

¹⁰ Acerca da desestruturação de relações e sentidos de comunidade e das concepções empreendidas pela modernidade que contribuíram para suplantar relações tradicionais, ver BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca da segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. Bauman discute a necessidade de “reinserção dos desenraizados” como caminho para recriar um “sentido de comunidade” dentro das novas estruturas de poder. pp. 25-38.

¹¹ Idem. Entrevista.

A desmancha é uma festa. É um trabalho festivo. É uma coisa boa. É lazer. Você faz um trabalho brincando, conversando, gostando do que ta fazendo. Porque o melhor do trabalho é gostar do que ta fazendo. Não interessa qual é o tipo do serviço: é amansar o boi, é tirar leite da vaca, é apanhar o feijão, você tem que gostar, né. Parece que tudo se faz mais fácil (...)

O bom do sertão é chuva. O melhor momento é quando começa a chover. Criar pasto, o gado engorda, você começa a apanhar feijão maduro, quebra milho verde, faz pamonha, faz canjica, come milho verde cozido, o melhor momento pra mim é esse¹².

Argumenta ainda seu Dimas Nunes que o sertão precisa recuperar a condição de lugar onde se possa viver com dignidade. Para tanto, é necessário inseri-lo na dinâmica de transformações de uma sociedade que produz conhecimento e técnica capazes de superar adversidades sociais, políticas e naturais.

O agricultor ele tem como produzir com o conhecimento que ele tem. Precisa aperfeiçoar e investir. É o que eu penso que um dia a gente vai conseguir, sabe? Aperfeiçoamento da mão-de-obra, investir em técnica e usar a mecanização o máximo que for possível e jovem estudar. O jovem tem que estudar. É possível o jovem estudar e permanecer no sertão?

¹² Idem. Entrevista.

Num é fácil não. O doutor num quer sertão não, quer é propriedade. E morar na cidade.

O meu sistema político é coletivo. É um sistema em que todos têm que ter direito a uma vida digna. Num é eu ter tudo e outro não ter nada não.

Das vozes de sertanejos muito pouco se ouviu a respeito daquilo que sabem sobre o universo do qual fazem parte. Por terem sido postos à margem, mantidos em condições de vida e trabalho extremamente desfavoráveis, suas vozes, fragmentadas e descontextualizadas, nos atingem desconfiguradas e descaracterizadas, chegam fazendo-os desacreditar de si mesmos e de suas próprias capacidades e saberes, tão necessários para permanecerem nos sertões.

Por isso, ouvir e fazer-se ouvir exige formas que surpreendam as expressões de linguagens convencionais. Necessitam cantar a vida de maneira poética, despertando sensibilidades dispersas.

4.3 Argumentos poéticos e cantares de Patativa e Joaquim Mulato

Em narrativas oralmente transmitidas encontramos componentes de experiências remotas mantidas na memória e que ecoam em cantares, como a do poeta Antônio Gonçalves da Silva, o Patativa do Assaré e de Joaquim Mulato de Sousa, decurião da Ordem dos Penitentes de Barbalha, no Cariri cearense. Entrar em contato com as narrativas enunciadas por estes dois representantes de culturas sertanejas desperta percepções que instigam a

questionarmos verdades simplistas e arrogantes que estabeleceram contraposições insuficientes para apreendermos a complexidade de experiências que não se submeteram completamente, ao crivo da razão imposta pela colonialidade ocidental. Até por que, seria mais plausível pensarmos estas experiências como instâncias em interação, mas sem a pretensão de pautar falsas oposições entre certo/errado, culto/inculto, oral/escrito, tradicional/erudito, natural/racional.

A poesia de Patativa do Assaré é inseparável de suas vivências. Sua poética traduz uma maneira de enunciar o mundo e ao mundo a belezas, verdades e denunciar injustiças do sertão. Fazer poesia, para Patativa, é *“contar verdade, falar contra a injustiça”*. A beleza da poesia consiste na verdade¹³. Em 1999, Antônio Gonçalves da Silva ou Patativa do Assaré, aos 90 anos de idade, concedeu entrevista à professora Maria Antonieta Antonacci. A entrevista com o poeta constituiu-se de um recital em que entre uma poesia e outra, Patativa falou da inesgotável fonte de sua poética: o vínculo que manteve durante a maior parte da vida com a natureza, por meio do trabalho na agricultura, na sua querida Serra de Santana. Certamente por isso, sua poesia esteja repleta de expressões inspiradas em apreensões de sinais da natureza, como nos versos, que diz: *“Iguar a voz do sabiá na mata / Quando ele canta na primeira chuva”*¹⁴.

Patativa, um dos mais reconhecidos nomes da poesia popular cearense, fazia questão de afirmar que durante a maior parte de sua vida trabalhara na agricultura.

¹³ SILVA, Antonio Gonçalves da (Patativa do Assaré). Entrevista à Maria Antonieta Antonacci. Gravada em Assaré - CE, 24/08/1999.

¹⁴ Idem.

Eu passei aqui pra cidade com 70 anos de idade. Eu vivi foi lá no sítio trabalhando de roça e fazendo versos. Quando queriam que eu viajasse pra fazer apresentação, iam me buscar lá na Serra de Santana, aí eu viajava¹⁵.

