RAFAEL HENRIQUE TEIXEIRA

A perda e o medo:
História e imaginário em um universo social em transformação.

Dissertação apresentada a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Áreas de concentração: Antropologia Rural.
Orientadora: Profa. Dra. Margarida Maria Moura

São Paulo

“Odiadas e temidas, objetos a serem desprezados apesar de infundirem respeito, e incorporando em seu ser a própria essência materializada do mal, essas figuras – o judeu, o negro, o índio e até a mulher – são, nitidamente, objetos de construção cultural, a quilha de chumbo do mal e do mistério que estabiliza o barco e o curso da história ocidental... como os conquistadores de outrora, descobrem o mal que imputaram a esses estranhos personagens e imitam a selvageria que acusavam” (Taussig, 1983)

“Tememos, o tempo todo, perder. A segurança, a grande organização molar que nos sustenta, as arborescências onde nos agarramos, as máquinas binárias que nos dão um estatuto bem definido, as ressonâncias onde entramos, o sistema de sobrecodificação que nos domina – tudo isso nós desejamos... Quanto mais a segmentaridade for dura, mais ela nos tranqüiliza. Eis o que é o medo, e como ele nos impele para a primeira linha.” (Deleuze & Guattari, 1980)

Resumo.

O presente trabalho teve por objetivo retratar os quadros representacionais da população de uma cidade do interior do estado de São Paulo, Santo Antonio de Posse. Principalmente com relação às representações das transformações em seus modos de vida e do espaço da cidade. Para tal, um ponto de inflexão na história local é central. A chegada do “estranho”, do desconhecido. A partir do contato com a alteridade, todo um novo conjunto de associações entre passado e presente é acionado, tanto para propósitos das leituras das transformações a que me referi, como também enquanto estratégia discursiva articulada à consolidação de identidades. Dentro desse percurso, mostrarei como é dispensado um papel central ao recém-chegado, o novo habitante. Ele é o depositário de toda a responsabilidade pelas mudanças ocorridas, o que dá cabo de um imaginário depreciativo em torno de sua figura, cuja decorrência é uma cultura do medo em relação ao mesmo. Elementos que causam toda uma reformulação a respeito do viver na cidade, bem como a definição do presente em contraposição a um passado comunitário. Elementos que serão buscados nas representações do imaginário local que, de alguma forma, está lidando e problematizando as transformações por que passa a localidade.

Palavras-chave: comunidade – passado – baiano – bóia-fria.

Abstract.

The present work had for objective to portray the representations of the population of a city of the interior of the state of São Paulo, Santo Antonio de Posse. Mainly regarding the representations of the transformations in their life manners and of the space of the city. For such, an inflection point in the local history is central. The "stranger's", alterity arrival. Starting from the contact with the alterity, an entire new group of associations between past and present is worked, so much for purposes of the readings of the transformations the one that referred, as well as while articulate discursive strategy to the consolidation of identities. Inside of that course, I will show how a central paper is released the newcomer, the new inhabitant. He is the receiver of all the responsibility for the happened changes, what gives cable of an imaginary one depreciative around his person, whose consequence is a culture of the fear in relation to the same. Elements that cause an entire reformulation regarding living in the city, as well as the definition of the present in opposition to a community past. Elements that will be looked for in the representations of the imaginary place that, in some way, it is working and problematizing the transformations why raisin the place.

Key-words: community – past – baiano – bóia-fria.

Sumário.

INTRODUÇÃO – 07

1. QUESTÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS E A EXPERIENCIA DE PESQUISA – 24

2. O “CAMPONÊS” REVISITADO A PARTIR DE TRAJETÓRIAS DE VIDA – 90

3. O PASSADO ACESSADO: EM BUSCA DE CULPADOS – 123

4. ENTRE VERDADES E “OUTRAS VERDADES” – 164

CONCLUSÃO: RIZOMATIZANDO AS CATEGORIAS E DEMARCAÇÕES RÍGIDAS – 247

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS - 270

INTRODUÇÃO.

Meu objetivo na presente dissertação é retratar leituras e representações locais no que concerne às transformações pelas quais vem passando a região onde realizei a investigação. As quais ganham a conotação de uma “lógica da desordem”, quando uma miríade de lavradores é atingida pela expropriação de seus modos de vida e condições de existência. Posso arriscar dizer que estou buscando dar conta de uma historiografia local que, como mostrarei adiante, apresenta traços peculiares que lhe conferem um caráter distintivo, especialmente com relação a abordagens que privilegiam as mudanças das relações de produção no campo e os efeitos de sua capitalização. Pretendo tomar o devido distanciamento das mesmas, privilegiando o imaginário local e sua capacidade de produzir visões extremamente elucidativas a respeito de como os próprios personagens sociais envolvidos nos processos em questão retratam a situação pela qual passam.

Talvez seja cabível localizar o presente esforço dentro de uma Antropologia Rural que surge de uma tradição de pesquisa com cosmologias camponesas e o “pasmo” provocado por princípios associados ao capitalismo industrial: estranhamento da população do campo frente a processos de modernização e industrialização da agricultura. Cito alguns nomes: Margarida Maria Moura (1988), Lygia Sigaud (1979/1980) Antonio Candido (1964), Michael Taussig (1980), dentre muitos outros. De modos diferentes, busca-se demarcar expressões de estranhamento e formas de passagem entre espaços sociais de diferentes princípios cosmológicos (Dawsey, 1998).

Dentro desse quadro espero conseguir explicitar minha tentativa de modesta contribuição a esse campo de conhecimento.

Minha análise voltou-se sobre a cidade de Santo Antonio de Posse, interior do estado de São Paulo. Localizada no oeste paulista, próxima à cidade de Campinas, historicamente destacou-se pela grande lavoura cafeeira. Dentro dessa configuração histórico-social, predominou na localidade, até meados da década de setenta, o regime de colonato nas grandes fazendas, que pode ser assim caracterizado:

> "... o colonato se caracterizou, como se verá em detalhe mais adiante, pela combinação de três elementos: um pagamento fixo pelo trato do cafezal, um pagamento proporcional pela quantidade de café colhido e produção direta de alimentos como meios de vida e como excedentes comercializáveis pelo próprio trabalhador. Além do que, o colono não era um trabalhador individual, mas sim um trabalhador familiar. É, porem, a produção direta dos meios de vida com base no trabalho familiar que impossibilita definir essas relações como relações capitalistas de produção." (Martins, 1978).

Um traço muito importante desse modo de configuração de relações de produção e seu modo de vida específico é o fato das famílias habitarem as colônias das fazendas. A terra de trabalho configurava-se como a terra de morada e de reprodução da própria vida e condição. No referido período, por volta da década de setenta, essas colônias começam a esvaziar-se. O café vai, gradativamente, sendo substituído pelo algodão, pelas frutas cítricas, mas principalmente pela cana-de-açúcar.

As colônias passam a denotar certa imagem de fantasmagoria: casas vazias, relegadas à ação do tempo, abandono ilustrado pela pastagem que invade o interior das casas, portas e janelas não mais dão conta de estabelecer proteção contra os efeitos da natureza. Descaso, abandono, elementos anacrônicos que não mais se integram na realidade da fazenda. Algo fora de seu tempo. Olhando para esse quadro, fica uma pergunta no ar: para onde foram essas pessoas, essas famílias?

Paralelamente à reconfiguração da paisagem local em termos agrícolas, ocorre um processo de expropriação das condições de vida e trabalho das famílias de colonos, que são obrigados a abandonar as fazendas e dirigir-se a cidade ou mesmo a outras cidades da região. Por outro lado, trabalhadores expropriados de diversas regiões do país para ali se dirigem.

A inserção em novos enquadramentos de relações sociais exige novos cálculos e comportamentos dessa população rural, dentro de algo que pode mesmo ser visto como uma resistência, que talvez implicitamente traga consigo o aspecto cultural de recriação de seus modos de vida originais frente a uma autonomia camponesa cada vez mais ameaçada. Diante de condições como as acima apontadas, apresentam-se alguns dilemas a esse segmento social, como, por exemplo, migrar ou não migrar, após o crescente impedimento de habitar a terra do patrão e nela plantar. São decisões que podem ser lidas na chave de uma reprodução sócio-cultural recriadora e ativa (Moura, 1991).

Supondo que esse processo expropriatório não se limita a Santo Antonio de Posse, mas às cidades da região e talvez de muitas outras partes do Brasil, ele dá origem a um grande número de trabalhadores expropriados que se vêem obrigados a migrar em busca de trabalho, como é mostrado nos trabalhos de Lygia Sigaud (1979/1980) em torno da dissolução do regime de morada da “plantation” canavieira de Pernambuco.

Toda essa reconfiguração de modos de vida da um novo desenho à cidade. A população oriunda das fazendas dirige-se a ela ou às cidades vizinhas, havendo um aumento da população urbana, acompanhado de um fenômeno decisivo para o transcorrer de minha analise, verdadeiro ponto de inflexão para se pensar as representações locais. Uma grande massa de trabalhadores expropriados de suas condições de existência de diversas localidades se dirige a cidade em busca de trabalho.

Em sua grande maioria, os trabalhadores volantes que passam a habitar bairros da periferia da cidade, e se dirigem diariamente à lavoura para o trabalho, retornando à morada ao fim do dia. Inicialmente esse fluxo migratório da origem ao bairro do Monte Santo e depois ao Jardim São Judas Tadeu. Mais tarde, já na década de noventa, surge outro bairro com a mesma configuração social, o Bela Vista. Cujo surgimento é atribuído a uma manobra eleitoral do prefeito local. Atitude que dentro das representações locais praticamente o colocam fora do jogo político pelo fato de ter trazido a cidade ainda mais esse povo "estranho", cuja conotação negativa deixarei claro ao longo da exposição. Bem como os aspectos desses bairros, tanto de suas configurações quanto em grande medida das projeções sobre eles.

Eles são tomados por ex-habitantes das fazendas, ex-sitiantes, ex-camaradas e ex-meeiros[1]. Não só das propriedades rurais de Santo Antonio de Posse como também das cidades vizinhas, e, principalmente, de lugares distantes (Minas Gerais, Mato Grosso, Paraná, Bahia, Pernambuco, etc.).

Outra imagem chama a atenção: no inicio da manhã, ainda de madrugada, e no fim da tarde, o movimento é intenso nesses bairros. Ônibus e "caminhões de turma" transitam de forma incessante, levando o riso e a piada, e trazendo de volta a dor no corpo, a estafa, o "bagaço". Acabado esse fluxo, já à noite, é impressionante a quantidade desses mesmos caminhões e ônibus parados na frente das casas dos "turmeiros", numero que parece desproporcional diante da dimensão dos referidos

[1] Classificação dos sujeitos se dá de acordo com as formas de participação no trabalho. Em termos gerais, o trabalhador da terra, não necessariamente seu proprietário, mas toda pessoa que se ocupa e vive da e com a terra, pode ser designado enquanto lavrador. Estes podem ser: sitiantes – dono da terra que trabalha com a família, arrendatários e meeiros – usuário familiar da terra alheia que paga com dia de serviço ou parte da colheita, e camaradas ou diaristas – trabalhador individual que pode ser assalariado ou tarefeiro. Esses freqüentemente moram com suas famílias nas terras onde trabalham, podendo ser reconhecidos a partir dos antigos regimes de colonato ou agregação, onde não havia intermediação do trabalho remunerado, apenas um acordo a partir de bases costumeiras. Existe ainda o fazendeiro, proprietário de grande parcela de terras e mais administrador da propriedade do que trabalhador direto da mesma (Brandão, 1955).

bairros. Esses possuem características especiais, são “bairros de bóias-frias”, tipicamente habitado por eles em sua maioria.

Cabe agora, a partir dessa contextualização geral, apontar para os procedimentos e rumos de minha exposição, além das configurações representacionais do imaginário local, importantes para minha análise. Tamanha perda sofrida dá cabo de um simbolismo deveras frutífero e criativo, impensável originalmente. Toma rumos inusitados. E aqui entra a intenção da contribuição desse estudo para o arcabouço conceitual e teórico do estudo de cosmologias camponesas diante de processos de transformação.

Dentro do quadro social esboçado, atentando para as transformações ocorridas no universo local, meu objetivo é tratar das representações criadas em torno destas, a partir de dois modos, dividindo a abordagem a partir do seguinte recorte: 1-antigos moradores e seus descendentes; e 2-habitantes recém chegados, participantes do fluxo migratório estabelecido a partir da década de setenta. Tais segmentos locais não possuem caráter estático, pelo contrário, suas comunicações e dimensões de troca são muitas, mas, para efeitos das leituras das mudanças ocorridas, essa divisão de valor virtual e identitário nas concepções locais é bastante elucidativa.

Não apenas os antigos habitantes da região passaram por um processo de expropriação e transformação dos modos de vida. Com força e peso iguais nas suas trajetórias, os trabalhadores volantes que se dirigem para Santo Antonio de Posse em busca de trabalho nas lavouras da região também passam por toda uma transformação nos modos de ser, e aqui, de modo latente, de conceber a si mesmos. Mas tal concepção parece passar despercebida dentro do universo cosmológico dos habitantes locais com vínculos de localidade estabelecidos, ou ao menos tido como estabelecidos, a partir de um passado anterior.

Nas suas representações em torno das mudanças, os antigos habitantes dispensam um papel central a seus novos vizinhos. Estes seriam os responsáveis por excelência pela supressão de condições comunitárias de antigamente. Sua caracterização é pautada principalmente na categoria estereotípica do “baiano”. Independente da região de origem, da ocupação, dos motivos que o levaram a buscar Santo Antonio de Posse enquanto lócus de vida, trabalho e reprodução social, aquele individuo que migrou para a cidade e que habita os bairros acima citados (Monte Santo, Bela Vista e Jardim São Judas Tadeu), bairros rurais num sentido especial (bairros de um rural expropriado, pois habitados massivamente por bóias-frias) é tachado de “baiano”, termo carregado de teor negativo e depreciativo. Se antigamente era bom, todos se conheciam e a violência na cidade era inexistente, hoje a vida na cidade é marcada por uma situação de crise e incerteza, graças à chegada da “baianada”. Esses, no discurso local, “invadiram a Posse”.

Mas, numa incursão etnográfica aos bairros onde residem os novos moradores, cuja própria humanidade parece às vezes ser contestada dentro das projeções locais em que pesa a relação de caráter comparativo entre um passado valorizado e um presente irreconhecível diante dos termos de antigamente, surge um personagem capaz de dar uma natureza especial e particular à trajetória de sua vida, tão imaginativa quanto a estabelecida pelos antigos moradores. São os bóias-frias, que dentro de sua condição liminar, produzem seu próprio conhecimento em torno de processos de transformação de condições de vida que afetam a população rural.

Temos, portanto, um duplo movimento na análise, em termos de modos distintos de configurações de conhecimentos localizados no âmbito do imaginário local, mas que se encontram em determinado momento da história a partir de uma reconfiguração mais ampla do universo rural brasileiro.

De um lado, antigos moradores se apóiam numa narrativa, em torno de um passado suprimido, conjurada a uma narrativa do medo. Medo do novo e do estranho, ao qual é atribuída toda a culpabilidade pela supressão de condições de antigamente, valorizadas de modo positivo em detrimento de um presente, digamos, assustador aos olhos locais. De outro, temos esse novo morador produzindo sua própria visão da mudança, que, ao invés do medo e da perda (sentimentos que certamente partilham em suas trajetórias individuais ou coletivas) encontram no riso das carrocerias de caminhões de trabalhadores bóias-frias o modo de desnaturalizar o cotidiano estranhado nas idas e vindas à roça, terra de trabalho que se desvincula da terra de morada e local de reprodução de sua vida e condição.

Este último segmento local, para efeitos inclusive de retratar a atmosfera da cidade, demorará a aparecer na análise dentro do movimento expositivo aqui adotado. E não por acaso, pois tentarei respeitar a economia de verdades (Foucault, 1977) presente no regime discursivo local, o qual lhes reserva um fardo de grandes responsabilidades, determinantes.

Imagens que despertam de uma imagem da cidade.

Além da tentativa de elucidar o universo de Santo Antonio de Posse, o que proponho aqui, ao menos nesta pequena introdução de caráter imagético e ilustrativo, é que sou “um etnógrafo escrevendo sobre etnografia” (Geertz, 2000). Essa consideração é essencial para a justificativa de minha proposta e de minha própria trajetória no universo de investigação.

Justifico-a com o mesmo Geertz. Este afirma que a antropologia e a filosofia (aqui a filosofia benjaminiana, e mais adiante a deleuziana e foucaultiana) possuem fronteiras que não se confundem, mas também não são claramente demarcáveis. Enquanto a

primeira revela singularidades de modos de vida, a segunda examina o alcance, estrutura e finalidade da experiência humana. A argumentação proposta justifica-se, se considerarmos que, buscando-se qualquer pista sobre qualquer enigma eventual, nada mais se faz do que assumir posicionamentos. Argumentos variados para fins variados, e não uma posição permanente sobre uma série fixa de questões (Op. Cit.).

Dito isto, se há algo novo "no campo" (novidade que acredito poder ser atribuída à singularidade e riqueza do universo investigado) e "no mundo acadêmico", há de aparecer algo novo na página.

Atentando para a importância de se considerar as estratégias narrativas e o caráter literário da antropologia, Geertz (1988) nos mostra como é legítimo tentar dar conta do modo como as etnografias tentam ser convincentes, persuadindo o leitor. Não se trata de factualidade pura no sentido de abundancia de dados e/ou extensão das descrições; tampouco de sua elegância conceitual na força dos argumentos, mas de convencer que o que se diz é resultante de ter penetrado em outra forma de vida. Ter "estado lá". E aqui entra a escrita.

Isso é realizado pelo autor. Daí a natureza do julgamento dever incidir de modo especifico sobre cada pessoa, e não a partir de pré-concepções de como deve ser a antropologia para se qualificar enquanto ciência[2]. Mas através do modo como se evidencia no texto a "função autor". Sua assinatura e constituição de sua identidade autoral, e a partir da constatação do que o autor é autor, seu discurso e modo de enunciar as coisas - de tal modo ligado a identidade autoral que parece provir dela.

---

[2] A antropologia se colocaria em proximidade com o discurso literário se considerarmos que a partir do século XVII e XIX, segundo Foucault, os discursos literários passam a serem aceitos devido à "função autor", enquanto os discursos científicos vão sendo aceitos por eles mesmos no anonimato de uma verdade estabelecida e redemonstrável (Geertz, 1988). O que coloca a disciplina distante, por exemplo, de um positivismo ingênuo como aparece em Radcliffe-Brown, quando coloca a comparação como a forma de construir a teoria antropológica. Para Radcliffe-Brown (1951/1973) a antropologia social representa um ramo da sociologia comparada e "A teoria sociológica deve ser baseada na comparação sistemática e continuamente testada por ela".

> “Fica claro que, nesses termos, a antropologia esta, a antropologia esta praticamente quase toda ao lado dos discursos ‘literários’, e não dos ‘científicos’. Os nomes de pessoas são ligados a livros e artigos e, mais ocasionalmente, a sistemas de pensamento (o funcionalismo radcliffe - browniano, o estruturalismo staussiano). Salvo pouquíssimas exceções, eles não se vinculam a descobertas, propriedades ou proposições (um casamento murdockiano seria uma piada polemica, o efeito westermarck – deixando de lado sua realidade – talvez se qualificasse). Isso não nos transforma em romancistas, do mesmo modo que construir hipóteses ou escrever fórmulas não nos converte, como alguns parecem pensar, em físicos. Mas de fato sugere algumas semelhanças de família que, tal como a mula norte - africana que sempre fala do irmão da mãe, o cavalo, mas nunca do pai, o burro, tendemos a omitir em favor de outras, supostamente mais bem vistas (Geertz, 1988).

Nada mais sou do que um autor parcialmente convencido, tentando convencer parcialmente os leitores de minhas verdades parciais. Trata-se de um trabalho da imaginação, onde o ônus da autoria não deve ser deixado de lado. Pois diz respeito a uma apresentação do real de natureza intermediaria onde o etnógrafo apenas o apresenta através de uma verbalização da vitalidade (Op. Cit.).

Nada impede que outro observador tenha outro olhar, e chegue a outras conclusões, pois as minhas se deram dentro de condições especificas que governaram a inscrição do que pretendo aqui ser uma “ficção etnográfica coerente”. Não no sentido de um discurso fabricado ou criado oposto aquilo que seria o verdadeiro, mas uma verdade parcial, sistemática e exclusiva. Senso de parcialidade que deve funcionar como a fonte do tato e descrição representacional dentro de um regime de economias de verdade, que é o que buscarei seguir na presente análise.

O olhar para as dimensões retóricas e literárias da etnografia nos mostra a impossibilidade de simplesmente um método transcrever a imediaticidade da experiência por um modelo ideal (o que transparece em minha pesquisa, dado o caráter particular de seu fluxo interpretativo abaixo esboçado). E se a escrita das descrições

culturais é acompanhada de uma poética e uma política, de processos históricos e lingüísticos, de uma interpenetração de gêneros acadêmicos e literários, e de descrições experimentais e éticas; abre-se a possibilidade de formas experimentais de escrita a partir da desconstrução de ideologias tradicionais (Clifford & Marcus, 1986).

Com isso pretendo justificar o experimento que se segue e que visa possibilitar ao leitor uma sensação da atmosfera de Santo Antonio de Posse.

Em seus textos sobre a metrópole moderna, Walter Benjamin faz retratos da cidade cuja representação ultrapassa o realismo burguês e socialista (por que não o realismo etnográfico?), por meio de uma construção surrealista através de fragmentos urbanos, visando à reflexão do fenômeno contraditório da modernidade.

> "Ninguém se coloca diante de uma turbina e a irriga com o óleo da máquina, mas borrifa-se um pouco em rebites e juntas ocultas, as quais é preciso conhecer (Benjamin, 1995).

Fragmentos fisiognomônicos[3] da cidade que, vivendo o choque das mudanças contemporâneas e a nostalgia de um passado anterior, fornecem o caráter dos transeuntes pela leitura de seus traços exteriores. Manifestados nas projeções de sentido em relação às imagens, temporalidades e mudanças sentidas e experienciadas pelo observador e, acima de tudo, vivente da cidade. Principalmente com relação a ideais de modernização e progresso e os atrasos e barbáries reais que esse pode trazer consigo (Bolle, 2000). Tudo isso, como tentarei expor aqui, através de imagens.

---

[3] Fisiognomia é uma neologia que expressa um vai e vêm entre o objeto estudado na fisionomia da cidade, seu rosto, caráter e forma; e o fisiognomista, que pauta-se numa técnica de leitura da cultura e da sociedade que remonta a tradição fundada por Johann Caspar Lavater (1741-1801), que influencia figuras como Poe, Baudelaire, Benjamin e os surrealistas. E também, por que não, analogicamente pensando, Mario de Andrade nos auto-retratos das cidades dos trópicos em "Macunaíma" e "Paulicéia Desvairada". Fisiognomistas perseguem rastros e detalhes aparentemente irrelevantes, mas que desmascaram feições da cidade. E dela revelam imagens alegóricas e de sua temporalidade, o que podemos reconhecer como radiografias da modernidade, se assim pensarmos os trabalhos de Benjamin sobre Paris (Bolle, 2000).

Imagens dialéticas que tem o potencial do despertar através de montagens em forma de choque (Benjamin apud Dawsey, 1998). Novas analogias do ato de rememorar tem esse efeito, na medida em que estabelecem uma nova constelação de relações entre passado e presente não – óbvias, que acabam por explodir o “continuum” da história (Benjamin, 1929/1940).

A própria fragmentação da imagem que suscita acaba por fraturar-se, pois inabilmente ajustada, em justaposições violentas que incorporam ativamente uma apresentação e contra-apresentação do tempo histórico, que pode combinar e descombinar signos e significados (Benjamin apud Taussig, 1982).

Se, com Geertz (1973), posso pensar a cidade de Santo Antonio de Posse como um conjunto de textos carregados de significados, tomando Walter Benjamin como enfoque complementar, o objetivo se torna explorar o lado oculto do enfoque de Geertz. Ambos possuem algumas afinidades eletivas. Benjamin se propõe a tarefa semelhante de Geertz não fosse um detalhe. Seu olhar não se dirige ao modelo ou indicativo deste, mas exatamente ao que foge e escapa ao modelo, aquilo que ele tende a esconder, detalhes que interrompem o sentido do texto ou a narrativa do manuscrito simbólico cultural através de detalhes que brotam do esquecimento, elementos que possuem algo de insólito e provocam um efeito de interrupção, como algo que surge do inconsciente da cidade (Dawsey, 2005).

O que tento fazer é retratar uma “modernidade” local, no sentido de apontar para preocupações especificamente modernas, com diferentes dimensões de sentido - aventuras, horrores e ambigüidades -, a partir de um desejo de mudança e transformação, e o terror causado por uma desorientação e desintegração. Isso envolve experiências de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – turbilhão de possibilidades e perigos num universo onde “tudo que é sólido se

desmancha no ar" (Berman, 1982). Como nessa fala profética. Passado e sonho são colocados em perigo.

> "Antigamente tinha mais serviço e menos gente. Hoje num tem serviço, mais tem gente. Tem essa 'fabriqueta' agora. Neguinho vem pra cá achando que vai arrumar serviço, mas o fim dele eu já sei. Vai trabalhar de turma. Fazenda mesmo, má vá, as casas estão fechadas, derrubadas. Quem morava lá veio pra Posse. Agora tem esse povo ai que cisma em vim pra cá também. Não bastasse a situação e a gente tem que lidar com esse povo esquisito, essa baianada. Que nem eu falei. Acham que tem serviço. Na verdade acham serviço. Vai encher carroceria de caminhão" (Bento).

Uma imagem, aparentemente desprovida de sentido, insólita se mostra ao viajante quando chega a Santo Antonio de Posse por sua via principal. Uma grande empresa recentemente erguida a beira da estrada, a que se atribui a marca do progresso que chega a região, traz o seguinte enunciado em sua fachada – "Unidade misturadora". É uma empresa que realiza a mistura de pequenos grãos para alimentação animal.

Pensemos o emblema, "misturadora". E brinquemos, joguemos com as palavras que anunciam a empresa. Elas serão úteis na introdução de meu universo de investigação.

Um passante despercebido não demonstraria interesse maior, afinal é apenas o "slogan" de uma empresa. Realmente o é. Mas, traz consigo paradoxos. Ao lado do progresso que a empresa pode trazer aos olhos locais, ela traz também intrusos, invasores, pessoas que não são bem vindas, pois são as responsáveis pela supressão de um passado comunitário. E como na sua publicidade, ela "mistura". Se Santo Antonio de Posse trazia as marcas do idílio em um passado não muito distante, atualmente se vive sob o signo do medo, da insegurança. Alguém pode se perguntar: mas por quê? A resposta esta na ponta da língua: "os baianos invadiram a Posse".

Misturar é juntar coisas diferentes, confundir, unir sem combinação.

Para muito além de sua produtividade local mais direta, no sentido de esse tipo de empreendimento industrial reforçar o fluxo migratório para a região, essa imagem que da as boas-vindas ao viajante é extremamente elucidativa para os propósitos que venho a discorrer no presente texto.

Devemos conceber a imagem do "slogan" da referida indústria enquanto uma alegoria eficaz para se pensar uma "modernidade local", já que, na própria voz dos habitantes, guarda relações com o progresso, é algo atual, moderno, em oposição a um passado idílico do café e do conhecimento de todos por todos.

Uma alegoria[4] que, na desintegração do sentido de experiências ordinárias, é tomada pela vertigem e pelo arbitrário. Não há mais sentido claro e último, a imagem é tomada por uma multiplicidade semântica infinita: progresso, inovação tecnológica, oportunidade de emprego, mas também convite a estranhos, ocupação citadina por sujeitos que não são bem-vindos, índice de mudança que reforça a supressão do passado comunitário tão valorizado. Baluarte local para definição de si e do outro, mas principalmente de oposição diante do outro, temido e odiado, aquele que assume o fardo de culpado.

A importância dessa imagem reside no fato de trazer consigo uma profundidade histórica numa produtividade destruidora da alegoria. Refletindo sobre uma perda, uma imagem alegórica compõe-se de escombros e elementos disparatados, extremos, que pode vir a escrever o esboço de uma outra realidade, redimida. Acaba por apontar para o fato de a história não ser apenas o lugar de uma decadência inexorável, infinitamente melancólica. O pensador alegórico constitui outras figuras de sentido, que se dão,

[4] Alegoria tomada aqui a partir da obra de Walter Benjamin e suas implicações para a análise da modernidade como aparece em Baudelaire. Esta reabilita a temporalidade e historicidade, não se constitui como símbolo que possui a utopia da evidencia do sentido na unidade do ser, palavra e imagem. Distinta de um ideal de eternidade do símbolo, uma imagem ou linguagem alegórica aponta para o abismo entre expressão e significado, a impossibilidade de sentidos em prol de uma significação transitória, e uma não identidade essencial, pois a linguagem sempre acaba por dizer ou produzir alguma coisa que não visava inicialmente. Tudo isso dentro de um quadro histórico onde se configura a tensão entre a nostalgia de certezas desaparecidas, e a perda de uma regra definitiva (Gagnebin, 1994).

sobretudo, sobre ruínas. Ruínas que dividem o espaço e o tempo, lado a lado, com o progresso extraído por debaixo das camadas de uma história oficial (Gagnebin, 1994) que, por exemplo, pode pautar-se em marcadores de desenvolvimento tecnológico ou econômico.

Trata-se do moderno exposto em sua interpenetração com a antigüidade (antigüidade aqui no sentido benjaminiano, no caso de minha análise, entenda-se a comunidade acessada no discurso local que se contrapõe ao presente inquietante) numa desolação pelo que se foi, e uma desesperança pelo que virá. Algo que já veio, que está vindo e ameaçando. Superposições que se mostram na forma ou imagem alegórica do "slogan".

Pois aquilo que se sabe que, em breve, não teremos diante de nós torna-se imagem, ou, no caso, transfigura-se numa imagem, (Benjamin, 1989), na visão antiga de uma Santo Antonio de Posse que, ao lado de promessas que surgem da industrialização e de uma ideologia progressista, traz consigo também os percalços. Polifonia que brota da tão aparentemente prosaica "Unidade Misturadora". É hora de se perguntar o que ela mistura, seus ingredientes, e se realmente mistura, e a maneira como o faz.

Num primeiro momento a imagem da industrialização traz consigo à consciência do citadino o contraste entre temporalidades, um antes e um depois. Nesse caso, a figura da "firma", como se referem os locais, é uma unidade misturadora. Temporalidades se comunicam nela, através dela, tendo-se sempre em vista aqui o olhar daquele que pensa a temporalidade local.

"... Fecundou-me de súbito a fértil memória,
Quando eu cruzava a passo o novo Carrossel.
Foi-se a velha Paris (de uma cidade a história
Depressa muda mais que um coração infiel)...

...Paris muda! Mas nada em minha nostalgia
Mudou! Novos palácios, andaimes, lajedos,
Velhos subúrbios, tudo em mim é alegoria,
E essas lembranças pesam mais que o rochedo...

...E penso nessa negra, enferma e emagrecida,
Pés sob a lama, procurando, o olhar febril,
Os velhos coqueirais de uma África esquecida
Por detrás das muralhas do nevoeiro hostil;

Em alguém que perdeu o que o tempo não traz
Nunca mais, nunca mais! Nos que mamam da Dor
E das lagrimas bebem qual loba voraz!
Nos órfãos que definham mais que uma flor!

Assim, a alma exilada a sombra de uma faia,
Uma lembrança antiga me ressoa infinda!
Penso em marujos esquecidos numa praia,
Nos párias, nos galés, nos vencidos... e em outros mais ainda
(Trechos de "O cisne", Baudelaire, 1857)

Mas temporalidades não são os únicos ingredientes misturados. Misturam-se também trajetórias de vida, experiências sociais – sujeitos da história. Como dito, um grande número de trabalhadores migram a região em busca de trabalho, expropriados que são de suas condições de existência.

Acionemos, então, a imagem da negra em Paris, "enferma e emagrecida", "procurando os coqueirais de uma África esquecida". E tentemos responder o que faz ali, na Paris de Baudelaire, através da trajetória dos migrantes, recém-chegados a Santo Antonio de Posse. Será que esses trabalhadores rurais desapropriados não estão também procurando esta "África esquecida"? Movidos pela promessa de uma vida melhor, acabam por se desapontar duplamente.

Primeiro, as condições que encontram não são as melhores. Silvio, mineiro, tem uma história exemplar. Vai trabalhar na referida "firma". Logo no primeiro dia, entregam-lhe o uniforme e nada lhe explicam, o que fazer ou a hora de sair. Depois das "canseiras" que lhe deram para receber o salário correspondente aos dias de trabalho, ele abandona o serviço. Onde o encontro? Na carroceria de um caminhão, quando me

diz que a justificativa do patrão para o não-pagamento foi o fato de os trabalhadores da Posse não serem qualificados. Nas palavras de Silvio. “foi que nem tatu-com-cobra que não serve pra confinar, que não se dá com silagem” [5]. Ex-lavradores atraídos pela idéia de uma melhora de vida, em sua maioria, acabam por tornar-se bóias-frias.

Mas existe o outro lado da questão. Como já exposto, esses novos habitantes da cidade, estereotipados como “baianos”, são os culpados no discurso local pela supressão do passado comunitário. A crise atual é atribuída a seu comportamento duvidoso. Não diretamente, como se poderia pensar, através de uma concorrência imediata em termos de oportunidade de trabalhos e serviços. Não se trata de uma categorização racionalizada nestes termos, o que ficará claro quando examinar o imaginário desse nível discursivo de acusação.

Será, então, que podemos pensar Santo Antonio de Posse como a “unidade misturadora” acima referida? Será que não deveríamos falar em termos de uma “unidade categorizadora”? Em termos sim, porém, isso não esgota a questão. As classificações do universo local estabelecem essas distinções e compartimentaliza o próprio espaço da cidade, ao invés de misturar. Mas uma sociologia das relações sociais, através de um processo de minoração na perspectiva da análise, mostrará que, ao lado dessa segmentaridade molar, dura, há segmentaridades moleculares e flexíveis (Deleuze & Guattari, 1980) que penetram, infiltram-se e mesmo brotam da anterior. Nesse sentido, não se trataria então de uma “Heterogeneidade misturadora”? “Mistura e segregação circunstanciais”? Talvez novos “slogans” fossem possíveis.

E se forem, não será no sentido de apagar as oposições do imaginário inicial, mas de denotar uma circunstancialidade específica e extremamente dinâmica, que dela foge,

[5] Tatu-com-cobra é uma referencia a um tipo de gado originário de uma mistura de raças, que geralmente confinados para engorda, não possuem o mesmo desempenho de raças especificas, como os zebuínos e alguns de origem européia, pois não se alimentam de forma eficaz com a silagem, alimentado preparado especialmente para este tipo de regime de engorda.

a ela retorna, e a partir dela se complexifica (Op. Cit.). Um dos pontos centrais de minha exposição, nesse sentido, será mostrar o quanto esse imaginário estigmatizante acaba por fornecer um quadro interpretativo local que extrapola essa dimensão propriamente dita, e que reconfigura as relações dos citadinos e estetiza, de modo particular, o espaço da cidade. Contudo nem por isso impede seu funcionamento de modo circunstancial.

I - QUESTÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS E A EXPERIÊNCIA DE PESQUISA.

Segue abaixo os esclarecimentos teóricos e metodológicos que julguei centrais ao desenvolvimento da exposição. Em primeiro lugar, trata-se de apontar para as possibilidades que a etnografia colocou ao andamento das questões levantadas na pesquisa. Depois, apontarei para questões teóricas específicas, bem como uma revisão crítica em torno do conceito de comunidade, em alguns modos como se apresentou nas Ciências Sociais e especificamente na Antropologia, visando estabelecer, ao final, a maneira como a mesma ganha sua importância nas questões que levanto.

Caráter e fluxo interpretativo.

Devido ao meu envolvimento com os enquadramentos locais, que extrapola e é anterior ao desenvolvimento da pesquisa em si, é importante elucidar minha própria experiência de campo enquanto definidora de posicionamentos adotados, inclusive no modo como pode gerar uma nova perspectiva nos quadros traçados e conclusões atingidas. Nesse sentido, utilizarei esse espaço para uma tentativa de consolidar uma

justificativa metodológica para os rumos tomados no processo de investigação, que assumo, novamente, possuir um caráter parcial e aberto[6].

Sendo assim, em primeiro lugar, cabe uma exposição e contextualização do que chamo aqui de crítica pós-moderna na antropologia[7], para, em seguida, analisar o trato que o trabalho de campo recebe nessa perspectiva, articulando nesse ponto minha própria experiência. E, por fim, tratarei de como esses autores (para aqueles que acreditam também haver uma condição pós-moderna que afetam tempo, espaço, identidades e não apenas a produção de textos etnográficos) estão lidando com novas possibilidades de configurações identitárias.

O debate pós-moderno, marcado por uma espécie de rejeição ambivalente (Marcus, 1994), ausente ou criticado em muitos centros de produção intelectual (a própria auto-afirmação enquanto pós-moderno não é muito bem recebida pelos pares), ao mesmo tempo em que é experimentado como controvérsia absorvente, está forçosa e implicitamente presente nos circuitos acadêmicos graças a seus efeitos. Ainda que parcialmente negado, questões ali colocadas referentes ao trabalho de campo e à escrita etnográfica não podem deixar de serem pensadas no processo de produção do conhecimento antropológico, marcado por especificidades determinantes.

É possível localizar, nas décadas de sessenta e setenta, no movimento conceitual da antropologia interpretativa de Clifford Geertz, a tendência a partir da qual se abre a possibilidade para as experimentações contemporâneas (Marcus & Fischer, 1986). O paradigma hermenêutico por trás de seu conceito semiótico de cultura prepara o terreno para as criticas pós-modernas (Silva, 2005). Vendo a cultura como uma teia de

---

[6] Marcus (1994), na sua definição das etnografias experimentais enquanto “textos confusos”, aponta para a insistência de tais textos em se manterem abertos e incompletos quanto ao modo de finalizar a análise, devido a preocupações éticas e de posicionamento de seus leitores.

[7] Não se trata de uma escola de pensamento no sentido estrito do termo, mas um conjunto amplo e variado de propostas num processo ainda em curso. Tal diversificação dificulta um enquadramento rígido, o que, aliás, é combatido por tal tendência (Silva, 2005).

significados elaborados socialmente, o antropólogo faria sua exegese como uma leitura de segunda ou terceira mão (Geertz, 1973), apenas uma construção sobre as construções de outras pessoas, ou seja, uma visão parcial, limitada e provisória. Embora preocupado inicialmente com uma teoria geral e científica da cultura, a colocação do olhar do etnógrafo como uma interpretação ou representação com estatuto semelhante ao dos nativos, por exemplo, traz em si o gérmen da reflexibilidade sobre o processo de produção do conhecimento etnográfico que marcará as preocupações alguns anos depois da antropologia.

Toda a problemática levantada por Geertz relaciona-se a uma crise nas representações que atinge as Ciências Humanas em meados do século XX, no que tange à sua objetividade frente ao drama da compreensão de uma realidade que absorvesse suas contradições e incertezas (Silva, 2005). Trata-se de um momento de reavaliação das idéias dominantes, dentro de uma tendência cada vez maior de contestar teorias de alcance abrangente. Uma maior incredulidade diante de metas-narrativas tira a centralidade das abordagens que procuram regularidade dos fenômenos em detrimento da busca por aspectos mais contextuais e variabilidades cada vez mais difíceis de serem representadas (Marcus & Fischer, 1986).

A antropologia talvez fosse a mais preparada para esse momento de crise, pois já vinha abrindo mão da busca por regularidade ou objetividade na descrição dos fenômenos. Nela, essa crise das representações culminaria décadas mais tarde nas etnografias experimentais que mostram a incerteza quanto aos meios adequados de descrição da realidade social, onde a descrição passa a ser concebida como representação (algo que já está no Geertz), formas discursivas e interpretações próprias de objetividade reduzida.

Aliada a esse agitado cenário intelectual, complementando-o e sendo afetada por ele, numa espécie de interação dialética, no caso especifico da antropologia, a própria realidade abordada pelo antropólogo vinha passando por transformações decisivas. Quando Geertz vai tratar da equação antropológica, o “estar lá”, e o “escrever aqui” (Geertz, 1988), afirma que os dois lados do processo de produção do conhecimento vêm se modificando.

Com o fim do colonialismo, a natureza da relação entre quem pergunta e responde se altera; os sujeitos da etnografia se transformam de súditos coloniais em cidadãos soberanos, o que modifica o contexto moral do encontro etnográfico. Ao lado desse elemento, a dispersão global dos povos estudados também age nesse processo que vem reduzindo o espaço entre as mentalidades diferentes, diferenças reduzidas que ocasionam uma mudança na percepção tradicional de que os objetos de estudo são apenas descritos, mas não convidados a se manifestar, enquanto o público é informado, mas não implicado nas descrições.

Isso implica uma modificação no próprio estilo de escrever, já que hoje em dia busca-se o distanciamento da assimetria que prevalecia no contexto histórico de fundação da disciplina, o encontro colonial. Essa problemática moral do conhecimento antropológico carregam consigo uma relação com a de caráter epistemológico acima esboçada, ao menos no que tange à antropologia das décadas de sessenta, setenta e oitenta (Geertz, 1988).

A mudança nessas relações de poder traz implicações ao trabalho etnográfico, e o reposicionamento do antropólogo diante de seus objetos de estudo, no que diz respeito aos conflitos históricos e políticos e às relações de poder que permeiam tal trabalho (Clifford, 1986) servem para reforçar o senso de parcialidade. Verdades parciais e ficções etnográficas, que governam os limites e possibilidades das representações.

Feita essa pequena incursão pelas determinações histórico-contextuais, teóricas e epistemológicas do pós-modernismo antropológico, cabe agora, em linhas gerais, uma passagem pelos seus principais elementos constituintes. Suas propostas se agrupam em duas grandes constelações (Silva, 2005): o trabalho de campo e a escrita etnográfica.

Trata-se de, no fundo, apontar como se dá a passagem entre esses dois momentos de produção do conhecimento na elaboração de um discurso científico que se funda na relação entre a realidade representada e as condições de produção e natureza das representações (mesmo que, por muito tempo, isso tenha sido omitido). Esse tipo de conhecimento é oriundo de diálogos intersubjetivos que se dão em condições concretas de contato e negociação de sentido[8]. Desconsiderar ou omitir a relação estabelecida entre essas identidades diferenciadas é produzir apenas ficções etnográficas, algo que se está tentando combater na critica pós-moderna, a qual aponta para a relação entre o trabalho de campo e o texto final, buscando trazer para seu "corpus" descritivo as diferentes vozes que o modelam, as condições sociais de sua realização, e as condições políticas e de dominação vigentes que marcam as circunstâncias do encontro e diálogo etnográfico (Clifford, 1994).

Cuidarei agora de minha experiência de campo vista à luz das questões colocadas pela antropologia contemporânea, deixando claro de antemão que o que se segue não almeja esgotar a questão em todas suas ramificações, tampouco fazer uma problematização exaustiva, mas somente recorrer a elementos pontuais que elucidem minha própria experiência pessoal, e pessoal de pesquisa. Coisas distintas que, ao se misturarem, passam por uma transformação mútua.

---

[8] Dentro do que se pode reconhecer como a crítica da crítica pós-moderna, essa preocupação com a contextualidade é ainda mais marcante. Uma preocupação demasiadamente concentrada nos aspectos retórico-literários das etnografias podem não dar o devido peso ao contexto da representação antropológica. É, então, necessário considerar não apenas a escrita, mas a prática antropológica como um todo, principalmente as condições de realização do trabalho de campo (Spencer, 1989).

Primeiramente, quero deixar claro a perspectiva de processo de pesquisa que norteia meu trabalho. O trabalho de campo, de valor singular no desenvolvimento do projeto etnográfico encontra-se, nas etapas estabelecidas pela academia, na fase intermediária de produção do conhecimento.

Nessa concepção linear, primeiro há a proposição do projeto de pesquisa, depois a realização do campo e em seguida o texto final. Mas, numa concepção em espiral do processo de produção etnográfica (Silva, 2000), as coisas se dão de modo diferente, já que a concepção linear não condiz com a realidade de seu desenvolvimento. As diferentes etapas do processo se comunicam e se constituem mutuamente de maneira circular. O envolvimento com o campo pode se dar anteriormente à pesquisa, e até continuar depois. O campo não é só a experiência concreta que se realiza entre o projeto e o texto, algo que é muito claro em meu envolvimento com os sujeitos da etnografia, pois constrangimentos do próprio campo etnográfico definem a delimitação dos objetos e questões.

No campo da antropologia, o trabalho de campo é objeto de considerável elaboração mítica, a partir da figura de Malinowski (Stocking Jr., 1983), e a própria identidade da mesma enquanto disciplina se pauta sobre uma abordagem metodológica, a observação participante[9] (Silva, 2000). Todavia, como afirma Stocking Jr., é necessário historicizar o mito. Assim como o mágico que não revela todos os truques de sua magia, a forma que conseguiu os efeitos desejados em “Os argonautas do pacifico ocidental” não é explicitada, pelo contrário, é até omitida. Malinowski não revela nem problematiza a maneira como é construído seus elementos de convencimento (Silva, 2000).

[9] Numa tentativa de se diferenciar de relatos de viajantes, missionários e funcionários coloniais, os elementos técnico-metodológicos postulados por Malinowski passam cada vez mais a ser o principal meio de aferição das qualidades das etnografias, seu trabalho passa a ser o arquétipo de uma etnografia consistente e estabelece a validade cientifica da observação participante. É a partir dela que os antropólogos modernos definem suas identidades profissionais enquanto etnógrafos (Clifford, 1994).

Com a publicação dos diários de Malinowski após sua morte, alguns traços da personalidade e objetividade desse personagem mítico passam a ser colocados em cheque. Quando suas confissões são comparadas à introdução dos Argonautas, muitos elementos se mostram contraditórios[10]. O importante, nesse exame, não é buscar "falhas" na sua personalidade, menos ainda desvalorizar e retirar os créditos de seu trabalho, mas apenas mostrar que as relações travadas no campo são permeadas de conflitos e relações de poder e dominação que não aparecem, são omitidos do texto etnográfico (Silva, 1998/2000 & Malinowski, 1997). Como explicar esse Malinowski aparentemente dividido?

As construções textuais malinowskianas não passam de relatos parciais, pois não explicitam a crise de identidade de um "eu" que se debate sob a ameaça de uma dissolução moral. Nas ilhas Trobriand, Malinowski experimenta uma crise espiritual e emocional em meio a mundos e desejos divergentes que se cruzam numa multivocalidade. Diante dessa situação, sente uma espécie de exigência de coerência pessoal e, diante desses dilemas, quando opta por não os textualizar nem problematizar, a não ser no diário (que acredito nunca tenha pensado em publicar), constrói duas ficções relacionadas: a de um "eu" e a de uma cultura. O que transborda de suas descrições culturais é uma ânsia de transparecer uma personalidade unificada, e, através da escrita resgata, seu "eu" da desintegração experimentada (Clifford, 1994) [11].

O que deve ser retirado dessa contraposição de diferentes "Malinowskis" é o fato de haver mais coisas na experiência proporcionada pelo trabalho de campo do que uma

---

[10] Enquanto o primeiro mostra um Malinowski em tom idílico, buscando conquistar a confiança dos nativos para sua colaboração, vemos logo em seguida a mesmo Malinowski mal-humorado, abordando nativos de modos rudes, se utilizando de juízos de valores e expressões racistas e preconceituosas (Silva, 1998/2000 & Malinowski, 1997). Esses elementos que habitam o trabalho de campo antropológico nunca passaram despercebidos por parte dos etnógrafos, mas a consciência a respeito de tais questões aumenta na década de sessenta, com a publicação do diário, e uma crise de consciência dos antropólogos quanto aos mecanismos e finalidades do conhecimento por eles produzido.

[11] Através de um processo de automodelagem ficcional via escrita, que substitui as experiências e constrangimentos do campo, Malinowski não representa, mas racionaliza sua experiência cultural, selecionando, formulando, combinando e reescrevendo elementos de sua experiência (Clifford, 1994).

imersão na vida nativa e a introjeção de métodos que possibilitem tal feito. Há acima de tudo um “eu” vivendo uma vida multíplice (Geertz, 1988). Ou melhor, um “eu” revendo de modo diferenciado as feições colocadas e apresentadas por toda uma vida.

Ao ser antropólogo, Malinowski, assim como todos aqueles que realizam pesquisa de campo, não deixa para trás os caprichos e experiências pessoais do sujeito; pelo contrário, muitas vezes elas são colocadas em cheque, seja em um nível experiencial subjetivo, no sentido de constrangimentos e intimidações, ou mesmo num nível mais da pesquisa propriamente dita, onde o sujeito pesquisador sofre transformações a partir de uma maior interação e dialogia com seus objetos de pesquisa, como no caso que se segue.

Meu projeto de pesquisa buscava inicialmente elucidar uma situação de conflito entre dois segmentos de lavradores de Santo Antonio de Posse, tendo como pano de fundo a representação do referido passado comunitário idealizado, onde antigos moradores, a partir de procedimentos estigmatizantes e estereotipadores, dirigiam-se aos novos trabalhadores bóias-frias recém chegados a partir do referente conceptual de “baiano”, o grande responsável pelo fim das condições de antigamente, tão valorizadas.

Tratava-se, então, de identidades contrastivas e conflitivas no seu processo de consolidação, identidades estanques, mais ou menos, os “de dentro” versus os “de fora”. Utilizando-me de uma orientação de viés clássico na antropologia no trato de configuração de grupos sociais, assim como um Nuer assim o é em oposição aos Dinka (E.E. Pritchard, 1940), poderia, então, dizer que um ex-camarada, ex-meeiro ou ex-colonos (moradores antigos da região) se definiriam por contraposição ao “volante” ou “bóia-fria” (recém-chegado em busca de trabalho nas fazendas absenteístas). E, ainda, tal como entre os Nuer, existiriam diferenciações internas dentro de categorias mais

amplas que dependem de com quem está se realizando a oposição. Essas questões serão tratadas de modo mais direto no capitulo que fecha o trabalho.

Porém, acima dessa contestação empírica em torno da categoria conflito em direção a identidades circunstanciais, isso não se revelou como processo mecânico. Pelo contrário, faz uso de um rico imaginário em Santo Antonio de Posse, como veremos.

É importante atentar aqui para o papel que tal perspectiva de pesquisa da antropologia contemporânea tem enquanto justificativa das nuanças que o trabalho foi apresentando no decorrer de seu próprio desenvolvimento. É relevante que se responda a algumas perguntas para que se tente colocar em correlação direta as palavras e a experiência: como as palavras se ligam ao mundo? como o texto se liga a experiência? como a obra se liga a vida? (Geertz, 1988).

Minha visão é de alguém que não apenas debruçou-se sobre uma realidade social exclusivamente para formulação de um projeto de pesquisa, dentro da perspectiva linear acima combatida. Digamos que eu seja alguém "de dentro", com um passado na localidade, e ali reconhecido como membro de uma família local [12]. Minha etnografia estava lidando com uma problemática que não se situava fora de minha experiência pessoal; minha tentativa era interpretar e descrever o familiar. Nesse caso, o afastamento etnográfico se torna dificultado, pois como disse DaMatta, "ninguém fala de um jogo de futebol como se fosse um marciano".

É muito difícil uma desfamiliarização de nós mesmos, as descobertas transcendem descrições habituais provocando e exigindo um deslocamento narrativo. Passa-se a buscar uma resposta a - "quem somos nós próprios" - o que é por si só um grande esforço hermenêutico de interpretação. Interpretar aquilo que é familiar tem implicações

[12] É de grande centralidade nas relações sociais locais a projeção de laços de parentesco, no sentido de se referir a alguém, principalmente a alguém pertencente a minha geração, digamos, um "de dentro" um pouco "de fora" em termos geracionais, como sendo dessa ou daquela família. É uma espécie de referencial amplamente acionado para configuração das relações.

que não existem no trato do que é colocado como exótico e exterior, pois todo mundo sabe do que se fala, sentem algo e tomam partido diante do que se fala. Ao discorrer sobre o que está dentro de nós, faz-se um ato de auto-conhecimento que é simultaneamente político e sociológico. Isto é, posturas políticas interferem em posicionamentos acadêmicos e a interpretação pode tender à opinião (DaMatta, 1992). Esses elementos políticos afetaram de algum modo meu fluxo interpretativo.

A estranheza de uma diversidade não surge nos limites da fronteira da sociedade, sim no limite de nós mesmos. Não há diferença (o que no caso de minha trajetória de vida e pesquisa se mostra candente) entre a diferença “entre nós” e a diferença “de nós” (Geertz, 2000). Santo Antonio de Posse não se configura diante de mim, enquanto etnógrafo, como uma monâda semântica no limite de uma linguagem ou nos limites de um mundo específico. Se não é uma tribo distante dobrada sobre si mesma como totalidade social ensimesmada, o que fazer com os valores envolvidos?

Se a mentalidade alheia estava tão próxima - quase reificada, suturada de natureza -, resta imaginar a diferença. Incursão imaginativa numa mentalidade alheia para a apreensão do que estava diante de mim que possibilitou perceber que possuía identidade própria e localização diante da situação. Mesmo muito próximo de nossas vidas, estamos (ao menos é como me sinto agora, findo o trabalho) jogados em um mundo repleto de estranhezas irremovíveis e inevitáveis.

Compreensão enquanto percepção e discernimento é diferente da compreensão enquanto concordância de opiniões e ou compromissos (Op. Cit). Eis uma diferença importante.

De repente, quando passo, através de um esforço de descentramento extremamente elucidativo, mas também complexo pelo caráter familiar do quadro, a não mais me posicionar como alguém possuindo uma identidade local no sentido de minhas

relações corriqueiras, mas a freqüentar localidades antes apenas “vistas” por mim como “lócus” deste ou daquele grupo social, vejo que as coisas vão ganhando outra conotação, ou melhor, vão ganhando em dinamicidade e circunstancialidade.

Uma observação faz-se necessária. O que é também muito interessante nesses “re”-fluxos da pesquisa, o que chamo aqui de um terceiro momento - aliado a circunstancialidade das identidades (1º) que aparece no imaginário local (2º) - é aquilo que esta por debaixo do discurso dominante, no desmascaramento da “identidade sem rosto” do “baiano”. Mas isso ficara em suspenso ainda, respeitando o movimento da exposição. Voltemos às identidades.

As identidades contrastivas, até então abordadas enquanto tal, pura e simplesmente, apresentam-se mais fluidas, com fronteiras e marcações menos rígidas e definidas. Uma sociologia das relações sociais mostra que, em atividades de caráter lúdico, como o tão recorrente boteco, nas trocas afetivas e matrimoniais, e mesmo no espaço do trabalho, “baiano”, referente conceptual para se referir aos de fora, é algo que apresenta conotações diferenciadas, sendo até muitas vezes suprimido, para aparecer somente em outra ocasião. Isso só reforça a riqueza e espontaneidade do imaginário acusatório local, pois não só da uma nova natureza a relações entre sujeitos tidos enquanto distintos, como também não da conta de suprimir uma riqueza também em termos relacionais.

O imaginário local do medo do “baiano”, lado a lado à produção de uma estética e cultura do medo, é atravessado, rizomatizado (Deleuze & Guattari, 1980). A violência e seu discurso próprio atravessam e delimitam relações e espaços, mas espaços e relações atravessam e corroboram o signo vivido da crise.

As trocas são variadas e se combinam de diferentes maneiras, em diferentes espaços sociais - aquele a que se refere como “baiano” em determinado ponto, como no

trabalho, por exemplo, pode ser o companheiro do jogo de cartas noturno; ou alguém temeroso do “baiano” pode ir ao baile sábado à noite e ver se arruma uma “canguiça” (modo de referir-se as jovens que habitam os bairros tidos enquanto lugares perigosos), e assim por diante. Ou seja, a mudança de perspectiva se deu no sentido de dessencializar tais identidades, para as quais creio que o termo “conflito” ganha uma conotação um tanto pesada demais.

Pensando, ao invés disso, uma espacialidade determinante, há uma espécie de topografia moral na concepção do espaço[13] da cidade (Taussig, 1987). Os habitantes das regiões centrais, de tamanho reduzido, apontam para o bairro do Monte Santo, Bela Vista e São Judas Tadeu como “lócus” por excelência “da baianada”, os responsáveis por fatores de perturbação, como por exemplo, a violência, que os impede de encontrar as condições comunitárias de antigamente.

Porém, freqüentando bares e ruas dos bairros, a realidade do “baiano”, concebida quadras acima, não parece se confirmar de forma sintomática, mas sim enquanto uma espécie de “identidade sem rosto”. O termo é também ali ouvido, mas com conotações menos fortes e menos generalizantes, relacionado a circunstâncias específicas e até mesmo em tom jocoso. O que parece haver é um tipo de elaboração cultural do medo, onde a narração de histórias – tráfico de drogas, assassinatos, etc. - medeiam a inspiração do medo e projeção de sentimentos que ultrapassam a mera realidade ficcional em um mundo que não é divisível entre fatos reais e representações dos fatos reais, pois, de certo modo, a própria representação de uma realidade acaba por forjar sua atmosfera própria (Taussig, 1987).

---

[13] Taussig se refere a uma topografia moralizada nas floretas e montanhas do Putumayo, a partir da atribuição do signo da selvageria a floresta e seus habitantes, com implicações particulares na sua exposição. Através de um mecanismo mimético, a arte mágica imputada à selvageria da floresta não seria nada mais que a alteridade do outro das alturas, e as montanhas se ligariam a floresta por um discurso espiritual que se estende pelo tempo e possibilita a troca de dons entre espíritos e xamãs, depositários de poder de curar a partir desse jogo de espelhos (Taussig, 1987).

E, ao lado da circunstancialidade de relações, ora conflitivas, ora não, como no caso da referência ao “baiano” e à violência que esse traria consigo, o que parece haver é um vai e vem de categorias, não apenas as de tom estereotipador – também o urbano se ruraliza e o rural se urbaniza nas diferentes esferas de relações, principalmente através de “imagens do campo na cidade” (Dawsey, 2006). Como nos jardins das casas bairro do Monte Santo onde, no lugar de rosas, begônias ou hortênsias, plantas comumente utilizadas na decoração de jardins residenciais, encontram-se pequenos roçados no espaço reduzido do jardim da casa da cidade, com couve, alface, chicória, almeirão, etc., quando não pequenas aves e um mastro[14].

Nesse sentido, o político acima referido que interfere em minha análise possui uma conotação particular: é no sentido de um descentramento e consciência histórica que reverberaria na tensão entre o poético e o político (Stoller, 1994) de minha investigação. Assim como nas histórias contadas pelos Griots, os elementos narrativos acionados por meus interesses nos diálogos estabelecidos com os interlocutores são elementos de significância social e política, onde o contexto social forma sua natureza. Elementos narrativos aqui utilizados enquanto padrão intersubjetivo de reconhecimento que permite aos termos ganhar sentido dentro de um fluxo de eventos nos quais ações e reações se interligam a partir de uma seqüência narrativa articulada temporalmente (Carrithers, 1990).

Daí talvez a natureza que se apresentava diante de mim a respeito de Santo Antonio de Posse ter seu colorido positiva e ricamente rabiscado em termos de sua complexificação. Não no sentido do discurso performativo do Griot, mas do tom da relação social efetivada, explicitada ou experienciada aos olhos do sujeito pesquisador. Se, no caso dos Griots, a palavra falada não apenas faz e refaz a história do passado,

[14] Espécie de “bandeira” erguida sob um tronco de madeira com as imagens de Santo Antonio, São Pedro e São Paulo nos períodos das festas santas de junho.

mas é também central para a negociação e renegociação dos papéis sociais do presente, o mesmo se aplica ao tom circunstancial das relações sociais inicialmente vistas enquanto conflitivas, as quais ganharam nova roupagem no decorrer da pesquisa.

Como, então, tratar da temática da identidade nessa nova configuração de relações sociais dinâmicas e pouco essencialistas, existentes nesta minha trajetória de pesquisa?

Deve caminhar em direção a um ponto de vista de identidades negociadas. Para tal, um novo quadro de referência é necessário, no sentido de estratégias etnográficas para percepção das determinações mutáveis da identidade, que não podem ser resolvidas por formulações estáveis (Marcus, 1991).

Não cabe aqui o privilegiamento de algum tipo de comunidade ou estrutura cultural estável, mas sim a transformação dos conceitos de temporalidade e espaço na etnografia em direção a suposições relativas à organização da realidade social contemporânea - interessante para o caso de Santo Antonio de Posse - o que, segundo Marcus, envolve diferentes níveis de alteração. Ater-me-ei aos pontos que interessam ao meu trabalho, no trato da reconstrução modernista do observador e do observado, incitada por George Marcus.