As reiteradas referências ao lugar de vida e trabalho não podem passar despercebidas na poesia patativana. A importância e o significado de ter a terra como lugar de vida e sustento marcam suas narrativas. Muitos de seus poemas reivindicam providências do governo para melhorar as condições de vida do homem do campo, denunciando as mazelas do trabalhador. *“Quero a terra dividida, / Pra quem nela trabalha. / Eu quero agregado isento. / Do terrível sofrimento¹⁶.*

Fazer verso em linguagem popular ou “matuta” constituiu modo de demarcar sua identidade com falares, pensares e viveres sertanejos. Não ter frequentado escola não impôs limite ao soar de sua voz e a verve de suas palavras. Sentia-se sertanejo de muitas leituras: *“Fui leitor assíduo, eu fui leitor constante.”¹⁷*

A poesia/verdade de Patativa assume, em alguns casos, a qualidade de manifesto. Manifesto de sabedoria e experiência de articulador de palavras que enunciam anseios lacerantes de quem é a, um só tempo, agente e narrador da realidade. *“A minha poesia é só aquele prazer, que eu nasci com esse dom e tenho muito prazer em cantar a minha poesia. Fazer as minhas poesias bem simples do jeito que eu sou, contando a verdade, falando contra a*

¹⁵ Id. Ibidem.

¹⁶ Id. Ibidem.

¹⁷ Id. Ibidem.

injustiça”¹⁸ No falar simples das palavras de Patativa, ainda que lamentasse não ter tido acesso a escolarização, pois: “*passsei só em começo de escola*”, conquistou respeito e admiração ao construir forma peculiar de enfrentar desafios de seu viver sertanejo. Respeito conquistado, traduzido em sabedoria poética de *Cante lá, que eu canto cá*:

*Poeta, cantô de rua,
Que na cidade nasceu,
Cante a cidade que é sua,
Que eu canto o sertão que é
meu.
Se aí você teve estudo,
Aqui, Deus me insinou tudo,
Sem de livro precisá
Por favô, não mêxa aqui,
Que eu também não mexo aí,
Cante lá, que eu canto cá.*

*Você teve inducação,
Aprendeu munta ciência,
Mas das coisa do sertão
Não tem boa esperiência.
Nunca fez uma paioça,
Nunca trabaizou na roça,
Não pode conhecê bem,
Pois nesta penosa vida,
Só quem provou da comida
Sabe o gosto que ela tem.*

*[...]Amigo, não tenha quêxa,
Veja que eu tenho razão
Em lhe dizê que não mêxa
Nas coisa do meu sertão.
Pois, se não sabe o colega
De quá manêra se pega
Num ferro pra trabaiaá,
Por favô, não mêxa aqui,
Que eu também não mêxo aí,
Cante lá que eu canto cá.*

*Repare que a minha vida
É deferente da sua.
A sua rima pulida
Nasceu no salão da rua.
Já eu sou bem deferente,
Meu verso é como a simente
Que nasce inriba do chão;
Não tenho estudo nem arte,
A minha rima faz parte
Das obra da criação.[...]”¹⁹*

¹⁸ Id ibidem.

¹⁹ SILVA, Antonio Gonçalves da (Patativa do Assaré). *Inspiração nordestina*. (1ª Edição, 1956). São Paulo: Hedra, 2003. “*Cante lá, que eu canto cá*”, também é título do livro de Patativa, publicado pela editora Vozes em 1970, pp. 275-280.

Os versos, em linguagem popular, reproduzindo características do ser sertanejo, explicitam -, sob a forma de mensagem -, ao final do poema: “*Já lhe mostrei um ispeio, / Já lhe dei grande conseio / Que você deve tomá. Por favô, não mexa aqui, / Que eu também não mêxo aí.*”²⁰ –, uma reivindicação essencial, que poderia servir como princípio para repensarmos possibilidades de diálogos com *culturas tradicionais populares*.

A emergência da poesia de Patativa do Assaré difunde-se com intensidade das mais significativas para recuperar linguagens do sertão. O universo de culturas de tradições orais, segundo Gilmar de Carvalho, tem como uma de suas marcas a capacidade de fazer ecoar pelo sertão “*palavras voa,*” como nos diz a metáfora do poeta pássaro – Patativa. Seus enunciados rompem dimensões de tempos e espaços construídos nos domínios dos códigos escritos²¹.

Essa poesia traz consigo marcas de sabedorias arraigadas à terra. Como ocorre com a poética de Patativa, porta-voz e intérprete de sua gente, incontido, *dentro e fora* dos esquemas de um passado de tradições estanques. Epíteto da dinâmica capaz de atualizar-se continuamente, incorporando novas formas de percepção da realidade, que se renova conquistando espaços próprios, anunciando argumentos em defesa de sociabilidades dignas e justas para todos.

Esta reflexão exige superarmos presunções, advindas de todas as formas autoritárias de representação e discussão *sobre* o sertão, por meio de *práxis* que nos atingem pela mobilização conjunta de nossos sentidos e percepções: cores, odores, sons de uma cantiga desconhecida, mas que

²⁰ Idem.

²¹ CARVALHO, Gilmar. *Patativa do Assaré: pássaro liberto*. Fortaleza: Museu do Ceará, 2002, p. 78.

despertam e desafiam, como sugerem as palavras de Gilmar de Carvalho, “a quem tem olhos para ver, ouvidos para ouvir e faro para perscrutar” histórias instigantes e prenhes de sabedorias.

Ao tratar da obra do poeta Patativa do Assaré, Carvalho considera haver, em sua poesia - inspirada em suas vivências cearenses -, um caráter de “subversão”, percebendo nestas a inconformidade e a relutância frente a dicotomias que afastam os sujeitos dos lugares que conferem sentidos à vida. A obra de Patativa manifesta sintonias admiráveis ao buscar, nas condições do mundo vivido, argumentos para fazer crítica política às estabelecidas fronteiras entre rural e urbano, oral e letrado.

*Eu nasci ouvindo os cantos
das aves de minha serra
e vendo os belos encantos
que a mata bonita encerra
foi ali que eu fui crescendo
fui vendo e fui aprendendo
no livro da natureza
onde Deus é mais visível
o coração mais sensível
e a vida tem mais pureza.
Sem poder fazer escolhas
de livro artificial
estudei nas lindas folhas
do meu livro natural
e, assim, longe da cidade
lendo nessa faculdade*

*que tem todos os sinais
com esses estudos meus
aprendi amar a Deus
na vida dos animais.
Quando canta o sabiá
sem nunca ter tido estudo
eu vejo que Deus está
por dentro daquilo tudo
aquele pássaro amado
no seu gorjeio sagrado
nunca uma nota falhou
na sua canção amena
só canta só canta o que
Deus ordena
só diz o que Deus mandou.²²*

²² ASSARÉ, Patativa do. *Digo e não peço segredo*. São Paulo: Escrituras Editora, 2001, p. 19.

A asserção contida na poesia de Patativa contrapõe a categorização do que convencionalmente se diz natural, social ou cultural. Nesta poesia, o dito natural, social ou cultural aparecem imbricados, evidenciando não existir paradoxo na convivência do que é considerado ordens distintas. A poesia de Patativa explicita injunções contínuas em *“uma visão ou possibilidade de leitura ampla, sensível e generosa, mas nem por isso menos rigorosa, da natureza e da cultura que para o poeta são uma coisa só”*²³. Carvalho enfatiza que fazem parte de conceito adotado para interpretar uma *“Humanidade que busca outras mediações e amplifica a importância de um canto persistente como uma litania e rico como um mundo que nunca chegamos a descobrir.”*²⁴

Esta perspectiva assemelha-se e converge com a experiência de religiosidade popular de Joaquim Mulato, homem dedicado a ritos de fé que articulam as mais diferentes instâncias da vida. Os preceitos religiosos seguidos por Joaquim Mulato e o grupo de penitentes de Barbalha, situada no Cariri cearense, originaram-se em pregações do Padre Ibiapina, sacerdote católico que viveu no Cariri no século XIX, a ordem religiosa dos Penitentes do Sítio Cabeceiro, a qual pertenceu Joaquim Mulato, é formada por praticantes de penitências e existe até os dias atuais entre a comunidade de moradores do sítio Cabeceiras, no município de Barbalha. O grupo de Penitentes – liderado por Joaquim Mulato de Sousa²⁵, decurião e integrante do grupo por 70 anos -, mantém os preceitos da Ordem por tradicionais práticas de transmissão oral

²³ CARVALHO, Gilmar. “Patativa do Assaré: natureza e cultura”. In: *Revista do Grupo de Estudos Lingüísticos do Nordeste*, Fortaleza, v. 2, pp. 129-132, 1999.

²⁴ Idem.

²⁵ Joaquim Mulato de Sousa (03/03/1920 – 25/02/2009). Faleceu aos 89 anos, vítima de atropelamento na estrada Barbalha – Arajara, nas proximidades do Sítio Cabeceiras, onde residia no Cariri, sul do estado do Ceará. Decurião do grupo de Penitentes do sítio Cabeceiras, em 2004 recebeu reconhecimento institucional do governo estadual do Ceará como Mestre da Cultura Popular Tradicional. Cf. *Jornal Diário do Nordeste*. Fortaleza/CE, 25/02/2009.

constituídas por um conjunto de atos e ritos, que incluem procissões noturnas em visitas a cemitérios, autoflagelação, entre outros sacrifícios, sustentados em suas crenças como meio para aliviar as misérias e redimir pecados. Um importante componente da tradição deste grupo são os cânticos que entoam chamados *benditos*.

Os benditos recitados durante as caminhadas noturnas pertencem a dimensões de sentimento e fé, por meio das quais estes homens, guardiões de tradições, afirmam-se, cantando para superar, ou quem sabe, denunciar, dores do mundo. São homens simples, que, em suas trajetórias de vida, encontraram na fé religiosa uma maneira de lidar com adversidade e injustiças de seu mundo. Por meio de rituais de penitência, segundo palavras de Seu Joaquim Mulato, a Ordem reafirma os preceitos nos quais acreditam e praticam *“pra evitar fome, a peste, a guerra”*²⁶.

Os benditos pertencem a repertórios de tradições e crenças, valores e práticas culturais da comunidade, sendo guardados de memória. Ao entoá-los, ritualisticamente, o grupo os mantém e transmite através de seus cânticos, ensinamentos, morais e de condutas herdadas pela Ordem do Padre Ibiapina. Seu Joaquim Mulato recita os benditos enquanto *“mensagem que o homem pode seguir por ele, que ele dá explicação”*²⁷.

Tanto os sacrifícios quanto os cânticos, tem um sentido próprio e são realizados em circunstâncias peculiares, cuja motivação é, essencialmente, a fé e devoção do grupo. No entanto, nos últimos anos, a Ordem dos Penitentes do sítio Cabeceiras, da qual seu Joaquim Mulato foi decurião até o

²⁶ SOUZA, Joaquim Mulato de. Entrevista à Maria Antonieta Antonacci. Gravada em Barbalha - CE, 23/08/1999.