No que concerne ao observado, deve-se redefinir os enfoques de tempo e espaço. O conceito de comunidade das etnografias realistas, identidades e valores compartilhados a partir de uma localidade devem ser relativizados em virtude de meus objetivos. Não é possível falar em uma identidade localmente definida; essa é dispersa e produzida simultaneamente a partir de uma construção múltipla em lugares de natureza diversa – identidade multilocalizada e dispersa. Em minha análise, essa natureza tão diversa mostrou-se alojada em um lugar pouco provável: no imaginário, nas palavras e nos discursos.

Igualmente o conceito de história da etnografia realista deve ser circunstanciado. Do mesmo modo que uma identidade local, a memória também se encontra difusa, não mais podendo ser definida ou determinada por uma narrativa histórica unívoca. Cada vez mais memória e representações coletivas perpassam e tomam forma no individual, e um tempo definido por essa memória aparece como sinônimo do processo fragmentado de construção da identidade. Ainda mais em uma realidade etnográfica como a de Santo Antonio de Posse, onde uma experiência fragmentada acaba por somar-se a necessidade de problematização da identidade, que é acionada diante da chegada do estranho, o que se dá através de problematizações de caráter temporal, em relações estabelecidas entre passado e presente.

Por fim, também a estrutura dessa mesma etnografia realista deve ser modificada em direção a uma perspectiva enquanto voz, um discurso integrado ao enquadramento e condução de um projeto de investigação etnográfica, semelhante ao aqui esboçado no sentido de uma nova configuração social que transpira através dos poros do processo de pesquisa.

As modificações necessárias ao observador se concentram nos pontos a seguir: cada vez mais o procedimento de pesquisa tende a se tornar reflexivo sobre si mesmo, por meio da representação textual do diálogo do etnógrafo com seus interlocutores, quando a própria identidade e autoridade conceitual do pesquisador se alteram, não mais existindo um único discurso de referência. E com o aprofundamento da reflexão acerca desse dialogismo, a distância cultural entre o “nós” e o “eles” se encontra diminuída por diferentes cadeias de conexões e associações.

Dessa forma, configura-se uma bifocalidade entre “nós” e “eles” a partir de uma mutualidade e justaposição de dilemas identitários, em diferentes níveis e determinações dependentes de vínculos e afinidades, manifestas principalmente na experiência

autobiográfica da pesquisa. Sendo assim, será que meu trabalho não possuía algum grau de dialogia, ainda que não explicitado pelo caráter de minha inserção, desde o principio? Dialogia definidora de escolhas e trajetos.

Grosso modo, Marcus mostra como presente nas etnografias experimentais atitudes que influem no texto nos seguintes momentos: experiências reflexivas explicitadas pelo autor e o modo como as identidades se formam na simultaneidade da relação entre níveis de vida e organização social. O que ele faz é tomar como referência fragmentos que se arranjam e ordenam textualmente pelo projeto do etnógrafo. A identidade é construída e se desloca em uma rede de locais dispersos, fenômeno que independe de uma tradição ou comunidade local. Cabe, então, à etnografia documentar essa identidade fluida, fixando-a em um mundo com potencialidades para um jogo infinito de signos (Marcus, 1991), pois a tradução cultural empreendida por essa etnografia nunca assimila completamente a diferença; qualquer contexto interpretativo parece parcialmente sem solução, o que impossibilita um sentido fixo e final para qualquer que seja a natureza do diálogo etnográfico (Marcus, 1994).

Alguns desses elementos presentes em etnografias que deparam com uma nova realidade social a ser enfrentada, estão presentes em minha trajetória mutante de pesquisa. Aquela virtualidade das identidades colocadas na proposição inicial do projeto - a partir do momento que é embaraçada pela minha experiência autobiográfica através de uma bifocalidade exponenciada entre minha pessoa como pesquisador e meus interlocutores - faz com que essas identidades apareçam multilocalizdas em diferentes circunstâncias sociais específicas, principalmente quando passo a auto-refletir sobre meu próprio lugar dentro desse quadro.

Tal desenho de categorias e suas projeções dentro de experiências e vivencias não faz nada mais nada menos que transpor minha investigação a partir de memórias

individuais dentro do acima referido vai e vem de significados. Assim, também não caberá mais aqui um balizamento a partir de uma comunidade estritamente local, pois referentes como “baiano” não podem ser entendidos sem trazer a luz uma sociodinâmica estigmatizante que busca apoio em elementos, medos, e sensações de privação que extrapolam o contexto local dos bairros e se dão nas mais diferentes direções e momentos.

Toda essa trajetória de reviravoltas não poderia ser entendida sem o apelo a minha experiência de campo, pois os dados ali encontrados são construções feitas a partir de processos pelos quais nós, antropólogos, adquirimos algo que não é apenas intelectual, mas que possui também uma dimensão moral.

Enquanto processo, o trabalho de campo envolve constantes valorações e revalorações (Rabinow, 1977). A experiência cultural do Outro, que, às vezes, como no meu caso, não é tão Outro assim, é uma dialética entre reflexão e imediaticidade – ambas construções culturais - no trato de novas experiências e suas normalizações. Como Rabinow mostra, ao refletir o aspecto dinâmico e construtivo de sua experimentação do outro no Marrocos, a partir da interação interpessoal proporcionada pelo campo e o terreno intermediário que constrói entre culturas[15], o antropólogo é, a todo o momento, levado a rever suas posições e valores mais profundos, processo de auto-reflexão sobre a consciência daquilo que era tido como certo e que, muitas vezes, como acredito que tenha se dado no meu caso, leva a um melhor conhecimento de nós mesmos.

[15] Sendo a antropologia uma ciência interpretativa, sua atividade se dá num mundo mediado, não alheio as teias de significados culturais. É um mundo mediado onde embora os fatos antropológicos existam enquanto experiência vivida, ele só se torna fato realmente, a partir e durante o processo de pesquisa. E, sendo realizados através de fronteiras culturais, trata-se de elementos “cross-culturals”, totalmente imiscuídos em significados que o antropólogo leva ao campo bem como em relação àqueles que são levados pelo informante (Rabinow, 1977).

E, creio que não haja nada que não seja dialógico nessa situação de afetar e deixar-se ser afetar por aquilo a que se dirige a investigação, especialmente quando se tem a vacilante sensação de que se trata de algo familiar.

> "Whenever these breaks occurred – and I have described several of the most important ones earlier – the cycle begin again. This cross-cultural communication and interaction all took on a new content, often a new depth. The groundwork we had laid often seemed to fall away under us and we scrambled somewhere else. More had been incorporated, more could be taken for granted, and more could be shared. This is a moving ratio and one which never reaches identify, far from it. But there is movement, there is change, there is informing" (Rabinow, 1977).

Nada mais justo, então, que atentar para a importância do impacto da pesquisa de campo sobre o etnógrafo, seja como pessoa ou enquanto pesquisador, colocando no antropólogo a realização de um outro tipo de diálogo, não apenas aquele entre sujeitos, mas também aquele entre sua teoria e a "teoria nativa". Por fim, essa exposição pode terminar com uma afirmação enfática a respeito da natureza da pesquisa etnográfica: é extremamente encantadora e esclarecedora a experiência e a fecundidade teórica do trabalho etnográfico (Peirano, 1995).

Considerações teórico-metodológicas em função de meu campo de investigação.

Em virtude das problematizações das questões iniciais colocadas pela própria trajetória e dialogia peculiares à pesquisa, faz-se necessário agora atentar para os pressupostos teóricos chave que orientam minha exposição, bem como à natureza dos

dados etnográficos com os quais acabei lidando e a configuração em termos de uma cultura local que venham a consolidar.

Como estou tratando de leituras de transformações locais vividas, experienciadas e interpretadas pelos agentes sociais nelas envolvidos, não apenas como objetos das mesmas, mas enquanto personagens ativos, a configuração de uma historiografia local, dentro das segmentaridades sobre as quais vou me debruçar, apresenta as conotações que seguem abaixo.

A tentativa de estabelecimento de uma antropologia histórica nos moldes de Marshall Sahlins denota algumas especificidades. A história é ordenada de diferentes modos, nas diferentes sociedades, de acordo com o esquema de significação das coisas, bem como os esquemas culturais são reordenados historicamente, pois os significados são reavaliados quando realizados na prática, numa síntese que se desdobra nas ações criativas dos sujeitos históricos. Por um lado, partem das compreensões pré-existentes na ordem cultural, e, de outro, os homens repensam seus esquemas culturais. Numa mudança na posição que opõe estrutura e história, a própria estrutura se torna um objeto histórico (Sahlins, 1985).

> “A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com o esquema de significação das coisas. O contrario também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na pratica. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas... Nesses termos a cultura é históricamente reproduzida na ação... O que quero dizer com estrutura da conjuntura é a realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico...” (Sahlins, 1985).

Podemos pensar, então, que o acionamento de uma ordem comunitária anterior não significa uma tentativa pura e simples de reprodução de uma ordem cultural. Ela não pode ser considerada de modo isolado, independente das relações sociais atuais,

mesmo porque é acionada em função do presente, um presente analisado e vivido sob o signo ordenador e atuante da crise.

A preocupação com a história nas narrativas locais é marcante. O que está sendo problematizado são trajetórias de vida imersas em transformações as quais são tratadas enquanto redefinidoras de todo um modo de vida e, principalmente, de sociabilidade (imersas no medo do "baiano"). Momentos sucessivos do enunciado diacrônico projetam-se, no caso particular, a uma ordem social que existe inteira no presente[16]. Mesmo que se remeta a uma ordem sincrônica, traz as marcas da história. Uma história sem arquivos, descrita segundo as tradições orais e constituída por eventos tipo (Levi-Strauss, 1986).

Entretanto o próprio Sahlins nos chama a atenção para os perigos de se reificar a cultura enquanto o determinante, por excelência, da configuração histórica em moldes culturais específicos. Quando se propõe pensar o valor dos conceitos antropológicos de cultura para o estudo da história e o valor dos conceitos historiográficos de história para o estudo da cultura, aponta para o fato de que a cultura não determina a história, mas a organiza a partir de uma determinação mutua entre estrutura e contingência. As relações entre o coletivo e o individual, a estrutura e o evento, e a categoria e a prática, apontam para o fato de a continuidade da ordem cultural ser produzida e reproduzida por contingências da ação humana. A cultura não faz a contingência, apenas a diferença que ela passa a representar, trazendo uma coerência estrutural a um resultado contingente dentro da comunicação das dimensões acima apontadas.

[16] Reflexões trazidas por Levi-Strauss (1986), justamente ele acusado de uma contraposição nua e crua entre antropologia e história, para se pensar o surgimento de uma nova literatura mitológica, em resposta a certo contexto. A um corpus clássico, analisado pelo mesmo anteriormente em "Mitológicas", contrapõe um corpus em formação, ao qual denomina "corpus barroco", analogia no sentido de denotar movimento e expressão. Enquanto o primeiro se relacionaria mais a cosmologia, o segundo se preocuparia com a história, verdadeiras tramas de relatos contínuos.

Portanto o diálogo entre história e cultura leva-nos a pensar numa ação histórica que se desdobra em termos culturais, à medida que a cultura não é impenetrável à história, e as próprias totalidades culturais o são também particularidades históricas. Esquemas variados e distintos de valores e relações que investem de poder sujeitos individuais ou coletivos como fazedores de história, dando a seus atos motivações e efeitos específicos (Sahlins, 2004).

Eventos como o aumento do contingente populacional, a conseqüente diferenciação ao nível perceptivo local, o “mar de cana” que toma o local, e as mazelas que a esse fenômeno são atribuídas, são tratados a partir de uma função prática dentro de um modo situacional de um esquema nativo de “proporções cósmicas” (Sahlins, 1988), o que Levi-Strauss elucida enquanto eventos tipo, ou o próprio Sahlins (2004) reconhece como pontos de inflexão histórica. Cujos principais acredito serem os acima mencionados e relacionados.

Para os fins de minha exposição, é importante ter em mente que a escolha de esquemas de periodização histórica é possibilitada por um principio de inversão. Apenas o fim da história permite a escolha e compreensão dos eventos com os quais ela é contada. A densidade dos mesmos, num dado intervalo de tempo, se da a partir de sua pertinência para o resultado final da história. Diferentes tipos de mudança histórica, no caso seus pontos de inflexão, possuem diferentes sujeitos históricos, individuais ou coletivos, dentro de condições situacionais e organizacionais que dão poder a determinado tipo de agência histórica (Op. Cit.).

Tomarei como ponto de inflexão histórica local a chegada do contingente populacional de trabalhadores volantes a cidade e seu estabelecimento em bairros distintos, por um lado, e, por outro, a chegada da cana-de-açúcar a região, inflexões que elucidam dois momentos distintos da concepção temporal: o da expropriação inicial do

passado comunitário, e o da crise atual, momentos que, no fundo, estão interligados, causalidades complementares.

Quando me refiro a formas de interpretação em torno de mudanças vividas na própria trajetória de vida e ao caráter especial que ocupam no imaginário dos segmentos locais com formações sócio-culturais diferenciadas em termos de localidade, mas ambos marcados pela expropriação e fragmentação do universo existencial (cujos desdobramentos distintos ficarão claros ao longo da exposição) me refiro-me a uma concepção semiótica de cultura.

Considerando o homem um animal amarrado a teias de significado que ele mesmo teceu, a cultura seria essas teias, e sua análise, uma ciência interpretativa em busca de seus significados, partindo de uma interpretação de segunda ordem. A etnografia se caracterizaria por uma construção sobre a construção de outras pessoas, o antropólogo está então explicando explicações, na medida em que não existem fatos brutos, pois tudo é interpretação numa multiplicidade de estruturas conceituais complexas, semelhante a um manuscrito desbotado que deve ser lido pelo trabalho etnográfico (Geertz, 1973). Desse modo, os textos etnográficos não passariam de “ficções”, ato de imaginação que se configura como interpretações de segunda ou terceira mãos realizadas sobre a própria interpretação nativa.

E se estamos lidando com subjetividades alheias, não são necessárias pretensas capacidades extraordinárias como uma comunhão psíquica e espiritual, identificação que, em si mesma, não apresenta possibilidades de se colocar. A compreensão a respeito do que os informantes dizem realmente ser, passa pela habilidade de analisar seus modos de expressão enquanto sistemas simbólicos, fazendo da análise algo mais próximo da interpretação de um texto ou poema (Geertz, 1997).

Mas essa concepção, que atenta para teias de significado, possui algumas especificidades em relação aos elementos para os quais volto à preocupação em meu trabalho.

É necessário refletir sobre o valor do conceito de cultura no que concerne à possibilidade de se pensar uma “cultura” de Santo Antonio de Posse, distintiva e auto-contida em si mesma como uma entidade coisificada e autônoma. Essa noção, para meus propósitos de esclarecimento, deve ser relativizada e dinamizada. E. para tal, pautar-me-ei em questões levantadas por Dan Sperber (1986). Com ele podemos dar uma maior historicização às questões levantadas aqui neste percurso que se inicia.

Afinal, devemos nos voltar para causas históricas variadas que levam a formação dos elementos em questão, engendrando uma história formativa particular de configurações sócio-culturais próprias (Boas, 1896/1920). Inferências históricas que permitem dar conta de mostrar como as coisas vieram a ser o que são enquanto totalidades particulares (Boas, 1932). Saber como uma configuração cultural veio a ser o que é, preocupação diacrônica que complementa-se ao agir sincrônico de um sistema simbólico (Moura, 2004) nos ajuda a pensar como o imaginário social de Santo Antonio de Posse utiliza-se de elementos chave para a explicação de mudanças, onde em seus posicionamentos particulares, causalidades e efeitos misturam-se em um novo universo de associações.

Seres humanos constroem representações mentais, estando aptos a memorizá-las e guardá-las. Umas são transmitidas, outras não. As que o são, formam uma rede social mais ou menos extensa no tempo e no espaço, através de representações culturais que a percorrem a partir de uma multiplicidade de visões ligadas simultaneamente entre si por uma semelhança de conteúdo. É esse conjunto de representações circulantes que constituiria uma cultura, ou melhor, uma “epidemiologia das idéias”. Ela se combina

com a multiplicidade, circunstancialidade, e configurações discursivas de conformação do imaginário a ser trabalhado (Sperber, 1986).

Agora, quem e como responder por que certas idéias são mais contagiantes que outras? A etnografia pode fazer isso, através de comentários descritivos adequados que lhe precise o alcance empírico. O etnógrafo, nesse sentido, nada mais é do que um intérprete que busca dar sentido a representações. Seu instrumento principal de trabalho são relações pessoais, através das quais se liga a uma rede cultural particular, o que implica no Outro participar com suas idéias e sentimentos da respectiva construção textual.

Deve-se, acima de tudo, além de interpretar e explicar fenômenos culturais, tornar inteligíveis fragmentos da experiência humana – em Santo Antonio de Posse, fragmentos de experiências fragmentadas e interconectadas na história.

Os sentidos da "comunidade": versões, usos e atualizações pragmáticas.

Comunidade é um termo que vem sendo definido e utilizado de diferentes maneiras nas Ciências Sociais, o que resulta em verdadeiro "caos terminológico" (Fernandes, 1973). Seu uso vem envolvendo múltiplos sentidos. Tal como outros conceitos derivados do uso e sentido comum, "tem sido empregado quase que com a mesma liberdade que se dispensa à poesia" (Wirth, 1956).

A presente incursão teórica tem por objetivo realizar uma revisão bibliográfica que acene para os diferentes modos que o termo comunidade é apresentado e utilizado no quadro teórico das Ciências Humanas - da Antropologia especificamente - e a decorrente diversidade de posições que ocupa dentro de armações conceituais

específicas localizadas na história da disciplina. É importante ter em mente que a proposta aqui empreendida não almeja em momento algum esgotar o problema, pois o recorte e o percurso da exposição assim se deram em virtude dos elementos que estou visando a chamar a atenção, e que acabará por, a partir do universo simbólico em questão, colocar, localizar a comunidade em outro plano. No plano das representações mentais, se ligando a estratégias de configuração de sentido a um presente, em oposição a um passado idealizado.

Trata-se de mostrar que, ora de modo explícito, ora de forma mais velada e não direta - a comunidade aparece, guardadas as ressalvas advindas dos diferentes propósitos, através dos quais está sendo acionada, ligada a elementos que guardam alguma relação, mesmo entre diferentes tradições (o que de modo algum anula a especificidade de sua utilização). Porém, as semelhanças não devem ser reduzidas a princípios básicos e nem a proposições generalizantes. Elas serão destacadas e esmiuçadas dentro do particularismo que lhes é devido. Para tanto, segue abaixo breve indicativo de como ira se estruturar a problematização[17].

Iniciarei a exposição tratando da maneira que a reflexão sociológica (principalmente a da Alemanha) utiliza-se da comunidade em contraposição à sociedade, vista como mecanismo analítico que reconhece diferentes formas de organização das coletividades humanas. Num segundo momento, o foco cairá sobre o modo que a comunidade aparece em um recurso metodológico de grande utilização na Sociologia e Antropologia de meados do século XX, o “estudo de comunidade”. Será definida, principalmente, a maneira como a comunidade é aí delimitada, e suas

[17]A presente escolha em nenhum momento pretende se colocar enquanto linha conceitual “evolutiva” da noção de comunidade, partindo de seu uso menos adequado para o de maior adequação. A diversidade apresentada será localizada em diferentes momentos da disciplina, apresentando os diferentes propósitos e sentidos de seu uso. O modo de construir a exposição assim se deu, pois, apresentou-se como aquele que de maneira mais satisfatória daria conta de apresentar tanto elementos que guardam algum tipo de relação entre si quanto novas possibilidades de análise.

limitações serão apontadas de maneira inicial. Exemplos de tais estudos serão trazidos ao debate, tanto em âmbito nacional quanto internacional, em trabalhos da Escola de Chicago. O último passo será mostrar como é possível a transposição da noção de comunidade, seja do plano teórico-conceitual ou do plano empírico, para o plano das estratégias discursivas e representações mentais, aliadas à idealização positiva em torno do passado.

Comunidade e Sociedade.

As noções de comunidade e sociedade, de sentidos abstratos e racionais específicos, surgem primeiramente da atuação universal de técnicas psico-sociais, sócio-culturais e histórico–sociais de percepção e explicação da realidade por parte dos agentes humanos e suas realidades existenciais, ou seja, de um conhecimento de senso comum. Com o advento incipiente da modernidade, vários conceitos dessa linguagem comum passam, via legado da Filosofia e teorias do Direito Natural, por processos de depuração lógica, bipolarização e abstração generalizadora, sendo, em seguida, incorporados à linguagem sociológica. A sociologia, desse modo, herda conceitos e sistemas de referência conceitual de uma linguagem comum, herança pré-científica onde buscou inspiração (Fernandes, 1973).

Com a emergência da moderna sociedade urbana industrial, a noção de comunidade aparece na sociologia como contraponto societário à modernização. Pautada numa “narrativa da perda”, permite pensar, por contraposição e como ferramenta conceitual, as diferentes faces do mundo moderno em vias de constituição (Frúgoli, 2003).

Ferdinand Tönnies (1887) afirma que as vontades humanas se encontram em múltiplas relações entre si, e traduzem-se em ações recíprocas que, colocadas de maneira homogênea, dão origem a uma associação. Uma associação enquanto vida real

e orgânica define-se enquanto comunidade, em oposição a uma associação enquanto representação virtual e mecânica, a sociedade.

A comunidade é deduzida de uma unidade completa das vontades humanas, que separadas empiricamente conservam-se a partir de relações entre os diferentes indivíduos que dependem um do outro[18]. Nessa situação, liberdade e honra particulares configurar-se-iam a partir da vontade geral e uniforme da comunidade, surgindo do âmbito da esfera da vontade comum que fornece a natureza e conteúdo das vontades individuais. Desse modo, há uma relação íntima entre as vontades congênitas e comunitárias, pois hábitos e vontades individuais advêm de uma vontade comum, educadora e diretriz. O que possibilita a ação enquanto membros de um todo é uma compreensão de natureza homogênea que depende, por sua vez, da semelhança das experiências e do conhecimento íntimo uns dos outros, pautado no órgão da compreensão, que seria a língua[19]. Se na comunidade as atividades derivam de uma unidade "a priori", a qual exprime no individuo a vontade e o espírito de uma unidade englobante, na sociedade cada um é por si e para si mesmo, suscitando um estado de tensão do indivíduo em face de todos os outros – os quais se configuram como "sujeitos-força" uns em relação aos outros. Como se daria, então, a associação em tal estado das coisas?

Através de um contrato resultante de duas vontades divergentes que em determinado momento se cruzam. A associação pode dar-se via objetos ou atividades aceitas como serviço, guardando um caráter de utilidade por parte daquele que recebe.

---

[18] A fonte comum dessas relações seria uma "vida vegetativa" iniciada com o nascimento, que une as vontades a partir de disposições corporais recíprocas resultantes da origem e do sexo. Essa associação fundamental se manifestaria em três espécies de relação: mãe/filho, homem/mulher enquanto esposos e irmãos/irmãs. A partir de, e em relação a essas associações fundamentais, passam a agir a aproximação espacial e espiritual, enquanto outras raízes responsáveis por uma comunidade das vontades humanas (Tönnies, 1887).

[19] Meio de exteriorização de sentimentos profundos que aparecem sob a forma de pensamentos dominantes. (Op. Cit.)

Diante de tal situação aparentemente paradoxal - de um lado esferas ou domínios de valores separados, e por outro unanimidade de vontades que permitem o estabelecimento do contrato - surge uma associação de natureza momentânea e imediata que não deriva de uma herança social, mas de uma utilidade geral desejada ou recebida por cada um e tomada como utilidade própria. Por vias do contrato, e da convenção que dele deriva, a sociedade caracteriza-se por uma soma de indivíduos naturais e ao mesmo tempo artificiais, onde embora as vontades se encontrem relacionadas em associações numerosas, os indivíduos permanecem independentes uns dos outros, sem ação interior recíproca.

Ao lado dessa caracterização bipolar de opostos, para efeito de comparação, podemos tomar as definições de Max Weber (1921) e sua distinção que, embora de modo um pouco diferente, também se baseia em laços de sociabilidade de naturezas distintas. A comunidade se caracterizaria por uma relação social cujas ações se inspiram no sentimento subjetivo (afetivo ou tradicional) dos participantes da constituição de um todo; enquanto a sociedade seria a relação cuja ação se inspiraria numa compensação de interesses por valores racionais (de fins ou valores) ou uma união de interesses a partir de uma motivação idêntica. Aqui, comunidade e sociedade aparecem como conceitos mais relativos. Por exemplo, nem toda participação comum em determinadas qualidades ou situações implica numa comunidade, pois essa só existe quando sobre a base do sentimento comum e compartilhado a ação for reciprocamente reflexiva e traduzida num sentimento de formar um todo. A possibilidade de uma bipolarização crua se torna aqui um pouco dificultada; mas ao mesmo tempo não rompe de modo definitivo com a mesma[20].

[20] A terminologia weberiana lembra a obra de Tönnies, mas difere em seu conteúdo especifico. As relações sociais, nesse caso, abrangem situações muito heterogêneas e que participam em parte da comunidade e em parte da sociedade.

Esses autores, como Simmel, Durkhein, e outros, estão buscando um rigor científico que dê conta do processo de transformação e ruptura da paisagem social do século XIX, e o fazem, realizando um contraponto ao mundo anterior à modernização. O mundo da cidade, caracterizado como de forma societária, seria de natureza diferente daquele das comunidades tradicionais, assim tematizadas: supremacia de papéis primários (laços de vizinhança, amizade) sobre os papéis secundários (laços formalizados e institucionais), lugar do consenso de sentimentos e atitudes, do controle social, homogeneidade de concepções, etc.

Definição um tanto idealizada que, de certo modo, servirá de base para configurações posteriores a respeito do social, como a oposição rural e urbano em trabalhos da Escola de Chicago, onde as sociedades "folk" surgirão como típicas comunidades. Além disso, essas definições "clássicas" trazem consigo elementos que servirão de base para balizar o objeto dos estudos de comunidade (em diferentes graus) enquanto postura metodológica diferencial e marcante no campo das Ciências Sociais.

Podemos afirmar que por detrás de toda essa armação conceitual, existem imagens da sociedade que oscilam em todo o pensamento ocidental, inclusive com desdobramentos posteriores (Viveiros de Castro, 2002). De um lado uma concepção individualista, pautada na idéia do contrato entre átomos individuais independentes, onde a sociedade surgiria como o resultado da adesão consensual dos indivíduos e seus interesses guiados a um conjunto de normas convencionais, negando e transcendendo um estado de natureza. Por outro lado, existe a idéia de um corpo orgânico pré-existente empirica ou moralmente, unidade corporada orientada a um valor transcendental. A primeira pode ser tratada do ponto de vista de uma "*societas*", sociedade enquanto associação; e a segunda enquanto "*universitas*", um todo "sui generis".

Essas distintas dimensões pautam-se em ênfases diferentes. Na sociedade do primeiro tipo, a ênfase se daria nos atributos, afirmações e bem-estar de cada indivíduo, independente de seu lugar na sociedade, uma ideologia individualista toma o humano individual enquanto personificação da humanidade como um todo. Na outra configuração, de tipo holista, a ênfase é na ordem e na tradição, em cuja orientação de cada ser humano particular orienta-se em relação aos fins estabelecidos pela sociedade como um todo. Nesse caso, haveria um princípio que tudo abarcaria, caracterizando as sociedades tradicionais em oposição às modernas, a partir de uma revolução individualista, que substituiria esse social "*all-embracing*" por indivíduos justapostos que suprimem o aspecto social de sua natureza. Possibilitando a uma mesma pessoa saltar entre diferentes configurações de valores autônomos, justapostos na sociedade, assim como os indivíduos o são nessa concepção do social (Dumont, 1970).

Mas é importante ressaltar, o que talvez se aplique as questões aqui levantadas em função de uma comunidade estrategicamente localizada no plano discursivo, é que a antropologia contemporânea tende a recusar concepções essencialistas ou teleológicas da constituição do social enquanto agência transcentende ao ator social (Viveiros de Castro, 2002).

Os Estudos de Comunidade.

Os estudos de comunidade se caracterizam por um modelo de investigação adotado por grande parte dos sociólogos e etnógrafos brasileiros de meados do século XX a partir do contato com obras típicas das Ciências Sociais norte-americana (especialmente figuras como Redfield, os Lynd, Warner, Wagley etc.). Aparecem como princípio metodológico, um dos primeiros modelos adotados por intelectuais formados nas instituições brasileiras a partir de 1930 (Woortmann, 1972/Ianni, 1961). Acredito

que tal proeminência justifique por si só o porquê do interesse em abordar a maneira que a comunidade é tratada em trabalhos com tal orientação.

Os estudos de comunidade podem ser definidos como um método de pesquisa empírica de explicação e reconstrução do real, pautado num deslocamento de técnicas de pesquisa antes utilizadas pela Antropologia (no estudo de sociedades tais como as indígenas) e transpostos para o estudo de sociedades mais complexas, antes destinadas à Sociologia, o que dá origem a inúmeras monografias a respeito de sociedades rurais e urbanas. Tem como fundamento e objetivo um levantamento sistemático sobre a vida social em seu conjunto, de um agregado humano, a partir da descrição empírica de seu funcionamento (Woortmann, 1972). Dessa caracterização inicial, podemos delimitar uma comunidade como um agregado humano definido pela via de um critério eminentemente ecológico, afirmando que há entre os moradores de um núcleo central e outros núcleos adjacentes de qualquer agregado humano uma interdependência direta para satisfação de necessidades fundamentais.

> "... os estudos de comunidade se caracterizam por levantamentos de dados sobre a vida social em seu conjunto, relativos a uma área cujo âmbito é determinado pela distancia a que se situam nas varias direções, os moradores mais afastados do centro local de maior densidade demográfica, havendo entre os moradores do núcleo central e os da zona circunjacentes, assim delimitada, uma interdependência direta para a satisfação de, pelo menos, parte de suas necessidades fundamentais... As relações sociais - no sentido mais amplo desse adjetivo - são mais freqüentes e intensas entre os integrantes da mesma comunidade... que se distinguem, portanto, pelo seu maior conhecimento recíproco, pela participação num repertório comum de experiências relativas ao habitat, às pessoas e instituições locais, e pela conseqüente consciência grupal que os contrasta com outros grupos populacionais." (Nogueira, 1953).

Não se faz necessário ir muito longe para verificar que a versão de comunidade que aparece aqui dialoga com as conceituações apresentadas anteriormente. A partir de

um critério ecológico[21] define-se a comunidade por traços, como homogeneidade das relações sociais e participação num repertório de experiências comuns. Como afirma Woortmann (1972), a comunidade é tão fluidamente definida, a ponto do conceito científico confundir-se com o seu uso no senso comum.

Redfield (1955) [22] afirma que as pequenas comunidades, forma específica de vida organizada do homem, estão presentes em todas as partes do mundo e na história da humanidade. Seu objetivo é traçar um método e formas de pensamento para entender tais formas de organização, partindo de técnicas de observação e de análise, além de concepções que levem à sua caracterização e comparação. Para tal, parte da seguinte tensão: a comunidade apresenta-se como totalidade, mas as coisas devem ser tomadas em separado, para dar conta da apreensão das relações entre as partes em integração – ponto de vista que representa o aspecto holístico das comunidades.

Numa descrição preliminar, a pequena comunidade é caracterizada a partir de uma clareza dos pontos onde ela começa e acaba, aparente ao observador, e expressa na consciência grupal dos membros da comunidade. Uma homogeneidade no sentido de uma parte ser representativa do todo e relativa a uma mudança lenta, em que a perspectiva de uma geração repete a daquela que a procedeu; e de uma auto-suficiência em relação a suas atividades e necessidades. Esses traços estariam presentes nas pequenas comunidades, em diferentes graus, sempre do ponto de vista de um todo integrado de modo holístico. Antes de passar para os resultados práticos dessas

---

[21] Segundo Park (1952), ao considerarmos qualquer tipo de unidade social, deve-se passar da mera demografia para os estudos de ecologia. Esses não se interessariam apenas pela distribuição e nem pela competição pelo espaço em termos de subsistência, tal como para o ecologista das Ciências Naturais. A essas relações elementares é preciso adicionar complicações de ordem econômica, política e cultural. O espaço é visto como meio de adaptação para os indivíduos e grupos, através da competição e disputa pelo mesmo. Uma comunidade, nesse sentido, resultaria de relações simbióticas entre o meio físico e social.

[22] Realiza verdadeira introdução técnica e filosófica aos problemas dos estudos de comunidade a partir do delineamento daquilo que considera ser seus princípios essenciais de entendimento. Para tal, se pauta em uma concepção holística dos agrupamentos humanos (orientação funcionalista na maneira de conceber a integração entre partes constituintes do todo).

afirmações no campo da produção teórica da Antropologia, ainda se faz importante algumas considerações a respeito de implicações inerentes aos estudos de comunidade.

Estes configuram-se como método empírico reconhecido inicialmente na antropologia[23] a partir de técnicas de observação direta. Em seu novo contexto de aplicação, ganha algumas características peculiares. A comunidade aparece como contexto para exploração de fatos e processos sociais tidos em mente de antemão, sendo que as investidas científicas são realizadas de acordo com uma ampla variedade de problemas, onde essa ou aquela comunidade específica é apenas tomada como referência, como típica para o manejo de determinada questão (Arensberg e Kimball, 1965). A partir de sua origem em explanações de caráter antropológico sobre populações com dimensões e configurações sócio-culturais diferentes daquelas para as quais os estudos de comunidade dirigem seu olhar e, principalmente, suas questões, deve-se escolher uma comunidade que de certa forma represente um todo almejado, que ofereça uma amostra tipificada daquilo que se esta buscando. Esse isolamento de um segmento tido como representativo, busca descrever e compreender uma "situação global" na vida local. Há, com isso, uma padronização de processos relativamente diferentes e localizados que exigem a elaboração de modelos que dêem conta das tentativas de descrição de culturas inteiras que, como dito, pauta-se muito sobre técnicas de conduta do trabalho de campo antropológico.

E, por último, nos estudos de comunidade, nem os problemas levantados, nem as próprias comunidades são comuns, muito pelo contrário, apresentam-se sob uma multiplicidade e variedade de formas. Esses estudos que basicamente tratam da integração e constatação de dados e problemas em uma conjuntura local – a partir do uso de princípios etnográficos no tratamento de problemas especiais – resultam em uma

[23] Correlato metodológico de uma percepção culturalista-funcionalista do real que projeta o trabalho tradicional do Antropólogo sob novas populações (Woortmann, 1972). As próprias origens do método remontam a tentativas antropológicas de descrever todos sociais e culturais.

variedade de combinações pautadas em diferentes enfoques. Por isso, os estudos de comunidade que serão aqui apresentados têm apenas caráter ilustrativo de algumas de suas orientações.

Acredito ter sido de suficiência essa pequena passagem que buscou tratar dos fundamentos e objetivos da presente técnica de aplicação metodológica, e também da maneira que dentro desse quadro se encaixa uma noção de comunidade - definida e posicionada de modo específico. O próximo passo será tratar de algumas possibilidades de aplicação desses princípios, para depois, de maneira rápida e apenas inicial, tratar de suas limitações. Mas, o olhar não deve ser direcionado apenas no sentido de uma ilustração de uma modalidade de estudo de comunidade. Já que se trata também, de apontar para a possibilidade de situar ressonâncias de "princípios comunitários" acima delimitados, no trato que será dirigido a população "folk", inserida num contexto de mudança.

A Comunidade e o Rural na Escola de Chicago. [24]

A universidade de Chicago é fundada em 1895 a partir de doações do milionário do petróleo John D. Rockefeller. Pautada inicialmente sob métodos quantitativos de pesquisa sociológica, vai cedendo espaço a um diálogo com a etnografia a partir do desenvolvimento de estudos de comunidades por parte dos "etnógrafos urbanos" da cidade de Chicago (encarada por estes como laboratório para observação da vida social, deparam-se com a necessidade de manuseio de novas técnicas de pesquisa). Tal mudança de perspectiva metodológica dá-se a partir de contribuições como de Simmel, muito influente na instituição. Assim como os sociólogos europeus que, para efeito comparativo, tomam como exemplo a Idade Média e suas configurações sociais, que

[24] Becker (1996) define-a como uma "escola de atividade", grupo de pessoas de diferentes gerações que trabalham em conjunto, mas não necessariamente compartilham dos mesmos pressupostos teóricos. Diferente de uma "escola de pensamento", caracterizada como grupo de pessoas que pensam da mesma maneira e fazem a mesma coisa.

para os quais possuem um caráter tradicionalista, a Escola de Chicago tem como referencia inicial a cidade de Chicago, expandindo-se depois para outras regiões.

Uma primeira leva de trabalhos significativos dá-se sob a labuta de R. E. Park e sua temática a despeito dos tipos das “zonas morais”, discussão em muito pautada em debates acerca da Ecologia em território sócio-antropológico. Antes de lecionar em Chicago, Park foi aluno de Simmel na Alemanha. O mesmo foi responsável pela orientação de praticamente dois terços dos cientistas sociais que iniciaram sua vida profissional em Chicago. Dentre os mais significativos podemos citar Redfield e Wirth, que sob alguns pontos de vista parecem ter dado continuidade, não de maneira uniforme, às proposições de Park (Becker, 1996).

Para Wirth (1933), o aparecimento das cidades implica em novas formas de cultura e associação humana com tipos mais variados do que em qualquer outra forma de associação - grande conjunto densamente concentrado de indivíduos heterogêneos, vivendo em condições de anonimato e controle indireto; retraimento que surge da proximidade física mas também da distância social; associações voluntárias diferentes daquelas que surgem no campo, por exemplo, apoiando-se em interesses altamente especializados; etc. Aqui há o início de um diálogo direto com os sociólogos, principalmente os alemães, aonde a antiga oposição comunidade e sociedade vai cedendo espaço a uma nova dicotomia, o rural e o urbano, enquanto variáveis independentes e dotadas de características especificas. Aparece a noção de uma cultura urbana distinta de uma cultura rural como diferentes tipos, distinção apoiada e muito nos aspectos diferenciadores da comunidade em relação à sociedade, mobilizados anteriormente para outros propósitos. Distinção tipológica que será retomada na obra de Redfield, só que com um enfoque sobre o rural, as sociedades de tipo “folk”.

A caracterização do “continuum folk-urbano”[25] (Redfield, 1930/1941) pode ser lida dentro da perspectiva da última proposição, a da natureza da oposição rural e urbano a partir do modo como uma “visão comunitária” aparece ai imbricada. Antes de discorrer a respeito disso, posso afirmar que, principalmente o estudo realizado em Tepoztlán, tornou-se um padrão de referência e um clássico no campo dos estudos de comunidade. O aparato intelectual aqui delineado para fins de aplicação foi muito usado em estudos posteriores, como mostrarei, em próprio território nacional.

Em “Tepoztlán, a mexican village – a study of folk life” (1930), há uma preocupação central com o fenômeno da mudança e modernização que incide sobre a população “folk” (aqui relacionada à população do campo) de Yucatán que vem estabelecendo contato e comunicação com centros urbanos e seus modos de vida. Dentro desse quadro, há um olhar voltado para os processos de desorganização e reorganização decorrentes dessa influência crescente da cidade. E, o que é característico de estudos de comunidade com tal teor, afirma que o que está ocorrendo ali, naquela vila, é só um exemplo de um tipo de mudança generalizada de quando o homem primitivo se torna civilizado, ou, quando o homem rústico adquire hábitos urbanos. Após uma descrição que perpassa a organização da vila e do povoado; elementos da cultura material; o calendário anual de festas; o aspecto religioso - tudo aquilo que julga ser funcionalmente integrado num todo sócio-cultural (1955) - e mostrar as diferentes maneiras que se da o contato com os modos e hábitos citadinos[26]·, Redfield passa a conclusões de ordem mais geral.

---

[25] Nessas obras se encontram as primeiras afirmações a respeito da sociedade “folk”, onde aparece de modo implícito o conceito do “continuum folk-urbano”, hipótese de mudança social que é trazida à tona apenas mais tarde, em “The Folk Culture of Yucatan”. Mesmo o conceito de “folk society” não aparece de maneira completamente consistente no decorrer de sua obra, mas sim de diferentes maneiras: a) como sentido não-técnico e popular, ao se referir a músicas e danças “folk” e o próprio folclore; b) como estágio intermediário de desenvolvimento entre as tribos primitivas e as comunidades urbanas; c) e enquanto tipo ideal que inclui a sociedade primitiva tribal.

[26]Existem diferentes classes de habitantes no povoado, diferenciados de acordo com seu grau de familiaridade com os hábitos da cidade, “los correctos” e “los tontos”. Essa divisão não implica em

A cultura “folk” de Tepoztlan diz respeito a um tipo intermediário entre a tribo primitiva e a cidade moderna. Da primeira, guarda a auto-suficiência mental e econômica, uma herança social transmitida sem o uso da escrita e todo um conhecimento que é pessoal e associado a antigos hábitos. Da segunda, guarda o elemento, ou melhor, o compartilhamento de um mundo que, sob certo ponto, é-lhe exterior. Cada vez mais um tepozteco definiria seus problemas em termos da moderna cidade da civilização ocidental. Esses indivíduos são primariamente tepoztecanos, mas são também, em alguma medida, mexicanos, ou seja, uma típica comunidade “folk” de aspecto intermediário. E o fato dessa comunidade estar caminhando no sentido de tornar-se tal qual a cidade, traduz um processo cultural (não apenas difusão de elementos isolados) no qual a mudança é resultado do conflito entre duas culturas nas quais um mesmo indivíduo está vivendo simultaneamente: a do homem da cidade (com sua multitude de experiências diferenciadas) e a de um habitante de um vilarejo rural (onde todos os objetos sociais revestem-se de aparência única). O processo de mudança cultural, reconhecido pelo avanço dos modos da cidade[27] é melhor postulado e trabalhado, no sentido de retirar dele todas as implicações possíveis, em obra posterior, quando o que está aqui, em estado germinal, aparece aprimorado.

Em “Civilização e cultura de “folk” – estudo de variações culturais em Yucatán” (1941), Redfield logo na introdução coloca claramente o seguinte: a partir do intento de realizar conexões entre idéias gerais acerca da natureza da sociedade e da cultura e fatos particulares (o que buscou explorar na obra anterior, porém, sem os mesmos frutos), afirma a grande influência das leituras de Morgan, Maine, Durkhein e Tönnies, dada a

---

diferenças raciais (sangue índio ou espanhol), mas em diferentes mentalidades advindas de experiências passadas em mundos distintos ao mesmo tempo, já que “los correctos” possuem um contato maior e mais duradouro com a cidade, mais especificamente cidades do estado mexicano de Morelos. (Redfield, 1930)

[27] O processo de difusão dos modos da cidade não é apenas figurativo, pelo viés de mentalidades diferentes, mas pode ser expresso também em termos espaciais. Há um ponto do vilarejo onde essas mudanças se originam, a “Plaza central”, principal ponto de contato com a cidade. Pois, além de ser o local onde habitam “los correctos”, possui os elementos que possibilitam a comunicação: visitantes, o comercio, circulação de jornais, etc. (Op. Cit.).

maneira como a oposição comunidade e sociedade, principalmente, auxilia nas concepções gerais para a compreensão de Yucatán.

Entre as quatro comunidades que escolheu para estudo na península, há um só centro importante de influência cultural e política – Mérida – foco de toda mudança cultural[28]. Quanto mais se afasta daí, maior é a quantidade de sangue índio na população e a evidência de instituições e costumes eminentemente indígenas. Caminhando de Mérida em direção a sudeste, a distribuição espacial das comunidades reflete estágios de transformação gradual, ou melhor, as quatro comunidades aparecem como pontos específicos dentro de um gradiente sócio-cultural de variação e transformação.

Em uma das extremidades desse gradiente está Mérida, a cidade grande, centro de influência da moderna civilização urbana; depois há Dzitas, uma vila junto à estrada de ferro (típica vila, onde os dois mundos, o rural e o urbano, se encontram e se fundem); seguida de Chan Kom, uma povoação camponesa; e na outra extremidade do gradiente esta Tusik, aldeia tribal de maias semi-independentes e mais resistentes a um modo de vida modernizante[29]. Essas quatro comunidades devem ser comparadas no seguinte sentido: sua maior ou menor homogeneidade (mesma espécie de gente que faz a mesma espécie de coisa, onde os hábitos individuais coincidem com os hábitos do grupo e há grande nível de entendimento mútuo) ou heterogeneidade; e seu grau de isolamento ou mobilidade. Isso para poder afirmar que, quando uma sociedade homogênea e isolada se torna através do contato com um centro de influencia uma sociedade mais heterogênea e

[28] Com um porto voltado para o mar, Mérida foi durante o período colonial o maior foco de irradiação da cultura espanhola. Já aí se configurava como o foco de toda mudança cultural. Transmitiu então, primeiro o espanhol, e agora os modos de vida da cidade moderna, de acordo com o grau de distanciamento das comunidades. (Redfield, 1941)

[29] Pode-se afirmar que na península de Yucatán coexistem três tipos diferentes de coletividades: em uma a cidade é praticamente inexistente; noutra a cidade e meio rural coexistem em dois graus diferentes de combinação e tendência a um dos lados; e, por ultimo, a cidade seria predominante e ofuscaria completamente os elementos “folk” (Queiroz, 1973).

móvel, ocorre a desorganização bem como a secularização da cultura e uma maior individualização dos comportamentos e costumes.

Elementos que podem ser espacialmente comprovados no presente caso. À noroeste da península encontra-se a área espanhola moderna, e a sudeste o interior mais indígena e rústico. Olhando-se as quatro comunidades nessa direção (de sudeste a noroeste), as comunidades vão ficando cada vez menos isoladas e homogêneas (devido à maior influencia dos modos de vida citadino-urbanos), com menor organização dos modos de vida habituais, concomitantes a uma maior secularização e individualização. Ou seja, esses elementos estão casualmente relacionados à mobilidade (no sentido de contato) e heterogeneidade.

As conclusões que Redfield tira em Yucatán, e que modestamente reconhece como uma contribuição à compreensão dos fenômenos gerais de mudança social, é que se nos apoiarmos sob os conceitos antitéticos formulados pela sociologia clássica, a resposta à associação de elementos que busca apresentar é positiva. Uma comunidade homogênea e isolada tem predominância da dimensão sagrada, é de caráter mais coletivista e possuidora de uma cultura organizada em moldes consensuais, frente a sociedades com menor grau de isolamento e conseqüente heterogeneidade. As sociedades homogêneas e isoladas tendem a possuir culturas organizadas e a serem sagradas e coletivistas, características definidoras das organizações comunitárias em oposição às societárias.

O que Redfield fez, nesse sentido, ao dialogar com os referenciais da Escola de Chicago e com os trabalhos “clássicos”, foi afirmar que existem dois pólos dentro de um “continuum folk-urbano”. Prevalece a idéia de que o campo teria uma cultura extremamente diferente e oposta a uma cultura de configuração urbana, do mesmo modo como eram contrapostos anteriormente comunidade e sociedade, inclusive a partir

de alguns elementos definidores comuns. Através de uma teoria de contrastes, afirma que existem variações contínuas entre as sociedades “folk” e urbanas, variando de um lado ou de outro desse gradiente (Oliven, 1985). Qualquer sociedade poderia ser localizada dentro desse continuum, e de acordo com o aumento da heterogeneidade social o grupo estaria se movendo em direção ao pólo urbano. A mudança, traduzida num movimento em direção a uma cultura urbana, seria responsável pela secularização, individualização e desorganização da cultura “folk” tradicional.

Dezessete anos depois, Oscar Lewis (1951) publica trabalho que resultou de pesquisa na mesma Tepoztlán anteriormente objeto de estudos de Redfield, onde aponta para configurações que traduzem situações de outra natureza. Sugere que o “continuum folk-urbano” é insuficiente para a exploração de processos de mudança social. Rompe de forma mais sistemática com as premissas sociológicas e generalizantes presentes no *continuum*, levando às últimas conseqüências os dados etnográficos.

Redfield realiza o grosso de suas pesquisas em Tepoztlán por volta de 1926, e sete anos depois Lewis se dirige para o mesmo local para verificar as mudanças ocorridas desde então. Mais ou menos na mesma direção de Redfield, apenas com uma ênfase um pouco diferenciada, afirma que Tepoztlán não pode ser tratada como auto-suficiente e isolada, precisando ser examinada a partir do contexto amplo[30] da qual faz parte, o da cultura do México. Adota para tal dois pontos de vista complementares: aspectos internos – onde a comunidade se apresenta como uma unidade nela mesma – e aspectos externos – vista enquanto parte de unidades maiores, o município, estado, país – ou seja, leva em consideração seus aspectos interacionais para dentro e para fora. Isso em

[30] Num estudo de comunidade do México, não se pode olhar unicamente para uma comunidade, mas para o contexto nos quais se encontram inseridas, sempre distinguindo as seguintes dimensões: o que é único na comunidade e o que é compartilhado em regiões maiores; o que é novo e o que é velho; o que é primitivo e o que é moderno (Lewis, 1951).

si não é muito diferente do Redfield apontou. A diferença surgirá na maneira que esse aspecto exterior será tratado e definido em relação ao interior.

Tratando-se de um re-estudo de comunidade, em comparação com um antecedente, traz à tona diferenças emergentes. As conclusões de Redfield carregam certo teor rousseauniano, a partir da ênfase em fatores de cooperação e unificação. Lewis, por seu turno, encontra ali outros tipos de relações, um maior individualismo nos caracteres e instituições; falta de cooperação; tensões entre as vilas e o município; relações pessoais não tão harmoniosas (principalmente no que se refere às questões políticas e de disputa pela terra); e assim por diante. E, importante, não lida com tais questões como aspectos de desorganização pura e simples da cultura e vida social, o que proporciona, como veremos adiante, novas possibilidades analíticas.

Muitas das diferenças dos dois estudos podem ter ocorrido do simples fato de mudanças que afetaram o local no período de tempo que os separa. Mas também derivam de outro ponto. Basicamente advêm de diferenças nas orientações teórico-metodológicas que guiam e influenciam a seleção, coleta, e maneira de organização dos fatos. Redfield tinha interesse primário no estudo de um processo cultural único, da evolução de um modo de vida "folk" para um urbano, a partir de conceituações e contextualizações concebidas de modo abstrato e idealizado, que em muito se diferenciam das situações reais e peculiares dos vilarejos do estado de Morelos e do México em geral. [31]

Nesse caso, a cidade é colocada como fonte de todas as mudanças, negligenciando e excluindo outros fatores de natureza tanto interna quanto externa. Leva em conta apenas uma situação (os fatores de urbanização) de uma larga variedade delas que

[31] A ênfase de Redfield, devido a uma orientação de teor abstrato, se deu: sob aspectos ritualísticos e formais da vida; nas evidencias de homogeneidade a partir do peso e força da tradição e na unidade e integração dos diferentes elementos inter-relacionados. Se dirigisse suas inquietações intelectuais para a vida cotidiana e seus problemas, para tensões e conflitos que se traduzem em desvios e mudanças, suas conclusões já a época de seu estudo seriam outras (Lewis, 1951).

podem levar a mudança cultural, que não pode ser encarada como mera progressão de um modo de vida “folk” para um urbano, mas sim como acréscimo ou decréscimo de heterogeneidade de elementos culturais, sem nenhum sentido predeterminado. Os próprios critérios de definição de uma sociedade “folk” trazem consigo limitações, segundo Lewis. Eles apontam para variáveis consideradas completamente interligadas e interdependentes uma das outras, mas que na verdade não o são necessariamente na realidade da vida social. Por exemplo, uma comunidade pode ser organizada e homogênea, e ao mesmo tempo apresentar traços de secularização, individualização e comercialização das relações. Isso não necessariamente aponta para uma desorganização dos elementos culturais.

Lewis aponta ainda para outras implicações e limitações do uso de uma fórmula pautada na tipologia e dicotomia “folk”-urbano. Esta tenderia a obscurecer uma ampla gama de modos de vida e sistemas de valor das denominadas “sociedades primitivas”, na medida em que agrupa num mesmo conjunto, sociedades muito diferentes. Em prol de aspectos puramente formais e concebidos a partir de abstrações conceituais, reduzem-se todas as peculiaridades culturais a um denominador comum. Além do mais, nas entrelinhas dessa tipologia, existiria também todo um sistema de valor embutido. Julgamento que apresenta o primitivo como o nobre selvagem, e a civilização como sendo responsável pela queda das qualidades do homem, aquele aspecto rousseauniano ao qual Lewis se refere.

Para concluir as críticas de Lewis à obra de Redfield, convém afirmar que mesmo reconhecendo a ocorrência de mudanças em Tepoztlán[32], elas não se caracterizam como a suplantação do antigo, mas adicional a ele, o que torna a cultura heterogênea. Não se trata de suplantar as coisas, pois afirma que muitos padrões permanecem estáveis e

[32] Lewis (1951) tenta traçar, a partir de ocorrências históricas concretas padrões de mudança, agrupando-os em três períodos distintos. Da Conquista a 1910, 1910 a 1930 (período que sofreu com as influencias da Revolução), e de 1930 a 1945.

inalterados desde o tempo da Conquista. Portanto, não existe uma única fórmula capaz de explicar a extensão das mudanças culturais de Tepoztlán ou qualquer outro lugar, elas dizem respeito a algo diferente de um processo de urbanização de modos de vida tradicionais. Nesse sentido, o processo de mudança cultural não pode ser visto como processo único e integral, tampouco forçosamente encaixado em um gradiente abstratamente concebido de possibilidades de variação. A mudança tende a assumir formas e significados diferentes a partir de condições históricas, sociais e culturais especificas.

Constata-se, portanto, dentro dos limites da própria Escola de Chicago, que a maneira que Redfield apresenta o rural e o urbano, a partir de variáveis próximas a variáveis utilizadas na distinção de formas comunitárias frente a formas societárias, é insuficiente para a delimitação de padrões de mudança cultural em "pequenas comunidades", para usar a expressão do próprio Redfield. Isso devido à heterogeneidade que estas apresentam, e que em sua obra encontram-se niveladas a partir de um recurso teórico inadequado à análise das situações que pretende dar conta.

Mas, há algo em comum entre as duas análises, ao menos naquilo que concerne às delimitações do campo empírico de estudos. Concebem, ainda que não explicitamente formulado por Lewis, a comunidade[33] como sendo indivíduos que ocupam um território comum, com um habitat compartilhado, donde decorre o compartilhamento de dimensões da vida social, que, como visto, perpassa grande parte dos estudos de comunidade.

Implicações em Estudos de Comunidade do Brasil.

[33] Redfield (1946), ao analisar Yucatán, define assim comunidade, a partir de uma base territorial, onde as relações sociais que daí derivariam seriam pautadas em termos do que denomina de "entendimentos convencionais", a cultura.

Para tratar da maneira como esses autores e seus estudos reverberam em território acadêmico nacional, pautar-me-ei em duas obras, que, tal como a dupla Redfield/Lewis (Tepoztlán), voltam-se para um mesmo lócus empírico: Cunha, nas proximidades do Vale do Paraíba, espécie de "corredor natural" entre São Paulo e Rio de Janeiro [34]. Será frutífero se o leitor tiver em mente o seguinte aspecto: trata-se de estudos de comunidade a lá Escola de Chicago.

Emilio Willems (1947) busca, em sua monografia a respeito de Cunha verificar, dentro daquilo que considera uma típica comunidade rural, o contrate entre tradição e transição, a partir dos aspectos tradicionais da vida local e aspectos que apontem para mudanças. O aparecimento desse segundo elemento dar-se-ia a partir de uma notável redução no isolamento do município, cada vez mais articulado com o resto do país. Um aspecto que tem grande importância para o propósito acima arrolado é o processo de transformação de um modelo de lavoura, baseado na economia de subsistência para uma economia de troca pecuniária. Tal passagem, da lavoura para a criação de gado, advém da expansão dos mercados vizinhos e metropolitanos, trazendo a conseqüente necessidade de reses de corte e de leite. A difusão associada ao consumo maior de leite e derivados, não apenas na comunidade, mas especialmente fora dela, traz novas exigências que extrapolam a mera organização da economia da comunidade. A adoção do elemento gado traz concomitantemente a adoção de novos hábitos e técnicas, que vão constituindo gradativamente uma mudança em todo o complexo cultural local.

Esse novo elemento cultural, o gado, causa um reajustamento das atividades rotineiras, além da criação de novas necessidades, apresentando os seguintes efeitos diretos: maior dependência dos grandes centros e conseqüente instabilidade econômica;

[34] Os principais fatos históricos para localização e desenvolvimento de Cunha se desenrolam a partir da fixação inicial de famílias portuguesas que visavam transpor a Serra do Mar em busca das "riquezas do sertão" de Minas Gerais e São Paulo. Essa localização dá ao povoado, ao menos inicialmente, o caráter de freguesia para o abastecimento de viajantes. (Willems, 1947; Shirley, 1971)

desaparecimento paulatino de uma economia de subsistência em prol de uma importância cada vez maior atribuída ao dinheiro na hierarquia de valores local; e desorganização das relações pessoais[35].

Outro aspecto importante, indício de mudança, é a crescente falta de homogeneidade das crenças religiosas e sintomas de secularização a elas relacionadas. Por exemplo, a substituição de técnicas mágico-religiosas no trato de doenças por técnicas racionais, como o recurso da medicina. Outro exemplo de secularização de parcelas da comunidade vem através de um paralelo encontrado inicialmente por Redfield em Yucatán (1941). Trata-se do fenômeno reconhecido como "individualização dos santos", que procede em Cunha tal como foi verificado por Redfield na referida península. O santo deixa de ser o símbolo de todos os membros do grupo para se tornar privado. Além da abertura de um hiato entre o campo e a cidade com a introdução de novos santos, cada família ou pessoa passa a ter os santos preferenciais que venera.

Além dos aspectos aqui enfatizados, Willems perpassa também pela revisão das mudanças que vêm ocorrendo em outras dimensões da comunidade local: no calendário e finalidade das festas, nas atividades de recreação, na organização política, e na estrutura municipal, tudo para enfatizar o que vinha funcionando como efeito integrador e o que, ao contrário, tem um efeito desintegrador na comunidade. Nota que, como reflexo da desorganização atual, se confrontada com suas antigas bases tradicionais e homogêneas, a comunidade vem deixando de agir como unidade, a partir de uma maior individualização e secularização das atividades. A interpretação da sociedade e cultura local, portanto, deu-se pelo delineamento de elementos de estabilidade, relacionados ao passado, e de instabilidade, associados a inovações e a uma maior articulação com a

[35] Vai havendo uma substituição gradativa dos contatos primários pelos secundários, ou seja, dinheiro e contratos passam a mediar relações que antes se pautavam na confiança pessoal, em relações de amizade e parentesco (Willems, 1947).

sociedade mais ampla. Situação que seria própria de grupos que se encontrariam em fase de transição e que apresentariam elementos característicos de um estágio de desorganização social.

O estudo de Willems a respeito de Cunha, e o próximo que será aqui exposto, devem ser lidos na chave dos estudos de comunidade, que tem como preocupação a maneira como comunidades rurais, de aspectos tradicionais, articulam-se com as cidades vizinhas urbanizadas. Willems, no momento da realização do clássico estudo sobre Cunha, estava fortemente influenciado pelo trabalho de Redfield em Yucatán e Tepoztlán e a sua problemática da transição e desintegração da cultura tradicional. Já Robert W. Shirley (1971), faz uma tentativa de escrever uma espécie de "Cunha restudied", tal como fez Oscar Lewis em Tepoztlán, anos depois de Redfield. Isso acarreta algumas mudanças de perspectiva, embora, tal como os autores incitadores de tal empreitada, a problemática geral acabe por ter uma natureza muito similar, mas abordadas de diferentes pontos de vista. Shirley, ao invés de descrever traços considerados significativos dentro de elementos abstratos num dos pólos de categorias de transição, descreve o universo local onde o teor de mudança e articulações mais amplas ganham sentido. Descreve o processo de mudança a partir de diferentes situações ocasionadas por particularidades histórico-sociais.

O estudo de comunidade empreendido por Shirley volta-se em grande medida ao realizado por Willems, com o propósito de medir a mudança sócio-cultural, só que a partir de uma articulação mais histórica e espacialmente delimitada e refinada, partindo dos efeitos do crescimento industrial e extensão da cultura metropolitana de São Paulo sobre o município. Esses elementos seriam os responsáveis pela mudança de uma

sociedade até então eminentemente agrária de camponeses voltados a uma agricultura de subsistência. [36]

Em toda sua história econômica o município de Cunha se dividiu em três partes constituintes. A cidade, que dependia econômica e socialmente dos viajantes e da segunda parte constituinte do sistema, que é a área de produção comercial das fazendas voltadas à lavoura num primeiro momento, e produtos pecuniários logo em seguida; e a zona marginal, habitada por famílias caipiras[37]. Isso até mais ou menos 1875, quando passa a ocorrer um retrocesso da economia de subsistência.

O caipira tem sua origem nas primeiras povoações, encontrando-se em proeminência lado a lado às grandes propriedades comerciais até o referido período. Caracterizam-se por uma agricultura de subsistência fundada em propriedades familiares dispersas que se unem umas as outras por laços de reciprocidade, definidos como bairro ou grupo de vizinhança. Esse grupo de indivíduos apresentava alto grau de independência em relação à produção industrial urbana, estabelecidos inicialmente às margens da zona comercial.

Tais características passam a sofrer grandes transformações com o desenvolvimento industrial de São Paulo. Inicialmente, vai havendo uma relação entre a população agrícola e as condições favoráveis do mercado. Os efeitos de potencialidade dos mercados urbanos já apareceram na obra de Willems (1947), com o declínio dos produtos tradicionais, em função do gado e da produção de laticínios. E à medida que Cunha vai se tornando um distrito especializado na pecuária e produção de laticínios,

---

[36] Utiliza aqui a definição de R. Firth para o campesinato. Categoria socioeconômica que descreve um sistema de produtores de pequena escala (não-industrial, simples) que se define a partir de uma dependência caracterizada pela inter-relação de intercâmbio econômico e cultural entre o rural e o urbano. O sistema camponês é caracterizado enquanto uma categoria intermediaria que compreende essas relações com o meio urbano.

[37] O caipira é posto em relação a um campesinato de subsistência, com um diferencial (Shirley, 1971) apenas, não habita tipos concentrados de povoação, as “aldeias camponesas” muito freqüentes na América Espanhola subjugadas a Coroa ou a Igreja. A comunidade caipira se caracterizaria por sua dispersão (Shirley, 1971).

passa a não possuir mais uma economia de subsistência, pois não mais abastece a si própria. A partir dessa mudança de teor econômico, Shirley traça suas considerações a respeito da natureza da mudança de padrões de vida nessa sociedade rural de modo mais apurado. Afirma que lado a lado com essa expansão dos mercados metropolitanos, há uma mudança principal na estrutura política. Paralela a mudança na estrutura econômica, tal transformação vai ocasionando um crescimento no relacionamento do povo com as grandes instituições metropolitanas. Tido isso em mente, o problema passa a ser delinear como se modifica a distribuição de terras e a riqueza na zona rural.

Em sociedades onde a posse de terra é variável econômica chave, ela ganha contornos de fonte de poder. Mas, por outro lado, a distribuição de poder econômico depende da organização política da sociedade, que apresentou traços variados em distintos períodos da vida política cunhense.

Até 1932, Cunha se enquadrava num padrão cartorial de personalização das relações políticas, através da figura do chefe político local. [38] Através de um sistema político de clientela, o chefe político, interessado em votos, troca-os por influência da elite rural no cenário estadual e nacional, ou seja, garante a autoridade local das elites com seus interesses particularistas em troca do maior número de votos possíveis que forem capazes de arrebanhar. Esse modo de fazer política envolve promessas e recompensas, processadas num nível muito pessoal de lealdade. Mas, com a Revolução Constitucionalista e a intervenção federal na política do estado, o poder do chefe político em termos nacionais vai acabando. Vai perdendo sua autoridade como intermediário entre forças locais e nacionais. As forças políticas da cidade vão passando

[38] Associado a figura do Dr. Thales de Salvador, que chega a Cunha em 1877 como único médico da região, passando a ser dotado de grande prestigio. Dedica-se a política aliando-se as famílias da elite tradicional junto das quais elabora sua base eleitoral e passa a exercer longo domínio político. Passa a ser o principal intermediário entre os fazendeiros locais e seus interesses e as deliberações do Vale e do estado em geral. Isso se deu até 1932, quando não mais tem possibilidades de exercer esse papel. (Op. Cit.)

por adaptações a partir do advento e desenvolvimento do sistema legal estadual dentro do município, com seus sistemas burocráticos, dando origem a novas configurações políticas.

No tempo dos chefes políticos locais de base oligárquica, as elites eram diretamente responsáveis pela defesa de seus direitos de propriedade, de acordo com sua posição dentro da economia nacional. Já ao tempo da difusão dos sistemas legais institucionalizados, cria-se uma base universalizada de defesa da propriedade, que perpassa agora pelo dinheiro e a propriedade privada. Diferentes padrões de autoridade implicam em diferentes modos de distribuição da propriedade, havendo por ultimo um maior comprometimento com as instituições legitimadoras de um estado capitalista comercial.

Desde as primeiras povoações até o começo do século XX, a terra, tanto para o camponês caipira como para o fazendeiro, tinha valor monetário secundário, não eram comprada. [39] Mas, já a partir da expansão dos mercados paulistas, as terras sofrem uma valorização comercial que, aliada à posse legalizada atribuída pelo estado, suscita uma grande movimento de desapropriação de porções dos camponeses caipiras (desastroso para eles, que, ao contrário do fazendeiro, não eram habituados a lidar com dinheiro e o sistema legal-urbano de posse de terras). Investiu-se, desse modo, contra a sociedade caipira, a partir de sua base de existência, a posse da terra. A mudança na ocupação age no sentido de um aumento na quantidade de propriedades médias, em detrimento das grandes propriedades, acarretando verdadeira mudança na tradicional sociedade “folk”.

Os laços entre os grupos de vizinhança passam a se dissolver. Ou os moradores desses núcleos passam a trabalhar nas fazendas, devido à pressão demográfica (fruto do sistema de heranças que subdividiam cada vez mais as propriedades caipiras) e a

[39] Ou era concessão da Coroa portuguesa sob a forma de “sesmarias” ou fruto de posse pura e simples. (Op. Cit.)

escassez de terras, ou então tornam-se sitiantes comerciantes que trabalham a própria terra e, às vezes, ainda se dirigem às fazendas comerciais para trabalhar como diaristas. Desaparecem as duas classes tradicionais da sociedade caipira (fazendeiros e sitiantes caipiras) em prol de uma classe média rural de sitiantes negociantes cada vez mais urbanamente orientados, cada vez mais influenciados pelo desenvolvimento de um sistema educacional, elemento chave para um processo de urbanização. Os caipiras, então, ou se tornam sitiantes negociantes, ou se tornam diaristas, ou ainda se dirigem para a cidade em busca de emprego.

Shirley mostra ainda mudanças nos padrões da vida religiosa de Cunha, mas com o que já foi aqui exposto, podemos apontar para as conclusões a respeito dos princípios mais gerais por detrás das mudanças. Em primeiro lugar fala no fim de uma tradição, a partir do declínio de um antigo estilo de vida, que vai gradativamente dando lugar a um novo, cada vez mais integrado aos modos de vida urbanos, onde a metrópole tem um papel importante na determinação da mudança no modo de vida[40]. Sejam transformações do ponto de vista econômico ou político, elas vão causando um gradual declínio do controle local e isolamento.

Inicialmente, os postulados de Shirley parecem bastante afinados às afirmações de Redfield a respeito da natureza da influência dos centros metropolitanos como foco de mudança. Mas a diferença de posição diz respeito a um princípio que não é compartilhado por ambos. Para Shirley, não interessa a constatação de uma dicotomia entre tipos ideais. O interesse recai, e aqui repousa um diferencial importante, nas afinidades entre camponeses e as sociedades urbanas próximas – que como já havia afirmado é elemento definidor do próprio campesinato visto como categoria social

[40] A zona urbana do município passa a ter outras funções em comparação às que tinha tradicionalmente. De centro político e organizador do patriarcado tradicional, passa a agir na integração cada vez mais crescente com as grandes cidades, seja através da pressão dos mercados, seja pela implantação de um ensino pautado em bases citadinas, por exemplo. (Op. Cit.)

diferenciada. Qualquer sociedade de tipo “folk” contém elementos urbanos e rurais, e seu estudo deve levar em consideração essa inter-relação. O que Redfield não percebe segundo Shirley, é que a cidade é parte do mundo camponês, não apenas centro difusor de mudanças, embora não tenha aqui tratado disso diretamente, as relações entre o rural e o urbano e a comunidade e a sociedade apresentadas anteriormente ainda persistem de alguma forma. O objetivo aqui foi mais mostrar que essas possibilidades de aplicação se dão em diferentes contextos etnográficos, mesmo que com a exploração de problemas compartilhados, como aqueles relacionados a processos de mudança e transformação social.

Limitações Teórico-Metodológicas nos Estudos de Comunidade.

As críticas mais freqüentes a esse tipo de estudo pautam-se sobre uma possível abstração da comunidade em estudo do contexto geográfico, cultural, e histórico social dos quais faz parte. Na medida em que muitos fenômenos ultrapassam o limite local a comunidade está, por mais isolada que possa parecer, integrada numa estrutura mais ampla e complexa (Nogueira, 1953) Mas, antes de tratar tais questões, existe uma limitação que se encontra num plano, digamos, um pouco mais conceitual.

Klaas Woortmann (1972) apresenta os estudos de comunidade a partir de uma ambigüidade conceitual inerente. Não haveria consistência entre o conceito utilizado e o objeto ao qual se busca aplicá-lo, já que estuda-se uma comunidade definida a partir de critérios ecológicos com um aparato conceitual de tipo sociológico. Uma comunidade é um sistema ecológico[41], mas o que soa pouco eficaz é a definição de uma unidade

[41] Vejamos duas maneiras de conceitualização de um “sistema ecológico”. 1º) Difere de um sistema de subsistência puro e simples, pois abarca relações entre o homem e a natureza para muito além dos meios de vida, dizendo respeito ao que se pensa e sente sobre a natureza. Um sistema ecológico seria, dessa maneira, composto por dois princípios organizatórios complementares, um que diz respeito às relações homem e natureza e outro que denota um sistema de produtividade (Redfield, 1955). 2º) Se configura em relação à ocupação e luta pelo espaço através de processos de competição, invasão e sucessão. A

sociológica através de uma unidade ecológica. Procedendo-se dessa maneira, o que ocorre é uma confusão entre uma comunidade ecológica (padrão de relações simbióticas e comensalistas com o meio ambiente) e uma comunidade sociológica (tipo ideal de sociabilidade). Para evitar tal confusão, seria necessário atentar-se para a consistência entre o conceito definidor do objeto e o modo pelo qual se deseja encarar o objeto estudado.

Alguns problemas nos estudos de comunidade seriam questões referentes à apreensão e representação da totalidade e da historicidade.

Desenvolvidos a partir do deslocamento de contribuições da antropologia cultural-funcionalista para o trato de sociedades mais "complexas", nos estudos de comunidade, as dificuldades para se chegar à totalidade cultural devem ser colocadas de outra maneira. Não se resolve esse problema tratando uma comunidade urbana de uma grande cidade ou uma comunidade de pequenos agricultores da mesma maneira que uma "tribo primitiva" (Arensberg e Kimball, 1965), pois há o risco de olhar a comunidade local como se a sociedade mais ampla não existisse. Torna-se necessário mostrar de que modo a sociedade mais ampla afeta a comunidade sob investigação, buscando um maior caráter de integração nas comunidades modernas, inseridas em todos sociais mais amplos. [42]

O isolamento de uma comunidade, realizado pelo investigador, também traz problemas à considerações de tipo históricas. Uma comunidade isolada de uma totalidade na qual está inserida não tem história, é a – histórica. Focalizando um segmento, o investigador faz um recorte num período de tempo, muitas vezes limitado

---

comunidade passa então a ser vista de modo concomitante como um padrão moral e espacial (Park, 1952).

[42] O próprio Redfield (1956) chama a atenção para essa necessidade ao tratar da caracterização de comunidades camponesas que aparecem enquanto comunidades conectadas ou fazendo parte de uma civilização ou estado-nacional maiores. A partir de diferentes graus e formas de integração, onde relações sociais se estendem para fora da comunidade, a estrutura social passa a ser lida na chave de um sistema de relações sociais extendidas.

ao período de trabalho de campo, que não permite colocar os fatos em sua historicidade devida (Woortmann, 1972).

Mesmo que se superem esses problemas por um esforço de correção a partir de abordagens regionais e de maior conteúdo histórico-sociológico (Fernandes, 1973), como nos próprios trabalhos aqui apresentados, que buscam dar conta, nos casos dos trabalhos norte-americanos, de uma cultura mexicana supra-local, e nos casos brasileiros, de uma maior articulação com elementos de fora, alguns problemas ainda podem ser colocados em questão.

O holismo é um traço que aparece como pano de fundo das fundamentações teóricas dos estudos de comunidade, onde o âmbito de alcance se pauta na descrição de segmentos locais, a partir do modo como os vários componentes do sistema social integram-se num todo. Mas, a rigor, nem mesmo essa totalidade empírica funcionalista é alcançada. Lendo uma monografia pautada nesse tipo de método investigativo, as partes aparecem muitas vezes justapostas em seções isoladas, uma justaposição de capítulos num mesmo volume (Woortmann, 1972).

Para fechar essa pequena incursão acerca de algumas limitações da perspectiva metodológica dos estudos de comunidade, é tempo de ressaltar um risco corrido ao adotá-la, de maneira unívoca, sem atentar para seus problemas. Os estudos de comunidade podem parecer muitas vezes como uma solução metodológica que se confunde com um modelo teórico de compreensão da realidade (Ianni, 1961), significado que seria incompatível com sua natureza. Passar-se-ia de uma unidade de observação para o estudo de uma cultura ou sociedade, manifestações que se orientam para afirmações globalizadoras, mas que mesmo nisso não dão conta de total realização.

A discussão de determinados problemas, tais como os de processos de mudança sócio-cultural, exigem abordagens integradoras de diferentes níveis sociais, que batem

de frente com o sistema fragmentado e autônomo apresentado por tais monografias. Isolando-se segmentos da realidade intrinsecamente ligados e encadeados hierarquicamente, o valor interpretativo pode vir a tornar-se prejudicado por um falso objetivismo.

Desse modo, faz-se necessário também atentar para possíveis aspectos ficcionais da própria noção de comunidade e as formas fundamentais de sociabilidade que essa traria consigo. Essa noção é nada mais do que um artefato da ficção antropológica sobre a sociedade que a torna enrijecida, pervertendo a própria compreensão e representação da vida nas pequenas comunidades. Nos estudos de comunidade, ao invés dos antropólogos acumularem dados para produção de uma teoria social adequada, contentam-se em querer praticamente reafirmar Tönnies (Barth, 2000). Negando o modelo[43] por detrás dos conceitos de comunidade e sociedade, e proporcionando uma estrutura da ação social nos moldes em que essa ocorreria, Barth afirma que se a antropologia busca um modelo de nível mais alto para a compreensão das relações sociais, tais sistemas devem ser reconhecidos como desordenados e ausentes de fechamento, abertos.

Para tal, não bastaria uma teoria dedutiva para modelos de aplicação geral, mas sim procedimentos explanatórios para descobrir o que são esses sistemas e que grau de forma ou ordem esboçam em situações especificas enfocadas. Procedimento que deve iniciar-se de baixo, a partir dos atores sociais, identificando suas atividades e redes. Se feito isso, apontando para certo grau de desordem no sistema, a forma resultante seriam tipos de relações e agregados mais desordenados, muito diferente da sistematicidade relatada nas monografias antropológicas a respeito das pequenas comunidades.

---

[43] Esse modelo traria consigo os seguintes hábitos infelizes: permite sempre um acabamento bem ordenado, há a aplicação de um pressuposto holista, separação de processos endógenos e exógenos, e insinua sutilmente que o Estado-Nação é o modelo implícito de sociabilidade humana organizada (Barth, 2000).

A Comunidade no Plano das Representações Mentais.

Até aqui, embutido no percurso conceitual realizado desde os teóricos da sociologia até as abordagens de problemas e questões sociais a partir de unidades de observação pautadas em critérios dos estudos de comunidade, a noção de comunidade aparece envolta em certa aura de empiria.

Isso fica claro nos estudos de comunidade, onde, a partir de critérios que lhe são particulares, a uma unidade de observação Y é atribuída uma qualidade de comunidade, em que se desenrolam relações sociais que denotam compartilhamento de experiências comuns. Ou seja, a comunidade "existe", é passível de observação, ou melhor, o ponto de partida para a observação. Algo semelhante ocorre na outra perspectiva. Enquanto contraponto à vida nas grandes cidades, como a Berlim do início do século XIX, pensa-se numa outra maneira de organização das coletividades humanas, pautadas em princípios organizatórios de natureza diferente, verificáveis tanto nos hábitos de vida do campo como das cidades medievais de anteriormente, ainda que envolto em idealizações em torno de certa forma social utópica. Nessas duas perspectivas, que sem duvida apresentam peculiaridades de sentido que não podem ser obscurecidas pela generalização que estou aqui propondo, a noção de comunidade aparece como aspecto inseparável da vida social concreta, no sentido de princípios organizatórios dos agrupamentos humanos. E, embora nos estudos de comunidade essa constatação não seja o objetivo único nem principal, é a partir de seu reconhecimento de maneira dedutiva que o desenvolvimento de suas questões se dá.

Colocado esse ponto de vista, chego a uma parte fundamental da proposta que estou buscando elucidar. Trata-se de passar desse plano para um plano mais representacional, no qual pouco importa se a comunidade existe ou existiu em algum

passado remoto, o que importa é que essa noção possa ser "boa para pensar". [44] Trata-se de localizar a comunidade no plano do pensamento - formas de pensamento de conjunturas particulares que tratam a noção de comunidade a seu modo a partir das categorias que têm à disposição.

A Comunidade Utópica.

Um primeiro passo nesse sentido pode ser dado a partir da noção de "comunidade utópica" (Martins, 1973). A discussão teórica acerca da comunidade pode aparecer em três níveis. Primeiro, através de uma preocupação com a existência de uma sociedade local e suas características próprias (relações pessoais face a face, vínculos de vizinhança, etc.) em oposição à sociedade (com a mediação de objetivações contratuais e relações societárias envolvidas em racionalizações). Segundo, a partir da perspectiva dos estudos de comunidade, busca-se reconstruir sociologicamente a realidade social em método, como uma modalidade de estudos de caso onde a comunidade é tomada como equivalente a uma sociedade local. E, por último, a comunidade pode parecer enquanto forma social utópica[45] presente em projetos que norteiam movimentos sociais, constituindo-se enquanto perspectiva de definição da realidade social na qual se situa o indivíduo. Ela não possui necessariamente uma contrapartida real, mas como utopia extrapola uma simples maneira de conhecimento da realidade e surge em contraposição ao presente (como fruto das contradições da formação capitalista).

---

[44] Referencia metafórica a obra de Levi-Strauss, "O totemismo Hoje" (1974), quando ao fim de uma revisão de conceitualizações a respeito do fenômeno totêmico chega à conclusão de que a realidade do totemismo não se encontraria no plano dos sentimentos ou do funcionalismo, mas sim no nível do pensamento. O totemismo seria uma forma particular de pensamento. A presente relação - que quero afirmar, não tem anseios que ultrapassem a mera metáfora de um percurso analítico que, guardadas as muitas e devidas distâncias, bem como as marcações teóricas distintas – diz respeito a uma busca de revisão de perspectivas que impedem a direção do olhar para fenômenos particulares (no caso de Levi-Strauss o totemismo, e no meu, modéstia à parte, a comunidade) sob uma perspectiva diferente.

[45] Segundo Martins (1973), o caráter utópico pode ser encontrado na obra do próprio Tönnies, na medida em que a idéia de comunidade surge na discussão sociológica quando ela já não mais constitui o modo fundamental de organização da vida social, mas sim quando a matriz de existência é a sociedade a qual visa se opor. Essa aproximação de um plano mais utópico não descaracteriza a maneira que tratei a presente obra no trabalho, mas é elemento que deve ser levado também em consideração.

A partir do declínio gradual das possibilidades de utilização do trabalho escravo para a manutenção das grandes lavouras monocultoras de café, assistiu-se no Brasil a uma política de imigração organizada sob bases estatais que resultou na entrada maciça de imigrantes, principalmente italianos, originários de povoações camponesas, para a suplantação do braço escravo, nas lavouras de café. Imigração que atinge seu auge na década de 1880. Com isso, há a instituição de um trabalho livre e de um mercado de trabalho. Também nesse período, mais especificamente 1850, com a instituição da "Lei de Terras", há a universalização jurídica da propriedade privada, quando a terra se torna renda territorial capitalizada, equivalente de capital. Essas alterações das atividades econômicas proporcionam a desorganização do modo de vida da população rural no que diz respeito à sua cultura e relações sociais.

Essas questões trazem à tona para Martins o problema do camponês na sociedade capitalista. As transformações conjunturais redefinem suas categorias sociais, elas não são destruídas, mas mudam de perspectiva. Passam a ser determinadas a partir de mediações com a sociedade capitalista, já que essa se estende ao campo, e à relação do camponês com a terra não se dá mais de forma direta. Porém, o camponês não percebe o sentido das mudanças ocorridas, a passagem em operação não é completamente visível para ele.

Possui então como pano de fundo de sua consciência, a preservação de seus modos de vida (no caso do migrante o próprio projeto migratório visa à preservação da comunidade camponesa em seu sentido pré-capitalista), norteado por uma comunidade utópica, ao passo que continua a ver seu modo de vida como desvinculado de qualquer mediação com a sociedade capitalista mais abrangente. Alienadamente, o camponês, sem se dar conta das mudanças nas quais está inserido, formula e desencadeia sua oposição à sociedade capitalista a partir de uma comunidade utópica. Ela passa a ser o

elemento central da realidade camponesa, tanto do imigrante como do velho caipira desapropriado de suas terras, pois é o modo como concebe sua existência.

E mesmo que não haja entre os camponeses em questão elementos definidores de uma configuração comunitária, como uma apropriação comum das condições de existência (leia-se aqui a terra agora mediada pela propriedade privada e pela renda territorial capitalizada), a existência do camponês não cessa, mas passa a ser o resultado da comunidade utópica. A consciência do camponês, exprimida coletivamente na utopia comunitária, faz com que uma idéia apareça como forma de consciência que garante sua unicidade e persistência. É a consciência exprimida coletivamente na utopia comunitária, independente de qualquer existência real de propriedade que realmente possibilite uma vida nos moldes comunitários, que dá conta da manutenção de um modo de vida camponês, mesmo dentro do apresentado quadro de mudanças.

Trata-se, portanto, da expressão no nível da consciência de um modo de vida realizado sob bases comunitárias, que independem suas condições reais ou não de existência. A partir da comunidade utópica, que preconiza a preservação da comunidade camponesa pré-capitalista pelo privilégio de relações pessoais, pessoa a pessoa, sem nenhuma mediação interveniente, o trabalhador rural, imerso em mudanças conjunturais resultantes da expansão de um modo de produção capitalista no campo, resiste a sua conversão a mero proletário rural. E, é importante ressaltar aqui que tal consciência norteia o movimento social do migrante camponês que se dirige a lavoura cafeeira do século dezenove, que caracterizaria aquilo que mais tarde Martins postula como sendo relações de trabalho pautadas no regime de colonato nas fazendas de café, caracterizadas como relações não-capitalistas de produção originadas pelo próprio capitalismo[46].

---

[46] O próprio capitalismo seria responsável pela produção de relações não-capitalistas de produção. O regime de colonato não se caracterizaria como um trabalho assalariado pura e simplesmente; o colono não

Estratégia Discursiva.

Outra possibilidade de pensar a comunidade para além de sua visibilidade real é pensá-la como referencial simbólico que pode aparecer como estratégia discursiva articulada a práticas concretas, vinculadas a objetivos políticos e identitários (Frúgoli, 2003).

Essa proposta pode ser vista, por exemplo, a partir do objetivo de discutir os supostos da "dissolução da comunidade" e da "ausência de uma identidade clara" em Beuningen, Holanda[47]. Frente ao quadro constituído pelos novos moradores e os moradores mais antigos, há a seguinte situação no que se refere a diferentes maneiras e dimensões a partir das quais a comunidade aparece. Os moradores antigos referem-se aos recém chegados como uma elite que não tem comprometimentos com a aldeia, referente a problemas relacionados à natureza, como o controle do volume da rede fluvial. Esses passariam a maior parte do tempo fora da cidade, em seus locais de trabalho, em empregos de alta renda. Ou seja, os antigos moradores dizem que os novos membros da vida social local encaram a natureza apenas em termos recreacionais. A visão de inserção do novo grupo, porém, é outra. Entre eles há uma organização comunitária que visa fortalecimento interno ante a demanda por uma serie de melhorias, uma sociabilidade entre vizinhos dos condomínios, que é acionada quando interesses que lhes dizem respeito diretamente estão em jogo.

é um trabalhador individual, mas familiar; e com base nesse trabalho familiar tem parte direta na produção de seu meio de vida através da produção de alimentos. (Martins, 1978)

[47] Região que passou por recente processo de urbanização e aumento populacional, quando a velha população rural local passa a dividir espaço com uma nova população que apresenta caracteres diferentes. Os novos residentes se caracterizam enquanto membros de uma classe média alta que introduzem novas redes de relações sociais com a construção de condomínios, voltados a uma vida mais "campestre". A migração de elementos citadinos é norteada por concepções românticas a respeito de uma natureza intocada, discurso imaginário marcado pela crítica a aspectos negativos da vida na cidade, lado a lado com um contato maior com uma natureza idealizada com objetivos, sobretudo de lazer e recreação, concepção muito diferente daquela da antiga população local (Frúgoli, 2003).

Há, portanto, por um lado, o enfraquecimento dos laços comunitários dos moradores tradicionais, e por outro, os moradores mais recentes viriam construindo uma nova espécie de comunidade em prol de interesses particularistas, exclusivistas e pouco preocupadas com temas mais abrangentes de Beuningen.

No caso dos moradores mais antigos, a partir do enfraquecimento dos laços tradicionais de sociabilidade, outras práticas e representações comunitárias vão aparecendo. Observam-se entre eles práticas comunitárias esparsas e pontuais com um discurso que muitas vezes remete a um passado áureo. Por exemplo, a crescente diversificação de interesses dificultaria a definição de atividades comuns voltadas à demanda da população local, ou então um discurso policial sobre o aumento de ocorrências, devido à diminuição do controle exercido pela coesão comunitária. Essas concepções denotam que não há mais o mesmo grau de coesão entre os antigos moradores, diferentemente dos recém chegados, embora sua base comunitária se organize em torno de outras praticas e concepções.

O quadro traçado, que aponta para a transição gradual de uma paisagem rural para um contexto urbano, apresenta os seguintes elementos: os novos residentes são os que mais se beneficiam com tal processo, a partir de uma maior organização por demandas frente ao poder local. Em torno de um tipo de comunidade mais visível, articulam seus interesses particulares e imediatos em detrimento daqueles que dizem respeito à cidade como um todo. Já os grupos sociais mais antigos, marcados por outros laços com a localidade e vínculos de outra natureza, apresentam certa nostalgia frente a uma suposta organização comunitária que, caso tenha existido, desapareceu. O que resulta no fato de, politicamente falando, serem menos articulados.

Coloca-se, então, a seguinte questão: a tentativa de resgate da identidade, ou do sentido da comunidade tem de ser repensada, buscada em outro plano. No presente caso,

em particular, deve ser pensada a partir de conflitos e interesses divergentes entre diferentes grupos, cuja composição e coesão social interna definam as práticas e discursos da população. Mas também acredito que a presente proposta possa ser bastante frutífera em outros contextos etnográficos em que a comunidade seja acionada através de propósitos e ocasiões parecidas, mas que podem também se articular a outros elementos. Como será o caso de Santo Antonio de Posse.

As mudanças e a aparente urbanização em andamento não significam a dissolução da comunidade. O que acontece é que ela é re-localizada através de uma mudança de perspectiva, persistindo enquanto estratégia discursiva articulada a práticas concretas (no caso políticas). A partir da possibilidade de recolocar a comunidade em outro plano que independa de sua existência real, como o das representações, abrem-se possibilidades de articulação desse aspecto ao plano identitário, e também, ao aspecto que será tratado com o objetivo de fechar a exposição dos limites e possibilidades aqui tratados em torno do trato da comunidade, articulado a um passado idealizado que é colocado como espécie de referencial.

A Comunidade e o Passado.

A partir da apresentação de análises que apontam para a maneira como a comunidade aparece no plano das representações mentais – no primeiro caso enquanto espécie de ideologia, e no segundo, como um tipo de referencial que se articula a demandas políticas frente a interesses divergentes - cabe agora traçar uma possibilidade que deve também ser lida como hipótese para incursões posteriores, que diz respeito à maneira como a comunidade pode vir a aparecer, ligada a um passado idealizado.

A oposição entre o passado e o presente não é neutra (Le Goff, 1977). À medida em que não se trata de um dado natural, mas sim de uma construção, ela exprime um sistema de atribuição de valores. Tal distinção, que se configura como elemento

essencial à concepção do tempo, muitas vezes se refere ao passado como o modelo para o presente, devoção ao passado que aparece em formas de se pensar que apregoam o regresso ao mesmo. Como exemplo, podemos citar o movimento revolucionário zapatista, onde a palavra de ordem era "um regresso ao passado" que visava restaurar o "status quo" anterior, quarenta anos, ao Estado de Porfírio Diaz, com base na sociedade camponesa de Morelos.

A partir de diferentes apropriações do tempo, e de diferentes sentidos atribuídos ao passado, ele pode ser lido na chave (uma de suas possibilidades) do modelo para o presente, onde o futuro – implícito na dicotomia anterior no trato do tempo – aparece ligado a uma ideologia da decadência[48]. Ao ver a história declinar, os grupos humanos, portadores de uma consciência histórica ou memória coletiva comuns conduzem-se geralmente a uma idéia dos "bons velhos tempos". Na medida em que em todos os tempos e em diferentes sociedades o conceito de decadência tornou possível uma leitura da história, a partir de uma idéia da perda de valores fundamentais, critica-se o período em que se vive em nome de valores realizados no passado.

Exemplo desse traço que segundo Le Goff é de recorrência extraordinária, pode ser localizado no trabalho de Ligia Sygaud (1979/1980) a respeito dos trabalhadores da "plantation" açucareira da região da Zona da Mata de Pernambuco. Aqui ela trata em determinado momento da maneira como esses trabalhadores, principalmente os "moradores" (trabalhador que habita o engenho e mantém relações específicas com os "homens", os proprietários) reconhecem e representam, além de suas condições de existência, o processo de mudança pelo qual vêm passando. A história é aí dividida em

[48] Noção de decadência que aparece, em muitos casos, no mundo ocidental e fora dele, como modelo de auto-leitura da história que as sociedades fazem de si próprias. (Le Goff, 1977)

dois períodos, antes e depois dos direitos[49]. O passado seria anterior aos direitos, e a situação atual, depois dessa promulgação. Frente à nova situação, a imagem do passado é idealizada a partir de elementos que foram suprimidos com a introdução dos direitos.

Naquela época não faltava trabalho para ninguém; com o advento do salário o trabalhador é obrigado a comprar a maioria dos gêneros que consome. No passado havia fartura e baixos preços; sítios e roçados para se plantar os meios de subsistência; os "homens" eram melhores, pois hoje em dia não dariam mais morada nem outras assistências que antigamente existiam. A idealização do passado em termos positivos nesse caso, portanto, diz respeito a alternativas que existiam antigamente e não estão mais a disposição no presente.

Distinção semelhante que em Santo Antonio de Posse, como apontarei no decorrer da exposição, ganha a seguinte fórmula: a chegada dos "baianos" divide o tempo e a história em um antes positivamente concebido em oposição a um presente visto sob o signo da crise.

A partir desses modos em que o passado aparece de maneira idealizada, independente de sua existência anterior, se real ou fictício, a versão de comunidade que venha a se apresentar pode ser localizada enquanto marco de referência a um passado idealizado. Partindo de sua definição no plano dos referenciais simbólicos, acredito que tal aproximação pode ser realizada. Nesse quadro, posso afirmar que a comunidade que aparece em múltiplos discursos diante de diferentes situações conjunturais de grupos sociais distintos, pode ser vista como uma "tradição inventada" (Hobsbawm, 1984).

As tradições - como, por exemplo, a referência a algum tipo de comunidade não mais existente - consideradas antigas e ligadas a um passado imemorial, são bastante recentes, quando não inventadas. Por tradição inventada Hobsbawm entende um

[49] Os direitos se referem à promulgação do Estatuto do Trabalhador Rural, em 1963, que é associado a leis que determinam mudanças na condição do "morador". Uma das mudanças mais importantes nesse sentido é a introdução do salário mínimo (Sigaud, 1980).

conjunto de práticas, rituais ou simbólicas, que visam inculcar valores e normas de comportamento pela repetição. Para tal, sempre que possível, estabelece-se uma continuidade em relação a um passado histórico apropriado. As novas tradições se inserem num passado histórico, real ou forjado, com o qual estabelecem algum tipo de relação. Elas surgem como reações a novas situações que assumem a forma de referência a situações anteriores.

As tradições dessa maneira "inventadas" podem ser classificadas em três categorias superpostas: estabelecem ou simbolizam a coesão social ou condição de admissão de um grupo ou comunidades reais e artificiais; estabelecem ou legitimam instituições, status ou relações de autoridade (elementos que parecem claro no caso holandês); ou ainda podem servir a um propósito de socialização e inclusão de valores e normas de comportamento. Tratam-se, em todos os casos, de tradições inventadas comunitárias, que derivam da identificação com uma comunidade especifica. Além do mais, respondem a necessidades de sociedades em transformação dentro de situações históricas que apontam para mudanças.

Por fim, após essa tentativa de localizar a noção de comunidade no plano das representações mentais pela via de um traço que considero importante, sua referência a um passado anterior idealizado, é interessante a seguinte constatação em relação a esse caráter. A reconstrução simbólica de um suposto passado perdido não aparece apenas nas abordagens mais contemporâneas nas quais busquei respaldo. Na própria oposição entre comunidade e sociedade com a qual iniciei o trabalho, a idealização em relação ao passado foi elemento central para balizamento de tais categorias. Essa contraposição, que permitiu pensar o universo social em constituição, pautou-se também em uma narrativa da perda, de algum modo, portanto, relacionou-se ao passado.

A apreciação da possibilidade dessa relação é suficiente para mostrar a importância e as questões abertas pela localização da noção de comunidade no plano do imaginário social e a maneira pela qual pode vir a se relacionar com o passado.

*

O percurso traçado entre diferentes concepções e usos da noção de comunidade visou o apontamento de temas e questões que dialogam e proporcionam um posicionamento e ferramentas analíticas satisfatórias com relação ao quadro etnográfico que será explorado a seguir.

Se para o trato das questões empíricas a importância da comunidade reside na estratégia discursiva que serve à problematização de um passado suplantado em relação a uma diferenciação presente entre diferentes categorias de pertencimento local, a própria obsolescência de conceitos como comunidade e sociedade pode ser colocada em questão.

Ao invés de tratar uma “comunidade” ou “sociedade” como ordem dotada de uma objetividade particular, uma coisa dada de antemão, talvez o termo socialidade se mostre mais eficaz dentro de minhas preocupações. Esse exprime, de modo mais adequado os processos intersubjetivos que constituem a vida social, abandonando concepções estruturais de comunidade em favor das pragmáticas da ação social, recuperando um sujeito sem cair no subjetivismo, cuja intencionalidade e consciência se tornam a essência da socialidade (Viveiros de Castro, 2002).

Diante disso, uma teoria dedutiva não dá conta das realidades socialmente constituídas. São necessários modelos explanatórios para descobrir o que são, e que grau de ordem e forma manifestam em situações específicas enfocadas. Os elementos devem ser descobertos e descritos de acordo com contingências que os moldaram, e não definidos ou pressupostos de antemão. A ordem social é, na realidade, um sistema

desordenado no nível dos agregados da vida social, e que depende de circunstâncias e processos históricos particulares para definição de suas formas específicas O que demanda por procedimentos de descoberta que não devem começar de cima, mas a partir dos atores sociais, identificando suas atividades e redes. A sociedade deve então ser pensada como contexto de ações aliada aos resultados das ações, não como uma coisa pressuposta de modo dedutivo. Reconhecendo as múltiplas vozes e posicionamentos sociais, fica invalidada a concepção de sociedade ou comunidade como um conjunto homogêneo de idéias compartilhadas, em detrimento de idéias, considerações e intenções das pessoas que diferem na participação da interação, buscando-se então um modelo que abarque os processos resultantes, as propriedades sistêmicas desordenadas, e o fluxo generalizado que daí decorre (Barth, 2000).

Estas considerações que denotam uma nova maneira de se olhar para a comunidade, não como um conceito ou alegoria apta a ser eficaz na análise de todo e qualquer ambiente social, é de grande valia para meu propósito de situar essa noção em outro plano, ligada a interesses e circunstâncias históricas específicas, que pouco se ligam à sua visibilidade real. O que possibilita que seja usado de modo a levar em conta toda uma dinâmica social local, o que ficará claro ao longo do trabalho, especialmente à maneira como a comunidade, localizada em um passado suprimido, é criada no imaginário social.

Ela evoca algo de que se sente falta, paraíso perdido. Mas talvez pareça um paraíso perdido justamente por ser uma comunidade imaginária, um lugar não conhecido pela própria experiência ou trajetória de vida (Bauman, 2001), mas sim enquanto conjecturas em viva relação com o presente. O que não retira dela sua importância e vitalidade em Santo Antonio de Posse.

II – O "CAMPONÊS" REVISITADO A APARTIR DE TRAJETÓRIAS DE VIDA.

Pequeno esboço histórico.

Por mais que se pense a relação entre as disciplinas Antropologia e História como um espancamento metodológico, uma está invadindo o território da outra, a partir de algumas afinidades eletivas. Trata-se da preocupação com qualquer tempo exceto agora, e qualquer lugar exceto aqui[50]. Não se trata, contudo, e esse é o objetivo nesse pequeno percurso pelo quadro histórico da região, de fundir dois campos distintos em um novo, mas administrar suas relações dentro dos limites de um estudo particular, enquanto puramente uma tática textual. Qualquer tipo de convergência ou junção de discursos que ocorra, esta fadada a ser um guisado de elefante com o coelho. O elefante (a história) não precisa se preocupar com o realce de seu sabor, e o coelho (a antropologia), está acostumado com esses arranjos (Geertz, 2000).

Trata-se aqui, portanto, apenas do esboço de um quadro sobre o qual o imaginário local está debruçado, ao pensar sua própria história. O interessante de suas

[50] Embora acarrete também muitas diferenças. O "nós" e o "eles" significam coisas muito diferentes para quem olha para trás e para quem olha para os lados. Numa distribuição cultural temporal o outro se afigura ancestral, o "nós" é um momento numa genealogia cultural, e o "aqui" uma herança. Numa distribuição cultural sócio-espacial, o "nós" é um verbete num dicionário geográfico cultural, e o "aqui" nossa casa (Geertz, 2000)

manifestações é a notoriedade e independência que guarda em relação ao discurso, digamos, oficial. O que importa é a elaboração de um passado em relação ao presente mutante. Só nessa relação o “anterior” ganha sentido.

O que os “historiadores” com os quais convivi e trabalhei fazem é estabelecer uma “nova constelação de relações” entre passado e presente. Através de uma reflexão crítica a respeito da história, Benjamin (1940) aponta para a necessidade de tratar de um tempo de “agora”, em oposição ao tempo homogêneo e vazio de caráter cronológico e linear. Articular historicamente o passado não implica em reconhecê-lo como de fato foi, mas apropriar-se de uma reminiscência, que lampeja num momento de perigo ao sujeito histórico, fixando uma imagem do passado.

Mas, esse pequeno percurso, que de modo algum pretende determinar as conclusões a serem apontadas, serve para elucidar que tipo de transformação afeta o universo rural com o qual trabalhei. Apenas para fornecer um pequeno quadro dos processos expropriatórios com os quais lidam os personagens de minha etnografia dentro de sua inclusão nos quadros de mudança levados a cabo pela sociedade brasileira de modo um pouco mais abrangente. Embora não de conta de abarcar o universo anterior dos bóias-frias vindouros de regiões distantes do país em sua totalidade, ela ilustra o que passaram os sujeitos originários de Santo Antonio de Posse e das cidades circundantes.

A etnografia mostrou, ainda que não possibilitando dimensões de comparação exata com o universo local, um quadro geral do universo rural brasileiro, que pode ser resumido do seguinte modo. A terra de trabalho se converte em terra de negócio (Martins, 1981).

Por volta de inicio do século XVIII, a descoberta de ouro em Mato Grosso e Goiás aceleram a ocupação do Oeste Paulista. Ponto de passagem de exploradores, vai

causando numa população dispersa já ali encontrada os primeiros povoados lentamente[51]. Em 1751, Mogi Mirim é elevada à vila (Dean, 1976), município do qual Santo Antonio de Posse é distrito até 1953, quando é desmembrada (antes em 1893 torna-se “Distrito de Paz”).

Nesse avanço para o interior, originam-se vários pontos de referência as referidas vilas e povoados, que podiam se filiar a aldeias indígenas, sesmarias, povoadores anônimos, capelas, fundações deliberadas[52] ou pousos (Candido, 1964). Este último é o caso de Santo Antonio de Posse, ponto de referencia para o pouso e passagem de viajantes.

Citações que datam de 1805 atentam para a existência do bairro da Ressaca às margens da estrada que ligava São Paulo às “Minas de Goyas”. À medida que florescia o cultivo do café, donos de terras, na época políticos influentes, determinam a construção da estrada de ferro que liga Mogi a Campinas, de propriedade da Companhia Mogyana de Estrada de Ferro, que culmina com a criação da Estação Posse de Ressaca em 1875, cujo bairro onde se alojava recebe o nome de Ressaca em função do processo de “reensacamento” do café ali realizado.

Até a inauguração da referida estação ferroviária, a povoação de Posse não apresentava proporções significativas. Essa só é viabilizada, em detrimento de negócios com o café, em 1902. Santo Antonio de Posse surgiu, além da concentração em torno do bairro da Ressaca, em torno do aumento do trânsito na estrada que ligava Amparo-Ressaca (hoje rua Dr. Jorge Tibiriçá) para o escoamento das safras de café das fazendas.

A principal forma de se adquirir terras nesse período são as doações de Sesmarias, único titulo de posse reconhecido pelos tribunais até a Lei de Terras de 1850. Esse

---

[51] Em 1718 constitui-se o povoado de Rio Claro, Piracicaba é elevada a paróquia em 1770, e Campinas a Vila em 1797. (Dean, 1976).

[52]Povoamento concentrado como ponto de apoio, centros de dominância em regiões amplas de povoamento disperso (Candido, 1964).

regime de posse causa uma redução do número de pequenos proprietários independentes caracterizados por uma ocupação dispersa (Dean, 1976). Até hoje em Posse uma das fazendas mais opulentas carrega o nome “Sesmaria”, atribuído por se configurar como o local da sede onde se localizava a sesmaria, hoje, o município.

Grande parte das fazendas vizinhas origina-se de um longo processo de desagregação da “Sesmaria” [53], as Fazendas São José, Palmital, Jequitibá, Interagro, Fortaleza, Aurora, etc., só para citar alguns exemplos de algumas que guardam importância econômica atual e que até pouco tempo possuíam grandes colônias de trabalhadores.

Na medida em que há um aumento dos grandes latifúndios na região, antigos proprietários vão sendo expulsos de acordo com as concessões de Sesmarias, dando aos donatários o direito de expulsão dos lavradores independentes de suas terras, o que na verdade não eliminava os pequenos proprietários, que coexistiram com as grandes fazendas por grande período.

A cultura de exportação era essencial para a manutenção da grande lavoura, inicialmente pautada na cana-de-açúcar. Na região de Campinas, que engloba Santo Antonio de Posse, o apogeu da cana se dá por volta de 1836, e mais ou menos em 1854, os fazendeiros passam ao cultivo do café, ao contrario das regiões de Itu e Piracicaba, onde os canaviais continuam se expandindo. A cana vai cedendo lugar ao café, e com ele toda uma nova configuração populacional.

Já em 1840, devido a fatores ligados ao mercado internacional, inicia-se o plantio de café em larga escala no Oeste paulista, de Campinas a Rio Claro. O que se dá mais

[53] Documentos registram que em 1668 a região era uma sesmaria concedida aos religiosos de São Bento: “... 20 léguas em quadra, em três campos realengos, do rio Jaguari ao Mogi Guaçu...”. Outros registros, esses de 1707, a apresenta como sesmaria concedida a Amador Bueno da Veiga, e outros ainda, datados de 1726, citam Bartolomeu Bueno da Silva (o Anhanguera II) e João Leite da Silva Ortiz como agraciados enquanto prêmio pela descoberta das “Minas de Goyases”, “.... com 6 léguas de frente por 6 léguas de fundo.

ou menos como principal cultura até 1930 (Dean, 1976), e que influencia decisivamente a política de substituição do trabalho escravo. E é de Campinas a expansão que se alastrara por toda a região. A monocultura cafeeira passa a predominar sobre todas as outras (Ianni, 1976).

Desde o inicio de seu ciclo, vinha-se experimentando um sistema de exploração do trabalho diferente, que veio substituir os suprimentos decrescentes de escravos, os trabalhadores europeus contratados. Após a abolição do escravismo esse regime de trabalho passa a se configurar com as seguintes características: o braço escravo participa desse regime de produção em seu início, mas os fazendeiros estavam imbuídos da idéia de que o regime escravista estava chegando ao fim. Vão substituindo, então, a força de trabalho escrava pela livre, fornecida principalmente pelo imigrante italiano, levando a adoção generalizada do regime de colonato no Oeste Paulista. Como os trabalhadores nacionais não são suficientes, a imigração européia se torna a melhor solução (Ianni, 1976).

A crise do escravismo é central para o entendimento do lugar ocupado pelas colônias de imigrantes italianos em sua maioria nas fazendas cafeeiras. E como conseqüência dessas transformações históricas, a seguinte configuração pode resumir a característica do mundo rural em questão: se as terras são livres, o trabalho é cativo; se o trabalho é livre, a terra é cativa (Martins, 1978).

Preocupados com a iminência da abolição do tráfico de escravos, e buscando encontrar na a imigração a solução para os problemas da força de trabalho, é proposta também uma legislação que impeça o acesso fácil à terra, forçando os imigrantes ao trabalho na fazenda. Em 1850 a Lei de Terras estabelece a compra como o único modo

de acesso à propriedade da terra, suprimindo modalidades tradicionais como a posse ou doação de sesmarias por parte da coroa[54] (Viotti, 1977).

Relatórios da Companhia Mogyana demonstram que entre 1887 e 1889 desembarcam na Estação Ressaca 880 imigrantes:

> "Durante o semestre de janeiro a junho de 1885, chegaram a Estação de Ressaca... com passagens grátis um imigrante...
> Durante o semestre de julho a dezembro de 1887, chegaram a Estação de Ressaca... com passagens grátis 266 imigrantes...
> Durante o semestre de julho a dezembro de 1888, chegaram a Estação de Ressaca... com passagem grátis 526 imigrantes...
> Durante o semestre de janeiro a junho de 1889, chegaram a Estação de Ressaca... com passagem grátis 88 imigrantes..." (Relatório da Cia. Mogiana)

A lei garantia que o imigrante não concorreria pelo acesso à terra com o fazendeiro, já que realizada em termos estritamente mercantis. Para alcançar a posse da terra, o imigrante precisava antes vender sua força de trabalho à grande lavoura. O que era reforçado pelo fato do imigrante, nas palavras de Martins (1973), migrar com uma espécie de ideologia de trabalho que associava seu projeto migratório à preservação da comunidade camponesa em um sentido pré-capitalista, a do trabalhador independente proprietário de terras.

As famílias assinavam contratos com o prazo de mais ou menos um ano e recebiam uma quantia de pés de café para cuidar, mais ou menos 2000 pés por pessoa adulta, sendo paga uma quantia fixa pela capina de cada mil pés e pela colheita de cada alqueire do fruto, além da permissão de plantação de víveres entre as "ruas" do cafezal. A moradia era gratuita, configurada com colônias de várias dezenas de casas em meio ao cafezal. Assim se configurava de modo geral o regime de colonato na região onde se

---

[54] Intensificação do uso da terra e do trabalho que acarreta a expulsão de arrendatários meeiros ou então a expropriação de pequenas propriedades. A população que se dedicava a uma economia tradicional vai gradativamente sendo absorvida pelas fazendas comerciais (Viotti, 1977)

encontra Santo Antonio de Posse (Dean, 1976). Martins o define de modo bastante elucidativo em termos de sua peculiaridade: pagava-se pelos pés de café, e entre eles o colono poderia plantar o necessário para seu consumo a partir do trabalho familiar. Essa cultura intercalar de alimentos resultava num complemento ao trabalho do colono, não mais feito, como no regime de parceria, em sociedade com o fazendeiro (Martins, 1973).

A introdução dos imigrantes nas regiões de Amparo e Mogi Mirim, centros comerciais que durante muito tempo foram responsáveis pela manutenção dos sistemas de troca econômica e de fornecimento de modelos de implantação do trabalho agrícola em Santo Antonio de Posse (situada a meio caminho entre as duas), é destaque de experiências primeiras com o regime de colonato (Viotti, 1977).

Mas o café também entra em um período de crise, diversificando-se as atividades produtivas em novas formas de sua organização. Praticamente ao mesmo tempo em que se estabelecia, a monocultura cafeeira começava a se romper, pois lançava as próprias bases de sua reformulação. Mais ou menos a partir de 1920, passa a ser mais alta a participação de imigrantes e descendentes nas propriedades e estabelecimentos rurais.

Além do acesso de ex-colonos à propriedade da terra causar um aumento de pequenos estabelecimentos, por volta de meados do século XX a área da cana começa a se sobrepor à do café. E o importante aqui é que esse processo, para além da mudança da estrutura fundiária e das relações econômicas no universo rural, é o fato de grande parte da população agrária se deslocar para a cidade. O colono não se configura mais como a principal categoria de trabalhador, muitos são expulsos, e a maioria é transformada em trabalhadores temporários.

A partir de uma demanda de força de trabalho elástica dada as condições sazonais do processo produtivo canavieiro, o bóia-fria torna-se o trabalhador mais característico

da agroindústria açucareira. Ele reside fora do local de trabalho, sendo contratado em épocas e ocasiões em que é necessário (Ianni, 1976). Sazonalidade do trabalho que na Santo Antonio de Posse atual mostrou-se como extrapolando o trabalho com a cana. Mesmo em fazendas onde persiste o café, esse regime é o regime empregado.

O trabalho de Carlos Brandão (1980) a respeito de Itapira possui eficácia conceitual para a configuração de um pequeno quadro das mudanças pelas quais passa Santo Antonio de Posse especificamente, na medida em que é uma cidade vizinha e até hoje compactua com Itapira de muitos traços. Inclusive a troca recíproca de trabalhadores volantes.

Grandes fazendas vão sendo estabelecidas em territórios antes trabalhados por franjas camponesas[55]. Na região de Itapira, a policultura em escala de subsistência dá lugar a um sistema característico das sociedades escravistas. Inicialmente o homem livre que ali se encontrava não é absorvido pelas lavouras de café, mas seu destino é redefinido. Resta-lhe vende as terras, ser simplesmente expulso, ou absorvido nas grandes lavouras lado a lado com os colonos que já chegavam ali antes mesmo da abolição. Ou então manter seus sítios nas áreas marginais às fazendas.

O que predomina é sua expulsão das fazendas, e só depois da quebra do café é que voltam, agora como trabalhadores volantes.

Transições econômicas e políticas apontam para a seguinte situação: uma comunidade camponesa dispersa dá lugar a uma sociedade escravista, havendo, inicialmente, uma coexistência com o trabalho livre do colono, migrante italiano. Mais tarde isso é substituído pelo trabalho assalariado dos volantes na cana-de-açúcar[56]. A quebra do café faz, ao lado da expansão da cana, com que fazendas sejam divididas

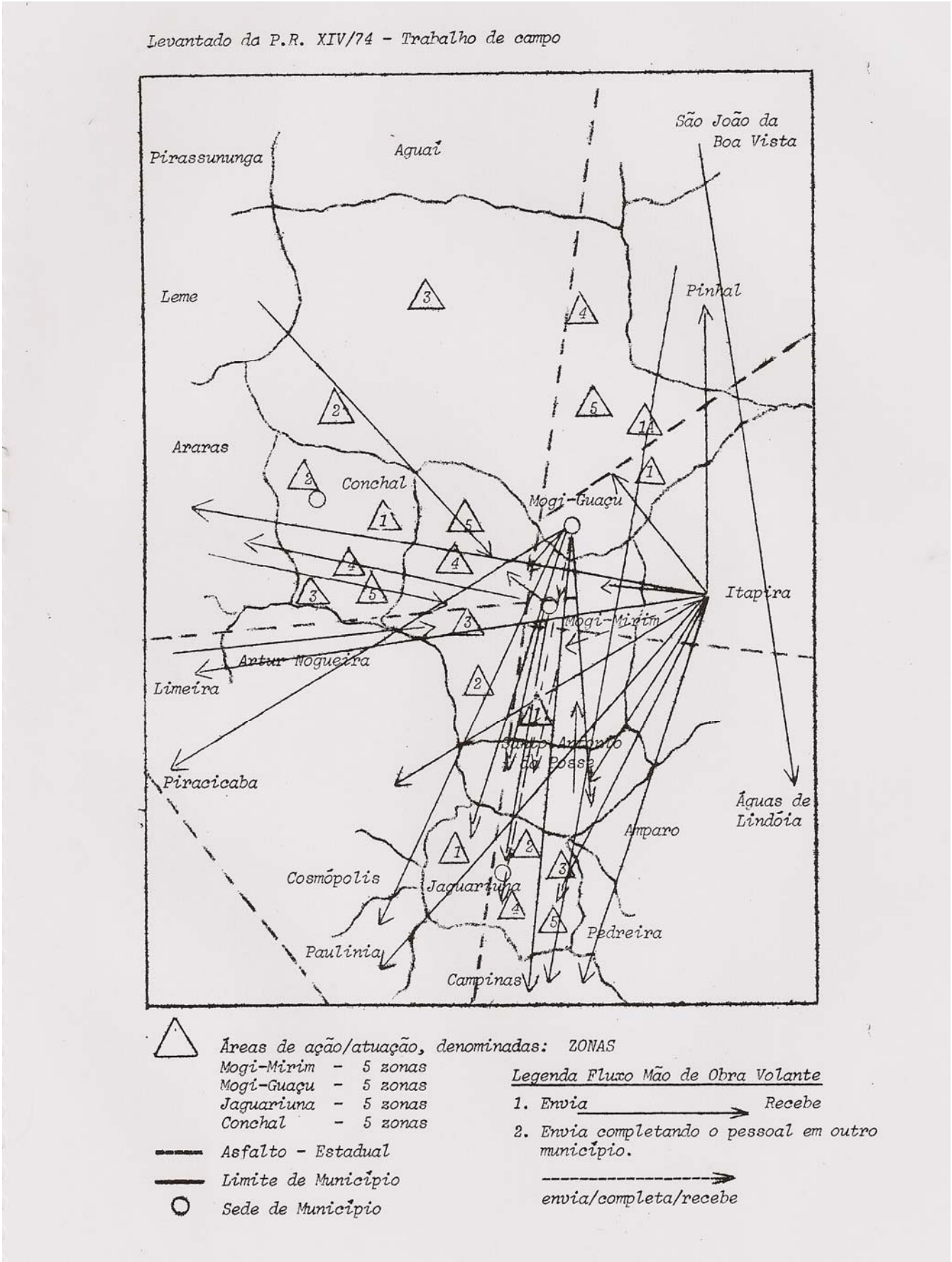
---

[55] Há noticias de doações de terras no atual município de Mogi Mirim desde 1668 (Brandão, 1980)

[56] A cana sempre houve na região para fabricação local de açúcar e aguardente. Mas se torna predominante a partir de 1920, o que vai redefinindo a categoria de produtores e a relação entre eles (Op. Cit.).

entre colonos que se tornam sitiantes, além de abrir trabalho para “camaradas”, muitos deles já residentes nas periferias das cidades.

Ou seja: a situação da região na década de sessenta segundo a literatura histórico-sociológica mostra um aumento do número de sítios e pequenas fazendas, redução do número de empregados permanentes – antigos parceiros, camaradas, residentes, e a transformação de muitos personagens desse universo em lavradores-volantes de hoje, crescendo abruptamente o contingente de bóias-frias. Formam-se, então, bairros que se configuram como reservas de tais trabalhadores que sob o comando de “turmeiros” dirigem-se às fazendas e a diversas cidades da região. O quadro abaixo dá mostras da situação e também do próprio caráter da região, no que concerne ao fluxo de mão-de-obra volante ali presente. Embora o trabalho, realizado pelo Sindicato Rural de Mogi Mirim date de 1974, é elucidativo dentro do proposto até aqui para localizar Santo Antonio de Posse em seu quadro regional de configuração da mão-de-obra na lavoura:



1ª Reunião nacional – Mão-de-obra volante na agricultura: Departamento de economia rural, Faculdade de Ciências Médicas e Biológicas de Botucatu, 1975.

Os sujeitos da expropriação: ou de quem se trata.

Mas de nada adiantaria todo esse quadro histórico, certamente elucidativo do posicionamento de Santo Antonio de Posse no universo de transformações por que vem passando o meio rural brasileiro, e principalmente da região em questão, se ele não fosse submetido ao que eu, enquanto etnógrafo, acabei observando no presente. E, mais ainda, a maneira como todo esse vai e vem de relações de trabalho e vida no campo é sentido e vivenciado pelos seus sujeitos.

Meados do século XXI, Santo Antonio de Posse: nos últimos vinte ou trinta anos o contingente populacional aumentou, praticamente foi dobrado, bem como a cidade cresceu espacialmente em suas bordas, invadindo as propriedades limítrofes ao equipamento urbano, e, concomitantemente, esvaziando a população rural. Ali permanecem somente pequenos sitiantes e os proprietários das fazendas. Mas a migração interna não daria conta de justificar esses números. Muita gente de fora migra para a região, dando origem a três bairros, na seguinte ordem. O Monte Santo, o Jardim São Judas Tadeu e o Bela Vista.

Posso afirmar que ambos os segmentos com os quais trabalho aqui, separados em termos de vínculos locais mais ou menos duradouros, são personagens de um mundo rural expropriado.

Os antigos moradores de fazendas locais que para a cidade se dirigem, alguns que, em conjunto com os elementos exógenos configuram os bairros aos quais o discurso local afirma ser o “lócus” de emanação da crise. Tornam-se bóias-frias, também, mas não completamente “baianos”. Além destes, vêm os migrantes de localidades alheias,

estes que assumirão forçosamente nas relações discursivas e no jogo de forças que traz consigo tal identidade, uma "identidade sem rosto" [57].

Meu objetivo agora é percorrer os traços dessa desapropriação, apoiando-me em uma literatura a qual, na verdade, em alguns tópicos específicos, tomarei a devida distância. O que me levará a uma desconstrução do próprio termo camponês nos moldes que essa literatura o constrói e a uma nova concepção da relação rural e urbano. Tudo isso novamente justificado e colocado em cheque pelo imaginário local e suas configurações históricas especificas.

Grande parcela desses novos habitantes de Santo Antonio de Posse é oriunda de Minas Gerais. Os motivos para ali se dirigirem são muitos, bem como os laços sociais que determinam sua trajetória em busca da reconstrução de sua condição, muitas vezes colocada em cheque pelo que encontra.

> "Vim de Minas já faz vinte anos já, de Maripasso. Morava numa roça quando era pequena, mas o patrão era muito ruim sabe? Era enjoado, o serviço tinha sempre que refazer, nunca tava bom. Daí o Aristides meu marido pediu pra ele procurar uma casa na cidade. Começamos a trabalhar de empregado, mas naquele tempo já ganhava muito pouco né. Depois que eu formei para o mundo, vim embora pra cá, pra trabalha na roça também. Mas nunca tive sorte, lá em Minas mesmo eu já trabalhava de turma. Nunca arrumei uma meia nem nada do tipo depois que fomos para a periferia e me formei por gente. Por isso até que eu vim pra cá. Vim morar no Jequitibá, plantando milho e uma roçinha atrás de casa. Trabalhei mais quatro anos para o dono lá. Mas acabo tudo também, patrão planto cana e toco todo mundo. Desde isso então to aqui no Monte Santo, Aristides morreu mas tem a filharada. E tem o caminhão também né, fazer o que. Tem que trabalhar de bóia-fria mesmo. Por mim, se eu tivesse um chão para morar e uma terra para tocar eu voltava para o Jequitibá. Mas acho que já era, num tem mais jeito não" (Glória).