²⁷ Idem.

fim de sua vida, também tem sido alvo de um processo de massificação das expressões de culturas populares.

Isto torna-se perceptível na exposição do grupo durante os últimos anos, convertidos em grupo folclórico. Foi promovida a inserção da Ordem dos Penitentes da Cruz nos eventos culturais de Barbalha. Além da inclusão no rol de eventos institucionais dos “Encontros de Mestres do Mundo”, promovido pelo governo do estado.

Decorrem deste reconhecimento dissensões entre os integrantes da Ordem. A este respeito, Gilmar de Carvalho, em *Artes da tradição*, comenta que o “caráter de ‘grupo folclórico’, provocou muitas tensões onde a vaidade é motivo para luta pelo poder”²⁸.

A exposição/exploração contraria os fundamentos da Ordem, que primam pela discricção. Seu Joaquim Mulato, em sábio e discreto protesto, falou o que pensou e sentiu a respeito da exposição que vem convertendo seus rituais em representações:

Não é muito bom não doutor. Mas, não vê a gente dizer que a gente faz uma coisa só pra satisfazer. Que aquilo não é penitência, mas não é bom não. Eu digo: ‘rapaz, sacrifício não é bom não. Sacrifício é uma coisa só pra satisfazer [...] Agora apresente um canto dos bendito... Reze um bendito. Porque a representação, quando a gente vai, ninguém vai rezar terço, ninguém, vai rezar ofício... Vai se representar, ali a gente chega

²⁸ CARVALHO, Gilmar. *Artes da tradição: mestres do povo*. Fortaleza: Expressão Gráfica / Laboratório de Estudos da Oralidade, UECE/UFC, 2005, pp. 141-148.

lá tira um bendito, ou um são Sebastião, qualquer benditinho, tirou, desceu do palanque, vai se embora. ²⁹.

As palavras de Seu Joaquim Mulato dispensam comentários. De qualquer modo, vale reiterar que, em sua percepção crítica, assinala a manipulação e usos constrangedores que segmentos institucionais, ligados ao poder público, operacionalizam no trato com experiências vividas constituintes de *culturas tradicionais* populares no Ceará.

²⁹ SOUZA, Joaquim Mulato de. Op. cit.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Creio que há uma luta contínua e necessariamente irregular e desigual, por parte da cultura dominante, no sentido de desorganizar e reorganizar constantemente a cultura popular; para cercá-la e confinar suas definições dentro de uma gama mais abrangente de formas dominantes.

Stuart Hall. *Da Diáspora*. p. 255.

As palavras de Stuart Hall, as quais citamos como epígrafe destas considerações, exprimem uma espécie de síntese dos aspectos da compreensão e abordagem que desenvolvemos neste trabalho. Olharmos para as culturas de populações sertanejas e identificar precariedades das mais variadas ordens, é algo que sem maiores dificuldades nos deparamos em textos literários, em letras de músicas da cultura massificada, em noticiários de jornais, rádio e televisão. O reproduzir de concepções engendradas na realidade possui uma força e persistência tão impressionantes que nos faz parecer impotentes frente ao desafio de propor outra possibilidade de pensar a realidade de grupos mantidos, durante uma

grande parte de sua história, em situações desfavoráveis a que foram submetidos.

Na história do Ceará, desde o processo de intervenção colonial, estabeleceram-se tensas relações entre populações nativas e colonizadores. Com estabelecimento de atividades produtivas, notadamente a pecuária, os sertões tornaram-se o lugar por excelência de confrontos, como refúgio para indígenas e africanos, que ali tiveram a natureza com sua aliada, de onde produziam viveres, ritualizaram e festejaram experiências de liberdade. Os descendentes destes povos tiveram que resistir a sucessivas investidas, perpetradas inicialmente pelo colonizador europeu e reformulada no processo de implantação da ordem republicana. Sob a forma do que chamamos intervenções, demonstramos o caráter destas investidas em diferentes momentos e quase que como uma permanência. Houve ocasiões em que se chegou ao extremo de decretar extintos os indígenas do Ceará.

Lutar contra imposições desta ordem significa contrapor-se a uma lógica cujos fins pretendem fazer a espoliação parecer algo normal. Para tanto, produziu-se incisivamente idéias que vinculam as culturas de populações tradicionais a noções de atraso e rusticidade, concebendo seus modos de ser como primitivos ou ingênuos. No esteio destes parâmetros, foram formulados sofisticados projetos de políticas públicas, avalizados por intelectuais, propondo-se a “salvar/preservar” culturas e tradições de grupos populares.

Estas inconvenientes intervenções, de “*anacronismo cultural*”, também evidenciam-se na historicidade de *culturas tradicionais* de populações afro-indígenas cearenses. Nossa dificuldade em atingirmos

códigos de culturas tradicionais reside, entre outros motivos, por negligenciarmos a complexidade destas.

As narrativas da poética popular, em atitude de recusa às condições que lhes forma impostas, desenvolveram perspicazes artimanhas para manterem vínculos com suas culturas e sentidos próprios de seus universos transmitidos por ousados exercícios de tradições orais, sensíveis percepções de seus modos de ser e viver, muitas vezes inscrito nas dobras de literaturas, em contidas tensões, as quais fustigamos buscando explicitar marcas de argumentos e concepções negativas e excludentes acerca de sertanejos cearenses e suas culturas.

Procuramos também apontar equívocos e evidentes atitudes de manipulação postuladas por representantes de setores dominantes, a quem interessa desvirtuar vislumbres de autonomia experimentados por grupos populares.