> "Eu vim lá de Santa Rita do Sapucaí, tinha vinte e seis anos, foi em 1954. A gente trabalhava, era que nem colônia. Tratava o café de morro do patrão, serviço de meia. Era terra do patrão, ele morava num lugar, tinha o dele separado. A gente tocava o terreno e o café dele, e a roça nossa, tudo sem salário, só por carga. Junto com a terra que era a dele e a gente tocava, ele dava uma terra pra gente plantar,

[57] Aliás, veremos como esse baiano funciona enquanto uma virtualidade no imaginário local, o que não retira seu caráter determinante de sociabilidade e construção de um espaço social, na medida em que torna-se o signo ordenador por excelência para organização de uma desordem anteriormente vivida. Torna-se sinônimo de violência, e o agente da crise. Mas voltarei a isso depois.

> não precisava nem do dinheiro que nem é hoje. A gente trabalhava e morava no sitio de um homem, uma pessoa conhecida e muito boa. O sitio era dele, e tocava o café dele, mas não era empregado, era a mesma coisa que se tocasse o que é seu. Num tinha nada de salário, no fim do ano acertava a conta era no café mesmo. Depois o patrão foi deixando, deixando, e acabou tudo. Achei que não era mais vantagem ficar por lá, começou a ficar apertado e achei vindo para cá a vida ia melhorar. Vim com um saco nas costas, e a mulher com a mala, não tinha nada. Compramos uma charrete e um cavalinho, devagarzinho as coisas foram melhorando" (Zé Pinto).

Tais migrações não impedem que persistam grupos de vizinhos, parentes e amigos, pois mudanças de fazenda para fazenda, como visto em discursos acima, acompanham a direção de laços pessoais que unem famílias, conservando-se as mesmas formas de relacionamento interpessoal[58]. Em muitos casos relações pessoais são ponto de apoio à movimentação espacial, e quando se desloca, segue-se a rota de parentes e amigos, e os lugares que se conhece são aqueles que fazem parte da experiência passada da comunidade.

> "Casei com a Tereza e vim pra cá. Fui trabalhar numa fazenda lá pra baixo, era em Itapira, na Santa Tereza. Antes eu zanzei um pouco ainda por umas fazendas lá de Sapucaí mesmo. Mas daí um cunhado casou com a filha de uma patroa aqui da Posse e chamou a gente para trabalhar, lá dos lados do Brumado, na Santa Helena. Fomos lá e ficamos mais um tempo trabalhando na fazenda dele. Verdade mesmo, aquele tempo veio muito mineiro pra cá, meu cunhado mesmo trouxe um monte de gente depois que casou com a patroa, trouxe um bandão pra fazenda. A turma vinha de caminhão rapaz, a mulher deu um caminhão pro meu cunhado trazer a parentada. Mas eu já conhecia a Posse mesmo antes disso. Meu sogro já tocava café de a meia lá no Brumado. Nos tempo de solteiro ia tudo passear lá, direto. Então foi assim, veio o pai dela, depois meu cunhado, e depois a parentada inteira. Outro traz outro, era assim que funcionava." (Zé Pinto)

Trata-se de atentar para aspectos ao nível do comportamento dos sujeitos que vivem o processo, que apresentam traços de dramaticidade no momento da migração a partir de uma ruptura inicial. Em resposta a situações de crise, a análise dessa imigração enquanto processo, implica o que se encontra na própria fala dos sujeitos, numa situação

---

[58] Famílias chamam outras quando as condições são favoráveis, ou mudam-se para onde estão outras quando as condições são desfavoráveis. Numa história de fracassos constantes em busca de um ideal inatingível: esforços frustrados de colonos, parceiros, camaradas se tornarem proprietários; e a historia do despojamento daqueles que tinham as propriedades, os sitiantes (Durham, 1973).

anterior à migração (seu equipamento cultural, causas da migração, manifestações como os motivos para migrar), uma análise do próprio processo de deslocamento espacial; bem como do migrante na nova situação e o processo de integração nas novas condições de vida (Durham, 1973).

> "Virgilio era meu irmão mais novo, e a mãe disse. Vai meu filho, campeia um lugar pra esse povo ir trabalhar. Num sei de que maneira ele veio pra cá. Assim que ele se instalo lá no Jequitibá me disse 'vem Glória, vem que tem um canto aqui pra você'. Daí que eu mais Aristides viemos" (Glória)

Essa última dimensão do processo pode ser localizada em minha analise como o imaginário local que problematiza relações passadas e presentes e que extrapola a própria imigração, ganhando uma espécie de proporção ontológica e cósmica, como espero mostrar nas paginas adiante da análise, quando todo o imaginário de uma população expropriada de suas condições tenta problematizar a situação e conferir-lhe sentido.

Mas muitos outros vêm de cidades vizinhas. Antigos sitiantes e meeiros:

> "A gente tinha um sitinha ali no Brumado. Era coisa do meu pai. Ajudava ele a ganha o sitio sabe. Mas quando ele morreu ficou difícil. Assim que ele faleceu, mesmo com o sitio ainda, fui trabalhar de meeiro. Plantava tomate, milho, arroz, algodão, essas coisaradas todas. Com o tempo acabei vendendo o sitio e vindo pra cá. Com o dinheiro comprei essa casa aqui no Monte Santo e um caminhão pra fazer a cata e trabalhar na meia. E era assim. Fazia um monte pra cá e outro pra lá. O patrão escolhia o dele e a gente tirava o da gente. Era tudo tranqüilo, não tinha briga com o patrão nem nada. Hoje não, qualquer coisinha vai dar parte sabe. É porque mudou a lei. E quando por qualquer coisa o empregado vai dar parte em Mogi, no sindicato, o patrão cai fora, dispensa tudo o povo. Ah, e tem a cana também né. Antigamente era na confiança. Na palavra mesmo. Hoje já tem esse negócio do salário no meio. Acabou que deu de tudo o povo da roça vim pra cá e pro Bela Vista. Mas é diferente, é ruim pra falar a verdade. Aqui tudo que a gente tem fica e acaba aqui mesmo no caminhão de turma. Antigamente não, a gente pulava de fazenda em fazenda, patrão procurava a gente pra fazer a meia" (Gelain).

> "Nasci em Serra Negra e vim com dezoito anos aqui pra Posse. Meu pai veio planta algodão a meia num sítio, la no Barreiro. Tinha uma casinha e um terreninho. A gente morava em três famílias lá, tocava uma média de uns quarenta alqueires. Coisa pra comer não faltava, fazia tudo com as criação nossas mesmo, era outra

demanda né. Mas as coisas apertaram e meu pai trouxe a gente pra cá, tenta a vida. Ele achava que ia melhorar, por fim continuou com a roça do mesmo jeito. Na verdade mudou um pouco né, começamos a trabalhar na turma." (Argentino)

Bem como muitos vem de antigos colonatos de fazendas da cidade:

"Bom, eu nasci lá no Chapadão, perto do Pantaleão. Mas na verdade naquele tempo o Santo Antonio, Nova Cintra e Chapadão eram tudo uma coisa só. Depois que o velho morreu daí repartiu tudo. A Santo Antonio ficou com a dona Angelina, mulher do seu Silvio. A Nova Cintra com o Luis, e o Chapadão com o seu Amadeu. Os três, tudo parente. Nasci lá no Chapadão né. Meu pai veio da Italia, no tempo das colônias. Veio num navio do governo. Verdade quando ele chegou ele foi pra Sesmaria, depois é que foi pro Chapadão, tocar café na colônia. Moramos lá pra mais de quarenta anos. Carregava o café e trazia pra estação pra colocar no vagão do trem, que ia direto pra Santos. Mas essas colônias acabaram tudo. Os filhos do patrão foram tudo indo pra São Paulo, ninguém mais queria de tocar a terra. As colônias esvaziaram todas. A coisa começou a ficar feia e o patrão começo a falar grosso comigo. Peguemos e fomos embora, eu e a irmandade. Fomos no Massoni e ele deu pra gente um pedaço de terra para tocar de meia. Eram cinco alqueires mais um pedaço de terra. Ali naquele varjão da Olaria, era ali que tinha o mato. Derrubamos tudo, botamos fogo e plantamos arroz, além de cuidar do café do Massoni de meia. Mas daí ficou feio de novo. O patrão não dava mais a meia. Queria que eu trabalhasse de empregado. Peguei e disse não. Meus irmãos ficaram. Peguei o que eu tinha e comprei esse terreninho no Monte Santo. Agora estou de fiscal de turma né, mas é duro rapaz, lida com essa caboclada estranha ai é esquisito viu. (Tinho Capózio)

"Trabalhei muitos anos na fazenda, só em fazenda. Com o Nelson eu fiquei dezoito anos no João do Porto, com o ex-marido já tinha ficado quinze ano de meeira. Quando era menina trabalhava na Fazenda Aurora, aquela do café. Naquele tempo, que eu tinha doze, treze anos, era tudo cafezal, hoje é só cana. Era no tempo do meu pai, capina café, plantar, e cuida da nossa roçinha ali mesmo. O pai pegava um tanto de café pra cuida e um tanto de terra. Naquele tempo tinha colônia, era só colônia. Então meu pai pegava um tanto de mil pés de café, e dava uma terra pra gente plantar milho e algodão. O café a gente riscava no meio, e dois, um de cada lado, para plantar feijão e milho. Meu pai comprou um carrinho de roda de pau e uma égua carpideira pra abrir as ruas pras plantas, no nosso terreninho e no meio do cafezal, toda vida ele foi colono. Antes de eu nascer ele morava na Fazenda Santa Maria, lá é minha terra, eu nasci lá, na terra dos Cavenaguis, pertinho de Martim Francisco, lá onde tinha a estrada que levava na Ressaca também. O pai era brasileiro e a mãe veio da Itália, com dois anos de idade, sempre foi colona também, veio com um mundaréu de gente de lá pra lidar no café. Meu pai toda a vida foi colono, nem chegou a ser meeiro. Agora acabou tudo. É que o patrão num deixa mais plantar né. Num da mais terra pros camaradas, agora é tudo eles que plantam ou não plantam. E a maioria é só cana só.E também num deu mais pra ficar, porque era no tempo do ex-marido. Daí ele pego e foi embora, e eu tive que trabalhar na roça a mesma coisa, mas de outro jeito. Fiquei sozinha, ainda que deu certo de amigar com o Nelson. Ainda antes de vim aqui pra Vila moremos no sitio do Pedrinho. E to com setenta e um anos e vou pra roça ainda. E desde que eu estou aqui na Posse trabalhei toda a vida de turma. Agora faz vinte e cinco anos

> que eu estou com o Nelson aqui no Monte Santo, estamos na turma do Coragem. Mas tinha um tempo que nem tinha ônibus nem nada, era tudo caminhão, você trabalhava por cima do caminhão só com a guarda só, tudo pelado, nem banco tinha direito. Num tinha nada. Eu tinha um casal de crianças pequenas, e levava junto. Colocava a menina no vão da perna assim para não cair sabe, e o moleque segurando no braço, num deixava na casa de ninguém naquele tempo." (Tereza)

E Também de pequenas propriedades rurais, ex-sitiantes com percurso extenso antes de tornarem-se bóia-fria:

> "Nasci na Santa Bárbara, depois passei na Santo Antônio, na Sesmaria e acabei indo ser caseiro do Darci, no sitinho dele. Nesse tempo eu e a mulher compramos um pedacinho de terra, ali perto do Darci mesmo. Tocamos o quanto deu. Mas a filharada virou gente e começou a desanimar do negócio, e eu e a mulher já não demos mais conta. Também, nesse tempo ainda, foi a cana e tomou tudo, esvaziou a sitiaiada. Nossa roçinha, que a gente tocava, já não tabva dando mais não. Comprei um terreno na cidade pra ver se conseguia serviço. A mulher até conseguiu, trabalha na Holambra, mas eu num teve jeito, voltei a trabalhar na roça com empreita no caminhão do Borges. As coisas mudaram, ta ruim mas ta bom" (Zinho)

A partir de um sistema de representações de um universo rural, geram diferentes dilemas e práticas, de acordo com diferentes grupos de atores sociais. Um desses dilemas é migrar ou não migrar. Pressionados que são pela expulsão de agregados[59], invasão de terrenos de posseiros e sitiantes, e fim de licença para plantar aos pequenos proprietários ou colonos (Moura, 1991). O que pode se resumir do seguinte modo: devido à concentração da propriedade fundiária, a extensão das pastagens, ou a transformação das relações de trabalho no campo[60], são obrigados a deixar seu local de origem. Só lhes resta migrar (Martins, 1981).

---

[59] Ver Moura (1988), quando trata de procedimentos de expulsão dos agregados de suas terras no sertão de Minas Gerais.

[60] Fatores que variam de região para região, mas que acredito estarem presentes no universo dos expropriados de Santo Antonio de Posse dada sua diversidade de origens.

A emigração se dá enquanto resposta[61] a uma situação de crise, por exemplo, abandonando o local de origem pela percepção de que não se pode mudar de vida, parecendo conjugados elementos como: miséria e falta de conforto, trabalho duro, incerteza da produção, impossibilidade de melhora de vida. Aspectos negativos que se opõem a uma expectativa de vida positiva (Durhan, 1973). Que na verdade não se torna assim tão positiva.

Pressões e agressões que transformam o lavrador em trabalhador avulso, os bóias-frias. Organizados em situações de empregos sazonais, deslocam-se em situações extremas, através de grande distancia ou entre fazendas da própria região.

E o que importa aqui, para além das características que definem ou delineiam os processos migratórios, centrais para a configuração atual de Santo Antonio de Posse, é o trato dispensado nas narrativas locais ao processo de transferência de força de trabalho para fora do local da morada, denotando o fim de uma situação anterior. O que em Santo Antonio de Posse ganha coloração no imaginário que ultrapassa a mera problematização de condições de trabalho e ou mecanismos de manutenção de um quadro camponês. Embora isso possa estar como pano de fundo da situação, o que se evidencia nos próprios processos migratórios.

Trabalhos realizados por Lygia Sigaud (1979/1980) são eficientes para um paralelo com as questões que estou tratando, segundo justificativa da própria autora.

O fim de uma situação anterior, na qual havia coincidência entre local de trabalho e local de morada, é um processo de transferência da força de trabalho que não é

---

[61] Podemos então pensar a emigração como recurso tradicional para aliviar tensões socioeconômicas. Mobilidade de grupos rurais conservadas enquanto recurso adaptativo de movimentação constante (Durham, 1973). Candido (1964) já denota esse aspecto da cultura rústica tradicional do estado de São Paulo dos séculos XVI ao XVIII, onde corresponderiam a um mínimo vital e social, limitadas a sustentação da vida e do grupo. Uma vida marcada pelo isolamento e independência concentrada entre a manutenção de um mínimo entre a organização social e o meio leva a uma tendência de possibilidade constante de renovação do chão das plantas. Aspectos de rusticidade que se ligavam a uma economia fechada e seminômade, que parece refratar a mobilidade buscada por grupos atuais que buscam sua independência na forma da propriedade da terra.

especifico da Zona da Mata canavieira de Pernambuco[62], onde realiza seu trabalho. Processos semelhantes, cujas mudanças nas relações tradicionais levam a novas relações entre proprietários e trabalhadores, encontram-se em outras regiões do país. Como ela própria afirma, no fim do colonato, por exemplo.

Novamente me utilizo dos trabalhos de Lygia Sigaud para apontar para um caráter especifico de minha análise. Trata-se de deixar claro quem está falando, quem são os personagens dos quadros sociais de Santo Antonio de Posse. Um processo de constituição do trabalhador das cidades que os aponta a partir de suas determinações internas, não simplesmente a partir de uma situação que privilegie a entrada do capital no campo brasileiro.

Não se tratam apenas de bóias-frias. São ex-colonos, ex-camaradas, ex-meeiros expropriados de condições anteriores, em que a idealização do passado é central para a definição da situação presente, ao menos para aqueles que se admitem enquanto possenses. Mas importante aqui é a representação do processo de transformação que estão vivendo.

Um adendo importante.

> "A maior parte era tudo do sitio né, plantava de a meia ou morava nesses colonião que tinha aqui. Hoje os caras lá da Dedini (consórcio espanhol de sede em Itapira que vem monopolizando o plantio da cana em toda região) compraram tudo o cafezal. O que não compraram arrendou, Nova Esperança, São Rafael, lá pros lados do Brumado até atrás do Miro. Transformou tudo em cana. Para achar café só se for um pé ou outro que sobrou no meio do mar de cana, parece até que está lá de enfeite sabe. Mesmo as colônias num tem mais. As famílias que sobraram na fazenda, mesmo assim, duas ou três, não são mais a mesma coisa. Patrão não deixa

[62] Trata-se de uma análise dos processos expiatórios de "moradores", que passam pela expropriação de condições asseguradas pelo regime de morada nos engenhos pernambucanos. Esses se dirigem a cidade, mas continuam a manter relações com o engenho. E o modo como se processa a ruptura tem efeitos específicos nos modos como se volta a relacionar com eles. Outro aspecto importante da análise é a idealização do passado entre ex-moradores habitantes da periferia das cidades. Idealiza-se um passado anterior aos direitos, aqui encarnados nos direitos trabalhistas promulgados na década de sessenta, principalmente o salário remunerado (Sigaud, 1979/1980).

> mais plantar, criar porco, galinha, essas coisas. Nem uma vaca pra pode tirar leite pros moleques parece que não pode ter mais, não pode faze mais nada. Daí a negada rapa, é cana, pressão, e vem pra cidade achando que vai melhorar. Má vá." (Toninho)

Tomando como ponto de partida para a análise a representação que fazem das mudanças pelas quais passam, positividades a serem melhor exploradas no plano do imaginário nos capítulos subseqüentes, vemos alguns motes que norteiam as interpretações dos lavradores expropriados de Santo Antonio de Posse, referindo-me aqui ao segmento local. Em primeiro lugar o passado é idealizado em termos comunitários, da colônia, o tempo do café em oposição ao "mar de cana" e do presente incerto e ameaçador.

> "Acabou tudo, derrubaram todas as casas, o que tem um restinho já ta quase terminando. É só cana por ai a fora. Já tem muita e ta enchendo mais ainda, você vai lá pros lados, do Pantaleão, Brumado, vai onde for, o matão é só cana." (Bento)
> "Que nem na Fazenda Aurora, era um puta colonião, bastante gente. Chegava sábado a turma fazia aquele bailinho, divertia né? Tudo junto. Tudo tinha amizade, num tinha briga, num tinha nada disso. Era a rapaziada junto com os velhos, velho com novo, tudo igual. Agora não. Você vê, esse pessoal novo, é só droga. Agora mesmo estava conversando com a Simone ali, ela estava falando que o irmão dela esta jurado de morte por causa da maconha. Aquele tempo não, era tudo gostoso, não tinha nada disso. Agora num presta nada, vem muita gente de fora da Posse, traz muita maconha. Num é que nem antigamente que todo mundo se conhecia e tinha amizade, a rapaziada, as meninas. Agora você tem liberdade, mas num tem também. Não da para sair de noite na rua sozinha, é perigoso, até ir na venda já é perigoso. Aqui mesmo no Monte Santo já é assim, eu não saio, é difícil. E lá no Bela Vista é pior ainda, alguém estava falando comigo, lá é feia a coisa, tem muita baianada também, mais do que no Monte Santo." (Tereza)

E minha análise presta-se a elucidar os modos pelos quais esse passado é na verdade construído, fabricado em função da situação presente, pouco importando a existência, por exemplo, dessa comunidade original ou não. Vejo-me forçado a uma revisão que, não se trata de mera desconstrução, mas sim de mostrar como temas centrais a minha análise, como o passado rural e comunitário que opõe-se ao presente de crise, com seus determinantes locais específicos, levam à necessidade de rever alguns

usos correntes de questões candentes ao próprio repertório conceitual da antropologia, seu “imaginário” peculiar.

Trata-se de uma tentativa de, a partir de questões levantadas pela própria etnografia, tentar apontar para possibilidades e limites de alguns desses usos. Lembrando, novamente, que não se trata puramente de um viés desconstrutivista, mas de uma pequena revisão que visa a apontar de qual modo eles podem representar melhor eficácia para elucidação do universo social possense.

Com esse intuito realizei uma investida de caráter teórico profundo sobre o conceito de comunidade, para o qual guardo um trato especial e que é de suma importância para o transcorrer da análise. Embora tenha apresentado uma dimensão que inicialmente possa parecer puramente teórica, uma atenção aos desenvolvimentos até aqui realizados, e principalmente nos capítulos seguintes, mostrará que sua eficácia para o trato, e subordinação, ao objeto investigada está clara. O uso que aponto como o que realizo da noção de comunidade após longa digressão fará mais sentido a partir das conjecturas do capítulo seguinte; quando ela se imergir nas relações estabelecidas entre o passado e o presente.

Com objetivo semelhante, realizo agora um percurso em torno de possibilidades do trato do rural e do urbano e as caracterizações de um “camponês” que esse traria consigo. Não é simplesmente de um camponês genérico que estou tratando.

Daí importância da revisão realizada e daquela que se segue.

Revisitando o camponês, ou melhor, o sujeito particular ao qual é dedicada a análise.

Não há duvida de que esses sujeitos, sejam aqueles com laços de pertencimento a Santo Antonio de Posse ou não, compartilham de um passado, digamos, de lavradores. Têm um horizonte concernente a modos de vida rural em comum. Mas tratá-los como camponeses unicamente em busca da reprodução de seus modos de vida, o que certamente também está em jogo, pode corroborar a riqueza do imaginário local, esse sim, o mote central de minha investigação em torno de representações de mudanças que associam, ligam, e dão sentido ao passado e ao presente.

Quando José de Souza Martins (1973) configura o que chama de uma crise do Brasil agrário colonial, no que concerne à desorganização do modo de vida da população rural, sua cultura e relações sociais, a localiza-a na universalização jurídica da propriedade privada em 1850 e na implementação do trabalho livre em 1888. Passa a analisar a imigração de trabalhadores estrangeiros, principalmente de origem italiana, ligada à constituição de um mercado de trabalho livre nacional. Imigração cujo suporte simbólico é a possibilidade de ascensão a uma forma de campesinato independente apoiado no trabalho familiar, visando chegar à condição de proprietário de terras, apontando, portanto, para a imigração como um passo decisivo à preservação de um modo de vida camponês e sua utopia comunitária.

A necessidade de uma transição que não prejudicasse os negócios nacionais de um regime de trabalho escravo para um trabalhador livre faz com que haja a instauração de uma política imigrantista. Mas, embora esse migrante venha buscando a posse da terra, quando essa se torna equivalente de capital, surge à necessidade de para esses trabalhadores tornarem-se proprietários, serem antes assalariados, configurando-se como mão de obra para a grande lavoura[63].

---

[63] Ou seja, a partir de mudanças que visavam a absorção dessa força de trabalho, e a ideologia do trabalhador migrante no sentido de se tornar um camponês independente, estabelece-se de maneira generalizada o regime de colonato nas fazendas de café do país, principalmente no interior do estado de São Paulo (Martins, 1973).

Portanto, a crise do escravismo no século XIX daria origem a um regime de trabalho singular, que diferente de um assalariado puro, pauta-se na produção direta dos meios de vida com base no trabalho familiar, diferente de relações capitalistas de produção. Não era o fazendeiro que pagava o colono, este pagava com cafezal o direito de usar as mesmas terras para seus próprios fins de reprodução de sua condição. Isso caracterizaria o “elemento camponês” dessa relação de trabalho peculiar.

Historicamente houve diferentes modos de utilização do trabalho na economia rural. Desde escravos, parceiros, colonos, até a chegada ao trabalho assalariado, que dentro de uma visão que aponta para as relações de produção como determinantes, vê aí um processo de racionalização do comportamento econômico em direção a moldes cada vez mais capitalistas. Gradativamente integrados ao sistema capitalista, os complexos rurais tradicionais passam por uma desorganização que os conduzi a sua proletarização. Essa evolução completa se dá, então, com a expulsão do trabalhador das fazendas antes por eles habitadas, e donde extraíam seus meios diretos de vida. Só levaria da fazenda agora o salário, não mais os meios de subsistência; numa terminologia marxista, é destituído de seus meios de produção (Ianni, 1963).

Com a crise do café diversificam-se as atividades produtivas e novas formas de organização das mesmas. Mudanças correlatas na estrutura fundiária, atividades produtivas, estrutura econômico-social e relações de produção vão dando cabo de uma grande massa de colonos desempregados e expropriados de suas condições em meados do século XX, acompanhados, marcadamente pela substituição dos cafezais pela cana-de-açúcar com a expansão da agroindústria açucareira.

Concomitantemente a isso, desloca-se para a cidade a população agrária, transferindo-se para fora das terras das usinas e canaviais. O colono não mais se

configura como a principal categoria de trabalhador do universo rural local. Com a diminuição dos residentes, há um aumento do uso de trabalhadores temporários de acordo com as necessidades, o bóia-fria. Isso seria um resultado de movimentos do capitalismo agroindustrial, sua crescente mecanização dos processos de trabalho e a progressiva formalização das relações de produção nas usinas e canaviais a partir da legislação trabalhista (Ianni, 1976).

Embora as abordagens acima sejam úteis à minha apresentação, por apresentarem um quadro sócio-histórico das mudanças que procuro retratar, elas apresentam problemas, de cujos desdobramentos pretendo distanciar minha análise.

Pautam-se num ponto de vista que privilegia as mudanças das relações de produção, onde o camponês é caracterizado da seguinte maneira: o modo de produção camponês diferencia-se do modo capitalista de produção na agricultura. O limite para sua produção, pautado principalmente no trabalho familiar, é a sobrevivência, não o comércio, pois uma parte de sua produção entra no consumo imediato, apenas o excedente é comercializado sob a forma de mercadoria[64].

O problema de tais abordagens para os objetivos que estou buscando no plano representacional é que lidam com os processos acima como se fossem independentes e autônomos da experiência particular daqueles que a vivenciam, meros objetos, e não sujeitos, de uma mudança ao nível mais estrutural da sociedade.

A tendência em tipologizar tais sociedades dessa maneira pauta-se num interesse em saber se com o avanço do capitalismo haveria a extinção dessas sociedades ou se resistiriam às constantes ameaças à sua reprodução social. O problema é que essas

[64] A equação M – D – M ilustra essa situação, onde se converte mercadoria em dinheiro para obtenção de outras mercadorias igualmente necessárias para satisfação das necessidades, é vender para comprar. Diferente da produção capitalista, onde a circulação de capital visa a obtenção do lucro ou mais valia (D – M – D ou D – M – D') (Oliveira, 1986). Na produção camponesa, o valor de uso é objeto final da circulação de mercadorias, os dois extremos da circulação são mercadorias com igual magnitude de valor. Já na circulação de dinheiro enquanto capital, há um fim em si mesmo que visa a valorização do valor, ou seja, a acumulação capitalista propriamente dita (Marx, 1985).

abordagens se esquecem das práticas que tornam possível a objetivação desses modos de vida, permeados pelo universo simbólico de sujeitos inscritos e situados sociais e historicamente. Pensando com Thompson, é necessário negar uma imagem abreviada e reducionista de um suposto homem econômico em prol de uma criatura social infinitamente mais complexa, que, diante do avanço da economia de livre mercado, é orientado por supostos morais que tratam as novas práticas como legítimas ou ilegítimas (Thompson apud Godoi, 1999), mas isso dentro de modos bastante particulares, como os apresentados no presente trabalho.

Posso afirmar que o que os teóricos acima fazem de maneira geral é, dentro do que Sahlins (1988) denomina de uma mentalidade burguesa, reduzir o universo cultural ao discurso do preço. Costume fetichista que estende a economia capitalista global, traduzindo cosmologias e ontologias, diferentes relações de pessoas e sistemas de objetos, em termos de custo-benefício, reduzindo as propriedades sociais a termos de mercado. Redução de propriedades sociais em termos de mercado, numa cultura mistificada pelo capitalismo e uma nostalgia em torno da teoria marxista-utilitarista, em que a idéia de cultura apenas reflete a de meio-de-produção, alteridades ontologicamente constituídas são traduzidas meramente em termos de diferentes meios de produção (Sahlins, 1988).

> “A idéia geral é que o sistema mundial é a expressão racional de uma lógica cultural relativa, entenda-se, sua expressão em termos de valores de troca. Na condição de sistemas de diferenças culturais organizado como divisão do trabalho, ele é um mercado global de fraquezas humanas no qual todas podem ser comercializadas lucrativamente num meio pecuniário comum. Assim como Galileu achou que a matemática era a linguagem do mundo físico, a burguesia tem-se comprazido em acreditar que o universo cultural é redutível a um discurso do preço – a despeito do fato de outros povos resistirem tanto a uma idéia quanto à outra, povoando sua existência com outras considerações. O fetichismo, portanto, é o costume da economia mundial capitalista, uma vez que é precisamente ele que traduz essas cosmologias e ontologias real-históricas, essas varias relações de

> pessoas e sistemas de objeto, nos termos de uma análise pidgin crematística por meio da qual também nos habilitamos a adquirir entendimentos sociocientificos a preço de banana... Assim, uma história do sistema mundial precisa descobrir no capitalismo a cultura mistificada.” (Sahlins, 1988)

Apontadas minhas objeções em torno de teorias de cunho estrutural que tendem a obscurecer as experiências dos personagens sociais, tentarei expressar meu posicionamento. Em primeiro lugar, para além do economicismo, os sujeitos do mundo rural a que me refiro possuem estratégias que se reorganizam no tempo em respostas fundadas num saber e numa lógica às pressões sofridas pelo campesinato ao longo da história, sua tradição enquanto resposta à mesma. Reprodução social que se pauta num ethos específico, não em meios de produção econômicos, cujas estratégias não reproduzem apenas o patrimônio camponês, mas o “nós” em relação ao “estranho”. Relação identitária, que em minha etnografia, mostra elementos inusitados.

> “Hoje em dia a gente sai na rua e não conhece mais ninguém sabe, tanto de dia quanto mais de noite. È perigoso demais. Não tinha esse negócio de maconha nem nada né. A maioria do pessoal que morava aqui era daqui mesmo, tinha sitio por aqui, morava nas colônias, ou então uma meia aqui, um serviço de vaqueiro ali. Esse pessoal que largo a roça porque de alguma maneira não conseguiu tocar mais. Todo mundo que morava aqui, era tudo igual.Colono, meeiro, vaqueiro ou sitiante. Acaba e roça e vem pra cá. Agora, de uns tempo pra cá o negócio mudou. Vem essa baianada pra cá que não acaba mais. Por isso que a gente não conhece mais ninguém. Mas o problema não é só esse não viu. Tem é que tomar cuidado com esse povo. Eu num fico tranqüilo não do lado dessa gente” (Francisca)

> “Aquele tempo você conhecia todo mundo né, hoje em dia já não é tão assim mais. É baianada pra tudo lado ai, Bela Vista, São Judas, e mesmo aqui no Monte Santo, pensa que a coisa ta fácil aqui também é? Parece que broto uma nascente da baiano aqui, brota mais que tiririca, essa gente para aumentar é boa viu. O caboclo vem de fora, as vezes vai ficando aqui, daí nasce outro. Mas esse que nasce é baiano também. É filho de baiano, não tem como virar outra coisa. E funciona assim, além de aumentar com a filharada, num bastasse isso, já traz um bando com eles. Um chega e pergunta: parece que lá pra Posse é boa a coisa hein? Pronto. Já traz uns par deles com ele. Fica ai, depois um vai falando pro outro e vai aumentando sem parar. Daí já era, mistura tudo, quando você vê não conhece mais ninguém. Nem lá em Minas tinha esse negócio de baiano, era só mineiro e italiano naquele tempo. Pobre tinha de monte também, mas baiano eu vim conhece só aqui na Posse.” (Wardão)

> “Antigamente todo mundo se conhecia, não tinha gente de fora não, O que era camarada da fazenda era camarada, o que era meeiro era meeiro, e o que era colono era colono. Mas tudo igual, tudo amigo, tudo a mesma coisa. Chegava no sábado ia fazer baile, tudo junto, tudo amigo. Não tinha que nem agora que tem, baianada, essas coisas. Se chegava alguém de fora a turma já ficava toda de olho, se via que era bom fazia amizade, senão, deixava de lado. Mas num tinha gente de fora que nem tem agora. Agora fim de semana chega um, chega outro, e assim vai. E vem de tudo quanto é canto.” (Neguinho)

E embora Ellen Woortmann aponte para o parentesco enquanto princípio organizatório central da reprodução social do campesinato (1983/1985), não acho descabível o considerar para minhas proposições, pois o parentesco pode estar ai implícito, principalmente em relação aos antigos moradores quando afirmam que antigamente todos se conheciam.

Mas no presente caso esses princípios organizatórios que apontam para as pressões sofridas seriam o acesso a essa comunidade passada ao nível discursivo e a desnaturalização do cotidiano que as práticas dos bóias-frias suscitam - ambas montagens fantásticas que estão estrategicamente problematizando esse passado “camponês” de modo dinâmico e particular.

Não basta no meu caso tentar buscar estratégias camponesas de resistência como o faz Candido (1964), por exemplo, na região de Bofete. Os marcos, sinalizadores da mudança, devem ser buscados em outro plano. Nas elaborações e montagens fantásticas em torno do passado comunitário e suprimido, e as novas definições do “nós” versus o “eles”, acima apontadas. Dimensões do conhecimento local que se intercomunicam.

> “Tinha um tempo, você vinha aqui na Posse, conhecia todo mundo. Hoje você não conhece metade. Quanta gente não olha e fala ‘aoba’. Eu pego e olho, mais que é? Num conheço mais ninguém. Alguns a gente até lembra depois. Alguém que foi de turma pra algum outro lugar. Mas a maioria, num tem jeito, é povo estranho mesmo. Pra fala a verdade, os que sobraram aqui no Monte Santo da Posse mesmo é pouco. O resto é tudo baianada. Agora mesmo, não passou um rapaz de mochila aqui? Tranqueira. Tem outro ai, na casa do lado. O Nezinho. Também é outro. Trabalhar nunca vi, mas ele vem aqui na esquina, espera um pouquinho, sobe aqui pra pegar a porcariada e distribuir. Pegar o caminhão firme ninguém quer né? Tava ontem na praça sentado, nossa senhora, passou uma moçadinha vindo do Bela

> Vista que a coisa é feia viu! Não sei onde vai parar a Posse rapaz, era tão bom. Agora ta ruim, mas eu tenho é medo do que ta por vir" (Tinho Capózio).

> "Aqui no Monte Santo, é de uns trinta anos pra cá que ficou desse jeito, que formou essa vila. Era tudo sitio esses lados aqui oh. Antes era uma casinha pra cá, outra pra lá, era tudo amigo e conhecido. Depois veio muita gente de fora, que complica a situação. Mas não é por causa de serviço não, que eles vêm e tira o serviço da gente. Se você quiser trabalhar trabalha, arruma serviço, dá seus pulos. O problema é a bandidagem mesmo, sair na rua a noite é perigoso demais, só no caso de uma precisão mesmo." (Cleide)

Tais construções sociais, num paralelo com a análise de Michael Taussig (1980) dos camponeses do Vale do Cauca na Colômbia e o pacto que fazem com o diabo para aumentar sua produção e ganhos[65], devem ser tomadas enquanto crenças que iluminam a autoconsciência cultural do problema colocado a sua integridade. Tipo de texto onde se inscreve a tentativa cultural de redimir e compensar sua história, reconstruindo a significância do passado em termos das tensões do presente.

Holocausto moral subjacente a períodos de transição nos modos de vida e de conceber a si mesmos em momentos de perigo, num novo cosmos em processo de "tornar-se".

> "Tinha criação, porco, vaca, e as plantações, não precisava de ninguém. Ia até pouco pra cidade, era só pra fazer a comprinha, de quinze em quinze dia, numa semana apanhava o milho, e na outra vinha para a cidade. Até porque se não tivesse mantimento em casa era só empresta do vizinho, só vinha pra cidade em ultimo caso mesmo. Esse negócio tudo acabou. Num existe colônia, sitio bom para tocar, nem mesmo patrão pra querer fazer a meia. A cana tomo tudo. A cidade ficou esquisita, você sai na rua e não conhece mais ninguém. Tudo muito rápido, parece que aquilo que tinha antes nem nunca existiu pra falar a verdade." (Célia)

Se lá o diabo é o elemento central, aqui novas e fantásticas maneiras de conceber relações entre passado e presente se configuram como as estratégias para simbolizar

[65] Trabalhadores expropriados de suas terras fazem contratos secretos com o diabo para aumentar sua produtividade e conseqüentemente o salário. Mas isso tem seu preço. Morre-se prematuramente e na dor, torna-se um boneco nas mãos do diabo, o dinheiro assim ganho se torna improdutivo, terras e animais comprados com ele não vingarão, e a cana cortada não vai renascer. Símbolo do diabo que teria o poder de representar a transição entre distintos modos de produção e de vida (Taussig, 1980).

uma dissolução e decomposição, ao lado da transformação e reformulação de velhos elementos em novos.

Que podem mesmo mediar, se levados a uma explicação última, diferentes modos de troca e produção numa censura de conotação moral e numa crítica de proporções cósmicas ao desenvolvimento de um modo capitalista de produção e os elementos que o acompanham. Criações fantásticas que emergem do choque entre orientações distintas reforçando a consciência crítica de uma realidade hostil. É esse o caráter que reconheço no imaginário possense que problematiza o universo presente de crise e incerteza.

Porque não denotar esse caráter ao imaginário atual de Santo Antonio de Posse e as implicações identitárias e de sociabilidade que trazem consigo? Pensando-se as mudanças pelas quais vem passando, essa "crítica de proporções cósmicas" é um referencial para um imaginário bastante sedento por dar sentido a uma situação transitória e de incertezas. Mesmo que não se problematize, como não se faz, relações de produção diretamente. A mudança, enquanto objeto de reflexão, está aí presente. Tentarei demonstrar por quê. Trata-se de experiências de vida em jogo.

Considerando ambas as trajetórias explicitadas, de antigos moradores que declaram seu passado suprimido, e de recém chegados em busca da reconstituição de modos de vida enquanto dramas sociais distintos, porém interligados, a Antropologia da Experiência proposta por Victor Turner tem algo a dizer a respeito de tal configuração.

Uma experiência possui caráter auto-referencial. Caracterizamos a nossa própria experiência a partir da reflexão sobre sentimentos e ações. A estas, que jamais podem ser completamente conhecidas e interpretadas por outros, são dadas expressões aos estados humanos experienciados, a partir de representações, performances, objetivações e textos, guardando ambas, experiência e expressão, uma estrutura dialética.

A experiência estrutura a expressão – entendemos outras pessoas e suas expressões a partir de nossas próprias experiências; e a expressão estrutura a experiência – pois narrativas dominantes iluminam as experiências individuais. A expressão, desse modo, apenas se consolida enquanto texto performado, perpassando então uma antropologia da experiência por uma antropologia da performance, da externalização das experiências individuais, através de unidades de significado socialmente construídas. Tudo isso ocorre num fluxo da vida que guarda uma dimensão temporal. No presente se dá a experiência e a configuração do significado; no passado, a memória que possibilita a observação através de um momento lembrado; e um futuro que é aberto a expectativas e potencialidades guardadas; sucessão atravessada por períodos de reflexividade, mas que não se esgota nesse aspecto auto-reflexivo que fornece parâmetros para interpretação, pois a performance de uma expressão é também dinâmica (Bruner, 1986).

Isso dentro de um projeto turneriano de processos não apenas como fases em desvios normativos de modelos, mas como performances que são reflexivas sobre si mesmas (Turner, 1987). A expressão de caráter performático de uma experiência não é meramente um “release” de significados. Performances ativas são agentes no processo histórico de construção do mundo e de descoberta de si mesmo. Isso através, mais uma vez, de emoções das experiências passadas que colorem as imagens e traços revividos pelo choque do presente, a partir da necessidade de achar significado diante daquilo que nos desconcerta, convertendo uma mera experiência em *uma* experiência.

Momento em que passado e presente são trazidos juntos, passado esse que pouco importa se é real, mítico, moral ou amoral. O que interessa é o quanto linhas de direção significante emergem do encontro existencial do que subjetivamente derivamos de

experiências prévias e tais unidades de experiência em viva relação com a nova experiência (Turner, 1986)[66].

Dentro dessa análise do circulo hermenêutico entre experiência e expressão da mesma, Turner se volta a um tipo especial de unidade de experiência, a do drama social. Se o drama social resulta da suspensão de papéis normativos (Turner, 1987), quando pessoas "play" com os elementos do familiar desfamiliarizando-os, está na essência dessa liminaridade constitutiva dos dramas sociais uma recombinação em qualquer ordem e padrão possível dos elementos da experiência. Há uma intrusão na estrutura sócio-normativa no que é potencialmente e em princípio uma relação livre e experimental da cultura, em situações onde não se há certeza sobre o passado, e uma sensação de incompletude em relação ao futuro, "transição entre" que se configura como instante de potencialidade experimental (Turner, 1982).

Apenas para efeito de reiteração do que já foi dito, se a experiência se completa por sua expressão, isso significa dizer que existem dramas, gêneros estéticos relacionados e derivados de dramas sociais, principalmente na fase onde a limiraridade de status reina e a reflexividade se mostra em toda sua potencialidade (Turner, 1987).

Esses camponeses expropriados se encontram em condições de contradição e ambigüidade, predominando símbolos isomórficos - construções que apontam para uma crise, para a acusação, para o sentimento de medo, etc. - não são nem o que eram e não sabem o que irão se tornar dentro de suas trajetórias de vida, agentes sociais numa situação liminar (Taussig, 1980). O que abre a possibilidade para o surgimento de novas configurações (Turner, 1974).

---

[66] Turner aponta para cinco momentos da estrutura processual da experiência vivida. 1) algo acontece ao nível da percepção 2) imagens do passado são evocadas e delineadas 3) emoções associadas aos eventos do passado são revividas 4) o passado se articula ao presente numa relação musical que possibilita a descoberta e construção do significado 5) a experiência se completa através de uma forma de expressão, uma performance completa a experiência (Dawsey, 2005).

Na medida em que os envolvidos em uma performance não são “not themselves” e “not-not themselves”, subjuntividade peculiar às qualidades liminais da performance (Schecner, 1985) e propicias à reflexão, criação e experiências únicas. Particularidade que não permite generalizações em termos de um campesinato pura e simplesmente e suas variáveis determinantes acima explicitadas.

Portanto, o rural que se está tratando quando a população local o aciona para uma contraposição criativa (no sentido aqui de elaborada para tal) ao presente e os processos expropriatórios pelos quais se passou, ganha uma conotação muito diferenciada daquele que se pauta em relações de produção, modos de organização da subsistência da família, ou mesmo limitações de caráter geográfico que oporiam um rural ao urbano.

Denotando experiências particulares acionadas para a leitura e recriação desse passado, sobre a percepção acerca do rural cristalizam-se e generalizam atitudes emocionais que balizam-se em estruturas de sentimentos projetadas sobre a realidade e suas transformações sentidas, vividas e experimentadas pelos grupos sociais (Williams, 1990). Que transpiram de diferentes trajetórias de vida e do seu trato nas transformações que julgam afetar seu passado e presente.

Não devemos então falar numa população camponesa desapropriada, que atualmente apresenta esses ou aqueles traços estruturais decorrentes de sua desapropriação. Isso reduziria a experiência desses sujeitos. Trata-se de experiências e trajetórias de vida camponesas especificas que, ao se encontrarem em Santo Antonio de Posse, dão lugar a uma rica realidade classificatória do mundo no qual vivem, principalmente no que concerne ao plano das novas relações sociais a serem estabelecidas com os novos habitantes.

Essa incursão no plano de uma relativização dos usos da categoria camponês podem ter suscitado ao leitor a idéia de um afastamento da proposta inicial de dar conta

de interpretações de uma população rural afetada por processos mais amplos de expropriação. Mas isso será evitado se tomarmos o rural no plano aqui apontado da seguinte maneira: ele aparece como um produto necessário de um modo de construir a realidade social a partir de uma tensão que o determina, a construção no nível do entendimento possível numa determinada formação social como a capitalista.

Trata-se do enfoque de processos em duas dimensões: pessoas formulando interpretações de sua vida social e rotina, aliada ao caráter histórico da atividade humana. De um lado aquilo que é cogitado pelo sujeito enquanto ser social, a experiência dos sujeitos propriamente dita; de outro, aquilo que se vivencia sem conhecer os fundamentos últimos, os processos expropriatórios pelos quais estão sujeitos os habitantes do universo rural brasileiro.

Dupla dimensão na relação travada entre os homens através da história enquanto produto alienado de sua própria atividade, que aponta para a historicidade da vida social numa realidade agrária elaborada socialmente. Uma reflexão que se enverede por esses caminhos ultrapassa a dualidade na qual se enraíza a noção de um rural pelo conhecimento histórico daquilo que possibilitou sua origem, para então descortinar as bases rurais de produção do ser social e de sua consciência (Martins, 1981) [67].

*

Realizadas essas incursões que visaram apontar para a operacionalidade, ou não, de usos de noções como camponês, rural e urbano, e comunidade – na sua relação com

[67] Com isso pretende-se mostrar como a própria noção de rural é originada, elaborada a partir de determinadas condições e circunstâncias sociais, um rural sociologicamente elaborado. O que soluciona a ambigüidade do conhecimento que se divide em elementos rurais e urbanos qualitativamente distintos. Dicotomia que segundo Martins (1981) é originaria de uma ambigüidade do próprio pensamento fundador da sociologia. Onde idéias elementos conservadoras surgem como contraposição ao elemento do pensamento liberal-burguês, suscitando o que chama de idéias-evento opostas: de um lado o racionalismo e de outro o conservadorismo, traduzidas nas seguintes oposições. Comunidade x sociedade, poder x autoridade, classe x status, profano x sagrado, progresso x alienação. Contraposições que nascem como reação ao racionalismo constitutivo do corpo teórico da sociologia, redefinidas por necessidade de auto-explicação da sociedade capitalista. Ambigüidade original da sociologia onde valorações pré-capitalistas são reinterpretadas no capitalismo, e que se desdobram no corpo do conhecimento em dicotomias como o rural x o urbano enquanto fundamento de diagnostico de descontinuidades da vida social.

o passado de Santo Antonio de Posse - algo deve ser dito. Principalmente com relação à comunidade, algumas conclusões já podem ser retiradas.

Não se trata de, nas narrativas, o termo comunidade ser acionado. Mas o apelo em relação ao passado suprimido dá-se convocando o seguinte elemento, o qual possibilita para mim uma associação ao conceito: *antes todos se conheciam. Homogeneidade* de uma composição social anterior acionada ao nível discursivo que só ganha sentido e eficácia para o trato de um universo em transformação quando contraposta a uma situação atual de contato com a alteridade e a diferença, que proporciona uma *heterogeneização* da composição social local. Determinante para a dissolução do que chamo de "*passado comunitário*".

Esse determinante, veiculado nas narrativas locais, pode ser lido na seguinte chave: à "identidade sem rosto" do "baiano", contrapõem-se ao "rosto" do antigamente. O "rosto" do vizinho, o rosto do parente.

III – O PASSADO ACESSADO: EM BUSCA DE CULPADOS.

> "Olha rapaz, eu conheço gente viu. Mas conhecia muito mais, falta ainda muita gente para conhecer. Porque tem muita pessoa nova naqueles "cantão" lá sabe, no Bela Vista e São Judas. Tive lá e num gostei, cada bimboca, o povo encarando a gente e a gente sem saber quem é quem. A coisa é feia viu, sem conta que o negócio de droga lá parece que tá feio. O duro é que num adianta esse povo ficar lá amoitado. Chega de noite desce tudo pra Posse, vai na praça, em tudo quanto é buteco. Nem no Bar do Bocha dá pra ir mais jogar. Quando você vê é baiano pra tudo quanto é lado, bisbilhotando o jogo, mexendo com mulher dos outros, fazendo porcaria pra rua, espalhando a droga e bandidagem pela cidade." (Beto)

Chego a um ponto alto da exposição, que traz consigo toda a especificidade do contexto sócio-histórico de Santo Antonio de Posse, o imaginário e as alegações em torno do passado comunitário suprimido.

Notamos que a comunidade, para além de sua existência anterior, ou não, presta-se aqui à estratégia discursiva. Sua importância reside em sua eficácia atual, definida a partir da situação presente, definidora também de identidades contrastivas. Embora, como já apontado, mas não ainda levado as últimas conseqüências, essas sejam apenas virtualidades implodidas em outras dimensões.

Os discursos que balizaram a análise referem-se àqueles que se afirmam possenses, em oposição aos recém chegados, e habitantes dos bairros tidos como os bodes expiatórios e marcadores de diferencial em relação ao passado idílico.

> "Tinha um tempo que a gente vinha aqui pra Posse que as coisas eram diferentes.Tinha essa rua reta aqui que vinha lá de cima e mais a rua da igreja. O resto te fala, tinha era um baita de um pasto. Você podia chegar aqui, pegar um pedacinho de terra, arranca uma ou duas árvores e plantar seu algodão. Bão, em primeiro lugar, hoje fulano é dono disso e cicrano dono daquilo. Mesmo as fazendas. Patrão não quer mais nada com a gente não. A única coisa que você tem é com o serviço. Você e o turmeiro. Se fosse só isso tudo bem. Mas o negócio é pior. Anda por ai pra você ver, é só baiano, só tranqueira. Além de não dar para o serviço tem esse negócio de maconha ai. Meu tempo não tinha isso não. Moleque forte trabalhava, num ficava mexendo com coisa ruim. Mas hoje você não sabe nem da onde vem o sujeito. Vai fazer o que. O negócio é dar bom dia e boa noite e passar reto. E evitar ir nas bimbocas. Já foi o tempo que você conhecia as pessoas e podia andar tranqüilo" (Antonio).

Esses relatos não interessam como verdadeiros ou falsos, devem ser vistos enquanto tradição narrativa que permite estabelecer, entre elementos de uma cultura, correspondências simbólicas que garantam coerência, estabilidade, e permanência do conjunto (Vernant, 2000). Na verdade, criar, ao lado desse passado, desse modo constituído em oposição ao presente, o próprio grupo, enquanto tal. Aqueles afetados pelas contingências migratórias.

Tecido intelectual, aspecto mental da vida coletiva que trabalha para estruturar, sistematizar, tornar assimilável o pensamento bem como os saberes compartilhados, a partir de correspondências simbólicas (Op. Cit.). E as verdades aí veiculadas, não correspondem necessariamente a uma natureza, realidade, ou experiência real.

O homem não encontra as verdades, fazem-na através de trabalhos do intelecto através de imaginários que formulam o próprio mundo segundo o programa de verdade em vigor. E se os critérios de verdade são filhos da imaginação, então a autenticidade

das crenças não se mede pela verdade de seu objeto. Fabricamos nossas verdades, não é a realidade que nos faz acreditar.

> "Tudo o que existe, é o que a imaginação fez surgir dentro de um programa de verdade específico" (Veyne, 1984).

Se não importa o fundo de verdade por detrás dessas alegações, não o devem também ser tomados enquanto falsos. Mudanças ocorreram, trajetórias foram atravessadas por inúmeras vicissitudes, a cidade se transformou. E essa foi a chave de leitura, problematização escolhida para a exteriorização e definição de si mesmo. O "eu possense" acossado por um devir que a tudo arrasta, mas que traz algo novo também, não polpa esse tão afamado "bom" de antigamente.

Sendo um programa de verdade, e legitimo, merece nossa atenção. Produto do intelecto, esse imaginário criou um rico quadro explicativo de associações inusitadas, onde o passado não cansa de ser acessado.

Operações de seleção atuam no coração do tempo das narrativas, purificação, simplificação, perda. Nesses processos, não há como negar que realidade e ficção se tornem um único discurso da memória, onde a autoridade poética transcende os próprios fatos (Becquelin, 1992).

Esses relatos são o produto de uma realidade que fabrica todo um universo de sentidos. E o fato é que conta uma história, possui um enredo. Cada um tira-lhe dela um pequeno traço, acrescenta outro, e o inesquecível se produz inconscientemente, de forma espontânea, através de um trabalho autônomo da memória, que se confunde num narrador que parece refletir sobre a história ou dizer a fórmula onde cada um se reconhece imediatamente (Detienne, 1998).

Portanto, essas narrativas que acessam um passado perdido e buscam um culpado para tal, esta tratando da história. Esta fazendo história. É a historiografia do imaginário local, na medida em que, como visto nas páginas iniciais, o quadro populacional e o espaço da cidade realmente passaram por transformações. Mas as associações presentes nesse imaginário não estão dadas em objetivações da realidade que os dados estatísticos ou então o paisagista urbano pode nos fornecer. Essas associações são produzidas, como uma atividade associativa do intelecto.

O passado valorizado é contraposto ao presente instável e de crise, do não reconhecimento de si e dos outros, de perda. Associa-se ao baiano, à violência que este traz consigo, à invasão do espaço da cidade. O passado é sinônimo de bons tempos, o presente de incerteza, e o baiano, do presente e da incerteza. É ele o culpado.

No imaginário local que interpreta a mudança e a passagem do tempo, o "baiano" possui papel central, semelhante ao da "cana" quando se trata de falar a respeito do passado "rural".

Quando se pensa o tempo histórico, conta-se a história, a escolha de esquemas de periodização é possibilitado por um princípio estrutural de inversão da mesma. Apenas ao fim da história permite-se a escolha e compreensão dos eventos com os quais ela é contada, uma história teleológica que reconta a história, a partir de um resultado já conhecido, conhecimento esse que guia a seleção dos eventos da narrativa. A densidade dos eventos num dado intervalo de tempo, ainda que um antes e depois de difícil localização cronológica como das narrativas locais, se da a partir de sua pertinência para o resultado final (Sahlins, 2004).

Nessa história eventual, a chegada do "baiano" é um ponto de inflexão[68] importante e definidor da situação. Pelas mudanças que acarreta traz de volta o passado

[68] Na relação entre mudanças históricas e agentes históricos, diferentes tipos de mudança apontam para diferentes tipos de sujeitos da mesma. Num primeiro caso, uma "análise" apontaria para uma tendência a

e produz uma ordem social mais ampla, vista sob o signo da crise e do imprevisto, reificado e personificado em pessoas particulares.

A própria estrutura da história justifica esse papel, na medida em que aponta para aquilo que é responsável. O modo com que são investidos desse poder faz com que a própria história produza aqueles que fazem a história. Pois, trata-se de uma escolha seletiva. Os "baianos" são circunstancialmente selecionados para o papel que desempenhou por relações de uma conjuntura histórica particular que transmite o destino social a indivíduos-chave.

E na medida em que a estrutura se abre à contingência, no momento em que investe em possíveis e projetados comportamentos degenerativos do "baiano", como a bandidagem e o tráfico de drogas, investe neles uma ordem maior que encarna o destino de totalidades sociais inteiras. Pois o que está ameaçado é o viver em segurança em Santo Antonio de Posse.

E se podemos falar que não é a cultura que faz a contingência, no mínimo nas narrativas locais em torno dos determinantes da supressão do passado valorizado, a mesma faz a diferença que a contingência vem a representar. O próprio simbolismo local, já que evito falar aqui em termos de uma cultura enquanto tal, não é impenetrável ao evento, ela se reproduz alterada. Como apontarei adiante, ela dá cabo de uma cultura do medo.

> "... totalidades culturais são também particularidades históricas: tantos esquemas distintos de valores e relações que, de maneira variada, investem de poder certos sujeitos, individuais ou coletivos, como fazedores de história, e dão a seus atos motivações e efeitos específicos. Quem ou o que é um ator histórico, o que é um ato histórico, e quais serão suas conseqüências históricas? Estas são

---

longo prazo, de mudanças progressivas de aspecto coletivo. Para o caso de minha analise, um momento decisivo inicia-se a partir de um ponto de inflexão diferenciador, a partir de sujeitos individuais (Sahlins, 2004). Embora o "baiano" se refira a um grupo, uso aqui a agencia individual, pois suas potencialidades enquanto destruidor de um antigamente ultrapassa distinções de caráter coletivo, é um coletivo individualizado sob esse signo.

> determinações de uma ordem cultural, e são diferentemente determinadas em ordens diversas." (Sahlins, 2004).

Se antes apontei para o aspecto fantástico desse imaginário, ao qual voltarei, não podemos também negar nele certa dose de realismo, mas realismo num sentido particular. Além de pensar a própria história, trata-se de um estilo comum de se abordar o passado e de elaborar suas próprias experiências nele, com ele, e para com ele. São em última instância, e aqui eles novamente se ligam ao aspecto intelectivo acima apontado, uma dimensão geral de significados bons para pensar o mundo (Darnton, 1984), um mundo em transformação.

Tempo saturado de "agoras".

Como espero ter demonstrado, essas narrativas em torno da supressão de um passado valorizado em oposição ao viver num presente pouco atraente são elementos chave para a interpretação da história local, cujo papel decisivo é renegado aos "intrusos". É importante termos em mente que se trata de construções, e construções num sentido especial. Elas não fariam sentido senão em relação ao presente.

Em primeiro lugar porque a mudança no contingente populacional é um elemento colocado diante dos sujeitos históricos, que com ele são postos a pensar. Acima de tudo é um acontecimento colocado ao possense como algo que precisa ser definido, classificado. Coloca-lhes a necessidade de imputação de sentido.

Em cada civilização, com sua ânsia de conhecimento objetivo, o universo se faz objeto de pensamento, onde cada qual superestima sua orientação de tal caráter (Lévi-Strauss, 1989)

Um conhecimento sistemático realiza-se aqui em relação ao Outro e em relação ao passado. Na relação que guardam esses dois elementos no imaginário local, onde analogias e extensões de sentidos são contrapostos e localizados na história, a partir de um determinismo do primeiro sobre o segundo.

A esse conhecimento produzido correspondem exigências intelectuais de introdução de princípios de ordem no universo. Ordem ainda mais necessária em um universo social marcado por mudanças e transformações que se julga afetar a vida de todos.

Utilizando-se de modo metonímico de Levi-Strauss (Op. Cit.) quando refere-se a uma ciência do concreto que, através de mitos e ritos fornece modos de observação e reflexão sobre a natureza, a partir da organização e exploração do mundo sensível, essa natureza colocada a sensibilidade ganha conotações particulares.

Pois não através de mitos e ritos, mas através de formulações discursivas, pensa-se a natureza da história, e porque não a classificação da própria humanidade. Na medida em que a mesma parece ser muitas vezes contestada quando se refere ao "baiano". E aqui, como na experimentação do mundo sensível de que trata Levi-Strauss, o modelo é construído, não existe passividade, trata-se de uma experiência sobre o objeto[69].

Em segundo lugar, para além da factualidade e ou objetividade presentista colocada ao pensar local pela chegada de novos habitantes, disponíveis que ficam às conjecturas locais; "the past is a foreign country" (Lowenthal, 1985).

O passado se configura enquanto um artefato do presente. A vida passada foi e é baseada em modos de ser e acreditar incomensuráveis em relação ao presente. E essa

[69] Está se referindo aqui à arte, situada a meio caminho do pensamento científico e mágico, realizando uma espécie de inversão do processo de conhecimento. Pois, para conhecer o objeto em sua totalidade, ele é quantitativamente diminuído, o que o torna qualitativamente simplificado (Levi-Strauss, 1989). Nada mais correto quanto ao modo de se referir e atribuir um conhecimento sobre o "baiano".

diferença do passado não é replicada, mas vista e celebrada através das lentes do presente[70]. Se antigamente era bom, tem-se sempre em mente a dúvida, a instabilidade do presente.

Mas, ainda que inacessível em sua totalidade e veracidade, o senso de contemporaneidade aumenta, à medida em que se realizam conexões com o passado. Diante de um futuro volúvel e insubstancial, que nunca pode nunca nem mesmo chegar, o passado toma traços de tangibilidade e segurança, pois as pessoas passam a pensá-lo como sendo fixo, inalterável, indelevelmente gravado. O passado é donde viemos, e para onde freqüentemente queremos voltar.

Mas mesmo assim essa volta está barrada. Ela está a salvo apenas em construções imaginativas. Possuímos apenas memórias atenuadas e fragmentadas de uma experiência primaria. Só podemos sonhar em escapar do confinamento do presente (Op. Cit.), ou ao menos justificá-lo, como se faz quando se - busca, acusam-se os culpados pelo atual. E as narrativas assumem aspectos de sonhos nostálgicos.

Melancolia que não se traduz em negatividade absoluta, perda ou impossibilidade. É na verdade um momento privilegiado e necessário de uma visão questionadora, até mesmo auto-questionadora:

> "... a arte da narrativa nutre-se de influxos psíquicos afins a melancolia, pois como observa Benjamin, para bem memorizar as histórias, é preciso um particular estado de distensão, propício a conservação de histórias com o intuito de recontá-las...essa atenção simultaneamente concentrada e distensa de quem ouve uma história é propiciada por uma disposição tradicionalmente associada ao humor melancólico, o tédio (o *taedium vitae* medieval considerado aqui em sua dimensão positiva). O tédio como momento simultaneamente atento e vazio é um estado afim que acompanha toda a criação poética... nesse espaço intermediário a história estabelece uma ligação, sempre provisória, entre seu conteúdo e sua interpretação... ao contar uma história, uma dimensão do passado é atualizada, passando a fazer

[70] Diferença que se torna ainda mais visível se considerarmos que os elementos do passado são forjados por ferramentas modernas, formados por predileções do presente, e suas estranhezas são domesticadas por nossa própria preservação de seus vestígios (Lowenthal, 1985).

> parte da experiência atual dos ouvintes e do narrador, e com isso, uma alteração fundamental do presente. Não é de todo inaudível o melancólico lamento que ressoa de maneira tênue nessa história: a narrativa nada mais é que um modo de lidar com essa grande e inevitável perda de um objeto denominado tempo passado, transportando-o, imaginariamente, pelo recurso a narração, para o interior do tempo presente". (Lages, 2002).

Resgate simbólico de um tempo perdido na narrativa tributária de um impulso melancólico que ao mesmo tempo em que atualiza eventos do passado, também reafirma o seu caráter por definição passado: o que passou, morreu, deixou de existir (Lages, 2002).

Portanto, essa nostalgia pode ser uma espécie de senha para se olhar para trás[71], através de projeção de aspirações em torno de um passado atraente, mas não simplesmente porque as coisas eram melhores. Não se trata de um passado como realmente foi. A dor é removida, como uma infância que imaginamos como era ou então esperaríamos que assim fosse.

A nostalgia é um pensamento em relação ao passado, mais do que coisas do passado propriamente ditas, não uma memória do que foi, mas aspirações que denotam a seguinte equação: o desejo pelo passado advém de uma rebelião crescente contra o presente, um desespero em escapar dele (Lowenthal, 1985). O desespero pelo que há leva o possense; impele-o a tentar redescobrir o ontem.

Mas o que esse passado pode fazer por aquele que a ele recorre?

Um de seus principais benefícios é tornar o presente familiar, fornecer a ele um sentido, onde impressões imediatas recorrem a imagens históricas compartilhadas que possibilitam entender aquilo que o circula atualmente, fornecendo-lhe inclusive uma identidade. Uma identidade pode ser forjada pela ligação ao passado. A conclamação de um passado local que foi perdido, cria a possibilidade de diferenciar-se em relação ao

---

[71] Sendo o passado um "foreign country", a nostalgia o faz o país estranho com a saudável indústria do turismo. E como outro turista, o do passado, coloca em perigo o objeto de sua jornada (Lowenthal, 1985)

qual é atribuída a culpa pela própria supressão. Um “eu” atingido em oposição a um “eles” agente e tributário da culpa.

O passado pode também fornecer alternativas a um presente inaceitável, pois nele achamos aquilo que não temos hoje, lugares desejáveis diante das pressões das mudanças modernizantes.

Tudo isso está por detrás das narrativas em torno do passado suprimido em Santo Antonio de Posse, ele traz essas relações naquele que o narra e problematiza o atual. Diante do instante indivisível de um tempo presente, o passado torna-se um comprimento, extensão no tempo que possibilita ao mesmo, ordenação e segmentação para fins explicativos no atual e para ele. Organizando-o, contrapondo-o e o definindo-o nesses moldes, a referência a um passado comunitário nada mais faz do que ocupar um lugar no tempo que designa a própria forma do passado e colocando nossas próprias vidas dentro de um contexto histórico dividido em períodos aceitáveis (Op. Cit). Um antes em oposição a um depois.

Com essas propriedades, o passado de modo mais geral se transforma em um passado significante, se transforma em sua própria história, cujos eventos específicos tornam-se seu material e substância. E tal passado que intervêm na existência cotidiana, o do fim das condições de antigamente, o da chegada do baiano, torna-se temporalmente restrito por eventos específicos, os pontos de inflexão acima apontados, num processo de segmentação social que se move para frente no tempo. Na medida em que o tempo passa, e as qualidades e características do mesmo mudam, em seu bojo, enquanto ora determinante, ora resultante, a diferenciação social é colocada enquanto marcador inicial e definidor de temporalidades substancialmente distintas.

Tal conhecimento especializado do passado traz consigo um tipo de poder, aquele que permite o controle sobre um presente imprevisível, tornando-se relevante às

próprias experiências de vida que acaba por localizar o problemático mundo em que se vive (Price, 2002). Não perdendo de vista que tanto o mundo, o problemático como a experiência temporal pertencem a construções fantásticas e que dão inteligibilidade a uma situação de transformação.

Reflexões benjaminianas.

Já que historiadores locais fazem com que o acesso do passado perdido guarde essas conotações em relação determinante, fundadora e definidora do presente, reflexões benjaminianas sobre a história são elucidativas para esclarecimentos dessa coloração especial que adquire o passado aos olhos locais, em termos de suas características constituintes.

Suas reflexões perpassam, de modo extremamente elucidativo e original, sobre os temas acima tratados, em torno da relação passado e presente, bem como da impossibilidade, ou mesmo pouca importância da existência ou não real desse passado. Por isso elas se encontram aqui expostas, pois são capazes de apontar para a natureza da riqueza de tais composições históricas em toda sua complexidade.

Os historiadores "nativos" encontram no passado o "gérmen" de outra história, que leva em consideração sofrimentos acumulados, e que dá nova face ás esperanças frustradas. Ele constitui uma experiência com o passado. E suas imagens perpassam veloz, se deixando fixar no momento em que é reconhecido. Articular historicamente o passado, portanto, guarda aqui suas especificidades aos olhos daquele que o busca:

> "Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo como ele realmente foi. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja num momento de perigo... o perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem... O dom de despertar

> no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer." (Benjamin, 1940)

Isso torna necessário um novo conceito de história que desconstrua sua concepção insustentável do progresso[72] como norma histórica. Idéia de um progresso da humanidade na história que é inseparável da concepção de sua marcha no interior de um tempo homogêneo e vazio.

Para Benjamim (1940), a história é um objeto de construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de "agoras".

Ao lado da mera sucessão regular do tempo físico, linear e homogêneo, há um tempo outro, uma multiplicidade de tempos construídos e articulados historicamente, formas heterogêneas de se vivenciar a história, ordens temporais distintas, através de planos e contextos de significação que são porta de entrada para um outro relato, que conta a história completamente diferente. Objeto de construção da relação passado e presente que vem carregada de uma ruptura violenta que faz saltar eventos significantes para a narrativa de cunho histórico. Uma imagem relevante para o presente (Rosenfield, 2006).

O tempo histórico, dentro dessa leitura, é apreendido em termos de intensidades, não de cronologia de casualidade linear e exterior ao evento, através de um encadeamento lógico exterior que estabelece relações com o passado, cujos traços denotam excentricidade, não passando de peças de um museu.

Ao quebrar a linha do tempo do discurso da historiografia tradicional, não se trata de buscar uma metafísica das origens, mas sim saltos e recortes inovadores que

---

[72] Benjamin (1940) esta se contrapondo a teoria e prática social democrata determinadas por um conceito dogmático de progresso sem vínculos com os percursos da realidade em suas idas e vindas, pois consideram: o progresso como da humanidade em si, e não suas capacidades e conhecimentos; processo sem limites dada a perfectibilidade infinita do gênero humano; e automático, percorrendo uma trajetória em flecha ou espiral.

estilhaçam a cronologia da história oficial, como aquela que se pauta nas mudanças das relações de trabalho no campo brasileiro, permitindo ao passado surgir de novo, retomado e resgatado no atual. Desse modo, os relatos em torno das mudanças ocorridas, e vividas no agora, ganham em riqueza e em potencialidade interpretativa.

História e temporalidade encontram-se concentradas no objeto (Gagnebin, 1994). O objeto do espaço social da cidade, da vida na cidade. A partir de uma expropriação primeira, e a partir do contato com novos modos de sociabilidade num espaço urbano transformado, alterado e irreconhecível aos olhos do passado.

É uma relação intensiva do objeto com o tempo, o tempo no objeto, no novo, transitório, imprevisível, no efêmero do transitório que não cessa de assolar Santo Antonio de Posse, e não uma relação extensiva, do objeto no tempo, camponeses envoltos em processos de comoditização do universo rural brasileiro que os obrigam a se deparar em determinado momento da cronologia histórica com elementos que padecem do mesmo destino. O que significa colocar as experiências de vida e as rememorações, acessos ao passado como subsumidas a um desenrolar histórico heterogêneo à sua constituição. Eis uma contribuição importante, acredito, à antropologia e sua busca por especificidades de modos de viver, ser e conceber a si mesmo que podem ser retiradas de reflexões benjaminianas.

Trata-se de narrativas que visam então dar sentido ao universo transitório em que se vive fazem explodir o continuum da história, e o presente não se constitui como mera transição, mas algo que pára no tempo e se imobiliza, definindo o próprio momento em que ele mesmo conta a história. “Saltos de tigre em direção ao passado” fazem do mesmo uma experiência única. Procedimento construtivo que faz com que o pensamento pare, imobilize-se numa configuração carregada de tensões.

Um antes e um depois, o porquê disso, e o incerto do viver no presente. O pasmo presente nessas narrativas, pois acima de tudo o que delas transparece é um estranhamento. É a partir daí que surgem as necessidades de explicações. Apenas reconhecer uma perda é insuficiente para dar conta do presente, na verdade, dessa nova configuração carregada de tensões entre presente e passado.

Essas tensões comunicam um choque que faz com que essa configuração se cristalize como mônada, um resumo incomensurável de toda uma história (Benjamin, 1940). Teor épico da história local que não pode ser deixado de lado após a constatação das tensões e choques presentes em suas configurações.

> "Quando o fluxo real da vida é represado, essa interrupção é vivida como se fosse um refluxo: o assombro é esse refluxo. O objeto mais autentico desse assombro é a dialética em estado de repouso. O assombro é o rochedo do qual contemplamos a torrente das coisas, que cantam, na cidade de Jehoo, "sempre cheia, mas onde ninguém mora", uma canção que começa assim:
> "Não te demores nas ondas
> Que se quebram a teus pés; enquanto
> Estiverem na água, novas ondas
> Se quebrarão neles".
> Mas, se a torrente das coisas se quebra no rochedo do assombro, não existe nenhuma diferença entre uma vida humana e uma palavra. No teatro épico, ambas são apenas as cristas das ondas. Ele faz a existência abandonar o leito do tempo, espumar muito alto, parar um instante no vazio, fulgurando, e em seguida retornar ao leito" (Benjamin, 1931).

Para tal conotação da linguagem histórica local e sua dimensão interpretativa, é importante atentar para um não-lugar da linguagem, no caso as que veiculam nos distintos discursos, heterogêneos, mas circunstancialmente intercambiáveis. A linguagem e seus componentes não são espaço homogêneo e neutro onde os elementos sobre ela localizados manifestam a ordem contínua de suas identidades, diferenças, ou o campo semântico de sua denominação.

Pensemos a metáfora da constelação. As estrelas só recebem um nome quando um traçado comum as reúne. Do mesmo modo, a ligação de determinado modo entre fenômenos históricos – fim do passado comunitário, chegada de novos habitantes que passam a dividir o espaço da cidade, que não mais se constitui enquanto comunitário – desenham um novo sentido e objeto histórico até então insuspeitado, mas mais consistente em termos interpretativos, explicativos, existenciais do que a cronologia linear, pois faz emergir momentos privilegiados para fora do continuum da história (Gagnebin, 1994).

Esboça-se aí uma multiplicidade de pequenos domínios fragmentados onde, nesse espaço de manifestação unido, semelhanças sem nome aglutinam as coisas em ilhotas descontínuas, que mal são esboçadas, desfazem seus agrupamentos a partir de uma identidade que as sustenta. Tal ponto de vista aponta para um regime discursivo que instaura uma classificação refletida, postulando uma coerência, uma ordem sobre as coisas, obrigatoriamente resultado de uma operação precisa com aplicação de um critério prévio, crivo de uma atenção, olhar ou linguagem.

É a partir desta ordem, assumida como solo positivo, que se constroem teorias gerais sobre as coisas e interpretações que elas requerem. Região mediana que manifesta os modos de ser da ordem, episteme onde os conhecimentos enraízam sua positividade, suas condições de possibilidade (Foucault, 1966). Nesse caso um conhecimento histórico veiculado narrativamente, nesse não-lugar da linguagem.

Há aqui, nessa arte de contar histórias, uma habilidade de condensar o passado em brilhantes e excêntricas imagens-fragmentos de comentários e conselhos, como o narrador de Benjamin (temática que abordarei um pouco adiante), através de uma arte de interrupções, montagem cultural e temporal acerca do passado perdido que ultrapassa a mera nostalgia, aparecendo como “script” dramático. Como em uma poesia, a arte de

contar histórias pode possuir uma significação mimética que sente prazer em levar relações entre o som e o sentido (o ouvido e o falado) ao seu mais extremo limite, onde signos pairam e ficam suspensos na fragilidade e poder do artifício exposto.

Trazendo o antigo para o terreno do corpo e da mente na ficção dessa ligação corporal entre signo e referente, podemos falar em uma forma épica de colocar o passado nas palavras, que não se dá apenas pela expressão da arte da memória, mas a memória aplicada aos tempos modernos, à estética do choque, num tempo aparece saturado de agoras (Taussig, 2006).

As narrativas locais de Santo Antonio de Posse, sem dúvida, remetem a um passado. Um passado comunitário, distinto do presente. Nesses termos, e quando se aponta para eventos, acontecimentos que provocam sua supressão, estamos nos referindo a uma origem, um momento original do atual, o que se dá apenas pela mediação do lembrar.

Depende da rememoração, um processo mediativo e reflexivo, não um reencontro imediato com o passado. Ao lado da vontade desse regresso, há a precariedade do mesmo, pois a restauração indica o reconhecimento da perda de uma ordem anterior fragilizada. Só se busca a restauração daquilo que foi destruído. Destruição que provoca o assombro do novo.

Não se deve confundir origem com gênese, com uma comunidade originaria perdida, à qual se busca a restauração nos mesmos moldes, sem cessar. Uma exigência de rememoração do passado não implica em restauração do mesmo. Restauração é diferente de rememoração. Essa diz respeito a uma transformação do presente tal que se o passado perdido for aí reencontrado ele seja retomado, mas também, incondicionalmente, transformado, pois é fruto de uma nova ligação entre passado e

presente arrancados da falsa continuidade cronológica. E a desmontagem desse discurso é a obra salvadora da origem (Gagnebin, 1994) [73].

Memória e narração.

> "A imagem de Proust é a mais alta expressão fisionômica que a crescente discrepância entre a poesia e a vida poderia assumir... Sabemos que Proust não descreveu em sua obra uma vida como ela de fato foi, e sim uma vida lembrada por quem a viveu... Pois o importante para o autor que rememora, não é o que ele viveu, mas o tecido de sua rememoração, o trabalho de Penélope da reminiscência. Ou seria preferível falar do trabalho de Penélope do esquecimento? A memória involuntária, de Proust, não esta mais próxima do esquecimento que daquilo que em geral chamamos de reminiscência?... Pois aqui é o dia que desfaz o trabalho da noite. Cada manhã ao acordarmos, em geral fracos e semiconscientes, seguramos em nossas mãos apenas algumas franjas da tapeçaria da existência vivida, tal como o esquecimento a teceu para nós. Cada dia, com suas ações intencionais e, mais ainda, com suas reminiscências intencionais, desfaz os fios, os ornamentos do olvido (Benjamin, 1929).

Tais reflexões com relação à memória podem nos ajudar a complexificar o caráter social e psíquico da mesma, recolocando em seus jogos a possibilidade de construção, reconstrução de uma identidade pessoal e social. O "tempo reencontrado" faz com que o sujeito humano, atingindo as curvaturas do tempo da memória, reintegre um passado perdido, reconciliando-se com a vida. Por intermédio da memória, situações e valores iniciais são re-invertidos, numa progressão dramática, quase épica (Eckert & Rocha, 2000).

Nesse ato de rememorar, não se trata, pois, de qualquer memória. Uma pequena incursão a debates presentes nos estudos da memória pode tornar mais elucidativo o uso

[73] Essa origem não se esgota na restauração de um estagio primeiro, algo que existiu ou uma projeção mítica do passado, ela significa inacamento e abertura para a história, emergência do diferente. O originário surge da densidade do histórico, se inscrevendo na temporalidade a partir da promessa de um tempo redimido que desconstrói linearidades temporais tidas como naturais. Se a retomada do passado implica numa volta enquanto não-identidade consigo mesmo, ele é ao mesmo tempo uma abertura sobre o futuro, possui, portanto, uma abertura a história enquanto inacabamento constitutivo (Gagnebin, 1994).

que faço do conceito, visando elucidar o universo de associações e leituras presentes nas narrativas de caráter histórico de Santo Antonio de Posse.

Diferentes proposições das Ciências Humanas têm enfrentado o conhecimento da matéria do tempo e suas cadeias operatórias, a partir de diferentes posições epistemológicas, que podem ser divididas, em dois quadros conceituais contrastáveis. Primeiro aqueles que apontam para o caráter ilusão psicológica atribuída às operações do pensamento que sustentam os jogos da memória, reduzindo sua imagem a: fenômeno da consciência que minimiza o lugar da imaginação criadora, mero resíduo psicológico ou material da consciência[74].

De outro lado, o conhecimento que atribui à memória uma flexibilidade do pensar humano quando confrontado com o caráter perecível de suas ações, que converge às instâncias que na outra concepção encontram-se separadas, a partir de um trato complementar e de constituição mútua entre o pensamento simbólico e a ordem das imagens temporais, aliando-as ao pensamento conceitual.

Fenomenologia da imaginação que aponta para a unidade do pensamento e de suas expressões simbólicas, topos onde se pode pensar a estruturação simbólica da memória e sua capacidade de aliar a matéria e a vida, uma matéria vivida sob os olhos de quem a viveu (Eckert & Rocha, 2000).

Bergson, em “Matière e mémoire”, de 1896, afirma que quando uma imagem permanece parada no cérebro, temos um esquema imagem, cérebro e representação; um esquema perceptivo. A percepção são estímulos não devolvidos ao mundo exterior sob a forma de ação, resultante de um processo inibidor no qual o estímulo não conduz a ação respectiva. E se cada ato perceptivo é um ato novo, ela se dá a partir de ralações atuais do organismo com o ambiente. À percepção, Bergson opõe a lembrança. Lembrar e

[74] Antíteses clássicas entre a organização viva e a matéria, instrumento e interpretação, vida e interior, ação e linguagem (Eckert & Rocha, 2000).

perceber são universos que se constituem de modo distinto. Mas a lembrança impregna as representações da percepção, pois o afloramento do passado combina-se com o processo corporal e presente da percepção, ao mesmo tempo em que a memória estabelece uma relação presente e passado; interfere, é decisiva nos processos atuais de representação como força subjetiva que atua no conhecimento das coisas, através da conservação de estados psíquicos vividos que possibilitam a escolha entre as alternativas oferecidas por um novo estimulo. Do presente parte um chamado ao qual a lembrança responde.

Embora a percepção pura e a lembrança da memória interajam de maneira especifica, pois o passado se conserva e atua no presente, essa relação não se dá de modo homogêneo.

Entre uma “vida ativa” e uma “vida contemplativa”, as relações se configuram de dois modos. Uma memória hábito opera através de esquemas de comportamento os quais o corpo se vale e guarda automaticamente. Já enquanto meras ressurreições do passado, as lembranças independem dos hábitos. A memória sonho configura-se como momento único, vindo do inconsciente e irresistível à vida. Trata-se de dois modos distintos de entender relações entre: a conservação do passado e sua articulação com o presente; e a confluência da memória e da percepção.

E é isso que diferencia sua abordagem de propostas anteriores da psicologia. A memória possui um dinamismo interno, processo que parte de uma imagem qualquer e por meio de associações de similaridade e contigüidade, vai tocando outras imagens, que, em conjunto, formam um sistema de organização móvel. Essa atenção prestada à espontaneidade e liberdade da memória num modo próprio de existência do passado, de forma inconsciente (lembranças alojadas à sombra de uma consciência presente,

imediata e atual), memória enquanto conservação do passado na forma de representações inconscientes.

Portanto, o passado sobrevive de dois modos: chamado pelo presente sob a forma de lembrança, ou em si mesmo em estado inconsciente (Bosi, 1979). Mas essa mesma novidade que o diferencia de abordagens anteriores, embora seja importante que atente para relações específicas entre passado e presente, traz problemas para uma abordagem antropológica da questão.

Submerso na antítese vida e matéria, de um lado a subjetividade pura, o espírito, e de outro a pura exterioridade, a matéria e a percepção da mesma, realiza um julgamento que afirma um pensamento liberado da vida, que só irrompe no exterior a partir de uma linguagem que a pretende descrever. Resultado: a memória aparece como fio contínuo, tecido a partir da oposição acima apontada, a qual pode também ser tomada como de um lado a memória e imagem, duração e espírito; e de outro inteligência e matéria, ao lado do espaço e do ambiente colocado à percepção.

Sua abordagem subjetivista coloca a distinção ou união entre o sujeito e objeto em função do tempo, com uma mais-valia psicológica sobre o espaço. Desse modo, o tempo da duração nada mais é do que a construção continua de seu conteúdo, submerso na antítese: vida e matéria.

A duração colocada para memória, ao contrário do que pensa Bergson, não surge da intuição do tempo, mas como resultado de um movimento e de uma construção produtiva da vida, gerada a partir de esquemas de pensamento singulares. Encerrada em movimentos do pensamento como construção criadora e produtiva de conhecimento pode passar a ser vista enquanto expressão de estruturas dinâmicas da inteligência (Eckert & Rocha, 2000) [75].

---

[75] Algo interessante pode se colocar, caso a escolha seja tomar esse caminho. A própria continuidade do pensamento humano é tributaria da continuidade de uma substância temporal que envolve o eterno ato de

É necessário se afastar de quaisquer antíteses. É a partir de uma poética do pensamento aliado aos arranjos estéticos de suas formas, que se deve pretender mergulhar nas imagens do tempo. Num exercício da memória, tecido e exercido em insondáveis jogos da inteligência humana. Em fabricações intelectuais, produtos da inteligência, de uma imaginação criadora que permite problematizar uma diversidade temporal de um conhecimento adaptado à vida. No qual diferentes ritmos aparecem a partir de diferentes pontos de vista, bem como experiências e trajetórias da mesma (Op. Cit.).

Além do mais, diferente de concepções introspectivas do bergsonismo, vida e matéria dialogam sem cessar nos trabalhos da imaginação, referentes aos jogos da memória. Vida e matéria não se traduzem numa oposição entre sujeito e objeto, mas num movimento de troca incessante entre ambos. Idéia de que o tempo é uma hesitação, pois sua continuidade, como a própria matéria de sua constituição, não são dados em si, mas uma obra.

Diferente do pensamento de Bergson, onde o tempo aparece para enquadrar a vida em seu fluxo existencial meramente, a memória é um fenômeno que se realiza a partir de decisões do sujeito humano no tempo, o qual constrói a vida a partir de diferentes níveis de operações simbólicas e cognitivas atreladas, que permitem a consecução de uma ordem às ações vividas. Seus instantes e ritmos sincrônicos que configuram o tecido temporal.

Nesse sentido, em oposição à homogeneidade do tempo da consciência que aparece em Bergson, há uma dialética da duração entre a continuidade da sucessão temporal no bojo de uma descontinuidade de um tempo enquanto hesitação em que as lacunas do tempo, condição de seu ato de consolidação em duração, são sempre

---

conhecer e apropriar-se do mundo. Portanto, os estudos da memória ganham uma conotação epistemológica particular. O próprio processo de construção do pensamento a respeito do tempo é aliado ao fenômeno que pretende conhecer (Eckert & Rocha, 2000).

reconduzidas à liberdade interpretativa, reestruturação conceitual que oscila entre os instantes do tempo em sua feição lacunar de vibração e hesitação, e a criação de estruturas dinâmicas da vida, no seu movimento e constância produtiva (Bachelard apud Eckert & Rocha, 2000).

Contraposições desse contraste entre vida e matéria, sujeito e objeto, que apresentam uma memória autônoma e homogênea, também podem ser encontradas naquilo que pode ser denominado de culto romântico à memória, cuja figura central é Proust, do qual a obra de Benjamin é extremamente tributária.

Se para Bergson a duração é um dado temporal fabricado pela consciência para medir o tempo, tal concepção é colocada à prova pelo próprio Proust. Ele introduz um novo elemento que encerra uma crítica ao bergsonismo.

Contrapõe à diferença que Bergson aponta entre uma vida ativa e contemplativa que se abre na memória no momento da presentificação intuitiva do fluxo da vida como memória pura; a uma memória involuntária, sujeita à tutela do intelecto. Se a memória de Bergson está sujeita a apelos da atenção, donde as informações do passado por ela transmitidas não guardam nenhum traço dele, a memória involuntária de Proust, devido a um acaso em que cada indivíduo adquire ou não uma imagem de si mesmo e se apossa de sua própria experiência, o passado encontrar-se-ia num objeto material qualquer fora do âmbito simplesmente da ação e da inteligência somente, embora sujeita, à tutela do intelecto (Benjamin, 1989).

É no interior dos jogos da memória, do ato da rememoração, que o ser humano encontra um tempo perdido ao nele reconciliar a vida com a matéria. Como disse Proust, não se trata de uma vida como ela foi realmente, mas sim em relação a um sujeito que a viveu. O passado passa a possuir um estatuto de conhecimento em relação a um presente conceitualizado. Ressituando a rememoração no corpo das narrativas dos

sujeitos sociais. Trata-se de um tempo reencontrado, não meramente como intuição de um tempo via duração subjetiva. O tempo dado da intuição revela agora uma forma a priori de sensibilidade e entendimento, anterior à experiência, mas que nela se manifesta. O tempo adquire uma anterioridade lógica de estruturação da experiência (Eckert & Rocha, 2000).

Além de uma crítica ao bergsonismo, a concepção romântica do século XIX acerca do ato de rememorar desfaz teses reducionistas que não atingem as curvaturas do tempo da memória. Na contramão de concepções positivistas da memória, onde podemos encontrar também as reflexões de Benjamin, contestam toda uma maneira de pensar da idade moderna que, supervalorizando o tempo psicológico, atribui dimensão unificadora à consciência nos jogos da memória, delegando ao sujeito do Cogito a ação de mediar o tempo do mundo e dos acontecimentos, num processo restrito de subjetivação do sujeito, algo que parece estar implícito no próprio Bergson[76].

O estatuto do tempo na sua articulação com a memória e com a história que é assumido sob o manto do iluminismo, donde a própria memória se reduz à mera condição instrumental sujeita a um dinamismo da consciência, ou então, condição de imagem miniatura do mundo – restrita à subjetivação do sujeito. Esse é um aspecto epistemológico de como as Ciências Humanas, como sua manifestação no bergsonismo, vêm lidando com questões referentes à memória e à temporalidade. Virulências de um positivismo e historicismo reducionista (Eckert & Rocha, 2000).

---

[76] Podemos afirmar como uma base da personalidade ocidental a separação do mundo e do eu, onde a memória seria um fenômeno que não participa do mundo, mas modelo de unidade do tempo que se resume ao encadeamento subjetivo do tempo existencial. Vacuidade do “eu penso” que se torna histórico num espaço regular e monótono. Episteme da qual somos herdeiros onde desde Aristóteles, toda a trajetória do pensamento Ocidental se transmuta em novos valores que acabam por insistir, reiterar a universalização de uma temporalidade cristã, desembocando na forma vazia do Cogito, “penso logo existo”. O tempo variável torna-se o produto historicizado de funções de coordenação impostas pela consciência sede do tal Cogito. O tempo se torna “fazer o tempo”, variando segundo a cronologia da vida alinhada historicamente (Eckert & Rocha, 2000).

Mas, autores paradigmáticos traçam estudos da memória para além da era moderna. Halbwachs é um deles, principalmente naquilo que o diferencia de Bergson, a saber, seu tratamento enquanto fenômeno social[77]. Por enquanto, voltarei a Benjamin para mostrar como podemos pensar de modo especifico as interações entre vida e matéria, e o papel que dispensa à narração nessa articulação onde a experiência passa a ter papel determinante. Os enquadramentos que tem em relação à vida.

De novo, uma vida por quem a viveu, e não de fato como foi.

> "Não se percebeu devidamente até agora quer a relação ingênua entre o ouvinte e o narrador é dominada pelo interesse em conservar o que foi narrado. Para o ouvinte imparcial, o importante é assegurar a capacidade da reprodução. *A memória é a mais épica de todas as faculdades* (grifo meu). Somente uma memória abrangente permite à poesia épica apropriar-se do curso das coisas, por uma lado, e resignar-se, por outro lado, com o desaparecimento de todas essas coisas, com o poder da morte." (Benjamin, 1936).

Para Benjamin, o reparo dos "ultrajes do tempo", se dá na dimensão narrativa da memória. É nela que se situam os "jogos da memória" (Eckert & Rocha, 2000).

Mnemosyne, deusa da reminiscência, era para os gregos a musa da poesia épica. A reminiscência inclui todas as variedades de forma épica. Ela funda a cadeia da tradição transmitindo os acontecimentos entre as gerações. No caso daquele que narra a história, ele tece a rede que todas as histórias constituem entre si, uma se articulando a outra[78].

---

[77] Enquanto Bergson realiza reflexões a respeito da memória em si mesma, enquanto subjetivamente livre na conservação espiritual do passado (força espiritual subjetivamente pura que se opõe a pura exterioridade, a substância material que vem a se atrelar à percepção), Halbwachs aponta para condicionamentos de teor cultural e social (Bosi, 1979).

[78] A poesia épica, a epopéia, a partir das qualidades da reminiscência da origem tanto ao romance quanto a narração, aparecendo ai de distintas formas. Distintos, possuem uma origem comum. No romance, através da rememoração, é consagrado a um herói, um combatedor, e assim por diante. O sentido da vida é o centro em torno do qual se movimenta, chegando a um final rigoroso, não da um único passo alem de seu limite, apenas convida o leitor a refletir sobre o limite de uma vida. Já a narração, constituída sob uma memória compartilhada via experiências em comum, é consagrada a muitos fatos difusos. Ela possui uma moral da história, e a pergunta a respeito do que aconteceu depois é plenamente justificada (Benjamin, 1936).

O senso prático é uma característica da narração de histórias, pensando aqui as histórias e encadeamentos estipulados ao passado que se foi. O narrador é um homem que sabe dar conselhos. E para tal, há a necessidade de experiências que sejam comunitárias e compartilhadas. Aconselhar aqui guarda o sentido de dar continuidade, fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada (Benjamin, 1939).

Uma tradição compartilhada dá cabo de práticas comuns onde as historias do narrador são escutadas e têm a possibilidade de serem seguidas, implicando numa formação válida para todos os indivíduos de uma coletividade (Gagnebin, 1994).

A possibilidade do conselho encerra em si um paradoxo da atividade narrativa, muito importante parta minhas conclusões. A plenitude de sentido e o não-acabamento essencial, ambos constituintes de tal atividade. Cada história é um ensejo para uma nova história, mas associada a própria dinâmica ilimitada da memória na constituição do relato (Gagnebin, 1985).

A narração retira da experiência o que é contado, incorporando o que é narrado na experiência dos outros. Diferentemente do romance, originário do indivíduo isolado que segrega-se, não fala mais de maneira exemplar na forma de conselhos.

O narrador pode ser visto em paralelo com a atividade do artesão. A própria relação com a matéria com a qual trabalha, a vida humana, possui esse tom artesanal, processo no qual trabalha a matéria prima da experiência, a sua e a dos outros, a transformando-as num produto único, sólido e útil. Para tal recorre ao acervo de toda uma vida, uma experiência, assimilando sua experiência mais íntima àquilo que sabe, por ter ouvido dizer.

A narração com tal caráter também se difere de outro tipo de forma comunicativa, a informação. Aqui os fatos são acompanhados de explicações que se aspiram a

verificação imediata. E só tem valor no momento em que é nova. Ao contrário, o narrador evita explicações no sentido como ela se dá na informação. A narrativa não explica nada, ela mergulha a coisa narrada na vida, que é depois retirada dela sob a forma da narração.

Um exemplo desse contraste é em relação à informação buscada pela historiografia. O historiador escreve a história e explica os episódios com os quais lida, uma explicação verificável através de um encadeamento exato de determinados fatos. Já o narrador narra, representa os fatos com os quais lida como modelos da história do mundo. Há aqui uma exegese que se preocupa com o modo de inserção dos fatos no fluxo insondável das coisas.

A questão é que, aliado ao fato da concorrência com esses outros tipos de comunicações, com as formas épicas, ocorre também uma redução da comunicabilidade da experiência. E com isso a arte de narrar. Como se estivéssemos cada vez mais privados da faculdade de intercambiar experiências, imagens de uma experiência coletiva (Benjamin, 1936) [79].

A experiência de que fala inscreve-se numa temporalidade comum a várias gerações, pressupondo uma tradição compartilhada e retomada na continuidade de uma palavra transmitida (Gagnebin, 1994).

Então, parece que essas reflexões obrigar-me-iam a pensar que não é possível uma abordagem das narrativas de tom histórico de Santo Antonio de Posse a partir de uma tonalidade épica, pautada numa memória que lida com os fatos de uma vida vivida. Afinal, há um declínio de variável determinante para tal, o compartilhamento de

[79] Donde podemos presumir que está estabelecendo uma relação entre mudanças na compreensão e na produção artística ,aliada às mutações nas capacidades perceptivas coletivas e individuais, as primeiras são elementos constituintes para reflexões a respeito do declínio da experiência e da narração tradicional (Gagnebin, 1994).

experiências. Mas uma inversão do argumento benjaminiano pode se mostrar aqui interessante. Inversão que não visa afastamento do mesmo, pelo contrário.

Há sim o compartilhamento de experiências. Compartilha-se a perda da mesma em supostos padrões que se davam anteriormente. A experiência compartilhada torna-se a impossibilidade da mesma, traduzida como uma crise atual em contraposição ao idílio do passado. Com isso as narrativas ganham coloração plena de argumentos a partir dos quais Benjamin define o narrador. Sim, há uma experiência, e essa experiência é a da perda.

Narrar uma história torna-se importante para a própria constituição do sujeito. Reconhecida como narrativa ancorada na memória coletiva a partir do ato de rememorar, ela possibilita uma retomada salvadora de um passado que desapareceria no silêncio ou no esquecimento.

Pois também há um esquecimento ai atuando. A empresa de lembrar, realizada pela narração, em historias que a humanidade conta a ela mesma, pode ser vista como: o fluxo constitutivo da memória e de sua identidade por um lado; e por outro um movimento de narrar, atravessado pelo refluxo do esquecimento, opondo ao infinito da memória a finitude necessária da perda, inscrita no âmago da narração.

Nesse sentido, podemos pensar então com Benjamin uma produtividade da perda (Gagnebin, 1994). Uma dupla produtividade, no sentido de positividades. Primeiro ela dá conta de possibilitar o surgimento de todo essa imaginário em torno das mudanças, realizando associações que não estão dadas no fluxo do tempo. Elas se dão no momento em que o narrador está trabalhando com sua própria experiência existencial. Algo que já foi trabalhado quando, na abertura do trabalho, procuro mostrar as alegorias que são trazidas à tona por uma imagem da cidade.

Outra potencialidade que será abordada no próximo capítulo, diz respeito ao poder que esse discurso de interpretação do devir, da experiência, e de si mesmo, agora diante de outrem, tem para configurar um universo social de interação, pautado no signo de um “imprevisto presumível”. Pois ao mesmo tempo em que se reconhece os culpados, sua presença ali torna o viver na cidade algo problemático, que guarda consigo toda uma reavaliação das estratégias do próprio viver urbano, e mesmo de sua apropriação.

O poder dessas narrativas ultrapassa a mera organização da experiência numa duração específica. Ela constitui uma realidade enquanto tal. Determinante, e não mera ficção nostálgica.

As histórias colocadas a respeito das mudanças pelas quais vem passando Santo Antonio de Posse constituiria um acervo composto por historiadores locais que, à luz de suas experiências de vida, tratariam das mudanças por que vêm passando seus modos de ser e o próprio espaço da cidade. Mas é chegado o memento de afirmar também que se trata de narrativas que guardam traços a elas atribuídas por Benjamin, como mostrei nas variações acima.

Em primeiro lugar, a experiência por excelência, que constitui um quadro de compartilhamento coletivo local é a experiência da ameaça constante, da privação da mesma nos moldes em que se dava anteriormente. A finitude da experiência é a própria experiência, ou melhor, é a privação da mesma, traduzida na impossibilidade de um conhecimento de todos por todos como se dava em moldes anteriores.

Depois, essas histórias veiculadas com amplo poder interpretativo, dão conta de estabelecer não apenas uma relação de intensidade entre passado e presente, mas acabam por constituir uma experiência com os mesmos. Os elementos dessa temporalidade constituem um conhecimento em sentido estrito, a respeito da própria vida (pois é da matéria da vida que elas tratam).

Portanto, guardam também um valor prático no sentido das narrações tradicionais, pois ao cumprir com os critérios acima, acabam por fornecer as diretrizes presentes em uma obra aberta – na verdade uma existência aberta, sujeita ao signo do imprevisível – que faz com que tal conhecimento produzido e veiculado forneça diretrizes de como se viver na cidade, e como conceber sua nova configuração, estratégias que levam a uma reformulação das próprias estratégias de se viver na cidade.

Positividade que, como dito, não se resume a essa possibilidade de novas relações entre passado e presente, apresentadas de modo pouco convencional, ou dada na passagem temporal, mas que também dá conta de produzir um universo social diferenciado e único, pautado em trajetórias de vida sujeitas a uma transitoriedade e a uma imprevisibilidade tais que suscitam um imaginário local com uma eficácia simbólica sem tamanhos. Essa dimensão da narração ficará mais clara na própria sessão. Mas voltemos as suas relações com a memória e ao ato de lembrar, além das conjecturas particulares que podem adquirir, à medida que a analise prossegue.

*

Ao tratar de análises que visavam sobrepor-se ao bergsonismo em suas falhas no trato da memória para os fins de minha analise, devemos nos lembrar que um autor de grande importância para tal efeito contestatório é Maurice Halbwachs[80].

Enquanto Bergson se preocupa com a memória em sua forma pura, Halbwachs se volta para os quadros sociais da memória. A memória individual passa a ser observada do ponto de vista da realidade interpessoal das instituições sociais, formadoras do sujeito e de sua memória (Bosi, 1979).

---

[80] Sua obra marca uma mudança de enfoque em relação ao trato de Bergson para com a memória. Principal estudioso da relação entre memória e história pública, herdeiro da tradição da Escola Sociológica Francesa, prolonga os estudos de Durkheim no que toca à precedência do fato social sobre fenômenos de ordem psicológica ou individual, rejeitando os resultados a que chega Bergson (Bosi, 1979).

Se lembrar não é reviver, o que foi amplamente discutido até aqui, mas refazer, reconstruir, repensar, com idéias de hoje, as imagens do passado, memória não é sonho, mas sim trabalho. A lembrança não é tal como foi, é construída de acordo com as representações à disposição de nossa consciência atual, que se traduzem nas determinações do presente na configuração da vida passada dos habitantes de Santo Antonio de Posse. Pensando agora esses elementos presentes na memória a partir de algumas questões trazidas à tona por Halbwachs, a situação ganha ainda mais uma coloração específica.

Diferente da memória pura e individual de Bergson, a memória coletiva da sociedade sobrepõe-se a do grupo e a do individuo no modo como se dá a reconstrução do passado. Tomemos como exemplo a releitura de um livro lido na juventude e feita agora por um adulto. Essa releitura não implica em reviver a experiência juvenil, mas refazê-la. Este exemplo é apenas um demonstrativo da dificuldade em reviver o passado tal como foi.

Essa capacidade de lembrar possui também uma interpretação social. Não se trata de um condicionamento externo em relação a um fenômeno interno. No próprio interior da lembrança, no cerne da imagem evocada, trabalham noções gerais veiculadas pela linguagem[81], de filiação institucional. E é graças ao caráter objetivo e transubjetivo dessas noções gerais, que as imagens resistem, e se transformam em lembranças (Halbwachs, 1950).

A recordação, portanto, liga-se ao pertencimento a um grupo que sustente a memória enquanto tal. Mesmo em evocações solitárias, convive-se com seres que não estão materialmente presentes. Somos testemunhas de elementos do passado que não se configuram como sendo exclusivamente daquele que narra uma história (Bosi, 1979).

[81] Instrumento socializador da memória trata-se de convenções verbais que configuram o quadro mais estável e elementar da memória coletiva (Halbwachs, 1950).

Há uma experiência por detrás disso, embora a experiência aqui denotada, guarde sua especificidade, digamos, de caráter dialético. Ela se encontra na negação da mesma.

Recordações incorporadas ao passado não são também de pertencimento exclusivo. Foram retratadas, e depois lembradas; e muitas das lembranças não são originais, mas inspiradas em conversas com os outros. Ressonâncias coletivas são incorporadas à experiência subjetiva, a partir de seu lastro comunitário, aspecto que alia-se aos elementos da tradição narrativa apontados por Benjamin, bem como das características de uma experiência nos modos que Turner nos mostra e que se configura na realidade de Santo Antonio de Posse.

Uma memória com esse caráter depende da interação no interior de um grupo. E cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva. São os deslocamentos do indivíduo que alteram esse ponto de vista, de acordo, novamente, como luz explicativa que convém às experiências na e para a ação atual (Halbwachs, 1950).

Uma história e passado comuns assim o são na medida em que o grupo é o suporte da memória e os sujeitos históricos com ele se identificam, fazendo dele o seu passado. E se esse tempo é social, torna-se também social sua divisão.

Essa divisão temporal é operada por lembranças, através de uma sucessão de marcos, pontos onde a significação da vida concentra-se numa sucessão de etapas no trato do passado.

Eventos de significância dividem a história de Santo Antonio de Posse através de marcadores temporais bastante específicos. De novo um tempo social, marcado por pontos de orientação que transcendem vontades subjetivas, fazendo com que se submeta à convenção, na absorção do tempo social pelo individual.

Inflexões como a chegada do “baiano”, a supressão do café pela cana, a substituição da terra de trabalho sobre uma terra de negócio, traduzida em elementos que apontam para processos de expropriação sofridos, tornam-se uma espécie de drama coletivo, de uma coletividade ameaçada pelo abalo de transformações que escapam a seu controle.

A matéria das lembranças ou reminiscências de um tempo vivido só adquire substância se temporaliza-se sob forma de ondulações do próprio ato que encerra o tempo pensado. Ondulações rítmicas com as quais opera a inteligência humana diante do tempo.

Novamente um passado não antagônico ao presente, mas superposto ritmicamente através dessas ondulações colocadas pela experiência vivida que em sua consolidação deixa descoberta a matéria de sua lembrança[82]. A memória, nesse sentido, se configura a partir de uma hierarquia de instantes apreendida na tensão entre o desejo de transformar, uma vontade de continuar, e a de desencadear um futuro sem as ameaças do presente e os próprios antagonismos que podem ter se feito presentes, no passado. Uma memória configura-se como construção de estruturas espaço-temporal como ato de duração (Eckert & Rocha, 2000).

Mas, como reiteradamente tenho tentado demonstrar, desde as questões levantadas em torno do passado idealizado, bem como a escolha de pontos de inflexão específicos à sua desconstituição, os acontecimentos tidos enquanto essenciais não estão desprovidos de desfiguração por parte do indivíduo que narra. Há uma tendência da mente que recorre à memória em remodelar toda experiência para fins explicativos atuais, do presente. Mal termina a percepção e as lembranças já começam a modificar-

[82] Numa espécie de “metafísica da poeira”, trata-se de arranjos conferidos às ordenações temporais vividas e representadas no decorrer da dissolução do tempo, através de uma série de rupturas. Momento onde a matéria das ações passadas desenvolve-se e manifesta-se sob a forma de ritmos, sob os quais conserva a sua substância (Bachelard apud Eckert & Rocha, 2000).

se. A matéria da memória é trabalhada pelas experiências, hábitos, afetos e convenções e através deles. Ou seja, a apreensão do tempo depende de cada pessoa, ao mesmo tempo em que se configura sobre uma base coletiva, intersubjetiva, não podendo ser abstrata e a - social. É um tempo represado e cheio de conteúdos, que formam a própria substância da memória (Bosi, 1979).

Mas será que esse caráter retira da memória e de sua força narrativa toda potencialidade de inscrever e interpretar trajetórias sociais e individuais dentro do quadro de transformações e exposição a novas condições relacionais no universo social de Santo Antonio de Posse?

Creio que não, e mostrarei que não apenas não se dá dessa forma, como o efeito disso é outro, na medida em que essas referências a um passado anterior não se tratam de puro saudosismo, mas de movimento peculiar da memória como faculdade épica que tende a se transmitir sob a forma de ensino e conselho, diretriz para o atual, uma história em aberto, como a arte narrativa elucidada por Benjamin.

Diferentes modalidades das sociedades humanas configurarem o controle simbólico do tempo levaram a História e a Antropologia a desconstruírem-no por intermédio de sua dimensão interpretativa[83]. Força reconhecida a uma memória que passa a ser tomada como espaço de construção de conhecimento através de uma linguagem de símbolos que reúnem uma ação inteligente e cognoscente do sujeito humano sobre o mundo. Acomodada e assimilada ao arbítrio de uma gramática simbólica (Eckert & Rocha, 2000).

Colocando, pois, a memória num plano interpretativo, e realocando-a ainda no plano de associações simbólicas no imaginário de um segmento de lavradores

[83] Seja enquanto reino da imaginação criadora, espaço de construção de uma inteligência narrativa que encerra a experiência da duração, como já foi mostrado aqui, ou como trajeto do imaginário e sua topologia fantástica que engendra arranjos singulares entre a vida e a matéria (Eckert & Rocha, 2000).

desapropriados de suas condições de vida anteriores, podemos traçar seu universo de associações do seguinte modo.

O passado é contraposto ao presente, o primeiro sendo valorizado de modo positivo em detrimento de uma depreciação do segundo. Ao passado compete o tempo do café, do colono e do meeiro, quando local de trabalho era indissociável do local de morada, e, principalmente, o seu colorido comunitário, traduzido no conhecimento e parentesco de todos por todos. O presente caracteriza-se pela supressão desses elementos. E não à toa, pois a isso é atribuída uma causa. Não se trata simplesmente da mudança nas relações de trabalho no campo, existe algo que faz-se deveras presente. É o contato com a alteridade, a chegada do desconhecido, do outro, do novo - o “baiano”. Categoria que traz consigo aspectos que degeneram o universo social local, a partir de atribuições como inclinação à violência, bandidagem, vadiagem, introdução de drogas e desordem na cidade. Em suma: ele é alguém que perturba, interrompe, e leva à crise.

Nesse espaço interpretativo presente nos quadros da memória, uma linguagem arbitrária de signos e símbolos é coordenada no plano da imaginação criadora por esquemas de pensamento singulares. Procedimentos narrativos e interpretativos cumprem o papel de reunir os arranjos entre a vida e matéria. Aqui, no caso, uma narrativa da perda e da valorização de um passado, apresentado enquanto suprimido, norteado por experiências de expropriação de meios de vida, bem como de contatos com a alteridade; acabam por configurar um universo pautado sob o signo da incerteza, que pragmaticamente acaba por reconfigurar-se como sensação generalizada de medo e de cálculos estratégicos do viver no espaço urbano.

Retomando Benjamin, o fenômeno da narração mostra-se aqui em toda sua complexidade para se pensar a memória na medida em que beira o ideal de uma dedução absoluta do mundo das coisas. O ato de narrar adquire seu valor simbólico de

construção do sentido de uma vida vivida. Ao lado da estética da tradição romântica, na qual vai buscar muito da forma de suas conceituações, complexifica o caráter social e psíquico da memória realocando em seus jogos a possibilidade de construção e reconstrução da identidade pessoal e social (Op. Cit.).

Narrativas em torno da supressão do passado são também fundantes no que toca à marcação de pertencimento a grupos em termos de distinção com essa figura ambígua do baiano. Como se a capacidade, a possibilidade de acionar narrativas desse teor colocasse à disposição daquele que a narra, condições de, em primeiro lugar, acusar, buscar culpados pela situação atual; em segundo, afirmar-se como alguém "pertencente à terra", o que o coloca em posição privilegiada dentro das relações de poder, guardadas nesses regimes discursivos.

Ter um passado local desapropriado implica ser alguém do lugar, em oposição àquele que habita tal ou qual lugar, ou que chegou depois ou está ainda chegando. Aquele que "invade" algo que lhe pertence. Pois afinal:

> "Os baianos invadiram a Posse." (Não cabe citar aqui o autor dessa expressão. Ela foi ouvida, nesses mesmos termos, por uma miríade de informantes)

Devemos, então, reconhecer rupturas numa temporalidade que pode, ao observador despercebido ou enviesado, parecer linear, contínua e progressista, na medida em que o estabelecido é uma relação especial com o passado acionado, uma experiência singular[84]. Sugere uma relação reflexiva com a trajetória histórica do sujeito e do coletivo que a professam, lembrando que o estatuto de conhecimento do passado se dá em relação a um presente conceitualizado, quando a rememoração é re-

[84] Diferente de uma causalidade histórica, os tempos da memória contêm-se na imagem dialética do despertar e do recordar (Eckert & Rocha, 2000).

situada no interior da narrativa dos sujeitos sociais, momento em que o rememorar ganha uma força reinventiva do tempo no mundo (Op. Cit.).

Santo Antonio de Posse não configura-se mais como um lugar tranqüilo, não apresenta mais traços do tão afamado antigamente, em virtude de algo que é, se faz presente. É só a partir dele, na verdade, por causa dele, que tal transformação torna-se inteligível aos olhos locais.

Isso parece relacionar-se às configurações sociais das quais trata, e as quais acaba por configurar na interação com o topos fantástico do imaginário veiculado com aquilo que Halbwachs (1950) reconhece como os atributos sociais do fenômeno da memória.

A solidariedade entre o tempo e a matéria do seu conteúdo que instala os jogos da memória no real, engendra-os também no interior do mundo social. O tempo, mas também o espaço, são estruturas dos quadros sociais da memória, fundamentais para a rememoração do passado na medida em que tais localizações das lembranças são a essência de memória com tais configurações (Eckert & Rocha, 2000).

Pensando Santo Antonio de Posse, temos a possibilidade de abertura para pensarmos e tentarmos compreender a geografia fantástica dos trabalhos da memória no que concerne a pensar as mudanças não apenas do tempo, mas também do espaço da cidade nessa mesma temporalidade transformadora. Pois, como visto, a crise atual é facilmente apontada no imaginário provindo de lugares específicos do próprio espaço da cidade.

Se Halbwachs funciona então como um alerta para o fato da memória não poder ser enfocada fora do contexto de suas manifestações culturais e sociais que configuram a estética de seus arranjos nas motivações simbólicas dos atores que dela dispõem; contemplar a memória significa também reconhecer a força intangível dessas manifestações.

Há sempre no limiar da memória uma elaboração ética e progressiva da vida social e da própria figura do homem. Habitar o espaço da memória significa conviver com memórias coletivas e individuais negociadas. Não se trata de um território opaco e vazio, mas sim lócus de reativação de tradições perdidas ou de nostalgias em relação ao passado numa dialética da operação ética e estética (leia-se aqui das formas simbólicas) presentes na memória.

Aqueles que compartilham um mesmo território de existência agem em conjunto e reinventam quotidianamente uma condição humana enquanto tal (Op. Cit.). Aqui, uma condição humana em relação a uma "humanidade" que ameaça a própria condição. Conjectura presente nos quadros temporais da cidade de Santo Antonio de Posse como atribuições de sentido a um mundo em transformação, não apenas de um modo de vida rural anterior, mas também e talvez principalmente como reordenação da vida diante da alteridade.

E os quadros sociais traçados por essa memória de caráter coletivo e formativo, acabam por funcionar como organização ativa das experiências vividas, através dessa memória social e coletiva, compartilhada por aqueles que julgam participar do processo generalizado de perda, seja o lavrador mais pragmaticamente expropriado, pois perdeu sua terra, seja aquele que simplesmente teve seu passado idealizado e valorizado, expropriado. Mas o determinante é que passou, acabou, perdeu-se.

E assim Santo Antonio de Posse define-se historicamente, na perda generalizada e na impossibilidade de reconhecimento de elementos pertencentes ao presente. Através de uma memória cuja história é recriada segundo o universo simbólico dos sujeitos e as condições sociais nas quais estão imersos. A emergência e recorrência dessas histórias do passado ligam-se e coincidem com o momento em que sua existência considerada como ameaçada, discurso que acaba por se consolidar como um discurso de alteridade,

pois a posse dessas histórias divide, segmenta, dá àqueles que a possuem uma identidade (Godoi, 1999), ainda que virtual e bastante circunstancial.

Possenses espoliados, atingidos, em detrimento de uma massa amorfa, assim identificada e concebida, na figura dos intrusos, os novos habitantes, aqueles que não se faziam presentes no passado.

Essa relação específica que um segmento local guarda com o passado deve ser pensada, a partir de suas formas narrativas, como discursos contemporâneos que guardam uma relação com o presente, a partir de um passado reinterpretado e reconstituído em função do contexto atual (Jolly, 2002). No caso dos antigos habitantes, em função de questões identitárias. Volto a afirmar que o que interessa para pensar essa história não é a realidade plausível veiculada nas narrativas. Tentar descobrir se realmente esse passado comunitário existiu, seus moldes exatos, não é o cerne da questão para pensar as experiências de distintos atores sociais dentro de transformações circundantes. O que interessa aqui é tratar do aspecto imaginário, mesmo fantástico, acionado na definição da situação atual em contraste com um passado exemplar.

> "Eu fico nervosa de pensar, morreu meu genro na roça. Ma chega a hora e Deus leva embora, não tem jeito não. Se você ta na cama, ta doente e morre é triste também, mas é diferente. Agora, com saúde, trabalhando e conversando é dureza. Ele marcava café, e saiu trabalhar. Caiu morto lá no meio do café o coitado, morreu de trabalhar e morreu trabalhando, o caderno e a caneta embaixo do braço para fazer as marcações. Ele era fiscal também, olhava a turma. Caiu no meio do café e morreu, no serviço ainda. Num deu tempo de ninguém acudi, ninguém viu, só viram quando ele tava morto o coitado, daí foram buscar ele. Estava aqui, daí a neta ligou avisando. Fomos na casa dele e da filha e ficamos até três horas no lamento. Estava com a boca cheia de terra e folha de café que bateu, e do braço saiu todo o couro. Tristeza né? A filha num conforma, nem a neta coitada, ficaram tudo os dois lá, mas num paro de pensa neles. Saiu para trabalhar e chegou morto em casa. Nasceu na roça, mexeu com café a vida inteira, e acabou ela ali mesmo. Mas tem que tocar o barco agora. *Agora eu fico aqui, longe do sitio e longe da filha. De que jeito eu vou pegar o caminhão amanhã?* Desanimei, a filha também. *Me tiraram a vida da roça, agora a roça tira meu genro e a alegria da filha* (grifo meu). Num sei como vai se não, mas vou tentar tocar o barco." (Helena)

É interessante notar como temas e emoções se misturam. Perda e um tempo passado idealizado fundem-se no estabelecimento daquilo que Walter Benjamin (1940) reconhece como sendo uma “nova constelação de relações”.

A comunidade então veiculada nesses discursos sobre o passado perdido em Santo Antonio de Posse pode ser analisada do ponto de vista da tradição antropológica, de modo semelhante a outras palavras chave por ela utilizada, tais como mito e tradição. Conceitos que escapam a uma definição e localização sócio-histórica precisa, pois reúnem uma pluralidade de significações, e também porque devem ser colocados em uma dimensão particular da experiência humana. Localizar determinada tradição como um passado que persiste dentro de um quadro de heranças culturais com a primazia de idéias de ancestralidade e continuidade não resiste às ambigüidades que se evidenciam pelo exame dos fatos concretos (Lenclud, 1994). Sua definição não deve se pautar na idade ou conservação. Critérios de ancestralidade não conseguem verificar se uma tradição é ou não igual à sua forma original, se realmente o passado de Santo Antonio de Posse era realmente mais comunitário no tempo anterior à chegada de trabalhadores volantes migrantes. Essa tradicionalidade pode inclusive ser uma “fraude”, pois fabrica sua própria ancestralidade, sendo aí uma criação original.

A tradição ou o discurso sobre ela, de como as coisas eram e a relação guardada com o que são, não é um tesouro guardado numa cripta, mensagem enterrada que carrega consigo um ponto coerente de representações fundamentais. Não seria, podemos nos perguntar à luz dessas reflexões, um julgamento ou experiência anterior ao fator decisivo na atribuição de coeficientes de tradicionalidade? E se conjugássemos essa tradição no presente? Buscando aí sua gênese, é possível identificar duas maneiras de como se configuram a partir do fator temporal. Primeiramente podemos falar de uma tradição inventada que conserva a dimensão ativa de uma tradição recriada. A

preocupação não se dá com uma eficiência ou não do passado, mas sobre sua recepção operante onde presente e passado dialogam num processo de pergunta e resposta. A tradição seria então uma resposta trazida do passado para uma questão formulada no presente, leitura discriminatória e parâmetros para interpretação. Uma segunda maneira de buscar a gênese do tradicional seria pensando numa tradição fabricada, onde é implicado um pragmatismo maior. O objeto a ser explorado não reside mais na origem ou conteúdo de sentido, mas sim num mecanismo de proclamação, fator determinante da variedade.

Aqui a tradição ganha propriedade empírica dentro de contextos particulares, a partir de categorias de enunciado ou práticas. Um discurso desse ponto de vista não tem sua tradicionalidade ou originalidade presente nas qualidades intrínsecas que carrega, mas sim em função do contexto em que é proferido[85]. Esse ponto de vista mais pragmático diante da tradição, preocupa-se com a descrição de modalidades precisas segundo as quais um contexto faz nascerem atitudes psicológicas em respeito ao que é produzido nele, uma tradição específica. Desse modo, a conservação de conteúdos culturais não se pauta mais na transmissão, mas na recriação de um ambiente ativo via processos de memorização, incucação e distinção, numa estrutura relacional entre participantes.

Essas distintas maneiras de conjugar a tradição no presente não implicam exclusões mútuas, já que um campo de interações tradicionais não se instaura por decreto num espaço social. Isso fica claro na realidade tradicional veiculada no discurso possense a respeito do passado.

---

[85] Contexto de enunciação, seus locutores, seus ouvintes, as posições nele determinantes e determinadas, um tempo e um lugar e um discurso precedente que lhe serve de referência (a própria fabricação da tradição não deixa de obedecer a certas regras que servem como modelos de referência) (Becquelin, 1992).

Por um lado, existem relações tidas como exemplares localizadas num passado não tão distante, anterior ao aumento do referido contingente populacional estigmatizado. Antes todos se conheciam. Era possível transitar pela rua, sem preocupação. “A Posse era uma beleza”.

Por outro, é pragmaticamente em relação a essa configuração veiculada na forma de uma narrativa que problematiza o passado, no momento e lócus da interação, que esse discurso se produz, para fins de diferenciação progressiva. São diferentes formas argumentativas estabelecidas para a construção do passado tido como modelador que, se devidamente localizadas, podem apontar para mecanismos que exprimam a própria temporalidade a partir de dispositivos conceituais organizadores da memória (Op. Cit).

Como por exemplo, o contato com elementos oriundos de outras localidades e seus efeitos, e um passado positivamente valorizado. Nesse caso, as maneiras de conceber e fazer a própria história desenha os contornos da identidade coletiva. Desse ponto de vista, modos de fazer a história se ligam à constituição do sujeito coletivo (Menget & Molinié, 1992).

Portanto, a memória não se organiza como pode ser deduzido já das reflexões benjaminianas, por um principio de sucessão ordenado colado à realidade do desenrolar cronológico. Essas “tradições” fundam-se sob memórias abertas ao esquecimento que emprestam ora de fontes próprias ora de fontes sincréticas, reorganizando os materiais necessários à afirmação de sua identidade e da solidariedade grupal, segundo necessidades do momento. Uma consciência histórica particular não é separável da memória de um grupo com seus truques e mecanismos implícitos de rememoração e estabelecimento de relações com o passado, de uma criação da tradição (Menget & Molinié, 1992).

A própria continuidade, nem que seja como no que toca meu trabalho, para marcar uma diferença e ou ruptura, é uma imagem criada socialmente. A ameaça de rompimento com uma ordem antiga passa a enfrentar um tipo de sedimento histórico com o qual o grupo social ao qual estou me referindo se auto-interpreta, uma imagem de si criada para si (Connerton, 1989).

A criação de “tradições” às quais estou me referindo aqui, diz respeito ao passado comunitário que acaba por estabelecer identidades diferenciadas em termos de origens, os “de dentro” versus os “de fora” e, mesmo através da atribuição, de certo modo a partir de uma direção específica - os antigos acusando os recém chegados.

IV – ENTRE VERDADES E “OUTRAS VERDADES”.