É importante reiterar que não tivemos intenção de reivindicar idéias de “integridade” de *culturas tradicionais*, ao contrário, entendemos a necessidade de abdicarmos de porta-vozes e que seja facultado aos sertanejos propor suas repostas ou soluções próprias para questões que lhes digam respeito.

Falar de *culturas tradicionais* no Ceará remete a lutas de grupos populares, precisamente os descendentes de povos indígenas e africanos, aos quais se impuseram violentas interdições, forçados a conviver com preconceitos e discriminatórias formas de exclusão, acentuadamente restritivas quanto a práticas de suas religiosidades, divertimentos e visões de mundo. Análise e produção de conhecimento crítico, frente a omissões da

historiografia cearense, consiste em exercício de reflexão que seja capaz de lidar com verdades distintas das convencionalmente propagadas, enfrentando intervenções repressoras com argumentos e linguagens, que como nos diz Edward Said, “*não se submeteram, nem às leis do Estado ou sistema*”¹.

Narrativas de poéticas e cantares sertanejos surpreendem e desafiam nossos sentidos e sensibilidades, fazendo ecoar com mensagens inspiradoras de uma história ser contada.

¹ SAID, Edward W. *Cultura e política*. São Paulo: Boi Tempo, 2003. p. 30.

FONTES

Arquivo Público do Estado do Ceará. Fundo: Processos Crime, caixa 260.
Documento fotografado digitalmente e transcrito. Fortaleza, jul./ago. – 2007.

“A magia dos Aniceto”. In: *Jornal Diário do Nordeste*, Fortaleza/CE, 20/08/2006.

ALMEIDA, Renato. *Manual da Coleta Folclórica*. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1965.

ANDRADE, Francisco Alves de. *O pioneiro do folclore no nordeste do Brasil: estudo sobre Juvenal Galeno*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1948. (Separata da *Revista do Instituto do Ceará* – Ano de 1948).

BARROSO, Gustavo. *A margem da história do Ceará*. Fortaleza: Editora Imprensa Universitária do Ceará, 1962.

_____ *Ao Som da Viola – Folclore*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1950. (1ª. Edição: 1921).

_____ *Através dos Folk-Lores*. 1ª Edição. São Paulo: Cia. Melhoramentos de São Paulo, 1927.

_____ *Heroes e Bandidos os Cangaceiros de Nordeste*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1917.

_____ *Praias e Várzeas - Alma Sertaneja*. Rio de Janeiro: Editora Livraria José Olympio, 1979.

_____ *Terra de Sol – Natureza e Costumes do Norte*. 5ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Livraria São José, 1956. (1ª. Edição: 1912).

CAMELLO, C. Nery. *Alma do Nordeste*. 5ª. Edição. Rio de Janeiro: Tip. Baptista de Souza, 1945. (1ª. Edição: 1936).

CAMPOS, M. **Eduardo P.** *Crônica do Ceará Agrário: fundamentos do exercício agrônômico*. Fortaleza: Editora Stylus, 1988.

_____ *Folclore do Nordeste*. Rio de Janeiro: Edições Cruzeiro, 1960.

_____ *Revelações da Condição de Vida dos Cativos do Ceará*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1984.

CARVALHO, José. *Perfis Sertanejos: costumes do Ceará*. Ed. Fac-sim. Fortaleza: Museu do Ceará, 2006.

CARVALHO, Rodrigues de. *Cancioneiro do Norte*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1967 (1ª. Edição: 1903)

CASCUDO, Câmara. *Literatura Oral no Brasil*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Livraria José Olympio, 1978. (1ª. Edição: 1952).

_____ *Vaqueiros e Cantadores*. São Paulo: Ediouro, 1985.
(1ª. Edição: 1939).

CASTRO, Francisco Alves de Andrade e. *O Pioneiro do folclore no nordeste do Brasil*. Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1949.

CESAR, Getulio. *Crendices do Nordeste*. Rio de Janeiro: Editora Irmãos Pongetti, 1941.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões – Campanha de Canudos*. São Paulo, Círculo do Livro, s/d. (1ª. Edição: 1901).

FEIJÓ, João da Silva. *Memória sobre a Capitania do Ceará e outros trabalhos*. Ed. fac-símile. – Fundação Waldemar Alcântara: Fortaleza, 1997.
(1ª. Edição: 1889).

GALENO, Juvenal. *Cenas Populares*. 3ª. Edição. Fortaleza: Editora Henriqueta Galeno, 1969. (1ª. Edição: 1872).

_____ *Lendas e Canções Populares*. Volumes I e II.
Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1965.

_____ (org. João Clímaco Bezerra.) *Poesia*. Rio de
Janeiro: AGIR, 1959.

Jornal *Diário do Nordeste*, Fortaleza/CE, 09/09/2004.

Jornal *O Povo*, Fortaleza/CE, 07/01/1932.

LIMA, Herman. *Imagens do Ceará*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e
Cultura, s.d.

“Limoeiro será Capital Mundial da Cultura Popular”. In: *Jornal Folha do Vale*,
Vale do Jaguaribe/CE, 31/07/2005.

LOURENÇO FILHO, Manoel Bergström. *Joaseiro do padre Cícero: cenas e
quadros do fanatismo no Nordeste*. São Paulo: Companhia Melhoramentos
de São Paulo, 1926.

MAGALHÃES, Jósa. “Previsões folclóricas das secas e dos invernos no
nordeste brasileiro”. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Tomo LXVI – Ano:
LXVI. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará Ltda, 1952.

MENEZES, Djacir. *O Outro Nordeste - Formação Social do Nordeste*. Rio de Janeiro: Editora Livraria José Olympio, 1937.

“Mestres da Natureza - Profetas Populares desafiam a Ciência”. In: *Jornal Diário do Nordeste*, Fortaleza/CE, 09/09/2004.

“Mestres do Mundo no Vale do Jaguaribe – I Encontro Mestres do Mundo”. In: *Jornal Folha do Vale*, Vale do Jaguaribe /CE, 07/09/2005.

MOTA, Leonardo. *Cantadores. Poesia e Linguagem do Sertão Cearense*. 5ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Cátedra, 1978. (1ª. Edição: 1921).

_____. *Sertão Alegre. Poesia e Linguagem do Sertão Nordestino*. 2ª. Edição. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1965. (1ª. Edição: 1929).

_____ *Violeiros do Norte*. 4ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Cátedra, 1976. (1ª. Edição: 1962).

MOURA, Dalton. “Mestres da pobreza?” In: *Jornal Diário do Nordeste*, Fortaleza/CE, 24/05/2006.

“Profetas prevêem boas chuvas no Ceará”. In: *Jornal O Povo*, Fortaleza/CE, 15/01/2007.

“Nordeste Sertanejo: a região semi-árida mais povoada do mundo”.
Fragmentos de leitura – diversos autores. In: *Estudos Avançados - Dossiê Nordeste Seco*, revista do IEA-USP, v. 13, n. 36, mai/ago, 1999.

“Projeto resgata arte sertaneja”. In: *Jornal Diário do Nordeste*, Fortaleza/CE, 20/01/2007.

Relatório da Inspectoria de Hygiene do Estado do Ceará apresentado ao Exmº Sr. Presidente do Estado do Ceará Dr. Antonio Pinto Nogueira Accioly, 31 de maio de 1908, p.l. APEC – Arquivo Público do Estado do Ceará.

Relatório do Sanitarista Samuel Uchôa publicado no *Jornal o Povo*, Fortaleza/CE, 07/01/1932. Hemeroteca, Biblioteca Pública Estadual Menezes Pimentel. Documento fotografado digitalmente e transcrito. Fortaleza, fev/mar – 2007.

Revista do Instituto do Ceará. Tomo XXXIV - Ano XXXIV Fortaleza: Editora Instituto do Ceará, 1920.

“Sábios do Brasil – Encontro realizado no interior do Ceará reúne mestres da cultura popular”. In: *Jornal Gazeta Mercantil*, São Paulo/SP, 02/09/2005.

SERAINÉ, Florival. *Antologia do Folclore Cearense*. 2ª. Edição. Fortaleza: Imprensa Universitária - UFC, 1983. (1ª. Edição: 1968).

_____ Os Estudos Folclóricos e Etnográficos Cearenses. In: *Revista do Instituto do Ceará*, Tomo LXV – Ano LXV. Fortaleza: Editora Instituto do Ceará LTDA, 1951.

SILVA, Antônio Gonçalves da. (PATATIVA DO ASSARÉ). *Inspiração Nordestina, Cantos de Patativa*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Hedra, 2003. (1ª. Edição: 1956).

_____ (PATATIVA DO ASSARÉ). *Cante lá que eu canto cá, Filosofia de um trovador nordestino*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.

_____ (PATATIVA DO ASSARÉ). *Ispinho e Fulô*. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Turismo e Desporto, Imprensa oficial do Ceará, 1988.

_____ (PATATIVA DO ASSARÉ). *Aqui tem coisa*. Fortaleza: Multigraf/ Editora, Secretaria da Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 1994.

_____ (PATATIVA DO ASSARÉ). *Cordéis*. Juazeiro do Norte: URCA, Universidade Regional do Cariri.

_____ (PATATIVA DO ASSARÉ). *Digo e não peço segredo*. São Paulo: Escrituras Editora, 2001.

_____ (PATATIVA DO ASSARÉ). *Inspiração Nordestina*. São Paulo: Hedra, 2005.

SOBRINHO, Thomaz Pompeu. História das Secas (Século XX). Coleção Mossoroense. Volume CCXXVI, 1992.

STUDART, Guilherme. “Inéditos relativos ao levante ocorrido na ribeira do Jaguaribe no tempo de Manuel francês e do ouvidor Mendes Machado”. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza. Tomo - 10, 1896.

_____ “Usos e Superstições Cearenses”. In: *Revista da Academia Cearense*. Fortaleza: Typografia Minerva, 1910.

“Tipos e aspectos do Brasil”. In: *Revista Brasileira de Geografia*, Fundação Instituto de Geografia e Estatística, número 4, ano I, 1939.

<<http://www.dragaodomar.org.br/index.php?pg=iacc>> (Acesso em: 10/11/2008).

In:<http://www.cultura.gov.br/programas_e_acoes/cultura_viva/noticias/index.php?p=11394&more=1&c=1&pb=1> (Acesso em: 02/05/2008).

<http://www25.ceara.gov.br/noticias/noticias_detalhes.asp?nCodigoNoticia=12578> (Acesso em: 05/03/2006)

DOCUMENTOS SONOROS

FREIRE, Paulo. Associação Cultural Cachuera! – Família, Sons do Urucuia.

Documentos sonoros brasileiros. Vol. 4.