Neste capítulo, procuro apontar para as potencialidades das narrativas em torno do passado trabalhadas na sessão anterior, no sentido da pragmática que pode engendrar nas relações sociais propriamente ditas, em termos de dar cabo de produzir uma realidade incerta, vivida sob o signo do medo do outro a partir de sua categorização

estereotípica. Símbolo que ao mesmo tempo em que cumpre uma função organizadora, faz proliferar a própria atmosfera de incertezas e dúvidas.

Depois, tentarei mostrar quem é, na verdade, esse outro de que se fala, o tal do “baiano”, “desmascarando” sua “identidade sem rosto” quando vista de outra perspectiva que não a da economia de verdade trabalhada e produzida pelo discurso dominante.

Mas, antes disso, uma ponte com o que foi apresentado até aqui e o que esta por vir será de suma importância, na medida em que se trata de uma leitura do próprio espaço da cidade e daqueles que o habitam. E que, na verdade, acaba por reconfigurar a própria sociabilidade do espaço urbano.

Para esse fim, tomemos Santo Antonio de Posse como contendo formas de vida social que se configuram como formas de organização e interação entre indivíduos e suas redes de relações como campos de negociação da realidade em múltiplos planos. Marcados por complexos sistemas de representações mentais da vida na cidade, que no caso de minha investigação acabaram se mostrando a partir de um discurso sobre o outro para a definição e marcação de si mesmo.

A memória coletiva e a estética citadina devem ser entendidas através do deslocamento de grupos e indivíduos entre os territórios e províncias de significação da cidade. O mapeamento da vida configura as intrigas e dramas de nela se viver, através de tempos vividos e ordenados enquanto tais. O território aqui se torna expressivo, pois denota a temporalidade nele projetada e experienciada, possibilitando formas de rastrear a inteligibilidade do vivido humano (Eckert & Rocha, 2000).

Afinal, se o passado, como mostrado, era tão diferente do atual, é porque Santo Antonio de Posse mudou. A própria composição urbana se modificou. Ela parece funcionar como um indicativo de tais transformações, pois, num espaço segmentarizado

no imaginário local, os responsáveis pela supressão do passado são facilmente localizáveis em pontos específicos da cidade.

Ao se discorrer sobre o “baiano”, na maioria dos caos, nunca me foram feitos apontamentos do tipo: tal pessoa é “baiano”, seu nome é tal ou qual, ou é filho de “fulano”. Mas onde ele se localiza ou pode ser encontrado. Aliás, quem faz esses apontamentos parece nunca ter tido a curiosidade, ou melhor, a “coragem” de visitar tais localidades: os bairros do Monte Santo, Bela Vista e São Judas Tadeu.

O Monte Santo é o mais antigo deles. Surgido muito anteriormente aos outros, sua própria configuração populacional denota essa característica. Dentre eles, é o que possui o maior número de ex-colonos, ex-sitiantes e ex-meeiros oriundos da própria Santo Antonio de Posse, o que não impede de, ultimamente, ser tomado pela alteridade daquele que vem de fora, bem como de os próprios habitantes do lugar verem-se no direito de realizar tais acusações.

Os outros dois bairros têm uma configuração diferenciada. O Jardim São Judas Tadeu tem origem nos anos noventa, quando do loteamento de propriedades rurais pertencentes ao próprio prefeito local, que, além de lotear “a sua própria” propriedade, realiza a construção daquilo que é conhecido como “casas populares”, as quais a prefeitura vende a preços mais “populares”. Entretanto uma causalidade não prevista ocorre. Essas casas são tomadas por ex-lavradores migrantes de distintas regiões do país e o bairro expande-se, posteriormente, sem o aval oficial, na forma de ocupações clandestinas.

Resta o Bela Vista. Último a surgir, é oriundo do mesmo mecanismo de loteamento dos bairros acima, mas com uma característica peculiar: através de manobra eleitoral do prefeito, que buscava sua reeleição, os lotes são praticamente doados aleatoriamente. Em troca, era necessária a transferência do título eleitoral para a Santo

Antonio de Posse. Assumindo aspecto mais desordenado no que concerne à forma de ocupação do espaço e ausência de equipamento urbano, além da presença maciça, senão total, de migrantes, é o “lócus”, por excelência, da “baianada”. Bela Vista é sinônimo de violência e medo. O último boato a respeito do lugar afirma que “lá, à noite, depois das sete, ninguém sai de casa não, é que nem no Rio de Janeiro, tem toque de recolher e tudo mais. Depois que tocou a sirene vai ver a rua só no outro dia”.

Portanto, podemos sugerir uma gradação dos bairros, na seguinte ordem, em termos de perigo e “baianidade”. Bela Vista, São Judas Tadeu e Monte Santo. Este é o que guarda maiores aspectos de um rural expropriado e sobrevivente, como veremos adiante.

Um dos maiores expoentes da população local, referindo-se ao aspecto degradante dos bairros, é o tráfico de drogas. Mas sua realidade não basta para explicar as conotações que ganham no universo de associações locais.

A partir de uma sociologia figurativa de seus espaços, a cidade torna-se um objeto temporal, território de enraizamento e projeção da motivação simbólica daquele que narra uma história. Não se fala simplesmente dos bairros acima referidos “per se”, afirma-se que eles não estavam lá antes, e agora estão, e isso é um problema. São os sinalizadores, a visibilidade do problema da “invasão dos baianos”.

O espaço da cidade passa a guardar feições das estratégias de vida, sonhos e desejos de seus habitantes, segundo uma acumulação e vibração temporal de ritmos diferentes de ocupação e apropriação do território (Eckert & Rocha, 2000). A oposição do passado valorizado ao presente temido e incerto passa a complementar-se à oposição seguinte: o Monte Santo, o Bela Vista e o Jardim São Judas Tadeu não estavam lá, era “tudo sítio”, e agora estão. Nasceram com a chegada do “baiano”. O “baiano” que

acabou com o antigamente é o mesmo que ocasiona a mudança do espaço da cidade[86] e, como veremos, do próprio viver na cidade.

Santo Antonio de Posse se torna então testemunho dos jogos da memória das narrativas de seus agentes, espaço fantástico da memória que acaba por gerar um espaço fantástico em termos mais empíricos: a própria caracterização do equipamento da cidade. O que não deixa de ser uma caracterização moral.

> "Você já foi lá no Bela Vista? Passa lá pra você ver. Tem cada tipo de gente. Fui lá outro dia, tenho um irmão que mora lá coitado. Tá doido, você vê aqueles nego forte, tudo no bar, sentado pra rua, jogando sinuca e fumando cigarro. Trabalhar ninguém quer né.E pensar que antigamente aquilo era só colônia, uns cafezal que se perdia de vista. Nunca pensei que fosse chegar nesse ponto não viu. Hoje 'baiano' a dar com pau, sem contar que parece que o bicho cria que nem coelho rapaz, só aumenta. Ali mesmo, onde hoje tem a baianada, era o caminho que eu fazia quando vinha lá dos lados da São Rafael, tinha uma arvore de baião onde encontrava o povo sentado, o Brito, o João, tudo esperando o carro que levava a gente pra Ressaca para pegar o trem e ir para Campinas Enquanto a gente esperava se apanhava na conversa. E era batata, todo dia chegava o Zé Pedro, que a gente chamava de Zé Trindade, que ele mexia com uns negócio de espírito ai sabe, ele chegava com o cavalinho branco dele, ligeiro rapaz, e já cercava a gente pra ficar especulando da roça, que jeito que o patrão fazia as coisas, se tava pagando a gente. Só fazendo lorota, era cheio das conversa de que esse patrão é bom, o outro não presta. Se eu te falo essas coisa tu acha que é mentira né, mas mulequão novo que nem você tem que saber dessas coisas, senão vai sai falando lá pra São Paulo que a Posse é essa porcaria que é hoje. De certo tem baiano mesmo, mas num foi sempre assim não viu. " (Jorge)

> "Antigamente era uma beleza, tinha muito colono aqui. Hoje em dia, o que sobrou, se sobrou, é meeiro ou camarada. É que o negócio do café ta feio, agora é tudo cana. Só tem turmeiro que vem da Posse, tudo "baiano", dá até medo de andar na Posse. Fui lá de cavalo outro dia. Dá medo, uns bicho esquisito, tudo olhando torto pra gente, ficam vagabundeando pela rua." (Silva)

Essa obra do imaginário local parece criar uma espécie de diferença entre a selvageria e a civilização. A selvageria - da violência, do tráfico de drogas e do comportamento que tanto prejudica Santo Antonio de Posse -, daquele que habita os

[86] Se a cidade for concebida como um espaço vital, território multidimensional de ambientes emocionais, estes antecedem e extrapolam a mera geometria espacial, mas conforma-se a um espaço poético repleto de histórias e imagens a ele atribuídas. A partir de olhares, gestos e performances de seus moradores (Eckert & Rocha, 2000).

bairros referidos, “baianos” por excelência; e a civilização daquele que habita o restante da cidade e que parecem se configurar nas narrativas como uma mera vítima de suas ações e “invasões” descontroladas, restando-lhes apenas culpá-los, apontar seus locais de origem, e evitar os mesmos.

Algo que é mimeticamente[87] imputado à alteridade e seu espaço de manifestação. E há aqui, como já apontado, uma conexão temporal em uma topografia moral (Taussig, 1987). Passado e presente se associam e conformam-se em conjunto com a presença ou não desses bairros que tanto afetam o viver na cidade e a poluição de um universo anterior. A paisagem passa a ser recrutada pelos agentes citadinos para interpretar sua própria história. Paisagens da imaginação cuja força e forma se elevam de uma topografia moral que aponta para o poder da sociedade, poder que se manifesta num discurso homogeneizador que recobre toda a especificidade dos bairros em questão, o que irei tratar adiante ainda nesse capítulo.

Assim, a cidade redimensiona-se como uma obra temporal, pois seus territórios e lugares se prestam ao enraizamento de uma experiência comunitária de constante reordenação ao nível coletivo, encadeadas por ritmos que se coincidem e sobrepõem-se na concepção do tempo e movimento, e a partir de suas configurações dinâmicas de sentido.

Dentro de modalidades simbólicas de controle do tempo, um tempo narrado e vivido por seus próprios habitantes na ordenação de suas superposições temporais vividas, podemos compreender os processos de mutação e turbulência das formas de vida na cidade, como aquelas provocadas pela chegada do desconhecido, do novo e

---

[87] As potencialidades desses imputamentos miméticos ainda serão discorridas em toda sua complexidade nesse capítulo, mas é bom guardar esse termo, pois ele será de suma importância.

assustador (pensado pela comunidade possense numa hierarquização de instantes e em rubricas de trajetórias de vida).

Tudo isso articula-se à longa exposição das configurações de uma memória social, levantadas no capítulo anterior, pois seus jogos carregam e investem de sentido, nas narrações, o cotidiano da cidade, jê que o "antes" comunitário do café e do conhecimento de todos por todos, diferencia-se do atual em crise, mudança inscrita na própria transformação espacial da cidade.

O tempo se torna, portanto, uma dimensão significativa para a investigação da configuração e itinerários da cidade atual. No caso de sua relação com leitura do espaço nos termos aqui apontados, ele desvenda os sentidos do arranjo de suas descontinuidades temporais, manifestando-se-se espacialmente. E, como veremos a seguir, relacionalmente, no sentido de pressões sócio-históricas, oferecerem constrangimentos aos atores sociais (Eckert & Rocha, 2000).

Um discurso constituído.

Olhando para os discursos veiculados em torno da figura do "baiano", devemos ter a seguinte questão em mente.

É necessário ver como historicamente são produzidos efeitos de verdade no interior de discursos que, em si mesmos, não são nem verdadeiros nem falsos[88] (Foucault, 1970).

> "Ora, creio que o problema não é o de se fazer a partilha entre o que num discurso revela da cientificidade e da verdade e o que revelaria de outra coisa; mas de ver historicamente como são produzidos efeitos de

[88] Isso nos pouparia de explicações racionais e padronizadas sobre o fenômeno do medo e da violência, como aquelas que poderiam se pautar por interesses pessoais e/ou um racionalismo utilitário. Violência hermenêutica que cria ficções em torno do realismo e da objetividade dos fatos (Taussig, 1987).

> verdade no interior de discursos que em si mesmos não são nem verdadeiros nem falsos.” (Foucault, 1970).

Foucault está preocupado em desvelar o entrelaçamento dos efeitos entre poder e saber. Um regime discursivo possui efeitos de poder próprios ao jogo enunciativo. O regime discursivo da configuração do “baiano”, que acaba por configurar-se como um saber, conhecimento produzido a respeito das mudanças e conseqüências dessa para o viver na cidade, possui regras de formação dos enunciados aceitos como verdadeiros.

E, mais importante, deve-se atentar para sua capacidade de produzir efeitos, não simplesmente reduzir-se a uma análise simbólica ou de sua estrutura significante. Efeitos de verdade. O “baiano” é violento. Depois de sua chegada os números da violência aumentaram na cidade, Santo Antonio de Posse deixou de ser um lugar seguro para se viver. Com eles veio o tráfico de drogas, e seu lugar são os bairros estereotipados enquanto o da “baianada”. E acima de tudo, hoje em dia não é mais como antigamente. “Não *é* mais”. Eis uma verdade local incontestável. E não é mais “*por causa* dos baianos”. Outra verdade das mais verdadeiras.

Cada sociedade tem seu regime de verdade, uma política geral da verdade[89], essencial para as próprias estruturas de funcionamento das mesmas. Não como conjunto de coisas verdadeiras a descobrir ou fazer aceitar, mas um conjunto de regras a partir das quais se distingui o verdadeiro do falso, e a atribuição de seus efeitos específicos de poder. E aqui entra uma relação importante: entre verdade e poder.

A verdade se configura, nesse caso, como procedimentos regulados para a produção, repartição, circulação e funcionamento dos enunciados, numa circularidade que a liga a sistemas de poder, os quais a produzem e apóiam. Seus efeitos de poder a induzem e reproduzem o próprio regime de verdade vigente (Foucault, 1970).

---

[89] Tipos de discurso que acolhe e faz funcionar como verdadeiros, mecanismos e instâncias que diferenciam os enunciados, procedimentos valorizados para sua obtenção, e um estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (Foucault, 1970).

As relações de poder que estão tratando têm um caráter muito especial. Não se trata de um poder manifestado institucionalmente, tampouco algo que uns detém e outros não, mas dentro de um regime de economia de verdades no interior do próprio regime discursivo. Quem fala não em oposição a quem ouve, mas a quem tem sua versão da experiência de desapropriação de toda uma vida subsumida, ofuscada e ocultada pelo discurso dominante da culpabilidade do "baiano". O que está em disputa aqui não é a posse de trabalho, lucro, terra ou posições políticas locais, mas um embate sobre a apropriação de símbolos, pela maneira que o passado e o presente podem ser entendidos e reforçados, pela identificação de causas e avaliação de culpados, e, principalmente, pelo poder de dar significado particular à história local (Scott, 1985).

Poder e saber estão diretamente implicados. Não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, um saber a respeito da história local e os elementos que nela estão envolvidos e dela são constituintes. Não há saber que não suponha e, ao mesmo tempo, constitua relações de poder (Foucault, 1975) [90]. Portanto essa verdade do "baiano", tal qual é apresentada, são efeitos de certo tipos de poder em referencia mútua ao saber que sobre ele é produzido[91].

Isso justifica, inclusive, a proposição feita logo no início, na introdução, de que o movimento da exposição se pautaria nessa economia específica de regimes de verdade. Desbravando unicamente, a princípio, o discurso que acusa o "baiano" da supressão comunitária, para apenas no fim ater-me a essa figura ambígua, e que na verdade em nada se conforma com o que a ele é não apenas atribuído, mas projetado. Até aqui, apenas um lado da história fala. E continuará assim ainda mais um pouco.

---

[90] Resumindo tal circularidade: relações de poder dão lugar a um saber possível; e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder (Foucault, 1975).

[91] Economia de discursos de verdade inatingível sem um poder que a sustente e vice-versa, ela se da dentro, e a partir, dessa dupla exigência, na tríade poder, saber e verdade (efeitos de) (Op. Cit).

Apenas para uma rápida elucidação, recorrer ao próprio Foucault (1977) é útil para evitar possíveis dúvidas ou inadequações que podem decorrer do uso que faço do conceito de poder, em jogo nesses regimes discursivos.

Não se trata de pensar as formas de poder em seu centro, em seus mecanismos gerais e efeitos constantes, pelo contrário, pensar o poder em suas extremidades, suas últimas ramificações, onde se torna capilar, nas suas formas regionais e locais. Não sua intencionalidade pura e simples, mas suas práticas reais e efetivas, sua forma externa, quando se relaciona a seu objeto imediata e diretamente, onde se implanta e produz efeitos reais. Em última instância, no processo de sujeição dos corpos[92].

Sua constituição real e material. Da multiplicidade de corpos, forças, desejos e pensamentos que levam centenas e centenas de trabalhadores rurais desapropriados a buscar Santo Antonio de Posse para a reprodução de suas vidas; um regime discursivo local os torna instancia materializada da sujeição. De uma carga de responsabilidade da qual, às vezes, nem se dão conta, ou, ao menos, não era para tal fim que realizaram a empreitada imigrantista.

O “baiano”, desse modo, não é um outro do poder (lembrando esse poder muito específico de que estou tratando), sobre o qual o mesmo se aplicaria, mas um de seus primeiros efeitos[93], dentro de uma micro-mecânica de seu funcionamento.

Tomemos dois casos como exemplo:

O poder, no qual agora podemos reconhecer algumas características de um poder disciplinar, normaliza. Ele compara, diferencia, hierarquiza, homogeniza e exclui[94].

---

[92] Portanto não se trata de uma soberania como a do Leviatã de hobbesiano, mas corpos periféricos e múltiplos que são constituídos enquanto efeitos de poder, bem como centros de transmissão dos mesmos (Foucault, 1977).

[93] Simultaneamente efeito e centro de transmissão do mesmo, pois o poder passa pelo indíviduo que ele próprio constitui (Op. Cit.)

[94]a) Relacionam atos, desempenhos, comportamentos singulares a um conjunto, funcionando como campo de comparação, espaço de diferenciação, e princípio de regra a seguir, b) Diferencia os indivíduos uns em relação aos outros em função de regras comuns, uma base mínima ou “optimum” do qual deve-se chegar perto, c) Mede em termos quantitativos e hierarquiza em termos de valor as capacidades e níveis

Cria normas, graus de normalidade e uma gradação de diferenças individuais (Foucault, 1975). Fabrica uma realidade enquanto tal, como a do “invasor”, tendencioso a comportamentos violentos e à vadiagem, pouco apto ao trabalho, portador de comportamentos violentos. Um anormal em diferenciação ao resto da população possense e, principalmente, em relação a seu passado. Características que os tornam passíveis de carregar o fardo da culpa pelo fim de antigamente, graças ao regime de verdade e poder com tais características que consegue configurá-lo como tal.

Diante de um quadro normal, de uma população onde todos se conheciam, não havia perigo em transitar pela rua e a violência era inexistente; sua caracterização se configura como um desvio.

Enquanto um delinqüente torna-se um indivíduo a conhecer, objeto de saber possível apenas como tal, enquanto condenado por tal supressão. Dentro do corpo de conhecimento e o regime de verdade que a leitura local traz consigo, esse é o lugar que ocupa. Assim, esse mesmo regime discursivo que normatiza é aquele que gera a delinqüência do “baiano”, não algo em si mesmo, mas sim algo que depende dessa economia específica de verdades.

Citemos agora outra realidade desse poder: a maneira como configura o próprio espaço social e as conotações morais já acima apontadas.

O espaço é dividido e distribuído com rigor. Uma espécie de quadriculamento divide o espaço em parcelas, dando cabo de um tipo de espaço analítico. Porém a unidade desse território assim constituído não é o território em si, mas o local. Os elementos se definem pelo lugar ocupado na série de quadros traçados que distancia e separa uns dos outros, quadros vivos que transformam as multidões confusas e perigosas em multiplicidades organizadas. O arrebatamento local por indivíduos vindos

---

dos indivíduos, d) Faz funcionar, através dessa medida valorizada, a coação de uma conformidade a realizar, e) Traça limites que definem as diferenças de todas as diferenças, a fronteira externa do anormal (Foucault, 1975).

de distintas partes do país não tem lugar no discurso local enquanto mera aglomeração desordenada. Ele é localizado em pontos específicos, dotado de características perigosas que os diferenciam dos demais e marcam seu viver de modo espacialmente específico (Foucault, 1975).

Espaço estriado, limitado e limitante, distribuindo os homens em um espaço fechado, com direções orientadas uns em relação aos outros (Deleuze & Guattari, 1980), demarcador de fronteiras rígidas, tão rígidas que se fala do "baiano" sem conhecer, pois lugares como o Monte Santo, Bela Vista, São Judas Tadeu "não é lugar de gente". O trânsito por lá aponta uma possibilidade entre duas possibilidades: ou se está perdido e não se tem noção do perigo corrido, ou então "tá mexendo com droga", porque, além dos "baianos", também é a esses lugares que pertencem as "bocadas" da cidade.

Tudo isso numa relação de poder discursivamente colocada que organiza o múltiplo e impõe-lhe uma ordem. Aqui de novo um paradoxo. Ordena para localizar aquele que é o objeto e causalidade, por excelência, da desordem.

Vimos, portanto, que o lugar destinado ao "baiano", nas narrativas em torno do passado perdido, tem toda uma ligação com regimes de produção de uma verdade que é historicamente constituída. No caso, liga-se também a um saber constituído que visa a dar sentido a uma trajetória de mudanças por que passam em seus universos sociais anteriores. Isso coaduna-se com as discussões em torno da memória anteriormente desenvolvidas e sua ligação com o atual, pois denota que, sendo uma verdade construída circunstancialmente, as associações que o imaginário local estabelece não têm sentido fora dele.

Apontei para o modo que mostra a necessidade de se ver historicamente como são produzidos efeitos de verdade no interior de discursos que, em si mesmos, não são nem

verdadeiros nem falsos. Estes acabam consolidando-se como concepções que transformam em algo absoluto, reificado, concepções que guardam teor de avaliação moral. Essa reificação reverte e obscurece a sensibilidade contextual do fenômeno a que se refere – processo de literalização que investe tipos de identidade com uma rigidez que não possuem (Herzfeld, 1997).

Constituição de um regime de verdade que acaba por apresentar-se a partir do regime significante do signo[95], quando o signo remete tão somente ao signo, infinitamente, momento em que a denotação faz parte da conotação. Continuum amorfo onde todos os conteúdos dissolvem no signo do "baiano" sua forma própria.

O enunciado sobrevive ao objeto a que se destina, e o significante, num "mundo mortuário e de terror do regime despótico do signo", aparece apenas como redundância do signo desterritorializado consigo mesmo. Mas o continuum amorfo do significado veiculado na "fala do baiano" assume outra figura ainda, quando corresponde a tal signo uma parte de significado determinado e conhecível. E ao eixo sintagmático do signo acrescenta-se seu eixo paradigmático, através do mecanismo da interpretação a que se coloca a disposição.

Mas, o significante não cessa, mesmo a partir dessa dupla articulação, nesse discurso constituído, de reinar materialmente sobre o conjunto de significâncias e interpretações. Redundância formal do signo do "baiano", desse modo rostificado, que adquire substância e expressão particulares. Reterritorialização interior ao sistema que reterritorializa-se no rosto (Deleuze & Guattari, 1980). No discurso em torno do "baiano", o símbolo assimila e engloba aquilo que simboliza, através de mecanismo de obviação.

---

[95] Dentro de uma semiologia, Deleuze & Guattari (1980) reconhecem a semiótica significante apenas enquanto um regime de signos entre outros. Como a pré, a contra e a pós significante. O trato de apenas uma de suas dimensões na presente análise deve-se apenas ao fato de melhor servir ao momento em que a mesma se encontra.

Abolindo a distinção símbolo e simbolizado, o "baiano" e as conjecturas que carrega consigo, diante do contingente populacional ao qual é aplicado, é um "símbolo que simboliza a si mesmo" (Wagner, 1981).[96] Isso ficará ainda mais claro no momento do desmascaramento da "identidade sem rosto" por detrás do véu classificatório que o recobre.

Mediação narrativa e o poder do discurso na configuração de uma realidade social vista sob os signos da instabilidade e da incerteza.

> "A posse mudou, hoje em dia tem um monte de baianada aqui. Antes você conhecia todo mundo na Posse. A cidade era outra, todo mundo conhecia todo mundo, todo mundo era parente de todo mundo. Num tinha aquele povo que mora lá, gente de fora, povo ruim. Se vinha alguém, vinha parente dos outros, agora vem um monte de gente ladrão, essas coisas. Esta muito perigoso aqui, e não era perigoso antes. A criminalidade tomou conta da cidade depois que começou a vim muito nego de fora. Ai num arruma emprego, um trás o outro, e a cidade fica contaminada de baiano, aonde você vai tem baiano, e quando eles descem pra cidade então? Sai na rua sábado a noite pra dar uma olhada. Duvido que se reconheça alguém no meio desse povo, além do que, mexeu com um tá ferrado meu filho." (Ana)

Retomemos as conotações do "baiano" que já vem sendo exploradas até aqui.

O "baiano" é associado ao uso e tráfico de drogas, à violência que prolifera na cidade e à impossibilidade de nela se viver tranqüilamente, à pouca aptidão ao trabalho em detrimento da vadiagem e atitudes ilegais, e à impossibilidade de encontrar-se em Santo Antonio de Posse condições de antigamente, teor comunitário traduzido, principalmente, no reconhecimento de todos por todos. Fim do passado e crise atual que se ligam para uma finalidade específica: a de consolidar sentido e inteligibilidade a uma realidade que passa por transformações.

---

[96] A simbolização convencional traça um contraste entre os símbolos e aquilo que simbolizam, enquanto a simbolização diferenciadora assimila e engloba aquilo que simboliza através do modo de objetificação que Wagner (1981) reconhece como obviação.

Além de esses discursos trazerem consigo os aspectos acima apontados de verdades historicamente constituídas, eles carregam consigo outra potencialidade, digamos, mais pragmática e direta. Foucault nos ajudou a mostrar a maneira como ele é uma fonte de verdade. E isso é incontestável. Aos olhos locais, ninguém tem dúvida de como é o "baiano" e as culpas que traz consigo.

O que vou dizer agora diz respeito primeiro a um modo específico de configuração de tal verdade, através de sua mediação narrativa, circulação de histórias, as mesmas que servem para conferir sentido a um presente envolto em mudanças.

Apontando para uma decorrência dessa dimensão, que se faz muito presente no universo social de Santo Antonio de Posse, na relação que guarda com a circulação paranóica dessas histórias em torno da violência do "baiano", estas conseguem produzir uma realidade como tal, uma realidade marcada pelo signo da crise e da incerteza. Vejamos como isso se dá, por partes.

De início, para facilitar os esclarecimentos, refiro-me ao discurso em torno da "baianidade" como a "fala do baiano". Esta, ao mesmo tempo em que contrapõe um medo de ser vítima dele, faz sua própria violência proliferar. Num sentido especial, não é uma violência factual apenas, mas uma possibilidade, virtualidade de vitimização.

Através da divisão do mundo entre o bem e o mal, naturaliza-se a percepção de certos grupos como perigosos, numa criminalização simbólica da transgressão e do mau comportamento (Caldeira, 2000). Postura generalizada de culpabilização do outro socialmente diferente e inferior (Eckert, 2005), como se houvesse sempre qualquer outro lugar que problematizasse o curso da ordem do mundo. "Outro lugar" que nos torna suspeitos a respeito do senso de ordem "aqui".

> "Nossa senhora seu moço. Outro dia um conhecido pegou uma 'canguiça' lá do Monte Santo. Daí o negócio estava fervendo e resolveu levar ela até sua casa. Que

> lugar feio, você não acredita o que aconteceu. Ele tava subindo ali, na esquina do bar do Beto, tranqüilo. De repente me sai um puta rapaz forte de trás da arvore com um arma na mão perguntando quem que ele era. Sorte dele que era filho do farmacêutico ali da Vila. Quando o baiano reconheceu ele, disse pra ele ficar esperto, num era pra fica zanzando aquela hora por lá não. Ele avisou bem avisado, 'nós estamos em guerra'. Eu to tranqüilo de ir pra lá viu, até vou atrás das 'canguiças' e vou tomar uma no Beto, mas depois de certa hora eu rapo fora. Se você reparar bem o movimento, é só boca de fumo pra tudo quanto é lado" (Armando)

A manipulação de um fértil imagético por parte daquele que acusa acaba por estabelecer uma espécie de construção fantasmagórica e paranóica de um verdadeiro "underworld". Imagens extraordinariamente exageradas que criam e reproduzem uma versão possense do mundo hobbesiano em localidades apontadas como o espaço e "habitat" do crime. Medo hobbesiano da violência associada a um organizado e estruturado "underworld", zona apartada da cidade geográfica e metaforicamente. Hajam vista as caracterizações dos bairros apontados como violentos em Santo Antonio de Posse.

> "Tá correndo uma história aqui na Posse de um caso muito feio lá dos baianos do Bela Vista. Tem uma casa lá que duas crianças moravam com a avó. A mãe esta presa aqui na Posse mesmo, parece que andou fazendo um rapa nas casas do Vila Rica, e quando foi pega tava também mexendo com droga. Mas isso não é nada. O que aconteceu eu imaginei nunca ver aqui na Posse. A avó continuou mexendo com porcariada, mas como as meninas estavam dando muito trabalho, ela dava droga pras duas ficarem quietas, uma de dez e outra de três anos. Sabe o que aconteceu? Um dia a velha saiu de casa e deixou as crianças sozinhas em casa. Quando chegou a menina mais velha tinha dado três tiros na outra, foi a droga né coitada, não é culpa dela. Daí parece que a velha sumiu com a menina, fez desaparecer. Com a outra, que matou a coitadinha da irmã, encheu tanto ela de droga que ela esqueceu de tudo, até de quem é ela mesma. Foi por isso que me disseram que ela não vai mais na aula. Agora eu queria saber como que o povo daquele muquifo, com aquelas casas uma do lado da outra, que nem luz entra dentro, não fez nada com a velha. Isso só confirma que é tudo farinha do mesmo saco, não tem jeito, esses baianos não vão fazer nada com ela. Tudo continua igual, o movimento de vender a droga está a mesma coisa. A menina, essa mesmo sumiu. Deve estar lá perdida naquele ninho de ratos." (Sueli).

Apartado, separado, posto à parte, esse medo criado por uma violência incerta possui funções semânticas que criam firmes fronteiras em direção ao decididamente

outro. Todo o espectro do crime é reduzido à criminalidade na “fala do baiano”, explicado como resultado natural dele próprio (Taussig, 1997). A violência, o crime e o tráfico de drogas não são elementos de Santo Antonio de Posse. Eles vieram com alguém e reinam onde mora esse alguém. Seus “lócus” são reconhecidos, um possense de verdade com eles não compactua. São apenas vítimas.

A acusação dos habitantes recém-chegados como criminosos nada mais é do que códigos simplistas para novamente tratar as mudanças sociais. O crime oferece uma linguagem para expressar, de modo sintético, sentimentos relacionados à mudança das configurações dos bairros e da própria cidade através de categorias essencializadas. O “baiano” é o criminoso. Ele simboliza e explica o crime, enquanto categoria simplista e caricatural.

Isso nada mais é do que um produto do pensamento classificatório que se relaciona com a produção de categorias essencializadas[97], que, em certa medida, acaba naturalizando e legitimando desigualdades e preconceitos. Nessa fala está embutida a escolha dos limites da comunidade e a acentuação de uma superioridade social (Caldeira, 2000). Enquanto categoria classificatória que visa a dar sentido às experiências de mudanças abruptas e de mudança na configuração social local, a elaboração da imagem do criminoso se dá como alguém que está o mais distante possível, como se a afirmação fosse a seguinte: a violência não compete a nós, mas a eles, os “baianos”.

Como outras categorias da “fala do baiano”, ela generaliza e simplifica, e sua base está na distinção entre o bem contra o mal. Suas especificidades são trazidas desde às

[97] Dentro da “fala do baiano” a elaboração cultural do criminoso é simultaneamente uma categoria de conhecimento e de des-reconhecimento (Caldeira, 2000). Na tentativa aí implícita de organizar e descrever o mundo simbolicamente ela acaba por gerar ambigüidades, pois não são categorias apenas trabalhadas para a descrição, mas também para combater uma experiência de ruptura, visando a dar novo significado para uma realidade que não faz mais sentido. Em suma, ela não lida com descrições detalhadas dos criminosos, mas com categorias simplistas e imagens essencialiazadas, circulantes espacialmente em momentos de mudança social, ela acaba por elaborar preconceitos.

narrativas em torno do passado perdido, numa simplificação radical que às vezes parece reduzir o “baiano” à reencarnação do mal em sua própria pessoa. E associados a espaços que lhes dão origem, os bairros do Bela Vista, Monte Santo e Jardim São Judas Tadeu, os principais espaços do crime de Santo Antonio de Posse, cujo temor é seu transbordamento para o resto da cidade.

A supressão do passado que ocasionam, aparece como se fosse na realidade uma decorrência da associação imediata entre “baiano” e criminalidade, “baiano” e violência. “Baiano” é sinônimo de problemas, confusão na certa, bandidagem, elementos que não são apenas reconhecidos como de sua propriedade, mas também lhe é conferido grande potencial de espalhamento pelos quadros da cidade.

Excluídos do universo do que é considerado o adequado dentro do quadro normativo apontado anteriormente, são simbolicamente constituídos dentro de espaços do crime, de características impróprias, poluidoras e perigosas. Seus habitantes são tidos não apenas como invasores, mas associado a isso, são também marginais, cujo mal se espalha com facilidade, donde o crescimento da violência local passa a ser lida na chave da infestação[98], contaminação e infiltramento de seus agentes (Op. Cit.).

Como já reiterado, a nova configuração de relações, expectativas e projeções, colocada em voga pelo aumento do contingente populacional, põe em cheque toda uma experiência vivida, colocando-se enquanto um choque, crise, ruptura de padrões que são apresentados ao universo local como elemento a ser pensado e sobre o qual se produz toda a sorte de conhecimentos produzidos sobre tal contingência: primeiro, a diferenciação marcada entre o presente e o atual, e agora acionando o signo da violência e crise para a categorização desse elemento.

[98] Espécie de “sujeira” configura-se como um tópico inoportuno na relação entre um conjunto de relações ordenadas e a contravenção dessa ordem. Ela não é algo isolado, onde existe há um sistema. Surge, portanto, enquanto subproduto de uma ordenação e classificação sistemática das coisas (Douglas, 1976)

> “Naquele tempo não tinha essa de ficar pra rua não mexendo com porcariada. Nem prisão tinha, era difícil ir preso, agora não, é dez doze preso por dia, ta enchendo a cadeia lá do centro, imagina só. Aqui embaixo mesmo, nego mata a torto e a direito. E isso é direto, que nem sábado passado. Chegaram dois baianos de moto, apedrejaram a casa da vizinha, da colega aqui de cima. Sabe por que? Tem um rapazinho lá que é maconheiro, então carcaram pedra na casa do Zé Camargo, com a Maria e a Márcia dentro e tudo. Disseram que era meia noite e os dois baianos tacando pedra na casa. Naquele tempo não, não tinha dessas coisas, podia sair, podia andar, sem perigo meu filho. Não da pra confiar em mais ninguém, você não sabe quem é, daonde veio. Vai saber né!” (Nelson)

Assim sendo, sua diferença não é simplesmente evitada pelo medo do desconhecido, embora o seja de certo ponto de vista, mas porque é, também, essencialmente desordem. Ofendendo a ordem, eliminá-lo não é simplesmente um esforço negativo, porém positivo, movimento criativo no esforço para fazer da experiência do assombro que causa a chegada do desconhecido uma unidade. Elementos díspares e a própria experiência dispare que causam são relacionados de modo novo, assumindo um significado inusitado através de padrões simbólicos (Douglas, 1976).

Dessa forma, o que acaba acontecendo é que as explicações para a criminalidade na cidade de Santo Antonio de Posse (quando diretamente e imediatamente associado à agência do “baiano”, apontando seus espaços e habitantes como marginais em potenciais, um mal que se espalha e contamina), tornam-se um desdobramento dos diagnósticos para a transformação local, cujo signo do “baiano”, novamente presente, encontra-se na intersecção entre a supressão do passado e a crise atual. Determinante de ambas as situações, suas atividades não se resumem à “invasão” por eles realizada. Continuam a incomodar, agora de modo ainda mais direto e atual.

O “baiano” e seus espaços privilegiados, enquanto símbolos de poluição, trazem consigo idéias de separação e demarcação que impõem sistematização numa experiência desordenada. Princípios organizatórios que refletem sobre idéias de ser e não ser, ordem e desordem, e assim por diante.

É um subproduto de uma ordenação e classificação sistemática das coisas, já que a ordem implica na rejeição de elementos inapropriados, rejeitados de sistemas desordenados, sendo, portanto, uma idéia relativa. Não se trata da "sujeira" em si, no sentido de um comportamento do "baiano" que contaminaria a cidade com uma insegurança plena inexistente em tempos passados. Ela guarda uma relação com alguma ordem, ou ao menos, a uma tentativa de imposição da mesma. Aquele que polui nada mais é do que o objeto que confunde ou contradiz a classificação das idéias. Experiências ambíguas e inusitadas, como a chegada de tamanho contingente populacional desconhecido, passa a ser pensada dentro de uma estrutura de pressupostos que as acomodam, ou não, com a coerência de experiências passadas, dentro de uma tendência esquematizante[99] (Douglas, 1976).

O "baiano" é um desconhecido. Não se sabe de onde vem, para que vem, e quais são suas intenções locais (embora as certezas sejam veiculadas de tal modo que, ao contrário, o conhecimento parece ser total). Vindos dos lugares mais distantes, seus costumes são outros, bem como suas vestes e modos de falar. Habitam lugares onde o equipamento urbano é precário, não possuem laços de relacionamentos com entes reconhecidos localmente. Trata-se, portanto, de pessoas em situação liminar aos olhos locais, com "status" inicialmente indefinível, ainda que gere, conseqüentemente, as mais variadas classificações e posicionamentos no imaginário.

E daí vem seu perigo: do fato de ocupar uma posição marginal, de transição indefinível "a priori", um risco ao próprio sistema classificatório e ao viver na cidade. Seu perigo e marginalidade advêm de seu posicionamento fora da estrutura formal. Esse ser sem lugar definido no sistema social não pode evitar sua situação anormal. A precaução contra o perigo parte dos outros. Atribuindo-lhe, então, um comportamento

[99] Idéias de poluição e sujeira estão ligadas diretamente a sistemas normais de classificação, sendo experiências que não se ajustam exatamente a elas. A impureza, portanto, deve ser vislumbrada através da ordem, como aquilo que não pode ser incluído em um padrão anterior (Op. Cit.).

associado à sujeira, ilegalidade e obscenidade, sua própria capacidade de poluir o universo idílico anterior da cidade tem como fonte seu pertencimento a uma classe diferente a de classificação no pensamento local.

Poder negativamente representado articula-se então àqueles que são a fonte da desordem, ainda assim, definidos estruturalmente, pela sua falta de articulação com a mesma.

O poder a eles atribuído decorre da sua não-estrutura definida, simbolizando seu próprio "status" ambíguo e inarticulado localmente. Poderes não controlados por ninguém, que aliam-se à virtualidade da vitimização tão temida, e que levam a conseqüências no universo de relações sociais que serão exploradas adiante.

Subproduto da ordem, essa "sujeira" propiciada pelo "baiano" nas falas a ele dirigidas, é criada, portanto, pela atividade diferenciadora da mente, fora do lugar. O "baiano" é considerado uma ameaça à ordem, mas aquilo que é negado, não é, todavia, removido. No caso de Santo Antonio de Posse, ele dá cabo de um sistema classificatório que estabelece relações entre o "baiano", primeiramente a supressão do passado comunitário, seu primeiro fardo; e depois, entre ele e o aumento da violência e crise atual, sua segunda determinação, ambas ligadas pelo teor depreciativo e acusatório que trazem consigo. Aquilo que não se encontra exatamente nas categorias aceitas se faz presente,e exige atenção. Por detrás de toda essa categorização, encontra-se uma ânsia de fazer uma unidade de toda uma experiência, uma experiência abalada, esforço que se faz presente desde as abordagens em torno do passado perdido, mas que aqui adquire aspectos dramáticos.

Assim, num primeiro plano, a "fala do baiano", que podemos articular com o que Teresa Caldeira (2000) reconhece como a fala do crime[100], engendra um tipo específico

[100] Conversas, comentários, narrativas, piadas e debates que têm como tema o medo e o crime, e que são contagiantes (Caldeira, 2000).

de conhecimento. Tenta estabelecer ordem num universo que parece ter perdido o sentido, esforço de restabelecimento de ordem e significado.

A experiência do crime (que não precisa ser real, mas virtual) em Santo Antonio de Posse, alimentada principalmente pela circulação de histórias a seu respeito, quem os comete e onde ele se localiza, rompe com o significado e desorganiza o mundo. A fala do crime, no caso, a “fala do baiano”, simbolicamente o reorganiza, ao tentar estabelecer um quadro estático do mundo, por meio das classificações acima esboçadas. Tentam recriar um mapa estável para um mundo que foi abalado a partir de pares de oposição óbvios como o bem e o mal, o criminoso e a vítima em potencial - todos os habitantes de Santo Antonio de Posse.

Significam e encerram o mundo, elaboram preconceitos e eliminam as ambigüidades através de classificações que são, elas mesmas, disparatadas e simplificadoras. A experiência desorientadora do crime e sua possibilidade, ainda mais em uma ocasião em que ele parece ser tão presumível e espacialmente próximo, rompe o fluxo monótono do dia-a-dia e divide a história entre um antes e um depois.

Experiências com o mesmo sempre provocam mudanças e, no momento em que são contadas, organizam toda a narração, realinhando existências, a partir da marca do crime. E na narrativa e através dela, organizam a estrutura de significados abalada, por exemplo, as oposições centrais entre o bem e o mal, quem é a vitima e quem é o criminoso, e um antes muito bom e um depois muito ruim (Op. Cit.).

Mas essas falas guardam uma potencialidade interessante. Alimentam um círculo onde o medo é trabalhado e reproduzido; ao mesmo tempo em que combatem seu poder desorganizador, acabam por ampliar a violência.

Uma das primeiras determinações da linguagem se dá através do discurso indireto. A narrativa não transmite o que se viu, mas o que se ouviu dizer, o que foi comunicado.

Por isso, a palavra não é apenas a transmissão de um signo como informação, mas transmissão de uma palavra que funciona como “palavra de ordem”, não como tipo restrito de proposições explícitas, mas pressupostos implícitos que configuram o elemento ilocutório da língua, que guardam uma relação com a ação e a atividade de produzir efeitos. Atos se ligam aos enunciados, que se realizam por ele e através dele (Deleuze & Guattari, 1980).

São narrativas que reforçam as sensações de perigo e a insegurança e perturbação das pessoas. Logo não são apenas expressivas, são também produtivas. Não apenas produzem suas explicações e interpretações simplistas e estereotipadas, mas também acabam organizando a própria paisagem urbana e espaço público. Fala e medo ligam-se de tal modo que moldam o cenário das interações sociais, adquirindo sentido numa cidade progressivamente cercada de muros e com o esvaziamento de sua vida pública. Voltarei a essas implicações pragmáticas depois, mais adiante. Por enquanto tentarei mostrar a atmosfera oriunda dessa circulação de histórias a respeito da violência do “baiano” em Santo Antonio de Posse.

Num primeiro momento, a experiência e virtualidade da violência rompem com o significado, um significado já rompido e reiteradamente rompido pelo próprio estranhamento causado pela mudança da paisagem urbana e seus novos habitantes pouco queridos. Ruptura que a narração tenta contrabalançar. Depois de isso se dar pela culpabilização do recém-chegado pela supressão de um passado valorizado, ela opera por um sistema classificatório que associa o mesmo à crise da cidade e sua manifestação - violência, drogas e crime - e pela localização desses marginais em lugares específicos da cidade. Mas, essa mesma narrativa que faz com que certo tipo de significação arbitrária lide com a desordem primeira, tem a capacidade de fazer a própria violência proliferar.

Simplista e intolerante, marcada por preconceito e estereótipo, embora reordene experiências perturbadas, não as controlam, pelo contrário, reproduzem o medo e a própria virtualidade da vitimizaçao constante[101]. Gerando uma sensação de que não existe lugar seguro, e de que ninguém está protegido (Velho, 2005).

Trata-se aqui da mediação narrativa do medo e da violência. A circulação dessas histórias é indispensável à formulação desse imaginário do "baiano" temível que, a partir de um procedimento de realismo mágico que as alimentam enquanto obras de fabulação, medeiam a inspiração da própria sensação de instabilidade, e, em última instância, uma segregação e violência contra os acusados. Criando uma realidade incerta através da ficção, pautada nos apontamentos já referidos que são atribuídos aos "baianos", a atuação recíproca entre a verdade e essa ficção torna-se uma força social fantasmagórica. E mais, permite olhar para esse medo enquanto uma elaboração cultural. Isso é algo que deve ser levado em consideração para as afirmações que estou propondo.

> "Parece-me que histórias como essas foram indispensáveis à formação e florescimento da imaginação colonial, durante o "boom" da borracha no Putumayo. 'Sua imaginação estava doente', escreveu o juiz peruano Rómulo Paredes em 1911, referindo-se aos seringueiros em relação aos quais obteve três mil páginas de manuscritos de testemunhos, após passar quatro meses na floresta. 'Em todos os cantos eles enxergavam ataques de índios, conspirações, levantes, traições, etc'; e para se salvarem desses perigos imaginários... matavam, e o faziam sem compaixão. Longe de serem ilusões banais a que um homem se entregava após terminar seu trabalho, essas histórias e a imaginação que elas sustentavam constituíam uma força política vigorosa, sem a qual a tarefa da conquista e da supervisão da coleta da borracha não poderia ter sido realizada. *O importante é entender como essas histórias funcionavam no sentido de criar, através do realismo mágico, uma cultura do terror* que dominava entre brancos e índios (grifo meu). A importância dessa obra colonial de fabulação se estende para além da qualidade horripilante de seu conteúdo. *Seu traço verdadeiramente importante esta no modo como*

[101] Trata-se de dois modos de compreensão desse tipo de narrativa. Primeiro enquanto símbolo ordenador que se dirige a uma experiência desordenada. E segundo, ela própria ajuda a violência a circular e proliferar (Op. Cit.). Em Santo Antonio de Posse, ela cumpre as duas funções.

> *ele cria uma realidade incerta, a partir da ficção, dando contornos e voz à forma informe da realidade, na qual uma atuação recíproca da verdade e ilusão torna-se uma força social fantasmagórica* (grifo meu). Todas as sociedades vivem através de ficções tomadas como algo real. O que distingue as culturas do terror é que o problema epistemológico e ontológico da representação, além de outros problemas filosóficos – a realidade e a ilusão, a certeza e a dúvida -, torna-se algo infinitamente maior que um mero problema filosófico de epistemologia, hermenêutica e desconstrução. Torna-se um meio de dominação altamente revestido de poder, e durante o "boom" da borracha, no Putumayo, esse agente de obscuridade epistemológica e ontológica foi imaginado com grande acuidade e inserido na consciência como o espaço da morte" (Taussig, 1987).

É para o poder da obscuridade epistemológica da política da representação, obscuridade aqui no sentido de consolidação e alimentação da incerteza de uma realidade, que Michael Taussig (1987) nos chama a atenção, em seu estudo sobre a violência no Putumayo colonial durante o "boom" da borracha e a elaboração cultural do espaço da morte, onde reinam o medo e o terror.

> "Estavam falando lá no bar ontem, num me lembro quem foi, que tem uma quadrilha de baianos que é toda articulada, tem tipo uma sede em cada bairro, no Bela Vista e São Judas é certeza, mas parece que até na vila do Monte Santo eles já tem uns contatos. Elas ficam numas ruas que se alguém desconhecido passar, sem ser quem passa lá direto pra compra porcariada, eles metem bala. E mata mesmo, já mataram um monte. Disse que um rapaz foi visita um parente a noite outro dia, depois que tocou a sirene que é pra ninguém mais passar. Nossa mãe, já chegou em volta um monte de baiano tudo armado, arma na mão e na cintura, perguntando quem era. Mas o perigo é que tão falando que esses baianos tão armando de bota um susto no povo da Posse. Disse que vai ter um dia que todos eles vão sair lá das bimbocas onde eles ficam e assaltar todo mundo, quebrar tudo, assustar a cidade inteira. Eles tão querendo mostrar é quem manda. Por isso que é cada vez mais arriscado sair pra rua, vai sabe quando esse povo vai resolver de aprontar. História a gente já conhece um monte, não tem porque abusar então, não é verdade." (Lucas)

Histórias como essas circulam quotidianamente em Santo Antonio de Posse nos mais variados ambientes sociais, desde os círculos mais restritos freqüentados por famílias tradicionais até bóias-frias cuja origem não é a mesma dos "baianos". Toda a humanidade que é questionada em tais versões discursivas deve ser tomado do seguinte

ponto de vista, a fim de que possamos atentar para sua potencialidade de forjar realidades incertas tais como acabam sendo concebidas.

*

Devem ser tomadas como algo real. Verdade e ilusão, mito e realidade guardam uma dependência mùtua; separá-las ou ver as histórias como sinais disfarçados de verdade significa ratificar uma objetividade ilusória. Os temas proeminentes que nelas se entrelaçam, o horror ao “baiano” e todas as mazelas que esse traz consigo enquanto determinante de uma nova configuração sobre o próprio viver na cidade, o fato de ele ter atrapalhado o idílio anterior e causar a preocupação atualmente em virtude de seu comportamento potencialmente marginal, não é qualquer verdade. São verdades que aparecem maquinadas pelas impressões sensoriais evocadas pelo narrador.

“Realidade” que denota crueldade, uma “obscuridade da barbárie”, onde o “baiano” e o Bela Vista, Monte Santo e São Judas Tadeu não são coisas em si mesmas, mas coisas para aqueles que a eles se referem, donde a imaginação se expande. Imaginário alimentado por sentimentos sobre eles projetados. Mas, novamente, indagar sobre a veracidade ou não de tais histórias, nas quais entram o tom melodramático de sujeitos históricos e suas experiências quotidianas na expressão ou nos próprios acontecimentos, implica em assumir um mundo divisível entre fatos reais e a representação dos fatos reais. É comum essa divisão, onde as representações carregariam o papel de mero instrumento para o trato do real. Elas são, na verdade, fonte de experiência (Op. Cit.).

Os sujeitos sociais a quem estou me referindo vivem fatos, não ficções. É comum a antropologia apontar para os fatos da vida social enquanto construídos, construções sociais instrumentais para o trato do real. Mas Taussig (1993) nos mostra esse outro lado da questão, que tomadas enquanto fontes de experiência, tais construções tornam-

se a própria realidade constituída como tal, dotada de tais características, a partir das quais resta ao sujeito social desenvolver as habilidades necessárias para nela (sobre) viver.

> "... I am often caught musing as to whether the Wonder of the Magic of mimesis could reinvigorate the once-unsettling observation that most f what seems important in life is made up and is neither more (nor less) than, as a certain turn of phrase would have it, 'a social construction'. It seems to me that the question of the mimetic faculty tickles the heels of this upright posture and makes it interesting once again. With good reason postmodernist has relentlessly instructed us that reality is artifice yet, so it seems to me, not enough surprise has been expressed as to how we nevertheless get on which living, pretending – thanks to the mimetic faculty – *that we live facts, not fictions* (grifo meu)… 'sex is a social construction', 'race is a social construction', 'the nation is a invention', and so forth, the tradition of invention. The brilliance of the pronouncement was binding. Nobody was asking what's the next step? What do we do with this old insight? If life is constructed, hoe come it appears so immutable? How come culture appears so natural? If things coarse and subtle are constructed, then surely they can be reconstructed as well? To adopt Hegel, the beginnings of knowledge were made to pass for actual knowing" (Taussig, 1993).

A "realidade" e a "realidade construída" guardam uma relação especial, os meta-comentários ganham o lugar da poesia. As construções não são algo fora da existência. O modo como se desenha e fala do real é ligado a um conjunto de truques representacionais com relação arbitrária junto a um escorregadio referente, o que facilita a saída por pontos de vista compreensíveis, tomados e vividos como algo que possui alguma "natureza".

Entretanto, os agentes sociais não passam todo o tempo epistemologicamente corretos, eles dissimulam. Agem e têm de agir como se as travessuras e diabruras do pensamento proporcionadas pelas atividades da faculdade mimética não estivessem em ação no reino do real e tudo ao redor permanecesse firme. As coisas *são,* o "baiano" *é* um invasor e marginal. Comportar-se dessa maneira nas vivências cotidianas é o

máximo sofisticado que se pode ser diante do caráter arbitrário e construído das práticas sociais, inclusive e principalmente, as práticas representacionais.

Aliás, essa é a prática das práticas: esquecer as travessuras todo o tempo, a arbitrariedade do signo, através da sutura de natureza ao artifício, garantindo, através da faculdade mimética, à copia o caráter e poder do original, e à representação o poder do representado.

A mimese permite que as concepções girem e se dêem em torno de significados arbitrários em relação a seus referentes[102]. Isso justifica toda a carga que o simples bóia-fria, habitante dos bairros indicados assume no imaginário que a eles se dirige. E o fato de serem simples bóias frias, não impede a eficácia de tal discurso na configuração de uma realidade vivida sob o signo da crise e do imprevisto.

As potencialidades dessa faculdade representacional de forjar realidades enquanto tais, que adquirem o poder, a eficácia e a veracidade daquilo a que se dirigem, podem ser resumidas pelos seguintes elementos constituintes: é uma natureza utilizada pela cultura para criar uma segunda natureza, faculdade para a cópia, imitação e feitura de modelos, faculdade de exploração da diferença e da produção do outro, da alteridade assim constituída.

Espécie de arte mágica da reprodução onde o modelo ganha o poder e personalidade daquilo que é modelo apenas. Meios representacionais através dos quais a imaginação é levantada, suspensa através de imagens e seres espelhados. Modos miméticos da percepção que retém, guardam alguma coisa por meio de sua semelhança (Op. Cit.).

---

[102] A representação estabelecida via mimese baseia-se em algo totalmente imperfeito, sem nenhuma dependência em relação à conformação significante e significado, ou o signo e seu referente. Uma fidelidade fotográfica é contraposta à fantasia e arbitrariedade, à totalidade à fragmentação (Taussig, 1993).

Desenhada a partir de um caráter e poder do original, a representação ganha factualidade, ao assumir seu caráter e poder, com uma construção e subseqüente naturalização de identidades. Realidades e ficções entrecruzam seus poros mutuamente. Aderindo à pele das coisas através de uma cópia realista para fins representacionais, ela própria se desconcerta e entra em formações fantásticas, fragmentadas, de novo sob a forma de montagens e recortes. Sua realidade, portanto, não se encontra na proximidade do real[103], pois esse próprio não pode ser delineado afastado do imaginário que o alimenta, mas sim o efeito sobre o original, o reproduzido, que acaba compartilhando, adquirindo as propriedades do representado. A cópia, longe de ser uma cópia fiel, é um ideograma imperfeito, mas eficaz.

> "Um olhar lançado à esfera do "semelhante" é de importância fundamental é de importância fundamental para a compreensão de grandes setores do saber oculto. Porém esse olhar deve se dirigir menos no registro de semelhanças encontradas que na reprodução dos processos que engendram tais semelhanças. A natureza engendra semelhanças: basta pensar na mímica. Mas é o homem que tem a capacidade suprema de produzir semelhanças. Na verdade, talvez não haja nenhuma de suas funções superiores que não seja co-determinada pela faculdade mimética... Os jogos infantis são impregnados de comportamentos miméticos, que não se limitam de modo algum a imitação de pessoas. A criança não brinca apenas de ser comerciante ou professor, mas também moinho de vento e trem... Já há muito tempo se tem admitido uma certa influência da faculdade mimética sobre a linguagem... Sobretudo, tais reflexões ficaram estreitamente vinculadas à esfera mais superficial da semelhança, a sensível... A chave... está oculta no conceito de semelhança extra-sensível... Se ordenarmos várias palavras de diferentes línguas com a mesma significação, em torno desse significado, como seu centro, pode-se verificar como todas essas palavras, que não tem entre si a menor semelhança, são semelhantes ao significado situado no centro... É, portanto, a semelhança extra-sensível que estabelece a ligação não somente entre o falado e o intencionado, mas também entre o escrito e

[103] Taussig (1993) deixa uma pergunta no ar que pode ser útil para se pensar os mecanismos da mimese na sua relação com o real. Ela não será respondida, apenas pensemos. Entre os Cuna, existem imagens que são imitações de tartarugas, de dois tipos. Umas que são utilizadas como instrumentos medicinais pelos xamãs Cuna, e outras que são utilizadas como isca para a caça das mesmas. Estas, segundo Taussig, são mais "modernistas", no sentido de seu distanciamento em relação às tartarugas reais, enquanto as primeiras são modelos delas mais próximos delas, mais realistas. Fica então a pergunta: a isca é mais próxima do real do que a imitação magicamente efetiva? Ou é a isca mais próxima ao que os índios pensam como uma tartaruga real pensa ou olha?

> o intencionado, e entre o falado e o escrito. E o faz de modo sempre novo, originário, irredutível (Benjamin, 1933)

Dessa forma, o conceito de mimese tomado emprestado por Taussig junto à obra de Benjamin, e sua capacidade de configurar semelhanças extra-sensíveis que adquirem o caráter e poder do original a partir de uma cópia imperfeita – (vejam a complexidade de tal conceito) - é de extrema utilidade para a compreensão de como as categorizações em torno do "baiano" ganham sua eficácia local, tornando-se uma realidade, a partir de sua veiculação nos discursos. Independente do comportamento real do "baiano", a factualidade que ganha encontra-se na própria arbitrariedade dos meios representacionais com os quais é representado, ao mesmo tempo em que é construído, quando passa a existir enquanto tal, acima de tudo. É bom sempre termos em mente, a questão é *suturar natureza ao artifício.*

Configura-se como um conhecimento dos sentidos que, ao aderir à pele das coisas através de uma cópia que almeja ao realismo representacional, na busca pelo conhecimento do real, desconcerta-se e gira em torno de formações fantásticas, pois não se trata de uma ordem real de semelhanças, "baiano" / marginalidade, mas identidades simbólicas abstraídas dessa ordem. Na verdade, como já citado, trata-se de um ideograma imperfeito e não uma cópia fiel de elementos postos à semelhança pelos sentidos, ou então semelhanças colocadas pela própria natureza das coisas no mundo. Principalmente quando se deseja não apenas expressar, mas manipular a realidade por essas imagens (Taussig, 1993).

Dentro da "fala do baiano", as funções que cumprem é tentar dar sentido a uma experiência estilhaçada, símbolos que visam a organizar uma aparente perda de sentido. E os escolhidos para, isso já está bem claro quem são, e também onde os encontrar. Ou seja, a alteridade é mimeticamente produzida e concebida para os fins de ordenação de

um universo em constante mutação a qual se presta a organizar e demarcar realidades e identidades.

*

Tal realidade mimeticamente concebida, representação tida e tomada como tal, nos fornece um instrumental para a pensarmos as mesmas enquanto fonte de experiência, conforme Taussig (1987) já havia sugerido. Mas sozinha ela não á capaz de configurar a atmosfera de incerteza que reina na obscuridade dos símbolos da marginalidade e da violência, essa depende de outra dimensão do mesmo discurso, na verdade, da maneira em que se efetiva, via circulação de histórias. Pensando aqui as duas dimensões dos discursos apontadas em torno do "baiano", do passado por ele suprimido e aquela a que me referi como a "fala do baiano" propriamente dita, e os signos do medo e da violência que ela traz consigo em sua classificação estereotipadora. Pois juntas se complementam para a configuração do "baiano" enquanto tal. Vejamos agora como sua veiculação age no cotidiano do universo social em questão.

A atmosfera de incerteza quanto às potencialidades disruptivas da ordem que a imagem do "baiano" traz consigo na fala que o constrói e define, configura-se como um sistema. Na verdade, um sistema onde não há sistema, apenas um sistema nervoso. No sentido daquilo que é materializado nele e para ele a partir do que foi passado de boca em boca, configurando uma desordem ordenada onde a exceção se configura como a regra e o sistema assim definido é apreendido e vivido como ilusões de ordem congeladas pelo medo. O signo do medo funciona, então, em Santo Antonio de Posse, como determinante para essa organização de um sentido abalado.

Retomando o realismo mimético que essa figura traz consigo, o significante rompe através do significado, dando ao "baiano" uma vida que atravessa através de suas conceitualizações. E não podemos fazer aqui uma teoria social sem nos voltarmos a

essas maneiras em que esse ser é trazido à vida[104], revelada como uma montagem não menos efetiva por isso.

No jogo entre a dissociação da certeza e do sentido, e o seu desejo conseqüente de encontrar sua ordem secreta, verdade e ilusão funcionam como médiuns da incerteza que ronda essas conversas. Onde sua interpenetração ganha características especiais, torna-se um assunto de sobrevivência (Taussig, 1997).

Quando Benjamin (1940) pensa a história como um estado de exceção, pode nos levar a pensar que o estado de emergência no qual se vive não é a exceção, mas a regra. Embora esteja propondo uma nova maneira de se pensar a história, pensando essa afirmação enquanto a designação de uma realidade específica, como a de Santo Antonio de Posse na sua relação pouco estável com o "baiano", uma imensa tensão permanece em estranho repouso, como um gigante adormecido que pode inflamar-se a qualquer momento.

Se o estado de exceção configura-se como a regra, faz-se necessário repensar noções de ordem, base, centro e certeza. Esperançosas ilusões do intelecto passam a buscar uma paz num mundo cuja mobilidade tensa leva ao "nervosismo do sistema nervoso". Numa realidade entendida, então, a partir de um crônico estado de emergência, como muitas vezes parece ser concebida a Santo Antonio de Posse sob o crivo do "baiano", o que se torna usual, ou ao menos potencialmente usual, é a própria vitimização da violência que ele carrega consigo, mimeticamente imputada, como dito (Taussig, 1997). É uma ordem, pois parte da tentativa de ordenação da realidade, de pontuamento de seus elementos e de classificação e categorização de cada qual em seu devido lugar. Mas é uma ordenação desordenada.

---

[104] Curiosa atividade que se liga a uma cadeia de narrativas sensualmente sentidas no poder da arbitrariedade das convenções sociais (Taussig, 1997).

A situação de emergência pode existir nos próprios números. Na última década, o número de assaltos a residências aumentou, e até mesmo alguns seqüestros ocorreram. Histórias como a de um assalto ocorrido numa casa suntuosa em 2002, em meio a uma festa de um membro da família, em que mais de cinqüenta pessoas foram feitas reféns e algumas foram submetidas a agressões físicas, são comuns no apontamento da situação atual da cidade. “Porque antigamente, ora, não era assim. Mas depois que chegou esse povo aí...”. O fato de a quadrilha ter sido presa e contar com membros de Campinas e outras cidades da região não retirou a força do argumento acima apresentado. Até hoje esse assalto, que permanece na lembrança dos citadinos, talvez pelo número de pessoas que tenham sido vitimadas, aciona esses elementos para sua definição em termos de causalidade.

A violência se encontra nos próprios números, mas as qualidades de uma situação sinistra e violenta dependem do uso estratégico da incerteza e do mistério que se aproximam ao redor da “fala do baiano”, à qual sempre retornam de modo específico. A circulação de histórias que associam-no à violência crescente na cidade faz com que os habitantes locais olhem para o mundo no tenso e móvel sentido que Benjamin apontou, para uma constância do estado de emergência.

Passa a ser necessário o reconhecimento de como permanecer numa atmosfera a todo o momento ameaçada de ser chicoteada para frente e para trás, vivendo, ao mesmo tempo, dois modos de concepção do real, sua claridade e opacidade. Apontam-se os responsáveis, sabe-se onde eles se encontram, mas sua categorização como tal faz deles marginais em potencial, que podem agir a qualquer momento, em qualquer ocasião. Todos se tornam vítimas em potencial, e não há muito o que fazer. Afinal, “esse povo continua vindo pra cá, ninguém faz nada mesmo. A tendência da Posse é acabar, virar uma São Paulo”.

Essa normalidade do anormal passa a ser concebida de modo oblíquo, particularmente na normalidade do estado de emergência, situação que carrega violentas e inesperadas rupturas na consciência. Configuração psicológica, social e cultural localizada no coração do que é essencial na noção da violência como usual, ou ao menos virtualmente usual.

É o estado de dúvida do possense, movendo-se entre situações aceitas como normais (pois, para que algo se torne impactante é necessária alguma noção de ordem, como o anterior, o antes, o antigamente diferente do atual), e levado ao pânico ou desconcertado por algum evento, rumor, algo dito ou não dito.

As forças que se teme ou, diante das quais o indivíduo coloca-se como vítima em potencial, passam a ganhar ares de coisas animadas, tal como a figura do marginal possense na “fala do baiano”. Longe de explicações casuais, por exemplo, como atribuir a pobres bóias-frias uma ação armada que de conta de mobilizar mais de cinqüenta pessoas em um só local para o roubo de dólares e bem valiosos.

Como dito, por mais que se categorizem os culpados, os pobres dos “baianos”, trata-se de um medo e ameaças invisíveis, que não envolvem significados óbvios, mas aquilo a que Barthes (1984) se refere como o significado obtuso de símbolos e signos. É esse potencial difuso do “baiano”, ser ambíguo, ao quem se atribui culpa por uma situação sinistra e desprovida de sentido através de explicações racionais. É um verdadeiro bode expiatório, causa e explicação.

E quanto mais as histórias circulam, mais reforçam seu papel de inibidor da paz, e mais a atmosfera se torna instável, incerta, cheia de ameaças vindas de todos os lados (na verdade, um só lado), configurando a seguinte situação: paranóia como prática e como teoria social,conhecimento produzido localmente para o trato do fenômeno da violência. Essa atmosfera de terror e incerteza domina a todos. Seus resultados práticos

serão tratados logo adiante, na vivencia da paranóia em meio a uma realidade cultural e discursivamente elaborada do medo.

*

Mas antes dessa pragmática que advém das estratégias locais para se (sobre) viver em tal atmosfera de medo e incerteza, é necessário dizer algo desse segundo papel que o "baiano" assume na história possense.

Independente de seu significado para os bóias-frias que habitam o Monte Santo, Bela Vista e Jardim São Judas Tadeu, as associações e conjecturas presentes na "fala do baiano" funcionam para o universo simbólico local como signo flexível para construção da realidade (Taussig, 1987). É ponto de referência central para determinados significantes, resumindo tudo aquilo que é grotescamente diferente em relação ao habitante vitimizado da cidade.

Podemos falar em uma cultura do medo local, algo culturalmente elaborado que se configura como uma estrutura simbólica de articulação entre representações sobre o viver numa cidade violenta onde o crime transforma os habitantes em vítimas em potencial, a partir de uma linguagem compartilhada, a "fala do baiano". Tendenciosa em homogeneizar observações relativas a fenômenos associados à violência, a uma crise (Soares apud Eckert, 2005).

Porém, mais do que uma linguagem compartilhada homogeneizadora de tendências, ela se configura em Santo Antonio de Posse como um segundo momento e mesmo como decorrência (pois as narrativas em torno do passado perdido já trazem consigo essa característica) do encontro entre alteridades, e do confronto do novo com o velho. E, mais uma vez, é uma tentativa de consolidação de sentido a algo cujo desenho final carece de definição, atitude diante de um universo em transformação.

Antigos moradores deparam e encontram com os novos, com a alteridade do outro, para formar uma interdependência peculiar[105] e a própria cultura se constituí sob o signo do medo e da crise.

Para isso, e o papel que ocupa o “baiano” nessa catarse, significantes são estrategicamente deslocados em relação àquilo que significam. O referencial “baiano” rompe seu referente, na verdade, faz pouco caso dele, ou melhor, independe do mesmo em certo sentido. Seu comportamento e caráter “real” não têm importância, sujeitos que estão por habitarem zonas da cidade topograficamente desmoralizadas. Tornam-se “baianos” e ponto. E por isso são malfeitores e culpados por tudo que há de ruim e é concatenado sob o signo da crise atual.

E, por fim, isso se afasta do óbvio, vai em direção ao já mencionado significado obtuso das coisas (Barthes, 1984). Um significado óbvio em uma imagem é retirado de um fundo comum de símbolos, imposto como um código contido em um sistema completo de destinação. Já o signo do “baiano”, e o lugar que ocupa no imaginário local aproximam-se de um significado obtuso. Ele está do lado do carnaval, abre infinitamente as possibilidades do campo de significado, parecendo mesmo se estender para fora da cultura, do conhecimento e da informação.

No universo de Santo Antonio de Posse, o imaginário tem papel central na construção do poder e do conhecimento, sendo ocupado por significados obtusos que ocupam a fantasia (Taussig, 1987). Mas não à toa. Não se trata de mero devaneio. Todo o percurso até aqui - é bom termos em mente - é resultado da tentativa de dar inteligibilidade a um universo em transformação, do espaço e da gente que ele ocupa. Portanto, acho que chegando-se essa altura da exposição, justifico o que inicialmente

---

[105] Isso não implica numa mistura e homogeneização dos ingredientes dos dois lados, como foi dito até aqui. Pensando novamente na economia do regime discursivo discutida, momento em que recorri a Foucault.

propus como um verdadeiro holocausto moral (Taussig, 1980) que atravessa aqueles que passam por uma experiência de mudança.

*

Nas narrativas[106] aqui apresentadas em torno da ameaça que se configura na "fala do baiano", a cultura do medo é configurada pelo trabalho da memória, em que se contrasta desde as primeiras narrativas expostas um contraste entre um cenário de violência, instabilidade e medo atuais e as lembranças do passado onde esses elementos não existiam.

As feições do medo veiculadas (cuja conformação é uma cultura do medo com as características acima explicitadas) possuem dois resultados possíveis. Primeiro aquele de que já tratei: de conceber o inimigo como o outro numa figura genérica (Eckert, 2005). É marcado por uma desconfiança do outro num imaginário em torno dos culpados da situação de crise atual, esse outro que ameaçaria a irreversibilidade da mesma (Eckert & Rocha, 2000).

Estabelece, no caso de meu trabalho, e reforça um limite rígido entre o seu grupo e pessoas oriundas de fora, o grande "out-group". Um "in-group" restrito e fechado, cuja marcação se dá pela origem e temporalidade, visa à manutenção de suas fronteiras por sentir-se ameaçado pelo "stranger", "outsider" (Velho, 1994), assim concebido, de modo claro nos discursos de velhos habitantes de Santo Antonio de Posse, na criminalização de um grupo específico, novo, diferente e desconhecido.

Mas a "fala do baiano", para além de suas potencialidades intercambiáveis até aqui tratadas, possui outro nível de produtividade. Como dito, primeiro engendra uma ordem simbólica, discriminando e criminalizando agrupamentos, e depois faz o medo circular pela repetição de histórias. Porém ela acaba por produzir também, além da

[106] Lembrando aqui que essas narrativas se configuram como a problematização do caráter temporal de experiências de vida, exteriorizando valores interiorizados quotidianamente pelo sujeito-narrador (Eckert, 2005).

própria violência mediatizada pela sua narratividade, uma espécie de segregação sócio-espacial[107] (Caldeira, 2000).

A atmosfera gerada pela circulação de histórias e a realidade mimeticamente efetiva da figura do “baiano”, temível e marginal, além da definição de uma crise, exige formas de vivenciá-la e estratégias de adaptação e sobrevivência.

Por um lado, há a percepção de fatores e forças externas atuando sobre a vida dos indivíduos, através de ameaças que impõem limites e criam dificuldades. Fatalidade e azar que os colocam em situação de impotência para resolver as questões que afetam seu cotidiano. Mas, por outro lado, há um arcabouço de estratégias armadas de sobrevivência[108]. Algo que, ao envolver a violência, apresenta aspectos limites em termos de dramatização.

É na tensão dessa possibilidade da responsabilidade e ação individuais e o determinismo de forças externas, que a violência é pensada numa situação sócio-histórica particular, enquanto campo de possibilidades para implementação de projetos individuais (Velho, 1994).

Um exemplo inicialmente inocente, mas que ganhará corpo à medida que deixar claro o que estou dizendo a respeito da potencialidade do simbolismo veiculado na “fala do baiano”, pode ser uma primeira elucidação.

O primeiro edifício vertical construído em Santo Antonio de Posse foi terminado no ano de 1998. Seus habitantes, membros das classes altas da cidade, justificam sua mudança para o local, embora lamentem a perda das liberdades de se habitar uma casa numa cidade antes pacata, e deixam claros seus argumentos para esse movimento em direção ao enclausuramento.

---

[107] Aumento do encerramento em enclaves fortificados, separação e construção de barreiras materiais e simbólicas (Caldeira, 2000)

[108] Uma atuação recíproca de reconhecimento de forças exteriores sobre as quais não há controle por parte dos indivíduos, e a vontade de garantir um projeto e estilo de vida (Velho, 1994).

> "Deu dó de sair de lá, mas depois que a July morreu (cão de aspecto aterrorizante que possuíam) e a G. (filha da entrevistada) foi abordada quando chegava em casa e entraram três homens armados e fizeram um rapa, tive que mudar. Também não tem mais jeito né? Depois que o P. cagou na Posse dando lote pra baianada mora não da mais. Quem é que fica sossegada com esse povo por ai? Ninguém sabe da onde vem, o que é que veio fazer aqui. Não tinha mais como, eu e meu marido chegamos a conclusão que pra não ter que ir embora da Posse a gente tinha que mudar pro prédio" (Inês).

Embora, nesse caso, trate-se de uma vítima real da experiência da vitimização, a maioria dos habitantes aos quais tive acesso não tinham passado por situação parecida. Mas temiam a virtualidade da experiência a que poderiam estar submetidos a qualquer momento. Afinal, como me disse um deles, "não se conhece mais ninguém na Posse".

Essa é uma tendência que parece ganhar força. Está para ser entregue, ainda esse ano, outro prédio residencial, cujas vendas foram disputadas, e os apartamentos foram rapidamente vendidos. Parece haver uma tendência nesse movimento dos habitantes. Quanto mais a cidade se expande em suas margens horizontais, mais ela se verticaliza. A princípio isso não parece fazer sentido; a menos quando percebemos que essa horizontalização se configura-se como uma ameaça para aquele que busca as alturas.

Com elementos desse tipo, presentes em narrativas que problematizam a questão do "baiano", é possível se traçar as feições do medo e da crise no modo em que são colocadas no universo de associações de Santo Antonio de Posse entre o velho e o novo, o "nós" e o "eles", o positivo e o negativo. São associações que ganham sentido segundo lembranças dos ritmos vividos nas trajetórias sociais e nos itinerários da cidade e se consolidar através das diferentes formas dos sujeitos interpretarem e narrarem seu viver na cidade, onde, como já mencionado, a questão da sobrevivência acaba por assumir aspectos dramáticos (Eckert & Rocha, 2000).

Experiências cotidianas deste tipo, e outras (com que elucidarei o problema adiante) são vividas sob a face da crise e do medo, da violência passível de arrebatamento e a insegurança que trazem consigo.

As próprias noções de medo e insegurança traduzem-se numa visão de mundo e estilos de vida peculiares, na medida em que é inferido sobre os habitantes a partir de uma experiência de medo. Experiência total e holista vivida enquanto realidade através da mediação das interpretações da situação atual e de investimentos de sentido (Soares apud Eckert & Rocha, 2000). Como já nos mostrou Taussig (1997), a circulação de histórias em torno de uma situação tida enquanto tal, de crise e violência, ameaças do mundo social e o medo do inesperado coadunam-se com uma sensação de medo e insegurança que trazem em seu bojo estratégias de (sobre) vivência.

Toda a previsibilidade de cosmovisão de grupos e suas ações rotineiras é desestabilizada. Rompe-se uma liberdade plena de acesso a diversas redes de consolidação do universo cognitivo e dos próprios atos de socialização que integram as biografias dos habitantes de Santo Antonio de Posse. Dilacerando as previsibilidades em torno das experiências diárias de vida, frente a uma situação problemática, os indivíduos, além de se preocuparem em reconhecer o problema a partir de atividades cognitivas e representacionais, como transparece nos elementos presentes na “fala do baiano”, passam a desenvolver estratégias para resolvê-lo, ou ao menos evitá-lo. Dentro da equação: insegurança / imprevisibilidade, o que passa a ordenar o universo é o próprio signo da imprevisibilidade, obrigando a todos a traçar procedimentos no mundo da vida cotidiana (Eckert, 2005).

Vejamos dois episódios emblemáticos dessa situação, no que concerne aos espaços de lazer da cidade que são esvaziados diante da ameaça do “baiano”.

O Clube União Possense, de grande tradição na cidade, é onde, praticamente, todos que nasceram na década de oitenta, segundo relatos dos próprios pais, tiveram origem de trocas matrimoniais ali realizadas. Até meados da década de noventa, além do famoso carnaval que a muitos atraía, aos sábados à noite acontecia a famosa "boatinha", cujo movimento era intenso, repleto de jovens não apenas das cidades da região, mas também de distancias maiores, como as cidades de Campinas e São Paulo. Aos sábados à noite o movimento do clube era intenso. O Clube funcionava como uma marca, um emblema da cidade. Era conhecido por toda a região e, praticamente, todos os sábados era obrigatoriamente o lugar de encontro dos habitantes locais.

Esse cenário começa a mudar por volta de meados dos anos noventa. Seguidas brigas acontecem, passa-se a aludir na cidade a respeito de um impedimento esperado dos pais em relação a seus filhos freqüentarem o ambiente. O local passa a ser visto também como um ponto de tráfico de drogas

Todos os males do local passam a ser associados a uma mistura, a descida dos bairros periféricos, cuja população começa a freqüentar o espaço. As seguidas brigas[109] levam a uma total culpabilização por parte dos locais em referindo-se ao "baiano". Antes do total esvaziamento do espaço, podia-se, inclusive, notar uma divisão do espaço do Clube, a qual localmente era reconhecida como uma divisão entre a "ala dos baianos", onde qualquer olhar desprevenido carregaria consigo confusão na certa, e a parte de quem "sempre veio o clube".

Mas essa divisão espacial do espaço lúdico que se apresenta como uma decorrência do lugar ocupado no imaginário local pelo "baiano" foi só um primeiro

[109] Essa atitude de projeção da culpa aos habitantes dos bairros periféricos parece passar por cima de outra explicação nativa para as brigas, a qual acredito ser mais esclarecedora. Muitos justificavam inclusive os envolvidos, que brigas sempre se davam com pessoas de fora da cidade, causadas pela disputa por mulheres. Os "de fora" estariam roubando as mulheres dos "de dentro". Mas isso não impede toda a atmosfera de incerteza que se passa-se a olhar para os habitantes do Monte Santo, Bela Vista e Jardim São Judas, mais uma vez os responsáveis por todo o mal causado.

passo. O seguinte foi o abandono do Clube, hoje prestes a falir. As “boatinhas” ainda acontecem alguns sábados à noite, não mais todos. Como me foi dito, o motivo pelo qual não se pode ir mais é que agora “lá só tem baiano”.

Fenômeno de esvaziamento semelhante se deu em outro espaço público de lazer da cidade, a Praça Central. Como o antigo clube, a praça era lugar de encontro de casais ou candidatos a tal. Como era de costume em cidades do interior do estado de São Paulo, onde garotos andavam em uma direção e garotas em direção contrária, fazendo o círculo do espaço da praça, a tão afamada “paquera”. Hoje a Praça apresenta sinais de fantasmagoria. O último acontecimento ali comentado foi uma morte que chocou a cidade. Um policial matou um jovem e seu cavalo porque julgou que esse fazia “arruaça”. Não é necessário dizer que tal ocorrência foi imediatamente associada à indisciplina do “baiano”.

A praça não era mais como antes. Por quê? Como dito por um informante, o “coreto”, ao invés de ser o lugar das fanfarras dominicais que animavam o movimento circular da paquera, tornou-se espaço pra “baianada fumar sua maconha”. Como o clube, essa tornou-se um espaço vazio, que contradiz com que conheceu e aí viveu anteriormente. Sob o signo do medo e do imprevisto e, ao mesmo tempo de virtual vitimização, a estratégia torna-se evitar esses lugares, ocasionando uma total transformação e esvaziamento das esferas tradicionais de sociabilidade local.

Esse tipo de comportamento combina com o que podemos chamar de uma estética do medo[110] (Eckert, 2005 / Eckert & Rocha, 2000). Uma constatação material significativa das transformações pelas quais passa a cidade e impulsionam seus moradores a buscar mais segurança, em detrimento do imaginário do “baiano” que

[110] Buscando o significado de uma Santo Antonio de Posse que discursivamente consolida-se enquanto uma cidade onde a violência se acelera, experiências com a criminalidade ou com sua virtualidade, aceleram também uma estética reconhecida como estética do medo, principalmente em função de sua pouca similitude com uma cidade anterior, onde a vida era melhor.

veicula discursivamente. Além de estetizar os estilos de vida, esse esvaziamento transforma a própria cara da cidade.

Contrastando com as antigas ruas de terra, as fachadas abertas, sem grades ou cães ferozes, com os membros da vizinhança conversando nas calçadas enquanto suas crianças brincavam nas ruas, temos as seguintes configurações: muros cada vez mais altos, a consolidação de empresas de segurança privada e suas motocicletas que circulam pelos bairros, cercas elétricas, circuitos de alarme, e assim por diante.

Como um caso exemplar, uma casa recém-construída (no interior de São Paulo, numa pequena cidade, não estou falando de grandes metrópoles) apresenta um muro que ultrapassa o exagero de seus cinco metros; uma guarita de guardas é colocada ao lado do portão, e nada menos do que oito câmeras estão dispostas na fachada da casa. Surgiram, também, nos últimos anos, os primeiros condomínios fechados com alto grau de segurança privada, ao menos potencialmente.

Afinal, quem justifica esse tipo de mudança não se cansa de dizer: “não da mais pra viver na Posse tranqüilo né? Ela não é mais como antigamente, por causa desse povo aí”.

Portanto, tratando dessa outra dimensão da “fala do baiano”, que gera uma sensação de perda de previsibilidade das experiências sociais cotidianas, lida na chave de uma crise associada imediatamente à chegada do desconhecido; um medo socialmente construído, com uma natureza suturada a seu artifício (Taussig, 1993), tem como atitude paliativa um regulamento de condutas: receio de interações sociais que designa como perigosos territórios e trajetos, e designa também situações e, principalmente, grupos que ameaçariam a ordem social[111].

[111] O que pode nos levar a pensar que esse quadro de instabilidade que se configura tem como resultado o reforço de uma ideologia hiper-individualista já em vias de consolidação (Eckert, 2005).

A interpretação das trajetórias na cidade passa a ser delineada a partir da potencialidade de ser vítima de experiências de vitimização, discursividades e práticas em torno do viver sob o enfoque da cultura do medo. O medo dessa experiência, mesmo que virtual, pois sua eficácia, além de não condizer com o "baiano" não ser geral como parece se apresentar ao nos voltarmos sobre as reconfigurações da cidade, faz com que ele seja um determinante socializador de tom inibidor. É enquanto vítimas em potencial que esse discurso possui tal efetividade prática, diante do sentimento de atuação de fatores e forças externas sobre as quais não se possui controle (Eckert & Rocha, 2000).

Temor à vitimização que, por exemplo, leva, em Santo Antonio de Posse, a uma cultura privatista como as presentes nos verdadeiros enclaves fortificados (Caldeira, 2000) que se tornam as residências, prédios ou condomínios em construção, ou mesmo ao temor da busca de espaços de interação em lugares públicos que anteriormente serviam a esse fim (Eckert, 2005).

É, portanto, uma situação de vitimização[112], na condição de coadjuvante ou vítima, concebida como plausível que geram uma insegurança e medo, que se tornam condicionantes de se viver no universo social de Santo Antonio de Posse, exercícios de prevenção que se consolidam nas interfaces de uma cultura do medo (Eckert & Rocha, 2000) como a produzida, presente e veiculada na, e com a "fala do baiano"

Assim, fez-se presentes até aqui, os diversos planos que constituem e assumem a vivência e definição de uma situação de crise local. E à medida em que a exposição avançou, vejo com maior dificuldade seu isolamento em momentos seguidos em uma ordem pré-concebida e estanque. Ao contrário, parecem comunicar-se. Temos a necessidade de imputação de ordem a um universo desordenado, por exemplo, na classificação dos espaços da cidade e de sua gente; o reforço desse desordenamento pela

[112] Onde o medo aparece como valor presente nos processos de representação social sobre a vulnerabilidade pessoal dentro de um quadro de possibilidades de risco. Um sentimento de medo que transborda as dimensões do imaginário, real e potencial (Eckert & Rocha, 2000),

circulação de histórias que configuram no imaginário local o “baiano” como a figura viva que retira a ordem dos quadros locais, e em seguida o armamento de estratégias para se viver numa atmosfera, parafraseando Michael Taussig (1987 / 1997), chicoteada, para frente e para trás pela incerteza. Incerteza vivida a partir da ameaça da violência que acaba por estetizar, de modo particular, os modos de viver citadinos, que assumem as feições do medo tal como pensadas no imaginário local (Eckert, 2005).

Lembrando-se das qualidades simbólicas do medo, o mesmo é estruturante, enquanto um valor. Por mais localizado que esteja no imaginário possense, sabem-se suas origens e os responsáveis pela situação atual de modo muito claro; não modifica as formas de as pessoas agirem e reagirem no mundo, como demonstrado no esvaziamento que causa nos espaços públicos de lazer.

Ele modifica o próprio modo de se atribuir sentido à vida e representar o sentido no mundo (Eckert, 2005), pois, se o que reina é a incerteza e a virtualidade sempre presente do “baiano” agir, o sentido da ordem é a todo o momento colocado em cheque. Trata-se, portanto, de uma produtividade que não é apenas pragmática, mas também é fruto e combina-se, de modo dinâmico, com os saberes que indivíduos e grupos constroem com a cidade que se transforma (Eckert & Rocha, 2000).

*

Espero ter conseguido denotar os modos como figuram, em Santo Antonio de Posse, as possibilidades que giram em torno da “fala do baiano”. Mimeticamente considerando-a, vimos sua possibilidade de produzir realidades, através de sua mediação discursiva. Notei que este faz a própria violência proliferar enquanto potencialidade no universo local e a atmosfera de instabilidade que cria, e que esse mesmo discurso busca uma ordenação e categorização do mundo que busca enquadrá-lo em perspectivas estáveis de sentido. E, por fim, o modo pelo qual ela é capaz de, lado a

lado com a realidade que acaba consolidando, produzir um esvaziamento de laços de sociabilidade públicos, diante da possibilidade de vitimização por uma criatura tão odiada e cheia de fardos.

É uma linguagem que conecta, a partir do lugar que nela ocupa o “baiano”, o crime, violência e o medo a processos de transformação que afetaram a cidade de modo geral, como a reconfiguração de seu quadro populacional. Ela dá conta de fornecer sentido, assim como a fala em torno do passado perdido, a esses processos desestabilizadores que não guardam relação direta com a criminalidade em si mesma, acabando, contudo, através de suas ordenações simbólicas e práticas, a reforçar a segregação, preconceito, e desigualdades sociais que promove (Caldeira, 2000).

Acredito que, para fechar essa parte da exposição, um quadro dramático e alarmante pode dar conta de apontar para, digamos, um perigo máximo contido nas potencialidades desse tipo de discurso acusatório. Para além de seus regimes simbólicos e práticos, engendrados, ao mesmo tempo que se engendram em seu processo de consolidação, o perigo reside aqui no seguinte aspecto: o perigo de a representação irromper no representado, em seu corpo, atentando contra sua própria vida.

Nos anos de 2005 e 2006, uma onda de assassinatos assolou principalmente um dos bairros apontados como fonte de perigo, o Bela Vista. Este é o mais pobre entre eles, cuja ausência de equipamentos públicos como rede de esgoto e energia elétrica lhe dá ares de miséria que se convertem aos olhos locais em marginalidade e ilegalidade, coisas que apenas reforçam seu aspecto de “invasor”, elemento anacrônico, fora de seu tempo e lugar.

Quatro jovens foram misteriosa e brutalmente assassinados, numa arbitrariedade que parece contestar quaisquer tentativas de dar significado ao mundo. Dentre esses

quatro, dois eram filhos de bóias-frias, e provavelmente os outros dois também, dada a configuração do bairro.

Nos comentários que tomaram a cidade, a justificativa é simples demais para encerrar o fenômeno. “É dívida de droga”. Entretanto, estendendo as investigações, tive conhecimento de que milícias locais filiadas à própria organização municipal de segurança estariam roubando armas ilegais e tomando-as para si, na tentativa de estabelecer grupos que proporcionassem uma “limpeza na cidade”. Por estar tocando em assunto polêmico e que lida com uma suposta violência de autoridades locais, quero deixar claro que isso não decorreu de nenhum processo de investigação da justiça, mas de conversas que correram depois dos acontecimentos, e que não vinham sozinhas, o que mostra que, na verdade, pouco importa quem realmente cometeu tais atos. Mas sim a ideologia, as representações por detrás disso, uma espécie de magoa pela invasão ao idílio da cidade que o bairro significa.

> “Mas fazer o quê? Isso tem que ser feito mesmo. (nesse momento passam três garotos vindos de uma trilha em meio a uma pastagem que dá acesso ao Bela Vista). Olha só esses moleques, que futuro eles tem? Quem são os pais deles? Isso aí não vai virar em nada, já vieram pra Posse perdidos, chegam aqui tiram o sossego da gente, obrigando a evitar a cidade. Enquanto essas pessoas estiverem aqui nunca mais vai ser a mesma coisa. Dá dó? Dá. Mas não tem o que fazer, se alguém se dispõe a fazer uma limpa na cidade a gente tem que apoiar, não ir atrás para prender. Numa boa, sou a favor de grupos desse tipo, acho que a gente chama de extermínio não é isso? Quem não tem futuro não tem o que fazer, se for pra funcionar como uma fábrica de bandidos, o jeito é acabar com tudo” (Mário).

Eis aí uma resultante, limite da tonalidade em torno do discurso do “baiano”. Acho que não há modo mais sórdido e eficaz para se mostrar a visão e mesmo o ódio em relação a esse que carrega um fardo que, como veremos, parece ser pesado demais. E é bom para que se atente para essa possibilidade na “fala do baiano”. Possibilidade que se mostrou nos próprios assassinatos ocorridos e que assume aos olhos de algum, que na verdade não é a opinião geral, embora emblemática, o signo da “limpeza”.

Na verdade, o próprio “self” desse “cidadão” reside numa paranóia onde o princípio de sua identidade não pode existir sem a fantasmagórica presença de um outro temido (Taussig, 1997).

Vislumbrando esse quadro, lembremos que a realidade e a descrição da mesma transpiram mutuamente entre seus poros, o que pode levar à seguinte conseqüência máxima: os velhos habitantes não apenas temem e criam imagens de brutalidade e marginalidade na figura do “baiano”, a violência e brutalidade neles projetadas espelham uma brutalidade e violência temida. Novamente uma operacionalidade da mimese pode explicitar o fenômeno.

Entre a violência atribuída ao “baiano” pelos antigos moradores da cidade, e aquela perpetrada por esses (ou ao menos inflamada e vista com bom olhos) deve-se novamente ao fato de a realidade passar por uma transformação no momento em que é descrita, dialogicamente produzida pela mediação de uma narrativa espelhando alteridades. Nesse caso, devolve as atitudes, como o assassinato de habitantes do Bela Vista, como algo imputado a barbaridade que anseiam por exterminar ou conter. Obcecados com o comportamento e invasão que os “baianos” imprimem em Santo Antonio de Posse, um modo de se viver num mundo rodeado por ameaças desse tipo torna-se, então, a própria inspiração das atitudes que condenam.

Essa mimese entre o mal atribuído ao “baiano” pelo antigo morador e o mal perpetrado, no caso, por eles próprios contra os “baianos” é recíproca, mas distorcida, intrínseca ao próprio processo de construção de uma realidade que guarda as características de Santo Antonio de Posse, nesse aspecto do espelhamento de uma violência atribuída e depois projetada sobre os próprios corpos aos quais é atribuída (Taussig, 1987).

E, no momento em que escrevo essas páginas, chega-me mais uma notícia semelhante. Um rapaz é brutalmente assassinado num bar, na verdade, no balcão de um bar. Quando ele se sentiu ameaçado pelo assassino (como me foi contado), pulou para trás do balcão e, ajoelhado e agarrado atrás da dona do estabelecimento, pedia em vão que fosse poupado. Foi realmente em vão. De cima do balcão, cinco tiros lhe tiraram a vida.

Mais um filho de bóias-frias que habitava o límen do Bela Vista. Surgem novamente explicações do tipo, "é dívida de droga". E mais uma vez discursos justificando tais atos. Quem foi? Ninguém sabe. Na verdade, talvez se quisessem sabê-lo para inocentá-lo, em virtude da boa ação prestada à cidade: um "baiano" a menos.

Eis a gravidade da situação, tudo a partir de uma inocente tentativa de mostrar uma elaboração cultural e discursiva do medo e da violência. Mas vejamos até onde chegamos.

O "baiano" é realmente o "baiano"? A "identidade sem rosto".

Até aqui foram tratadas as projeções de qualidades, de tom depreciativo, feitas pelos habitantes, que se julgam ter uma maior relação de vínculos de localidade com Santo Antonio de Posse. Essas se dirigem aos habitantes recém chegados, para os quais, mais do que apontamentos localizados desse ou daquele individuo, referem-se a eles como espécies de massas amorfas que carregam o fardo de habitar localidades que denotam perigo ou qualidades que fogem às normatizações locais.

Identidade amorfa, "sem rosto", depreciativa e homogeneizadora, que ganha em outra dimensão da vida social de Santo Antonio de Posse, na dos bairros acusados propriamente ditos, uma multiplicação numa miríade de personagens, que não só a contestam, mas revelam elementos de um mesmo universo de expropriação. Condição

compartilhada por aquele que acusa, mas que nesse outro universo ganha uma conotação diferenciada.

Mas, se vimos que é necessário ver como as verdades são produzidas no interior de discursos, que em si mesmos não são nem verdadeiros nem falsos, é chegada a hora de um passo adiante. É possível ver também de outra forma, além de ver historicamente esse regime de constituição de verdades (Taussig, 1987).

Tal é a disparidade dessas atribuições de valores que, nessa tentativa de estabelecimento de um contra-discurso, veremos que esses indivíduos, bóias-frias em sua grande maioria, não estão preocupados propriamente em defender-se desse fardo, pois para eles, há uma aparência em seu viver cotidiano de que tais conjecturas não lhes dizem respeito. O "baiano" é esse ou aquele indivíduo oriundo do norte do país, clivagem territorial que não se faz presente nos discursos acima.

Diferentes grupos em oposição reconhecem-se como parte de um grupo e captam a diferença de outro grupo em relação a eles próprios – no caso, antigos moradores e mão-de-obra migrante, recém-chegada – consolidando-se, dessa forma, suas identidades. Um jogo dialético entre semelhança e diferença a estabelecer. Daí vão se construindo as respectivas identidades coletivas, tomando, assim, consciência da alteridade, da existência do outro. Essa identidade parece se constituir num contínuo fazer-se que coloca em oposição nortistas/nordestinos – os "baianos" – em oposição aos sulistas (Costa, 1994). Mas: algo esclarecedor faz-se presente em lúcido discurso abaixo, mas que dificilmente é problematizado nas falas cotidianas do segmento ao qual foi dedicada à análise até aqui.

> "Essa baianada ai, a maior parte não é baiano.Tem alagoano, mato-grossense, paranaense e mineiro a dar com pau. Vem de tudo quanto é canto, mas é tudo igual no fim. Esse aqui, que passou aqui agora também, vai de turma com o Bastião do Jorge, veio lá do Mato Grosso, dizem que matou muita gente por lá" (Tinho Capózio).

O curioso é que entre os “baianos” não existem apenas nortistas, mas indivíduos oriundos de diferentes regiões[113]: Minas Gerais, Paraná, Mato Grosso, etc. Uma das questões, então, é saber até que ponto essas identidades em oposição, o “baiano” em detrimento do local, constituem-se a partir de uma identificação verdadeiramente étnica. Ou até que ponto (o que parece ser mais correto), trata-se de identidades idealizadas que se fundam num estereótipo culturalmente constituído “baiano”, enquanto signo determinante acionado para explicar as mudanças locais.

Portanto torna-se perigoso adotar, para meus fins explicativos, uma concepção essencialista da identidade, por exemplo, fundando-a sobre uma base de origem territorial e/ou espacial. Não há uma essência dada, a identidade é uma representação relativa à posição do mundo social. Sendo uma construção simbólica, não decorre automaticamente de alguma condição, como a terra natal, mas é gerada social e culturalmente, envolvendo processos de percepção, pensamento e linguagens próprias. A construção de tais identidades em conflito se dá a partir dos referenciais disponíveis na sociedade, e, em dado momento histórico, esses referenciais são desigualmente disponíveis, conforme a posição social que se ocupa e as práticas sociais que estão em jogo (Penna, 1994/1999). Como visto, quem aciona o discurso do “baiano” é um segmento específico da sociedade, cujos jogos enunciativos diferenciados tem seus próprios regimes de verdade.

Não há dúvida de que questões referentes à identidade, intimamente vinculadas a um reconhecimento social, são marcadas por relações históricas entre as regiões

---

[113] Também aqueles que migram em busca de trabalho, em busca da preservação de sua condição, estão articulando um processo de reconstrução de suas identidades. Da mesma autora é a afirmação que, ao migrar de um lugar para o outro ocorre uma perda de identidade. Há uma quebra de parâmetros fixados de relação com o mundo, expressos na forma de se reconhecer e serem reconhecidos, firmados numa representação de identidade previamente estabelecido. Ou seja, o processo de migração causa uma transformação da rede de relações, que se reflete não apenas nos processos relativos à identidade, mas também na preservação ou não de suas condições de vida (Pena, 1994/1999).

brasileiras[114]. Essas relações são historicamente consolidadas a partir de representações simbólicas dos espaços regionais em oposição. No Estado de São Paulo, de maneira geral, tende-se a ver o migrante, principalmente o nordestino, como um invasor, onde a naturalidade como marca de origem seria condição de ilegitimidade para atuação e participação no espaço paulistano (Neto, 1994).

Contudo, essas observações exigem algumas ressalvas: em primeiro lugar, o termo "baiano" é aqui usado indistintamente para migrantes oriundos das mais diferentes regiões, passando por cima da clivagem étnica propriamente dita. E depois, é necessário atentar para, como esse tipo de estereotipação sobre o outro se articula com a noção de comunidade passada e corrompida na defesa de um passado que deixou de existir; e esse outro que ameaça cada vez mais a condição de vida dos antigos habitantes da região.

Portanto, para tentar dar conta do lugar ocupado pelo "baiano" no imaginário local, devemos nos esquecer desses determinantes regionais. Pois ele se articula às dimensões já acima tratadas, em termos de uma tentativa de estabelecimento de uma leitura particular dos processos pelos quais vem passando a cidade, em seu aspecto espacial ou seu aspecto social, no sentido da composição da população.

Essas transformações são colocadas ao intelecto, o qual, por sua vez, realiza suas conjeturas e interpretações cuja relação entre significante e significado não tem necessariamente de guardar relações empiricamente constatáveis fora desse mesmo imaginário que o consolidou, seja do passado suprimido, seja da "fala do baiano", ambos com implicações para a caracterização de um presente problemático.

---

[114] A partir dos diferentes locais de recepção do imigrante, há a consolidação de estereótipos perante o migrante oriundo da região norte. Designações essas que acabam equalizando esses migrantes, passando por cima de sua rica e diversa cultura regional – funcionando como um denominador comum da migração. Na cidade do Rio de Janeiro são reconhecidos como "paraíbas", e na cidade de São Paulo, como "baianos".

A sociedade estabelece meios de categorizar as pessoas através de atributos tomados como comuns e naturais para os membros de cada categoria. Essas pré-concepções tornam-se expectativas normativas (Goffman, 1963). Isso faz com que haja a identidade social virtual e sua normatividade, e uma identidade social real, de cuja discrepância surge o estigma, os atributos indesejáveis em relação ao estereótipo *criado.*

Tais atributos depreciativos não têm seu valor em si mesmo, mas a partir de relações, e mais ainda, da construção de uma teoria do estigma, ideologia para explicar a inferioridade em termos específicos, como as características depreciativas e responsabilidades atribuídas à "baianidade".

Essa maneira de designar os caracteres do estigmatizado é utilizada no discurso diário como fonte de metáfora e representação sem pensar em seu significado original, por isso, optei por reconhecer no "baiano" uma "identidade sem rosto", existente apenas no imaginário local como algo cultural e simbolicamente concebido. O que não a torna menos real e efetiva, como visto na sessão anterior, em termos da total reorganização de um universo simbólico e de práticas sociais que acarreta e das quais também provém.

É justamente essa especificidade em termos de relações presentes em um imaginário único que venho chamando a atenção. Discurso histórico que consegue retratar todo um universo social em transformação, embora, às vezes, não se consolide como algo feito de bom grado em relação aos novos vizinhos.

*

O que há por detrás de tudo isso é uma história. Uma história de transformações, às quais ambos os segmentos estão submetidos, antigos e novos moradores. Forçados por determinantes, aos quais não dediquei muita atenção, devido a meus objetivos específicos que se voltaram às associações presentes em um imaginário particular. Mas

que podem ser apontadas como resultado de um processo de mudança nas relações de trabalho e vida no universo rural brasileiro.

Em determinado momento dessa mesma história de transformações mais globais, esses dramas se entrecruzam em Santo Antonio de Posse, e isso suscita esse imaginário de caráter interpretativo que se caracteriza como um conhecimento simbolicamente consolidado. Contudo, em virtude de uma economia discursiva de verdades em jogo, alguns têm o poder da palavra, de serem os porta-vozes de definição do atual, um atual que se encontra com a alteridade. Ao outro segmento constituinte dessa mesma história, resta o silencio e o carregar de um pesado fardo.

Mas a etnografia me mostrou também que, também de modo muito específico, esse silêncio pode ser rompido de alguma forma. E eis aqui um aspecto político da mesma, no sentido de estabelecer um contra-discurso em relação àquele que é o hegemônico, embora, como dito, o embate não se dê diretamente, como uma contestação do mesmo propriamente dita.

O outro segmento local, ao qual rapidamente dedicarei a análise, merecedor desse espaço em virtude do fardo que carrega, mostra que eles também estão produzindo seu conhecimento próprio com relação às transformações em que se encontram envolvidos. Aliás, nas narrativas presentes no capitulo em que trato das experiências de expropriação pelas quais passam os lavradores locais, embora não esteja dito, muitas delas são de bóias-frias que carregam consigo os fardos do “baiano”, o que já aponta alguma semelhança entre muitos que acusam e recebem a acusação. Semelhança que é, porém, anulada na “fala do baiano” e do passado perdido com relação ao tempo de pertencimento à localidade. Já que as mudanças mais determinantes são atribuídas, em sua maioria, ao período de chegada dos “baianos”, que agora podem passar a ser reconhecidos como bóias-frias.

Reiterando que isso não foi feito até aqui pela opção de o movimento de apresentação do texto seguir as economias de verdade do regime discursivo local.

Se vimos como o discurso dominante sutura natureza ao artifício (Taussig, 1993), uma incursão etnográfica ao cotidiano daquele que mora no Monte Santo, Bela Vista e São Judas Tadeu possibilita desnaturalizar o artifício. Aliás, desnaturalizar é algo que parece nortear suas trajetórias interpretativas. Isso ficará claro ao longo da exposição.

O que pode romper aqui com o silencio são as narrativas e práticas dos bóias-frias, habitantes desses bairros, em aspectos decisivos. Um humor que deflagra o horror e o mistério que os circundam, e a habilidade para destacar o mistério no corriqueiro e o corriqueiro no mistério (Taussig, 1987).

Em primeiro lugar, os bairros referidos no discurso dominante enquanto potencialmente desordenadores, o "lócus do baiano" por excelência, são bairros rurais num sentido específico, "bairros de um rural expropriado", habitados por uma figura interessante e contraditória em seu próprio processo de constituição, o bóia-fria.

Candido (1964) refere-se aos bairros rurais como agrupamento básico e unidade, por excelência, da sociabilidade caipira, seu mínimo social a partir dos elementos que aponta como constituintes do mesmo[115]. Esses níveis mínimos de sociabilidade não são o que caracterizam aquilo que denomino "bairros de um rural expropriado". Já vimos que muitos de seus elementos constituintes, senão a maioria, passaram por uma trajetória de expropriação. Outro aspecto determinante da definição de sua especificidade é a que adotarei em seguida.

Esse "rural expropriado" pode aparecer da seguinte maneira em imagens presentes pelas ruas e casas dos bairros. Como já mencionado, ao invés de jardins ornamentais e

[115] Uma base territorial; sentimento de localidade que depende do intercâmbio de famílias numa unidade geográfica, trabalho coletivo e familiar que lhes garante uma economia de subsistência até certos limites; e atividades lúdico-religiosas que transcendem o âmbito familiar e, assim como o trabalho, definem os limites do bairro. Trata-se, na verdade, de um agrupamento de vizinhança (Candido, 1964).

fachadas que denotam enclausuramento e o medo do outro, como nos demais bairros da cidade, algo aparentemente fora do lugar aparece nessas casas. Pequenos roçados são produzidos em seus jardins, animais circulam pelo espaço da morada: aves, porcos e cabritos; mastros são erguidos nas festas dos meses de junho e julho. Nas garagens há charretes ao lado de cocheiras e estábulos para aqueles que as movimentam. Ferramentas – pás, enxadas, foices – e apetrechos para a lida com os animais estão pendurados pela fachada e corredores da casa.

Tentativa de reprodução de um modo de vida anterior? Certamente sim. Mas não é nesses méritos que pretendo entrar. São, na verdade, imagens do campo na cidade (Dawsey, 2006). Se estas configurações estão recriando o campesinato brasileiro, talvez o seja em forma de paródia, imagens evocativas de atividades anteriores no Monte Santo, Bela Vista e São Judas Tadeu.

Apesar da desintegração de um modo de vida rural, esses migrantes resistem a um modo de vida urbano, recriando na cidade valores e atividades associadas a um mundo rural (Durham, 1973).

As atividades de um modo de vida anterior, associadas ao trabalho da roça, são evocadas cotidianamente a partir de imagens e linguagem carregada de tensões, como a própria figura do bóia-fria. Imagens do passado surgem ali na periferia de Santo Antonio de Posse. Por exemplo, dentro do próprio espaço reduzido da casa, planta-se uma variedade de alimentos como “restos” de uma atividade de plantio, de famílias que vieram da lavoura de distintas regiões do Brasil.

Na década de setenta, o bóia-fria surge na produção acadêmica como algo moderno, próprio à modernização. Um tipo acabado e intermediário. O esforço era para sua definição dentro da (meta) narrativa do desenvolvimento do capitalismo, o que, na

verdade, causa sua petrificação, obscurecendo seus aspectos de “imagem dialética” carregada de tensões (Dawsey, 1998). Vejamos alguns exemplos.

Com a expulsão dos trabalhadores das terras de trabalho e mais a crescente mecanização da agricultura e a progressiva formalização das relações de produção a partir da legislação trabalhista, o bóia-fria tornar-se-ia o trabalhador mais característico das relações de produção no campo brasileiro. Este se transformaria num operário desprovido de todos os meios de produção, só lhe restando o podão, que é acionado conforme a sazonalidade da produção para garantir a reprodução do capitalismo agroindustrial (Ianni, 1976).

Núcleos capitalistas de produção vão envolvendo gradativamente áreas de base pré-capitalista, de acordo com a expansão do capitalismo no campo brasileiro. Essa traria consigo a expansão da mentalidade capitalista, utilizando-se cada vez mais de recursos racionais de administração e organização que culminaria nos seus procedimentos tecnológicos.

O resultado dessa expansão de mentalidade e relações de produção de base capitalista, em direção ao campo, transforma as próprias relações de trabalho no mesmo, culminando na consolidação de um proletariado agrícola. A evolução completa desse processo imposto por um sistema econômico e social se dá com a expulsão do trabalhador da fazenda, que passa a vender sua força de trabalho somente, em troca do salário na sua forma monetária[116].

[116] Dentro de uma (meta) narrativa de consolidação do capitalismo (Dawsey, 1998), já nas diferentes categorias que constituíam o universo rural brasileiro – o sitiante ou pequeno proprietário, arrendatário e foreiro, parceiro, empreiteiro, camarada – independente de sua variedade, em último caso acabam recebendo em troca dinheiro ou produtos. Formas efetivas ou dissimuladas de salário em força de trabalho, fenômeno básico do capitalismo (Ianni, 1963). Portanto, já se encontrariam no bojo do processo capitalista de produção e sua expansão desenfreada.

Tal como o trabalhador do sistema industrial, ele passa a levar da fazenda somente este salário, não mais os meios de subsistência, e também não conta mais com os meios de produção que tinha antes em mãos (Ianni, 1963).[117]

Uma literatura desse tipo é percorrida pela temática da pureza, dentro de um processo de modernização tido como autônomo e independente das vontades humanas e relações sociais que as engendram. Ela cria o bóia-fria nesses moldes, bem como diversas categorias de trabalhadores (Dawsey, 1998), concepções das quais já tomei o devido distanciamento em momento anterior da exposição.

A identidade do bóia-fria como segue abaixo, não obedece a padrões lineares e impostos por um processo de capitalização da agricultura; pelo contrário, ela lida com concepções cognitivas distintas. Não são produtos desse processo, mas participantes ativos dele. O próprio processo de tornar-se bóia-fria são interpretações que os próprios trabalhadores definem a si mesmo e as suas condições.

Evitando fetichizar esse processo de modernização, veremos que, ao deixarmos de lado a temática da pureza acima exemplificada, as identidades dinamicamente constituídas, a partir das relações dos bóias-frias com os processos nos quais estão envolvidos, são formadas às margens, em espaços intermediários (Dawsey, 1992).

Na contramão dessa temática da pureza, e explorando uma temática benjaminiana, o bóia-fria será tratado aqui como uma “imagem dialética”, que, ao invés de resultado de um processo de proletarização do camponês, é uma manifestação do lixo da história, em que ganha força a experiência do pasmo, partindo de sua capacidade enquanto figura liminar que é: a da sua condição, colocada a partir de suas expressões específicas de estranhamento ou, então, formas de passagem entre espaços sociais de diferentes princípios cosmológicos (Dawsey, 1998).

---

[117] Categorizações que operam a favor de modelos mecânicos. Ou ele é caracterizado como um camponês temporariamente perdido, ou então como um proletário no sentido exato do termo (Dawsey, 1998).

Não se trata meramente de um fruto ou resultado da industrialização das relações de trabalho e produção no campo brasileiro. Os trabalhadores produzem essa experiência na forma pela qual a vivenciam (Dawsey, 1992), aparecendo algumas vezes também a idealização do passado pela via de elementos específicos, como os denotados pelas imagens do campo que brotam desses bairros.

O processo de tornar-se bóia-fria assume aspectos de dramatização (Op. Cit.). Dramatização da própria estrutura de significados, pois são trabalhadores rurais que não mais retornam ao campo como pequenos produtores, mas como bóias-frias[118]. A própria sazonalidade da atividade ocasiona mudanças na sua construção do tempo e concepção de mundo. É uma transformação dos modos de vida caracterizados através de tempos diferentes.

> "Mas o negócio é meio indireto com o patrão, é o turmeiro que acerta com ele e pega o dinheiro. Mas ele não é bobo não, se não desse coisa boa não mexia com turma. E o que ele paga pra gente a gente vai trabalhando até achar que esta certo, senão para. Vamos supor que a gente ta trabalhando com o turmeiro. Se achar que outro esta pagando mais, a gente sai e vai com ele. Até porque já são tudo meio conhecidos mesmo. Depois se quiser retomar com ele no outro dia é a mesma coisa. Mas o serviço é dureza, porque tem o ganho e o que você perde, um dia pelo outro. Tem semana que você ganha bem, tem semana que não ganha quase nada. Não tem essa de trabalhar a semana inteira e a outra também, não é assim não. É conforme o dia, o tempo, os companheiro, e o turmeiro chamar a gente e colocar num lugar que rende o serviço. Porque vai que você ta numa rua que naquela quadra num tem nada pra você capinar, você ta perdido. O outro ganha bem e você já perdeu o dia ali." (Nelson)

> "A colônia é diferente do meeiro. O meeiro você colhe metade pra você e metade pro patrão, a colônia você colhe só pra você, e a planta que você colhia era tudo pro dono que você plantava. Meeiro é rachado na metade. Tinha gente que trabalhava de terça também, que era duas pro meeiro e uma pro patrão. Que nem, na Aurora, trabalhava dois dias pro patrão na terra dele, e o resto na plantação do pai, sem ordenado nenhum. Esse negócio é só hoje em dia. Daí na meia, no caso, depois de colhe o algodão, que nem eu fazia no João do Porto, numa meia eu fazia a planta, e a outra era pra gente mesmo, pro meeiro, que daí vendia né, ou fazia rolo, via o que dava. Vai se virando né. Agora, de turma não é bom trabalhar não. Num é registrado num é nada, e num tem roçinha nem um cantinho pra você. Pega o caminhão de manhã cedinho e volta a tarde. Até dói o peito quando eu lembro

[118] Essa condição de transição traz consigo também o conflito entre um imaginário de ascensão social e de "subir na vida" e a frustração de ambos (Dawsey, 1992).

> que a minha vida era num lugar daquele, que hoje é só planta do patrão, nada de criação e um ordenadinho mais ou menos no fim do mês, que nem se compara com as produção que a gente tinha antes, cabrito, porco,vaquinha de leite, essas coisas. Ainda mais, tem turmeiro que você machuca e ele reconhece, mas tem turmeiro que não, tanto faz se você machucou ou não machucou, o problema é da gente. Agora se você tem o registro é diferente, tem o tempo contando, tem tudo." (Tereza)

Também um passado, ao seu modo, que denota para diferenças com relação à situação atual, mas que ao invés de acusações e busca por culpados diretos, trata de diferenças das condições de vida e trabalho.

A grosso modo, um passado recente é associado a um tempo de fartura[119] em oposição ao agora, representado como tempo de dinheiro e ambição, modo como representam, de maneira geral, as transformações pelas quais estão passando. Não apenas o tempo se apresenta enquanto alterado, o espaço também o é, pois esse não pode ser separado daquele. Tempos diferentes pertencem a seus espaços respectivos.

Porém há algo além de suas concepções de tempo e espaço, central à definição do próprio processo de tornar-se bóia-fria. Essa passagem entre diferentes concepções, rurais e urbanas, da terra de trabalho à terra de negócio (Martins, 1981), denota também um confronto entre diferentes concepções. Na verdade, não de uma situação de um código definido para outro código, mas a passagem para uma condição indefinida, uma situação ambígua e liminar, marcada por deslocamentos (Dawsey, 1992).

Vejamos alguns exemplos desses deslocamentos iniciais. O tempo de refeição é deslocado para o espaço de trabalho; ele come sua marmita fria sob a vigilância do turmeiro ou fiscal. O vaivém diário campo – cidade acentua um sentimento de coisas fora do lugar, algo que tem o poder de causar grande estranhamento. O trabalhador volta

[119] No caso dos bóias-frias, trabalhadores rurais migrantes, esse tempo de fartura é marcado pelos ritmos da natureza e uma maior proximidade com a terra e seus produtos. E o tornar-se bóia-fria pode significar tanto a interrupção de um tempo cíclico característico do mundo rural, quanto a interrupção da tentativa de ascensão num tempo linear e cumulativo de um mundo urbano (Op. Cit.).

ao campo, mas com condições completamente alteradas. O lugar da morada se transforma no lugar de venda da força de trabalho.

> "Ainda naquele tempo tinha muito lugar para trabalhar, morava lá e carpia o café, depois de escolher ele no terreiro o patrão pagava a minha carga, em café mesmo. Era colônia pra tudo lado, pra lá e pra cá. Trabalhava e era a mesma coisa que se fosse nosso, a gente carpia o café e depois rachava na meia com o patrão. Era meio que tudo do patrão, mas você era também dono do cafezal, tocava o café de a meia. Se você carpia o café, depois colhia ele, depois repartia no meio com o patrão.Tinha casa e tinha serviço, não é que nem hoje que você vai lá, trabalha, e no outro dia não volta mais, hoje é assim o ano inteiro. Acabou esse negócio de você ser dono do lugar que você mora, roça agora é pingadinho. Mesmo que as plantações fossem do dono, a gente cuidava como se fosse nosso, num tinha não esse negócio de trabalhar num lugar e nunca mais voltar, nem tinha esse negócio de salário não. Além do que dava para você tocar sua casa e suas plantas. Lá nos tínhamos, além da casa e do serviço, a roça nossa, plantava milho, arroz, feijão, de tudo. Aquele tempo era de muita fartura, hoje em dia que a coisa ta feia. Ou você vai pegar a turma ou morre de fome. Eu mesmo, já fiz tudo quanto é serviço com eles, apanhei café e cortei cana nesse mundão afora. Mas isso não é bom não. É só correria atrás de turma, você não sabe se vai ter serviço outro dia, aonde é que o turmeiro vai te levar, essas coisas. É muito diferente da fartura que tinha antes no sitio que a gente trabalhava e morava. Matava aqueles porção gordo, era carne a semana inteira, dava até medo, assustava a fartura. Quando isso aqui era só colônia, sobrava serviço também. Se você achava que a roça não tava dando aqui, era só ir pra outra fazenda. Tinha muita fazenda, era só procurar outra. Saia de uma já ia na outra, alguém sempre chegava e falava: olha, lá num sei aonde vai dar de meeiro. Era só chegar, conversar com o patrão. Combinava na palavra mesmo. O tanto de alqueire de terra, tudo certinho. Se não dava pra combinar, a gente procurava outro. Quando dava certo pegava e ia morar com a família. Hoje que nem eu falei, você vai cedo, de tarde você sai, pega as ferramentas embora e não volta mais." (Tonho)

O próprio turmeiro, diferente do contexto de relações de pessoalidade no universo rural de origem, é acionado por entendimentos verbais que, por mais que se conservem relações de amizade e conhecimento de longo tempo, se dão num contexto de relações impessoais. É visto sempre como aquele que quer extrair o máximo dos trabalhadores sem atenções e cuidados recíprocos (Op. Cit.).

> "Garantia não tem nenhuma. Segurança com machucado, essas coisas, esse tipo de garantia ele não paga não. Se acontecer de machucar ou ficar doente e estiver trabalhando com o turmeiro, ai vai da consciência dele. Se ele quiser te pagar ele paga, senão quiser, fica por isso mesmo. Porque o turmeiro não ta nem ai com você não viu, fica em casa doente pra ver, ele esquece, ele num da bola não. Enquanto você ta firme tudo bem, agora fica em casa ruim pra ver. Tá servindo pra mim ta

> bom, num ta vai procurar outro. Eles encolhem, nem na sua rua passa mais. Ele nem vem pergunta se você ta bom de medo de pedir um dinheiro pra ele para pode se virar né. E quando chove então. A gente trabalha de segunda a sábado. Mas se chove no meio da semana, que nem esses dias aqui, o dia a gente já perdeu o que faz falta né. E tem também, no caso de você ir de empreita no café, hoje o turmeiro da uma parte boa, da pra você ganha um dia, agora, vamos supor que ele te de um café ruim, velho, no morro. É na base de três dias para tirar um. Depende da parte que o turmeiro te coloca o tanto que você vai tirar. Tem semana que não tira quase nada, até chegar no bom, se chegar. Mesmo de serviço. Fica meio assim, no ar. A gente não sabe se volta semana que vem. Turmeiro não quer nem saber não. Ele tira o dele, e tira da gente. Ele recebe por alqueire também, mas o quanto eu não sei não. Ele paga por semana. O que você tira na semana o turmeiro chega no sábado e paga, quando é serviço por empreita. A gente procura esse tipo de serviço pra ver se tira um pouquinho mais e manter a família, vai eu e a mulher aqui de casa. Paga na base de três ou quatro reais o alqueire. Se fizer um alqueire no dia já ta bom já, agora, se fizer um alqueire em um mês, no caso de chove muito, nego não trabalhar direito. Se tirar três alqueires num dia vou ganhar doze, se tirar cinco vou ganhar vinte, se tirar dez vou ganhar quarenta. Agora, se no sábado que vem você vai voltar para receber, ninguém sabe.” (Toninho)

Se tornar-se bóia-fria tem como característica principal um deslocamento espacial, temporal e cognitivo, a interpretação que os trabalhadores fazem do processo liga-se a diferentes significados de conceber o mundo. Na forma de um mosaico ou caleidoscópio, fazem o trabalho do “bricoleur”, na tentativa de dar sentido às suas trajetórias de vida, aproveitam-se de elementos pertencentes a estruturas de significados diferentes.

Aos discursos do mundo camponês, atribuição de valores negativos de trabalhar por dinheiro em terra alheia, relutância em trabalhar para os outros, aliam-se também a discursos vindos de outro “ethos”. Ligado à perda do mundo camponês, haveria também um atraso em relação ao mundo da industrialização, o que aparece no fracasso do projeto de ascensão social, ou então se define como uma atividade que nem seria uma profissão, por não ter nem carteira assinada.