ENTREVISTAS

Entrevista realizada por José Josberto Montenegro Sousa, em 28/07/2006, com Seu Dimas Nunes Maia, 52, casado e pai de 2 filhos, na comunidade Canafistula, zona rural do Município de Limoeiro do Norte.

Entrevista realizada por José Josberto Montenegro Sousa, em 31/07/2006, com Idelfonso dos Santos, 80 anos, na comunidade Viuvinha, Limoeiro do Norte.

Entrevista realizada por Maria Antonieta M. Antonacci, em 24/08/1999, com Patativa do Assaré, na cidade de Assaré/CE.

Entrevista realizada por Maria Antonieta M. Antonacci, em 23/08/1999, com Joaquim Mulato, na cidade de Barbalha – CE.

Acervo do MEMORAR – Centro de Memória do Aracati.

Entrevistas com ex-integrantes de folguedos: congos, bumba-meu-boi, caninha verde. Pesquisa realizada por Leonia Viana do Amaral entre os anos de 1996 e 1999, da qual participei.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, José de. *Nosso cancioneiro*. Campinas, SP: Pontes, 1994. (1ª Jornal *O Globo*, 1874).

ANDRADE, Francisco Alves de. Introdução à edição comemorativa do 1º centenário de Lendas e Canções Populares. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1965.

ANTONACCI, M. A. “Corpos sem fronteiras”. In: *Revista Projeto História*, 25, Corpo e Cultura, Educ, 2002.

_____ “África/Brasil: corpos, tempos e histórias silenciadas”. In: *Revista Tempo & Argumento*, Florianópolis, UDESC, 2009.

_____ “Reservas Extrativistas no Acre e Biodiversidade: relações entre cultura e natureza”. In: *Projeto História*, São Paulo, n. 18, maio, 1999.

_____ “Corpos negros em zonas de contato.” In: *Relatório ao CNPq*, 2007.

ARAÚJO, Francisco Lopes de. *Cousas do Meu Sertão*. Maranhão: Teixeira, 1923.

ARÓSTEGUI, Julio. *La investigación histórica: teoría y método*. Barcelona: Crítica, 2001.

BARBOSA, Ivone Cordeiro. *Sertão: um lugar-incomum - o sertão do Ceará na literatura do século XIX*. 1998. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

BARRETO, Lima, *O Triste fim de Policarpo Quaresma*. Rio de Janeiro: Garnier, 1989.

BASTIDE, Roger. **Catimbó**. In: **PRANDI**, Reginaldo. *Encantaria Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. “Los intelectuales em el mundo postmoderno”. In: *Crítérios – Revista internacional de teoria de La literatura y lãs artes, estética y culturología*. Nº 34. La Habana: Casa de las Américas, 2003

_____ *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____ *Em Busca da Política*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2000.

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política - Obras Escolhidas -* vol. I. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BEZERRA, Antônio. *Algumas Origens do Ceará*. Fortaleza, 1918.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BLOCH, Marc. *A Terra e Seus Homens: agricultura e vida rural nos séculos XVII e XVIII*. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BRADESCO-GOUDEMAND, Yvonne. *O ciclo dos animais na literatura popular do Nordeste*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1982.

BRASIL, Thomáz Pompêu de Sousa. *O Ceará no Começo do Século XX*. Fortaleza: A Vapor, 1909.

BUCAILIE, Richard e **PESEZ**, Jean-Marie. *Enciclopédia Einaudi. Cultura Material*. Lisboa: Casa da Moeda, 1989.

CAMPOS, Eduardo. *Medicina Popular – superstições, crendices e mezinhas*. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do estudante do Brasil, 1951.

CARVALHO, Gilmar de (org). *Bonito Pra Chover - Ensaio sobre a cultura cearense*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2003

_____ *Patativa do Assaré: pássaro liberto*. Fortaleza: Museu do Ceará, 2002.

_____ “Patativa e Juvenal Galeno: o encontro da vida inteira”. In: *Jornal o Povo - Caderno Sábado*. Fortaleza/CE, 05/03/1997.

_____ “Patativa do Assaré: natureza e cultura”. In: *Revista do Grupo de Estudos Lingüísticos do Nordeste*, Fortaleza, v. 2, 1999.

CERTEAU, Michel. “A beleza do morto”. In: *A Cultura no Plural*. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. “Os poetas”. In: *Jornal Folha de São Paulo – Caderno Mais*. São Paulo/SP, 18/01/2009.

CHALHOUB, Sidney (org). *História em cousas miúdas*. São Paulo: UNICAMP, 2005.

CHARTIER, Roger. *Cultura escrita, literatura e história*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

CHAUÍ, Marilena. “Ideologia e educação”. In: *Educação e Sociedade*. Rio de Janeiro: Cortez, 1980, ano II, n. 5.

CORBAIN, Alain. Entrevista à Denise B. de Sant’Anna. “Uma história quase impossível”. In: *Projeto História*. São Paulo, n. 18, maio, 1999.

COUTO FILHO, Cândido. *Ceará: a civilização do couro*. Fortaleza: Cândido Couto Filho, 2000.

DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do Povo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

FERREIRA, Paulo Rogers. *Afectos Mal-ditos (Os) - O Indizível nas Sociedades Camponesas*. São Paulo: Hucitec, 2008.

FIGUEIREDO FILHO, José de. *O Folclore do Cariri*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1962.

FUNES. Eurípedes. “Negros no Ceará”. In: SOUZA, Simone (Org.) *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 2002.

GIRÃO, Raimundo. *A Marcha do Povoamento do Vale do Jaguaribe*. Fortaleza: IOCE, 1967.

_____. *História Econômica do Ceará*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1947.

HALL, Stuart. *Da Diáspora*. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.

HAMPATÉ BÂ, A. “A tradição Viva”. In: *História Geral da África*. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.

_____ “Confrontações Culturais”. In: *Thot. África, nº 80*. São Paulo: Palas Athena, 2004.

HARTOG, François (org). *A História de Homero a Santo Agostinho*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

HAVELOCK, Eric. *A Revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. São Paulo: Unesp; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

HOORNAERT, Eduardo. *Os anjos de Canudos. Uma revisão histórica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JODELET, Denise. “Os processos psicossociais da exclusão”. In: SAWAIA (Org.) *As artimanhas da exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis, São Paulo: Editora Vozes, 2002.

LANDIM, Teoberto. *Seca, a estação do inferno*. Fortaleza: UFC/Casa José de Alencar, 1992.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LIMA, Francisco Assis de Sousa. *Conto Popular e Comunidade Narrativa*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1985.

LIMA, Lauro de Oliveira. *Na Ribeira do Rio das Onças*. Fortaleza: Assis Almeida, 1997.

LOPES, José de Ribamar. *Literatura de Cordel; antologia*. Fortaleza, BNB, 1982.

MAIA, Luciano. *Jaguaribe: memória das águas*. São Paulo: Escrituras Editora, 2005.

MAIA, Mônica Emanuela Nunes. *A necessidade e o chicote: seca e saque em Limoeiro do Norte (1950 – 1954)*. 2005. Dissertação de Mestrado.

Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza/CE, 2005.

MAUSS, Marcel. *Manual de Etnografia*. Editorial Pórtico: Lisboa, 1972.

MONTIEL, Luz Maria Martínez. “Presença africana, oralidade e transculturação”. In: *Oralidad*, 10, Programa África-América – A 3ª Raiz. México, 1999.

NEVES, Frederico de Castro. *Imagens do Nordeste: a construção da memória regional*. Fortaleza: SECULT-CE, 1994.

OLIVEIRA JUNIOR, Gerson Augusto de. *O Encanto das Águas: a relação dos Tremembé com a natureza*. 1ª. Edição. Fortaleza: Museu do Ceará, 2006.

OLIVEIRA, Almir Leal. *O Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará: memória, representação e pensamento social (1887-1914)*. 2001. Tese de Doutorado - Programa de Pós-graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

ORTIZ, Renato. *Cultura popular: românticos e folcloristas*. São Paulo: Olho d'água, 1992.

PADILHA, Laura Cavalcante. *Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX*. 2ª. Edição. Niterói: EdUFF, 2007.

PEREIRA, Edmilson de A. & **GOMES**, Núbia P. de Magalhães. *Flor do não esquecimento: cultura popular e processos de transformação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

PINTO, A.O. *A oralidade no romance histórico angolano moderno*. Lisboa: Novo Imbondeiro, 2003.

PORTELLI, Alessandro. “A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais”. In: *Tempo*. Rio de Janeiro, v. 1. n. 2, 1996.

PROENÇA, Manoel Cavalcante. *Literatura popular em verso: antologia*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

PROST, Antoine. “Social e cultural indissociavelmente”. In: **RIOUX**, Jean-Piere, **SIRINELLI**, Jean-François. *Para Uma História Cultural*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

RAMOS, Graciliano. *Vidas Secas*. São Paulo: Record, 1976.

RATTS, Alecsandro J. P. *Fronteiras Invisíveis: territórios negros e indígenas do Ceará*. 1996. Dissertação de Mestrado - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

SAID, Edward W. *Cultura e política*. São Paulo: Boi Tempo, 2003. p. 30.

SCHAMA, Simon. *Paisagem e Memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SILVA, Márcio S. (org) *História, Memória, Literatura – O testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

SOUSA, Eusébio. *Álbum do Jaguaribe*. Belém: Empresa Graphica Amazônia, 1922.

SOUSA, José Josberto Montenegro. *“Cultura e saberes populares em comunidades rurais do baixo Jaguaribe, Ceará”* 2004. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2004, sob orientação da Profa. Dra. Maria Antonieta M. Antonacci.

SOUZA, Ricardo Luiz de. *Identidade nacional e modernidade brasileira - o diálogo entre Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SOUZA, Simone de (org.). *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Edições: Demócrito Rocha, 2000.

THOMAS, Keith. *O Homem e o Mundo Natural*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1988.

THOMPSON, E. P. *A Miséria da Teoria ou um Planetário de Erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

_____ *As Peculiaridades dos Ingleses*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.

_____ *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VANSINA, J. "A tradição oral e sua metodologia". In: *História Geral da África*. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.

VENTURA, Roberto. "Um sertão não-euclidiano". *Jornal Folha de São Paulo*, São Paulo/SP, 10/06/2001.

_____ "Canudos como cidade iletrada: Euclides da Cunha na urbs monstruosa". In: *Revista de Antropologia*, v.40, n.1, São Paulo, 1997.

VILHENA, Luis Rodolfo. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro, 1947-1964*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas: FUNARTE, 1997.

VILLA, Marco Antonio. *Vida e morte no sertão - História das secas no Nordeste nos séculos XIX e XX*. São Paulo: Ática, 2001.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____ *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____ *La larga revolución*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.

WOORTMANN, Ellen. *O Trabalho da Terra: a lógica simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

ZUNTHOR, Paul. *Performance, recepção e leitura*. São Paulo: EDUC, 2000.

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](#)