> “Ou você vira bóia-fria ou não tem onde arrumar serviço aqui na Posse. Sem estudo e sem carteira não tem jeito. Eu mesmo, sou tratorista certo? Mas se eu for pegar um serviço de tratorista, eles não me dão. Eu não tenho carteira assinada como tratorista, acho que é serviços gerais que fala no documento, num sei direito, até porque eu não tenho. Mesmo você sendo da sua área, você sabendo fazer o

> serviço certinho, não adianta. O que manda é o registro, se não apresentar a certeira assinada com um ano de registro não pega o serviço. E o turmeiro não assina carteira, o negócio dele é terminar o serviço e pagar, parece que quer se livrar da gente" (Dias)

Esse discurso fragmentado, estruturado por códigos oriundos de estruturas diferentes, para dar conta de uma experiência marcada por deslocamentos, expressa uma crise de estruturas de significados antagônicas. Leituras que denotam os significados particulares de trajetórias que encerram inúmeras ambigüidades.

O fato de habitarem as cidades e receberem salários não quer dizer que seus princípios cosmológicos e "ethos" pertençam a elementos do capitalismo industrial. A sua identidade é construída no percurso do vaivém casa e trabalho, através de espaços intermediários e de comutação, onde códigos contrastantes entram em conflito, articulam-se e misturam-se.

Nesse sentido, quando propus realizar uma etnografia do que julgo ser uma "modernidade possense", partindo de elementos da modernidade trazidos à tona por Marshall Berman (1982), onde "tudo que é sólido se desmancha no ar", os bóias-frias se colocam diante da população possense como seus contemporâneos modernistas, já que compartilham a obrigatoriedade em se lidar com temporalidades e espacialidades diferentes. A crise que os acompanha é uma crise de todos. Além do que, como fica claro nas conotações que assumem no imaginário histórico local, sua figura perturba. Faz defrontar com questões referentes à alteridade, que surge como um dos outros possíveis da "modernidade possense".

E, se nos lembrarmos aqui do caráter perigoso que assumem por se constituírem como categorias fora do lugar, que problematizam o senso da ordem e poluem, tal como aparece na "fala do baiano", a própria ambigüidade de sua condição parece se coadunar, reforçar uma ameaça potencial às classificações locais. Sua crise de concepções vem associada (pelo menos se voltarmos a pensar dramas que se entrecruzam na história) a

uma crise ontológica que não é só dos bóias-frias (Dawsey, 1992), mas da Santo Antonio de Posse em transformação.

A liminaridade do bóia-fria: "not themselves" e "not-not themselves".

Vimos como a condição do bóia-fria é definida pela ambigüidade e liminaridade. Ela define-se por deslocamentos existenciais e diários. É uma figura em estado liminar, cuja definição pauta-se numa não-condição facilmente localizável. E é bom não esquecermos que, mesmo esses, estão passando por um processo de transformação, expropriação e novas condições de definição de si mesmos.

Analisarei agora as potencialidades de tais qualidades do bóia-fria no trato e produção de conhecimento diante do novo e insólito, novidade que se configura já na sua ida a Santo Antonio de Posse e na condição liminar que se consolida.

Um estado de liminaridade[120] caracteriza-se pela suspensão do sistema normal de classificação. Dotado de atributos ambíguos, a condição de bóia-fria escapa à rede normal de classificações que determina a localização de estados e posições em dado estado cultural[121]. Indeterminados, nem aqui nem lá, exprimem sua condição por uma variedade de símbolos.

Nela irrompem interstícios, margens, bordas da estrutura normativa das coisas potencialmente subjuntivas, cujo caráter múltívoco tem a capacidade de gerar

---

[120] Conceito evocado a partir das discussões acerca dos ritos de passagens de Van Gennep (separação, transição e reagregação), que de suas três fases constitutivas, Turner desdobra em quatro na análise do que denomina drama social: ruptura, crise e intensificação da crise, ação reparadora e desfecho - para tratar tensões que afloram nas estruturas sociais onde há suspensão das relações cotidianas, que possibilitam experiências liminares, e a sociedade se ver a partir de vários ângulos, num momento de subjuntividade. Cujo resultado pode ser uma situação de "communitas", onde há a percepção mais firme dos laços que unem as pessoas (Dawsey, 2005).

[121] O que nos remete novamente ao próprio lugar ocupado por esse personagem social, reforçando talvez, abrindo possibilidade para aquilo que não pode ser classificado segundo critérios normais de classificação (situado nas fronteiras classificatórias), ser considerado contaminador e perigoso (Douglas, 1976).

reclassificações periódicas da realidade e do relacionamento do homem com a sociedade e a cultura (Turner, 1974).

Não se trata apenas de um reverso estrutural, mas da liberação das capacidades humanas de cognição e criatividade em relação aos constrangimentos normativos implicados em se ocupar “status” sociais específicos. Região de intervalo ou interface que se traduz em instante de pura potencialidade. Colocando problemas à estrutura social, convida o homem que dela participa à especulação e crítica, podendo fornecer novos modelos e paradigmas, que podem funcionar como reclassificações periódicas da realidade.

Na desordem que carrega consigo, traz um potencial criativo e inovador do símbolo como capacidade humana, que, no caso dos bóias-frias e sua condição de estar entre estados distintos, torna-se uma capacidade lúdica de capturar símbolos no seu movimento, e “play” com suas possibilidades de forma e significado.

Na liminaridade, pessoas “play” com os elementos do familiar, desfamiliarizando-os, e emergindo uma novidade de combinações sem precedentes do que anteriormente era simplesmente familiar. Essência da liminaridade que proporciona ao conhecimento produzido pelo universo simbólico do bóia-fria uma recombinação de elementos em padrões inusitados (Turner, 1982). E ainda, como veremos, que permitem, ou melhor, impossibilitam a naturalização de seu cotidiano de aparente desvario constitutivo.

No caso, esse processo não está abstraído da atividade social humana, pelo contrario, está envolvido em processos de mudança social como o de tornar-se bóia-fria.

O drama de tornar-se bóia-fria é uma experiência insólita, pois trata-se de uma passagem para uma condição de passagem, o que lhe garante sua constituição enquanto figura liminar. Atentando para essa dimensão, focando seus elementos arredios,

algumas cenas cotidianas (algumas já aludidas), evocam o cotidiano desse drama (Dawsey, 2005).

Nos encontros cotidianos com a terra de trabalho, não mais a terra de morada, há a dramatização da experiência do pasmo, dos sustos diários. Apenas isso já se configura como um pasmo de suma importância.

Numa rica fazenda produtora de café, cana-de-açúcar e gado de corte, esse pasmo atinge seu extremo. Em virtude da ameaça de infestação do gado (atente, o gado, e não as pessoas) é instalado um sistema de pulverização para qualquer veículo que entre na fazenda, que mais se parece com um portal cheio de pequenas torneiras, das quais sai um veneno para um fim específico.

Na verdade, há dois desses "portais", um para o caminhão de gado, carga e "gente", e outro, mais sofisticado, cujo veneno é borrifado de baixo para cima, por onde passam os veículos do patrão ou convidados. É claro que nosso caminhão passou pelo portal destinado à carga e aos animais.

Ouviu-se um chamado de Mauro, o turmeiro: "Quem já tomou banho hoje vamos descendo do caminhão". Todos descem. Em cima ficam as sacolas de roupa e a marmita.

Enquanto o administrador da fazenda faz a chamada, Mauro volta ao caminhão e realiza a passagem pelo portal que lava seu veículo de veneno. O veículo e tudo o que estava em cima, comida e tudo mais. Menos Tiago, que, nesse momento, ao descer do caminhão, leva sua marmita para "uma boquinha" nesse tempo entre a pulverização do veículo, a chamada e o retorno ao mesmo. Atitude que recebe o seguinte comentário dos companheiros. "Ué, não gosta de tempero Tiago?".

Diante de tal insólito levado a seu extremo, como se não bastasse voltar à lavoura numa condição diferente da anterior, é-se pulverizado antes da entrada na mesma. A

única observação que contesta o veneno, é a de Nildo, velho mineiro: “ta vendo esse veneno aí? Tá acabando com tudo. Com as florzinhas e os passarinhos. Você viu algum tição por aí? Num vê mais. Esse veneno mata a aftosa e os ticãos[122]?”.

Alias, nesse mesmo dia disse Nildo:

> “Olha que beleza que é ser bóia-fria alemão (modo comum de referencia a minha pessoa). Você fica lá estudando no seu apartamento, ou o patrão fica lá no escritório. A gente não, olha só. A vida é dura, mas tem a vista e o ar puro. Num tem Ticão mais, é verdade, mas isso ai é o veneno. Tirando isso é uma beleza, eu num quero trabalha nessas firmas novas da Posse não, prefiro vim pra roça todo dia. A gente para um pouco, pega uma laranja aqui, um abil ali. Outro dia até vara eu trouxe, pegamos umas traíras ali naquele canto[123]. Depois de velho não tem mais jeito, tem que fica na roça mesmo.”

O que essa situação e a aparente não-anormalidade da mesma na fala de Nildo nos mostra? O extraordinário se revela cotidiano.

Isso parece denotar a trivialidade do grotesco, onde o espantoso é colocado como algo desprovido de espanto. Algo semelhante à maneira de se posicionar diante do real realizado por Kafka. Esse deseja afirmar que o natural e não espantoso do nosso mundo é pavoroso, acabando por fazer uma inversão. O pavor não é espantoso (Dawsey, 1998).

O espanto é cotidiano. Também como aquele presente numa metáfora do percurso do bóia-fria, que, ao lado do riso que acompanha a ida, faz-se presente o cansaço sem medidas da volta – diariamente ouviam-se nas carrocerias dos caminhões perguntas a respeito de quem não veio – “cadê fulano?” – acompanhados de respostas do tipo, “hoje não veio, não deve ter agüentado o baque-do-rojão”. Interpenetram-se nas carrocerias de

---

[122] Ticão é um pequeno pássaro que faz seu ninho no chão e não nas àrvores, muito comum na região, parente do tico-fogo, o qual se distingue pela penugem que, ao invés de lembrar chamas, é de tom tigrado e amarelo.

[123] Essas atividades de pesca e apanha de produtos da fazenda durante a jornada de trabalho, vistas com certo cuidado, já que o administrador “estava sempre de olho”, assumindo aos olhos desse aspecto de ilegalidade (Dawsey, 1992). Mas talvez sejam ainda, não resquícios, mas lembranças, imagens de um tempo em que se morava na roça e ela lhe fornecia o sustento.

caminhões a festa carnavalizante e o clima de esgotamento físico e nervoso (Dawsey, 2005).

Sob os efeitos do espelho da performance, que evidencia todos os tipos de anacronismos, estranhezas e incongruências - as qualidades liminares próprias a um estado performático - os bóias-frias realizam sua interpretação da realidade à qual estão submetidos enquanto “not themselves” e “not-not themselves” (Schechner, 1985). Nessa subjuntividade atribuída à performance estética, o agir distanciado num “como se” se torna cotidiano no caso dos bóias-frias, algo inerente à sua própria condição enquanto tal (Dawsey, 2005).

Para dar conta desse estado de coisas, é válido que recorramos a algumas afinidades eletivas entre as obras de Turner, Goffman, Benjamin e Brecht, submetidos aqui a princípios dramatúrgicos dos próprios bóias-frias.

O processo de tornar-se bóia-fria, bem como o pasmo diário a que estão submetidos, principalmente em termos do retorno à lavoura em uma condição completamente distinta da anteriormente expropriada, consolida-se como um escândalo lógico. Esse se revela através de encenações, gestos e manifestações performáticas[124].

A experiência do susto e pasmo diário do bóia-fria coloca um desafio metodológico ao modelo do drama social de Victor Turner e dos rituais de passagem de Van Gennep. Estes realizam uma oposição entre o cotidiano e o extraordinário.

Porém, no caso dos bóias-frias, é o próprio cotidiano que se apresenta como extraordinário. Daí a eficácia em estabelecer uma ligação entre as análises de Turner e Goffman. Para Turner, o meta-teatro se diferenciaria do teatro, pois este é evocado em

[124] Essas performances de caráter reflexivo de diferentes tipos são acompanhadas de performances culturais de diferentes gêneros. Cada qual com seu próprio estilo, gênero e inteligibilidade, retórica, padrões de desenvolvimento e papéis característicos (Turner, 1987). De dramas sociais, como o de tornar-se bóia-fria, emergem formas de performances culturais, que estilizam os contornos da interação social da vida cotidiana (Schecner, 1985). Resumindo: dramas sociais são acompanhados de dramas estéticos (Dawsey, 2005).

instantes de interrupção, momentos extraordinários. Já Goffman, interessa-se pelo teatro da vida cotidiana. O caso dos bóias-frias coloca a necessidade de juntar os dois, num meta-teatro cotidiano (Op. Cit.). E nele, a reflexividade, componente de estados performáticos, assume caracteres específicos nas carrocerias de caminhões.

Esses caracteres aproximam-se do efeito de estranhamento brechtiano[125]. Em seu teatro, busca-se impedir a naturalização do cotidiano, interrompendo a narrativa em recortes sem combinação, mas de suficiente força interpretativa e demonstrativa. Nessa interrupção em relação ao fluxo narrativo do teatro dramático, cada cena apresenta sua independência. Brecht não apenas interpreta, provoca.

O próprio familiar deve causar espanto. Sua postura é de olhar os fenômenos comuns através de uma não-familiaridade que rompe com qualquer encantamento que o familiar poderia trazer consigo. Para tal, visa a elaborar uma sismologia, uma prática do abalo (Dawsey, 1998). O "carnaval" dos bóias-frias, dada a constância do riso nas carrocerias dos caminhões, não se opõe ao cotidiano em situações extraordinárias. O próprio cotidiano do trabalho é visto como um desvario, um pasmo e susto constantes. Em termos dialéticos teríamos uma "loucura da loucura" (Dawsey, 2005).

Portanto, a reflexividade presente no estado performático dos bóias-frias, não diz respeito apenas à do "Homo performans" de Victor Turner (1987), mas também a do "Homo ludens", presente no efeito carnavalizante de inversão de papéis (Dawsey, 2005).

Em cima do caminhão, ainda na cidade, de madrugada, indo para o trabalho na lavoura, vão mexendo com os transeuntes: "ô pingaiada", "sai do bar, vai trabalhar vagabundo", "o pé de cana", "ô seu bóia-fria, num agüenta peida". E a resposta é a seguinte: "lá vai à baianada".

---

[125] Na contramão do drama tradicional, que busca um efeito inebriante, na identificação com o destino de um herói ou cena distante, Brecht em sua dramaturgia, busca revelar a loucura presente no próprio cotidiano representado e vivido (Dawsey, 1998).

Quanto a si mesmos, referem-se como os mais variados personagens: “o rei Erodes”, “o soldado romano”, “as capivaras e jararacas”, “o multiplicador de tijolos”, “J. coragem”, “o elo perdido”; “os valentes”. Esses personagens serão explorados no decorrer da exposição.

Tomemos algumas situações e personagens para elucidar o que estou falando: rei Erodes e J. Coragem. Esses são dois dos principais turmeiros, arregimentadores de mão-de-obra bóia-fria nas fazendas da cidade.

J. Coragem tem uma espécie de mito de origem, em uma festa da cidade, seria realizada uma mesa da amargura, brincadeira comum no interior do estado de São Paulo, onde várias mesas de bar com copos de bebidas alcoólicas são dispostas numa espécie de arena. Então, um touro enfurecido é solto. Ganha a brincadeira o último que permanecer sentado.

Diz então o locutor da festa: “Eu preciso de um homem de coragem”. Embriagado, eis que surge J. Com seus anéis e colares que de longe chamavam a atenção, pula as grades do piquete e se senta em uma cadeira estratégica. Quando o animal desenfreado sai do brete, apenas um dos foliões permanece sentado, como se não o visse: J., que, depois de esfolado e todo rasgado, torna-se J. Coragem. Esse acontecido, de acordo com a variação em que é datado, deve ter ocorrido em meados da década de oitenta.

Ele e seu fiel escudeiro Gigante, um cachorro que também passou a ser Coragem, “pois come ouriço como se fosse frango”, andam como aristocratas no Monte Santo. Aliás, J. Coragem é um dos poucos turmeiros que contam com ônibus para “levar a turma para o serviço”.

Ele e seu filho R. Coragem, juntos com seu escudeiro, ganharam a fama depois do acontecido. Criadores de leitões que são, foram os responsáveis por “na faca” limpar

os ladrões de leitão do Monte Santo “na faca”. Com ares de justiceiro, J. e R., elementos que se destacam entre os outros briguentos dos “Coragem”, passaram a tomar as dores dos demais atingidos por esses roubos. Iam atrás de cada um que tinha sido roubado e avisava: “peguei o porco de volta.”. E, se estivesse morto, não havia problema. Traziam as partes e dava-se uma festa.

Depois dos momentos de amargura na mesa da brincadeira com o touro, J. passou por uma transformação: tornou-se J. Coragem, cuja fama ganhou a família e o bairro. “Com ele não é qualquer um que mexe não”. E nunca mais se roubou um leitão na Vila do Monte Santo.

Mas há outro turmeiro famoso, o Rei Erodes. Todo dia antes de entrar no caminhão e pegar o povo, diz sempre a mesma coisa: “Minha mãe já me dizia, o mundo vai acabar em fogo”.

Quando o Rei Erodes, o de Belém, do tempo dos Reis Magos, não o do Monte Santo, descobre que havia nascido o menino Jesus, manda matar todos os meninos da terra santa.

O Rei Erodes da Vila não só “mata de serviço”, também dá a vida. Ele e seu “soldado romano” (o Birola, um homem de tamanho avantajado, quarentão que trabalha com Erodes a mais de vinte anos) vão seguindo o percurso e, quando alguém não vem e justifica através de um companheiro que foi devido o dia anterior ter sido duro, perguntam a este que traz a notícia:

“Cadê fulano?

E obtêm a resposta de alguém com a cara “inchada de cachaça”:

> Ah, Erodes, você não pode vê um rapazinho ou moçinha mais ou menos que já que arranca o serviço que nem o de Belém arrancava vida de criançinha que pensava que era menino Jesus! Num veio porque não agüento o baque do rojão."

Erodes dá a vida. É um dos principais arregimentadores de mão-de-obra do bairro, mas ceifa essa mesma vitalidade. Famoso por ser duro com o serviço, impede que, no dia seguinte, os mesmos que foram "beneficiados" no dia anterior com míseras quantias a serem pagas no fim de semana, retornem. Primeiro o turmeiro Mauro, fonte de dinheiro, ou o mesmo Erodes, fonte de dureza e morte da energia do dia seguinte.

Pois vai bradando em alto e bom som a quem quiser ouvir, às cinco da manha, quando vai pegar a turma: "minha mãe já dizia, o mundo vai acabar em fogo. E hoje vai mesmo".

Não temem J., mas J. Coragem, e não à toa. Ele assim se tornou, e assumiu a fama. Não tem uma relação ambígua com Mauro, mas com o Rei Erodes. O que da à vida, e também a ceifa, e não cessa de afirmar o fim do mundo.

Não só turmeiros possuem caracteres fantásticos.

O menino Pedro conseguiu comprar "o som possante" que tanto almejava. Magicamente, milagrosamente por indicação do "soldado romano", foi derrubar uma casa para uma senhora do Bela Vista. O pagamento eram os tijolos que conseguisse extrair em bom estado. Mas o próprio "soldado" disse:

> "Fala pra você rapaz, esse ai é santo, multiplicou os tijolos. A casa tinha dois cômodos, o tanto de tijolo que o desgramado vendeu depois da multiplicação dava pra construir todos os prédios lá daquela avenida lá de São Paulo, a Avenida Paulista. De dois cômodos ele fez vira milhão. A Posse cresceu tanto assim dos tijolos que ele vendeu. O rapaz multiplica casa de morar. Já veio até o Maluf atrás dele, disse que é pra derruba São Paulo inteira e fazer crescer certinho. Duzentos vira um milhão, esse rapaz é carpinteiro bom, multiplica tijolo que nem Jesus multiplicou peixe no rio. Mas Jesus não era malandro, já esse aqui..."

Há também o famoso fiscal de turma, o “mestre Pito”. Esse nunca vi sem o pito na boca. Seus dentes negros “têm voz de pito”. Encarregado de tomar conta do andamento do serviço, os fiscais de turma geralmente não são bem vistos. Mas esse é diferente.

Já no percurso de ida ao trabalho, sempre se atrasavam em virtude das paradas de “mestre Pito” em todos os bares do caminho pra dar uma “esquentada”. Quando lhe cabia a fiscalização da turma, uma tática era acionada: levavam cachaça escondida na mochila, para o turmeiro não se dar conta, em propriedades onde seu consumo era proibido. Logo nas primeiras horas, assim que começava “o serviço”, perguntava o turmeiro a seu respeito. Inúmeras vezes “mestre Pito” foi deixado no meio da roça, pois não o achavam. Numa estratégia revolucionaria de “resistência operária”, este era embebedado pela turma, e a fiscalização ficava praticamente anulada. Porque afinal, diz “mestre Pito”:

> “Tomar cachaça no serviço não tem problema não. O problema é tomar sentado. Daí incha, entope veia, e dá trabalho. No serviço toma já sai com o ‘suadô’”

Esse era um dos fiscais de turma mais respeitados e paradoxalmente mais desejados pelos turmeiros do Monte Santo.

Por fim, além do mítico valentão J. Coragem, havia outros valentes, como a “família de índios”. E havia também mulheres valentes: as “jararacas e cascavéis”.

“Jararaca e cascavel” são termos que designam as mulheres briguentas. Conceição era uma das mais famosas “cascavéis” da “turma” e morava com seu amasiado no Bela Vista.

> “Cheguei ontem do serviço e estava lá o desgraçado do meu amásio. Já cheguei e dei com a bolsa na cara dele, e disse “o seu desgraçado, num foi trabalha hoje de novo filho do cão”. Estava bêbado igual a uma vaca. Levantou e me puxou o facão.

> Nisso eu já dei um pulo pra trás e com o cabo da enxada derrubei o facão, com a outra mão já peguei a foice e disse "então vem, vem que é hoje". E num é que o desgraçado veio mesmo. Mas dei um sopro e o bicho já caiu, num parava de pé. Nisso puxei pela camisa, coloquei pra fora de casa e falei: "olha aqui, tu arruma serviço, senão aparecer em casa no sábado à tarde com o dinheiro da feira e com a roupa suja do serviço num entra mais". Tem que ser assim. Esse negócio de homem vagabundo na minha casa num tem não. Boto pra corre mesmo".

A experiência do trabalhador armado parece se configurar aqui e em outros casos como uma reinterpretação. A foice e o podão passam de instrumento de trabalho a arma de defesa de dignidade (Dawsey, 1992), a dignidade da própria casa da "mulher trabalhadeira", mas que não deixa de ser, como me disse Erodes depois desse relato feito como que para impressionar os demais, "uma das jararacas mais perigosas da turma. Mexe com ela pra você ver".

Um homem reticente, de poucas palavras e sempre embriagado, surgiu um dia na turma. Não conversava com ninguém. Perguntei a Conceição, a "jararaca" mais perigosa de todas, sobre o rapaz. Mesmo ela, valentona, pareceu responder temerosa. Aquele rapaz loiro e de olhos azuis foi reconhecido como um índio.

> "Ah, esse ai é esquisito mesmo. Já falei pro Erodes fica esperto com ele. É de uma família de índios. Brigou com o irmão e matou ele com a faca. Mas a família inteira é briguenta, índio é assim mesmo".

Ao que aludem esses personagens? Denotam os bóias-frias em estado de performance. Nessa apresentação do "eu" na vida cotidiana (Goffman, 1975) enquanto um "eu" estranhado, ele apresenta-se, na verdade, como "não-não eu". Estado performático liminar, caracterizado pela subjuntividade do "como se" (Schechner, 1985), surgindo como tempo e espaço propício a associações lúdicas e fantásticas. Fendas que se abrem no real acabando por revelar seu inacabamento.

E que, para efeito de um esclarecimento inicial, se nos lembrarmos de que a capacidade mimética nos possibilita, além de produzir semelhanças, ser outro, através

dessa capacidade lúdica de ser outro, é possível provocar um efeito brechtiano, através do distanciamento dos atores sociais em relação a papeis a eles atribuídos. Distância capaz de produzir estranhamento (Dawsey, 1998), como ficará claro também em outros personagens e histórias desse universo social.

O que está sendo produzido nesses espaços liminares é um conhecimento em forma de abalo em "carrocerias de caminhões", enquanto espaços de transformação que fazem surgir um real maravilhoso de associações surpreendentes e reveladoras entre uma variedade de imagens (Dawsey, 2005). Possibilidade colocada pelas potencialidades presentes numa condição liminar por definição.

Montagens fantásticas.

Fantásticas e reveladoras - esse é o caráter das montagens veiculadas no cotidiano bóia-fria de Santo Antonio de Posse.

Carregadas de tensões, aquém de símbolos, revelam mais do que resolvem, trazendo à tona elementos soterrados e vulcânicos da paisagem social que provocam um efeito de despertar. Numa atividade interpretativa de sua situação, acompanhada de enervarmentos corporais revelados pelo riso, assemelham-se às "imagens dialéticas" de Benjamim, que, por seu lado, possuem efeitos que evocam os princípios dramatúrgicos brechtianos acima aludidos (Dawsey, 2005). Semelhante a práticas surrealistas, numa "dialética da embriaguez" [126] como a realizada por grupos marginalizados – crianças, insanos e embriagados –, as coisas são colocadas numa nova e brusca relação entre si, encontrando associações não-óbvias e reveladoras (Benjamin apud Dawsey, 1998).

[126] Formas de experiência suprimidas pela razão, mas que podem produzir um distanciamento em relação a um cotidiano naturalizado (Dawsey, 1998).

Em suas leituras do mundo e de si mesmos, colocam material de espécie muito diferente em brusca e nova relação entre si, imagem dialética que adquire ares de uma experiência de choque (Op. Cit.).

Retomando Turner (1987), uma performance articula-se a todo um quadro de experiências, pois a performance não é apenas expressão, é também um dos momentos do processo de configuração de uma experiência, entre seus cinco momentos constitutivos: desafio ao plano da percepção, que coloca a pessoa e seus esquemas de interpretação em risco, imagens do passado são evocadas, revivem-se emoções associadas a essas imagens, essas articulam-se ao presente, possibilitando a criação de significado, e uma expressão realiza e completa o processo da experiência. Isso é de grande valia para se pensar a especificidade da experiência dos bóias-frias (Dawsey, 2005).

Se o teatro, para Barthes, é uma “prática que calcula o olhar olhado das coisas” (Barthes apud Dawsey, 2005), no caso dos bóias-frias, as margens, o esquecido e o elemento descartado não têm sua percepção apenas oriunda de um movimento desse olhar. Esses são lugares de onde também observam o mundo.

E, ao articular passado e presente de modo particular, aquilo que poderia ser um estado de distensão melancólico (Lages, 1992) torna-se riso. O riso do clima carnavalizante das carrocerias de caminhões dos bóias-frias de Santo Antonio de Posse que se encontra presente no cotidiano de seus trabalhos, suas falas e categorizações jocosas, e nas suas próprias montagens em forma de choque (Dawsey, 2005).

Principalmente a partir de irrupções, suas performances, com elementos residuais da história no presente, podem provocar um estremecimento, os efeitos de estranhamento que não permitem à naturalização de um cotidiano de assombro constitutivo.

Em suas montagens, estão escovando, tal como o historiador benjaminiano que busca o inconsciente da história, escovando-a a contrapelo. Catadores de restos e cinzas da história. Os bairros do Monte Santo, Bela Vista e Jardim São Judas Tadeu são aglomerados de pessoas vindas de todos os lugares do Brasil. Lavradores que resolvem, por algum motivo, dirigir-se a Santo Antonio de Posse.

Num paralelo com o quadro "Angelus Novus", de Paul Klee, à luz da interpretação benjaminiana, são levados por promessas de uma tempestade chamada progresso, e agora olham os destroços a seus pés que haviam deixado para trás (Dawsey, 1998), toda a experiência de deslocamentos que constitui o tornar-se um bóia-fria em Santo Antonio de Posse, os destroços de sonhos camponeses e o embrião de um novo mundo que ali buscariam.

> "Há um quadro de Klee que se chama Angelus Novus. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto estáa dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e a dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso" (Benjamin, 1940).

De costas para o futuro, levados pela tempestade do progresso, olham também para os destroços. Mas a partir de efeitos lúdicos, do "play" de seu estado liminar, recriam o olhar de espanto do anjo de Klee, num riso que produz conhecimento.

Em seu meta-teatro da vida cotidiana, seus símbolos chamam menos a atenção do que as montagens e imagens reveladoras ali produzidas sob o crivo do riso, no estilo Eisenstein, carregadas de tensões. Pois os símbolos ali veiculados são decompostos em fragmentos que trazem à tona aspectos não resolvidos da vida social (Dawsey, 2005).

A técnica da montagem foi algo salientado por Benjamin, a partir de práticas de Eisenstein e outras vanguardas artísticas de seu tempo. Pedaços de imagens bastam, satisfazem em um estranho ritmo (Taussig, 1993).

Uma situação enfrentada pode elucidar o que estou querendo dizer, para fins explicativos, com elementos que se coadunam com o real maravilhoso ao qual pertencem os habitantes dos bairros referidos no imaginário do outro, segmento local enquanto "lugar de baiano".

Determinada empreitada[127] da turma do próprio Rei Erodes, a de Mauro, era tapar com terra os buracos onde corriam canos. Segundo os próprios bóias-frias, era algo caro e fruto do progresso; na verdade uma evolução atribuída a um dom divino concedido ao homem.

Esses canos eram resultado de um processo de irrigação israelense no qual, ao invés de grandes bombas com motores que espalham a água pela lavoura, o sistema se dava por gotejamento. Algo muito "moderno" e de custo elevado.

Restava, então, aos bóias-frias tapar esses buracos com terra, escondendo o cano, fruto do progresso tecnológico. Enquanto faziam "o serviço" em fila, alinhados em torno dos buracos a tapar, fumavam seu pito e tomavam seu café e cachaça. Cantos adaptados e piadas associavam a atividade de cobrir os canos com terra ao efeito subversivo de estar cobrindo, com essa mesma terra, o dinheiro do patrão.

As associações lúdicas não paravam por aí. Também explicavam a riqueza do patrão com a qual comprou.

A fazenda em que trabalhavam era de propriedade de um grande empresário da cidade vizinha, Amparo, dono de uma empresa que fabrica uma marca conhecida de

[127] A qual os trabalhadores recebiam por dia de trabalho, ao fim de semana.

detergentes e sabão. “O homem era realmente muito rico”. Muitos fizeram essa observação.

Porém Mauro era mais pontual, pois conhecera o pai do empresário quando era “moleque”. Naquela época dizia: “Ele vendia sabão de banha, não tinha esse negócio de firma não. Era até pobre, o coitado; vinha pra Posse de charrete e vendia seu sabão, que aliás era ruim pra dedéu.” Mas a geopolítica da Segunda Guerra mundial parece ter mudado toda sua riqueza, nas concepções de Mauro. E até mesmo a distribuição da mesm em Santo Antonio de Posse.

> “Um monte de cientistas nazistas lá da Alemanha, fugindo da guerra depois de matar um monte de judeus, veio aqui pras fazendas da Posse pra fazer suas bombas sem ninguém encher o saco deles. Nisso conheceram o velho que vendia sabão de banha. Ele fez uma casinha no meio do seu sítio pra esconder eles. Em troca, ele pediu pra usar as modernagem de fazer bomba pra faze sabão. Nisso explodiu o dinheiro do homem. Hoje é o homem que tem mais dinheiro da região inteira”

Todavia esse reconhecimento não bastava. Pois Pedro tinha em mente uma técnica que subverteria o dinheiro gerado por “essa ciência do mal” em prol das necessidades dos bóias-frias”:

> “Eu vou pegar esse mesmo sistema de irrigar as plantas com gotinha, aumentar o tamanho dos canos e levar pinga pra negada. Vai ter um sistema aqui na Posse que vai distribui pinga lá no Monte Santo, só que não vai ser por gotinha não, o negócio vai jorrar cachaça. Mas ia ter que ter outro negócio também. Ia roubar o caminhão basculante do filho do velho pra despejar junto com a cachaça pitos em suas casas. Uma carga especial pra mestre Pito. Eu ia ficar rico né, mas ia deixar nego beldo e com pito pra fumar a vida inteira. Daí eu ia pegar o avião que esse homem aqui usa pra despejar veneno no café só pra tirar sarro. Ia passar voando baixinho no Monte Santo e tirar sarro do povo, ‘oh seus pés-de-cana, ta tudo certo ai?’”

Essas montagens fantásticas, articuladas pela piada e pelo riso articulam o maravilhoso e o real.

Advogam uma espécie de técnica surrealista que emprega a noção de imagem dialética, quebra-cabeça pictórico que se choca devido à sua forma enigmática, e através dela desencadeia o pensamento (Adorno apud Taussig, 1987). Conteúdo manifesto do imaginário onírico, essas imagens tem a capacidade de provocar o efeito brechtiano de desfamilirização do familiar, redimindo o passado no presente, em uma miscelânea de procedimentos anárquicos. Montagem onde conexões ocultas com o passado se revelam pela própria justaposição de imagens. A história não está apenas representada, mas modificada (Taussig, 1987). E não apenas a história da Segunda Guerra mundial, como nos relatos de Mauro, mas também da própria leitura da distribuição da posse de recursos e da terra em Santo Antonio de Posse. Revelando, novamente, uma abertura, não-acabamento essencial de uma condição de vida que foi desordenada.

> "Montagem: o modo pelo qual ocorre a interrupção; a súbita mudança de cena, que rompe com qualquer tentativa de ordenamento narrativo e que impede o sensacionalismo. Entre a incerteza oscilante da náusea e a certeza abrupta da piada, há pouco ou nenhum espaço para o mistério ou sensacionalismo... A técnica da crítica e da descoberta, que aqui se imputa, não se sujeita a uma imagem da verdade enquanto algo geral e profundo, oculto sob camadas de particularidades superficiais e ilusórias. Na verdade, do que aqui se trata é de uma imagem da verdade enquanto experimento, revestida de particularidades, que em um determinado momento assume um disfarce e, em outro, outro disfarce, percorrendo o palco; sua luz mortiça evoca apenas para deixar de invocar (Taussig, 1987)."

O poder de montagens fantásticas do imaginário dos bóias-frias e seus personagens de Santo Antonio de Posse, reside em estruturas que se estilhaçam e decompõem, que abrem e possibilitam brechas nos significados. As percepções de um conhecimento produzido por um riso que impede a naturalização de um cotidiano vivido sob o signo do pasmo, se dão pela própria capacidade de a montagem provocar conexões entre pedaços, fragmentos, dessemelhantes, em um processo interminável de estabelecimento de rupturas e conexões.

Mas que poder é esse dessas alegorias fantásticas de migrantes bóias-frias?

É o poder de fazer frente, ainda que sem um embate direto, à cosmologia da ordem e seu "fascínio fascista" em estabelecer um ordenamento de um real transformado, que dispensa a esses trabalhadores migrantes os fardos do fim do passado e da crise do atual. Não parece, mas são esses os tais dos "baianos".

Ao contrário desse segmento anterior e sua obsessão em ordenar e dar sentido[128] a suas experiências deslocadas de suas posições originais, porque, como vimos, "a Posse mudou, ninguém mais se conhece". A alteridade com a qual se defrontam - cuja existência também foi fragmentada, e talvez de modo mais abrupto ainda – através de uma desordem lúdica, recombinam signos e significados. Justaposições violentas que incorporam uma contra-apresentação do tempo histórico (Taussig, 1987).

*

Tomei como mote o imaginário da população bóia-fria, enquanto central na constituição de um poder de desnaturalização de sua própria imagem diante daquilo que é apresentado como o "fascínio fascista pela ordem", tal como apresentada no discurso local hegemônico; e também de produção de conhecimento que abala as estruturas da história e de sua própria condição via riso – um imaginário ocupado por significados obtusos que ocupam a fantasia.

Um cuidado deve ser tomado para que essa dimensão de seu fluxo interpretativo particular do real vivido não obscureça sua situação de penúria, sofrimento e mesmo tristeza. Primeiramente, por ocupar, nas economias de verdade localmente veiculadas e negociadas, o papel que lhes foi atribuído em grande parte do que aqui foi exposto, mas

[128] Imaginário da ordem que não reveste apenas os intentos do segmento local que assume para si os vínculos de localidade que lhes permite acusar alguém de invasor. O próprio trato conceitual na academia que recebe o bóia-fria, como visto em abordagens que se voltam às relações de produção, compactua dessa insistência.Ritos não declarados de produção de textos acadêmicos enquanto modo de criar uma autoridade intelectual inscrita por convenções de se ordenar o caos do que precisa ser explicado (Taussig, 1987). Algo muito diferente e mesmo reducionista em relação a um olhar que permite aludir ao bóia-fria enquanto imagem dialética carregada de tensões (Dawsey, 1987).

também no que se refere às suas próprias condições de vida, materializadas na remuneração baixa, no definhamento pela cachaça e pelo fumo, pela precariedade do equipamento urbano que serve seus bairros (afinal, “é tudo baiano mesmo”), e, potencialmente, na tão afamada expressão de cansaço e esgotamento físico - “o não agüentar o baque do rojão”. E se o riso ainda assim se faz presente, é em virtude de uma qualidade que lhe é específica.

O aparente carnaval nas carrocerias de caminhões se configura como uma concepção estética da vida prática, a do realismo grotesco que realiza a paródia da vida ordinária no riso festivo e carnavalesco. Ele permite contemplar o mundo em outra perspectiva, e o ideal é elevado e transferido ao plano do baixo corporal e material, que degrada e materializa (Bakhtin, 1987), ainda que na forma inversa do inebriante lúdico da piada e da montagem bóia-fria.

Talvez a transcrição de uma música que é emblema dos bairros, embora referente a acontecimento do bairro do Monte Santo, cantada em seus botecos em tom fúnebre, possa encerrar essa parte da exposição. Aí existe uma melancolia que pode nos atentar para o perigo de se reificar o riso como algo que transpareça uma realidade sofrida, de expropriações, que nele se mascararia. Muitos que riem todo o dia, contam piadas, realizam montagens fantásticas, se cansam, voltam do “serviço” ouvindo xingos de “baiano”, e vão para o bar “encher a cara”, são os mesmos que entoam a canção de lamento. Lamento e aviso do perigo do dia seguinte, quando novamente o caminhão passar pegando a turma, ou então um deles, em específico, avisar-lhes que “o mundo vai acabar em fogo”.

Talvez acabe mesmo, mas não no fogo que queima, mas no trabalho que consome a vida, ou nas condições do mesmo que lhes cause algum tipo de acidente. Esse acontecimento foi verídico, todos me dizem. Porém não tenho condições de datá-lo. Seu

valor maior reside em pensar mais uma alegoria que consegue trazer o passado para o presente e, novamente, com coloração dramática. Mas que ultrapassa o próprio épico ou o drama, pois não há possibilidade de transmitir aqui as feições dos ouvintes, ou o silêncio melancólico que a acompanha. Segue abaixo versão cantada por Nô, um velho que cansado do caminhão e da labuta do bóia-fria, ao fim da vida recolhe restos de papelão pela cidade. Vejamos a "Moda do Monte Santo", como é reconhecida:

"Foi no dia dez de Junho
para vocês eu vou contar
uma fato que aconteceu
eu nem gosto de lembrar,
em Santo Antonio de Posse
veja só o que foi se dar
um caminhão de turmeiro
o ócio foi encontrar.

Muita gente machucada
foram parar no hospital
no meio morreram dois moços,
eu nem gosto de lembrar.
Agora eles estão contente
lá com Deus já foi morar.

Quando eu soube da notícia
meu coração deu um balanço,
era mesmo uma tristeza na vila do Monte Santo.
Quando o patrão foi chegando
não tinha fé e não sentia
a família só chorava fazendo reclamação
mas os dois já estavam mortos
dentro do triste caixão.

Quando foi no outro dia,
para terminar a história
os dois foram para o cemitério,
junto com Nossa Senhora, agora eles estão pertinho
no momento aqui da hora
Deus te leva tua alma
e mora no reino da glória."

Não é necessário nenhum esforço teórico, para quando essa canção é ouvida em um bar do Monte Santo, ao fim da noite, cercado por bóias-frias e suas roupas sujas e parafernálias utilizadas em mais um dia de trabalho , para nos lembramos de Benjamin

(1931): se a torrente das coisas se quebra no rochedo do assombro, não existe nenhuma diferença entre uma vida humana e uma palavra. Ambas são apenas as cristas das ondas. A existência abandona o leito do tempo, espuma muito alto, para num instante no vazio, e em seguida retornar ao leito (Benjamin, 1931).

CONCLUSÃO: RIZOMATIZANDO AS CATEGORIAS E DEMARCAÇÕES RÍGIDAS.

> "Tem baiano gente boa, mas tem baiano violento." (Zé Felipe)

> "Mistura tudo. É o povo do Monte Santo, daquela vila nova ali que fizeram lá pro outro lado, o Bela Vista. Tem gente de tudo quanto é canto. Paranaense, mineiro, e baiano. Esses têm bastante. E a turma chama de baiano: ô baianada. É só perceber a naturalidade dele que a gente chama de baiano, é pelo modo deles falarem. Mas é na base da amizade, não precisa nem pergunta por nome, já conhece a fala dele. E chama ele disso mesmo, ele não faz conta não. Esse povo sai de longe, acho que, alguém fala para ele que vindo pra Posse vai ficar rico, é isso que acontece. Mas chega aqui vai encontra serviço é na roça mesmo. E o que acontece, vai enchendo, enchendo de gente. Mas é tudo pessoa simples, igual a mim, num tem leitura num tem nada." (Toninho)

Nessas falas, o "baiano" encontra-se, de algum modo, relativizado. Primeiro a distinção entre o "baiano" bom e o "baiano" ruim, e depois, de modo bastante elucidativo, todas as totalizações operadas por discursos anteriores mostram-se diluídas

em uma mistura que apresenta agora traços positivos; e um nivelamento de condições, pois além de “misturar tudo”, trata-se de “pessoas simples, iguais a mim”. Embora não apresentem descontinuidades totais, usos deste tipo do signo do “baiano” variam no discurso comum em relação à conotação que apresentava em seu uso anterior. Remetendo a uma discrepância entre tal definição e seu uso agora circunstancial, sujeita às reificações e literalizações acionadas pelos discursos totalizantes - de caráter moral, com relação a aspectos de inclusão e exclusão - à manipulações nas falas e usos cotidianos.

Termo que guardava marcadores para a linha de exclusão social, institucionalizando sua autoridade moral desse modo, agora, diante de propósitos práticos, surge como estratégia que depende de qual autodesignador moral é acionado no contexto de um nível particular de interação. Na verdade, os usos diferenciados destes termos morais representam o diagnóstico social de onde repousam as fronteiras, agora delimitadas e definidas a partir de propriedades contextuais (Herzfeld, 1997).

Em descrições realizadas pelos próprios bóias frias habitantes do Bela Vista, Monte Santo e São Judas, as totalizações e associações são realmente muito mais pontuais do que em relação às realizadas anteriormente pelos demais segmentos locais. Ao referirem-se a elementos violentos, ou mesmo os espaços interiores aos bairros que carregam tal aspecto, os apontamentos são circunscritos a elementos específicos, ou ruas e casas do mesmo teor. Não há generalizações como as anteriormente veiculadas, que homogeneízam os espaços e indivíduos em uma massa amorfa e de categorias caricaturais e simplistas.

Para ilustrar os propósitos que se seguem, no sentido de relativizar e dar aspecto circunstancial ao que foi até aqui apresentado, mais um desses personagens do universo social da vila do Monte Santo é elucidativo. Trata-se de Tadeu, filho da mineira Dona

Glória. Tadeu habita a vila do Monte Santo, e é reconhecido como o “elo perdido”. Um dos mais fiéis adeptos da famosa cachaça que move muitos dos trabalhadores bóias-frias com os quais lidei no processo etnográfico, Tadeu pode fornecer uma chave para pensarmos essas questões, à luz da própria topografia moral incrustada no espaço da cidade.

“Elo perdido”. O Monte Santo localiza-se em um morro da cidade, cuja ligação com as áreas centrais implica na descida até um pequeno riacho, na “barroca”, e uma nova subida às regiões que moralmente apresentam-se como eximidas das qualidades atribuídas aos bairros “perigosos”.

Tadeu, após o serviço, faz uma verdadeira “via crucis” pelos bares de todos os bairros da cidade. O problema é que dificilmente consegue retornar para casa. Fica caído à beira do riacho, na intersecção entre os dois espaços qualitativamente diferenciados. Possibilitando pensarmos ligações existentes entre eles, que escapam ao modelo proposto pelo imaginário de seus habitantes. Tadeu constitui-se como um “elo” entre espaços que, em virtude das qualidades diferenciadas que apresentariam em termos de sua configuração populacional, parece não denotar nenhum tipo de relação nas conceituações locais, a não ser atribuições de qualidades degenerativas de modo unidirecional. Ele sobe às alturas da cidade, realiza sua incursão por espaços que não são o dos “baianos”, embora ele o seja, mas não consegue retornar as alturas do “underworld” da vila do Monte Santo. Fica a meio caminho das duas, realizando sua conexão no plano simbólico, a partir de sua designação: “elo perdido”.

Conclusão talvez não seja a palavra mais correta para esse fechamento do trabalho, pois o que espero passar nesse capítulo é reiterar algo já colocado na abertura do mesmo. Seu caráter parcial e aberto (Marcus, 1994), posicionamento que a própria etnografia obriga-me a tomar. Ela própria atentou para os aspectos circunstancialmente

virtuais das identidades em questão, através de associações e práticas particulares em Santo Antonio de Posse.

Levando as concepções veiculadas até aqui ao pé da letra, poderíamos pensar o modo como as coisas viriam a colocar-se. Uma relação entre estabelecidos e os "outsiders", os primeiros fundados em princípios de tradição, antigüidade, e os segundos, estigmatizados, associados à anomia, violência, delinqüência e desintegração. Grupos estabelecidos de longa data, a partir de um critério de residência, tratariam os novos residentes como pessoas de menor valor humano, através de uma sociodinâmica de estigmatização, movimento no qual um grupo lança estigmas sobre outro (Elias & Scotson, 1965).

Vimos como no imaginário local isso realmente procede, e como, inclusive, os estereótipos encontrados demonstram uma "identidade sem rosto", em relação arbitrária entre referencial e referente. Trata-se de uma relação entre antigos e novos moradores. Não há dúvida de que essa clivagem faz-se presente. Mas algumas especificidades devem ser levadas em consideração.

A Antropologia Social Britânica[129] torna-se útil ao entendimento de como, numa situação específica do meio rural brasileiro, grupos sociais distintos se ressituam, reorganizam e redefinem frente a mudanças sócio-culturais ocasionadas pela migração de um contingente populacional em busca de trabalho, bem como pela transformação na configuração tradicional da população local no que concerne a suas ocupações e modos de relação com o espaço rural.

Configuração que acaba por traduzir-se em práticas concretas de consolidação de identidades: o "nós" versus o "eles", associado ao "anterior" e ao "atual", dando origem à formulação das conceituações presentes no imaginário de Santo Antonio de Posse.

[129] É importante ter em mente que, para tal articulação, as teorias utilizadas serão consideradas a partir de uma abordagem presentista, que aponta para a continuidade de questões de outrora nas aplicações atuais, embora muitas vezes colocadas de outra maneira (Stocking Jr., 1968).

Contudo, o apelo a esses mesmos autores será um primeiro passo no intento de mostrar como a configuração de grupos sociais em certo grau de oposição identitária (aparentemente de exclusão mútua e aspecto monolítico) não deve ser considerada de maneira essencialista, mas sim relativizada e dinamizada dentro de situações sociais específicas.

Mas, antes de abordar diretamente a questão, cabe uma pequena passagem por elementos que poderiam ser de utilidade para o trato dos problemas levantados, caso essas identidades, veiculadas discursivamente, tivessem realmente uma confirmação total e plena no plano mais empírico das relações sociais, em todo e qualquer contexto relacional.

Assim como um Nuer o é em oposição aos Dinka[130] (E. - Pritchard, 1940), o antigo morador define-se por contraposição ao habitante recém-chegado. E, ainda, tal como entre os Nuer, existem diferenciações internas dentro de categorias mais amplas, que dependem de com quem está sendo realizada a oposição. Por exemplo, ex-meeiros, ex-colonos, ex-sitiantes, categorias distintivas, que, diante dos "baianos", aparecem como unidade de contraposição única.

Evans-Pritchard, ao analisar o sistema político Nuer, vê uma forte ligação deste com um sistema territorial – grupos de pessoas vivem em áreas definidas espacialmente e conscientes de um sentimento de identidade e exclusividade, configurando comunidades locais exclusivistas – e também com um sistema de linhagem que fornece o molde para a configuração de uma estrutura política[131], pautada numa unidade social

[130] Nuer e Dinka formam um sistema político único, onde o conflito é parte constituinte e o relacionamento social de hostilidade se expressa na guerra. Cultural e lingüisticamente muito próximos, são inimigos imemoriais desde os tempos míticos. Exemplo disso são os saques freqüentes dos Nuer frente aos Dinka, em número muito maior do que em relação a outros povos adjacentes. Hostilidade que não se dá por interesses conflitantes apenas, já que é um relacionamento estrutural entre os dois povos (Evans – Pritchard, 1940).

[131] Diferentes grupos fazem parte de um sistema amplamente segmentado dentro do qual se definem entre si, e em relação a estranhos. Partindo das unidades maiores e mais inclusivas para as menores, há a

fragmentada em segmentos opostos. Há aí um princípio estrutural de oposição e segmentação entre os diferentes segmentos grupais de caráter territorial. Qualquer um deles se vê como unidade independente em relação a outro segmento da mesma seção, mas vê ambos os segmentos como uma unidade, quando comparados a unidades maiores e mais englobantes.

Assim como a distância estrutural entre os grupos políticos Nuer é dependente em relação a quem está realizando a oposição, o mesmo pode ser pensado no caso apresentado em Santo Antonio de Posse através de um princípio de segmentação atuante na oposição entre diferentes segmentos locais.

Mas, nessa concepção, mesmo que aponte para o fato de diferenciações menores em relação ao mais englobante, todos os sistemas subsidiários desse tipo de relatividade estrutural, pautada em termos de política, territorialidade e parentesco, configuram-se como grupos corporados na relação entre pessoas que compõem um grupo local, no caso de sistemas políticos africanos, marcadamente pautados num principio de descendência unilinear[132] que conformaria uma estrutura total, um sistema de linhagem segmentar (Middleton & Taid, 1958).

O problema desse tipo de conceituação em torno de aspectos constituintes de estruturas sociais para o trato dos segmentos a que dedico a análise, é que apresentam uma rigidez no plano das relações sociais propriamente ditas. Pois em Santo Antonio de Posse, fronteiras grupais e identitárias configuram-se, desaparecem em algumas ocasiões, aparecem e desaparecem em outros contextos práticos ou discursivos.

---

seguinte configuração: o povo, a tribo e seus segmentos/seções, os clãs e linhagens, e os conjuntos etários (Op. Cit.).

[132] Na verdade, debates internos à própria linguagem e categorias antropológicas vêm contestar o valor de aplicação de elementos chave como o de descendência unilinear na configuração de grupos corporados, contestando, inclusive, como o conceito de estrutura social, de concepção Radcliffe browniana, refere-se ou não a um conjunto de idéias ou fatos empíricos (Leach, 1961).

Um antigo morador, aquele que acusa o novo, assim o é frente e em oposição aos “baianos”, o contingente populacional que habita os bairros referidos como o lócus da violência. Contudo, a relatividade proporcionada pelo princípio de segmentação, fornecido por Evans-Pritchard na análise dos Nuer, não parece esgotar o problema nos termos que venho me deparando no campo.

A simples oposição e fusão aparecem de forma muito fluida, pois existem momentos em que a diferenciação das categorias se mostra mais volátil, dando origem a novas configurações e associações que surgem do compartilhamento de situações ou interesses que extrapolam a mera divisão de caráter identitário. Na verdade, a própria segmentação entre esses agrupamentos parece se mostrar num novo estado de coisas. A rígida demarcação e localização realizadas pelas atribuições representacionais é rizomatizada por práticas e relações sociais efetivas (Deleuze & Guattari, 1980). Vejamos algumas situações em que isso se dá, e que tem por objetivo denotar a abertura a que coloco como proposta desta conclusão. Algo para se pensar e ainda apontar para a sofisticação do “lócus” de análise.

Não quero com isso apagar, invalidar tudo o que foi dito até aqui, pois tais elementos continuam operando de maneira determinante, mas apenas cirscuntancialmente, rizomatizando concepções num campo de interação e concorrência (Deleuze & Guattari, 1980).

Muitas das “jararacas e cascavéis” das carrocerias de caminhões, “negras mineiras dadas ao fogão à lenha”, são encontradas nas cozinhas de famílias as quais são temerosas dos perigos de pessoas que, como elas, habitam os “lócus da baianada”. O mesmo dá-se com relação a esses trabalhadores sazonais que, aos fins de semana são contratados para pequenos serviços nas casas da cidade (pequenos serviços de pedreiro, jardinagem, limpeza de terrenos, etc.). Ou mesmo muitos são contratados como caseiros

de chácaras destinadas ao lazer de seus proprietários. Para aqueles que a concepção de um “campo” em oposição ao urbano liga-se a aspectos recreacionais (Frúgoli, 2003).

Como já dito, as “canguiças”, modo de referir-se às jovens filhas dos “baianos”, não deixam de ser procuradas como garotas “quentes”, embora aí pesem também categorizações valorativas, pois seriam garotas mais fáceis e dadas à atividade sexual, algo parecido às descrições feitas por Gilberto Freyre (1933) das relações afetivas entre senhores de engenho e suas escravas concubinas.

Os botecos da região central da cidade, especialmente aqueles localizados na Praça Central, onde, entre os mais famosos está o Bar do Boche, quando apreciados de modo mais detido, apresentam a mesma característica de misturar aquilo que representacionalmente, encontra-se separado. Suscitando já aspectos de uma conservação em forma de virtualidade. “Baianos” e residentes locais estabelecem nesse espaço, relações que ultrapassam o mero compactuamento de um espaço físico, em torno da bebida e do jogo da bocha, cartas ou sinuca, e conversas sobre o trabalho na roça. Relações estabelecem-se e subordinam as rígidas demarcações apresentadas. Espaço inclusive para o acerto quanto às possibilidades da prestação de pequenos serviços.

“Baianos” que reproduzem, no espaço de suas casas, o roçado e a criação de animais, como visto, as imagens do campo na cidade (Dawsey, 2006), dirigem-se diariamente à região central da cidade para fazer a entrega de leite de cabra ou de vaca, ovos, e nas festas de fim de ano, os leitões abatidos.

Outro espaço de trocas, para além das lúdicas, de trabalho, e intercursos sexuais apresentados pelas práticas locais, é incorporado na própria troca e sua concepção local enquanto “rolo”. Mais um elemento enfático quanto à circunstancialidade das classificações locais. Na casa do Seu Jaime, figura localmente bastante conhecida, ex-

fazendeiro cujas histórias retratam-no como homem muito rico que perdeu tudo na "rolaiada", o encontro entre os segmentos é acentuado aos sábados e domingos.

Na casa do "rolista", homem de capacidade de gerar equivalência de valor entre mercadorias tão distintas que talvez causasse espanto em Karl Marx, troca-se de tudo - revólveres e cartucheiras com bigodinhos e coleirinhas, charretes com porcos e cabritos, ou bovinos com gaiolas e aparelhos de som - a presença da "baianada" é inclusive aguardada com entusiasmo. Como a grande vedete dos negócios são os "passarinhos cantadores", muitos dos bóias frias levam, na roça, seus alçapões, construídos artesanalmente, para caçar canários-da-terra, ticos-fogo, coleirinhas e bigodinhos, e aos sábados ir até a casa de Seu Jaime para a realização das transações. Os pássaros que trazem, são reconhecidos como os melhores, os mais apreciados para negociações, devido a sua maior mobilidade em espaços onde ainda são encontrados.

Continuemos a pensar com os britânicos, pois é interessante fazê-lo para introduzir o aspecto relacional das questões levantadas.

Analisando as relações entre antigos e novos moradores, e a partir delas traçando uma espécie de estrutura social de Santo Antonio de Posse, há a possibilidade de lidar com um sistema social que inclua as relações entre antigos e novos, não a partir de estruturas sociais distintas, mas sim de uma única. Embora os dois grupos se diferenciem em suas inter-relações, com os antigos moradores sempre apresentando um caráter de dominância "política" e discursiva no trato simbólico da história local (Scott, 1985), a distância entre os grupos implica em comportamentos e atitudes recíprocas socialmente normatizadas que apontam para uma diferenciação, segmentação e mesmo oposição.

Mas, a partir dessas relações, pautadas numa norma ampla e generalizada, em muitas situações cotidianas, os indivíduos desenvolvem entre si relações que diferem da

mera segmentação e oposição fornecida pelo viés de um critério identitário. Em situações específicas, antigos e novos podem apresentar relações, de modo a subsumir a oposição tão fortemente marcada no discurso e no imaginário.

Ao ver ambos os segmentos, antigos e novos habitantes, a partir de uma única estrutura social definidora de relações, coloca-se, de modo mais complexo, a dinâmica configuracional de grupos em oposição. Uma pessoa pode pertencer a inúmeros grupos, às vezes em oposição entre si, ou unidas contra outro grupo. Fluidez das separações e demarcações surgem das muitas relações e interesses que se interseccionam em uma única pessoa, já que o indivíduo modifica o modo como se dá sua interação com os segmentos, de acordo com interesses, motivos e valores diversificados.

Interesses, crenças e valores particulares diferenciam grupos menores dentro de cada grupo, e alguns aspectos desses grupos subsidiários apresentam uma concordância tamanha que ultrapassam as fronteiras da clivagem de pertencimento temporal, presente nos configurações identitárias, ainda que sejam extremamente circunstanciais.

Uma identidade de interesses temporários associa membros de diferentes grupos interligando-os, o que não garante o nivelamento das diferenças, pois essas persistem (Gluckman, 1940).

As convenções etnográficas a respeito do que seria um grupo tornam-se passíveis de problematização na realidade etnográfica com a qual me deparo, principalmente devido à falta de coincidência entre as fronteiras dos fenômenos relacionais e as normatividades em relação a estes colocadas. Enquanto sistemas ideais, pode haver alguma clareza na delimitação, mas, mostrando como interagem, a partir de uma linguagem e práticas comum, aparece um processo que extrapola os modelos, colocando-os apenas no plano do “como se”.

Enquanto modelo, cada um dos segmentos recortados e contrapostos no imaginário da cidade – antigos e novos moradores - são bastante precisos, porém, na sua aplicação, as comunidades reais aparecem bastante flexíveis (Leach, 1954).

Gluckman, a partir de uma mudança de ênfase nos princípios de segmentação e oposição postulados por Evans-Pritchard, mostra como membros de diferentes grupos, que se apresentam simbolicamente enquanto distintos, eram forçados a interatuar a partir de esferas de interesse comum e compartilhado. Porém, ainda compartilha a idéia do equilíbrio, a partir da crença na existência de períodos de relativa calma entre forças conflitantes, mesmo com reconhecimento do dinamismo dos sistemas sociais. Leach rejeita esses postulados de estabilidade e equilíbrio. Se um antropólogo pode vir a afirmar que uma sociedade funciona de modo equilibrado, isso possui apenas valor heurístico, pois voltando-se à realidade histórica, a observação da interação dos interesses pessoais mostra como esses vêm a alterar constantemente um sistema, denotando aspecto de total instabilidade dos mesmos.

Os modelos só podem possuir um valor de “como se” as sociedades funcionassem dessa maneira, tanto do ponto de vista da realidade nativa como do etnógrafo, diante da questão da relatividade e fluidez na definição desse ou daquele grupo com configuração fixa e pouco dada à transformação e inter-relação.

O espaço social em questão apresenta grande diversidade de vivências, algumas compartilhadas, outras não. Para os objetivos que estou buscando, talvez uma retirada da ênfase funcional na agência de indivíduos interessados possa ser bastante positiva, o que não tira a legitimidade do uso metodológico das obras que estou aqui propondo. Ao invés dessa ênfase, podemos pensar em situações de caráter mais conjuntural que incidem sobre os indivíduos, mas sem retirar-lhes também sua agência e possibilidades de escolha, ainda que culturalmente determinadas.

Por fim, uma relação, se concebida a partir de algum elemento estrutural em termos de relações sociais, não pode ser formada como mera abstração, ou então algo, sobretudo e apenas, normativo. Se nos distanciarmos de modelos que aparentem características de tipos ideais, e atentarmos para instâncias específicas (Leach, 1961), vemos que tais configurações assumem outra coloração quando aplicadas. E no caso, aplicadas de modo a diferenciar-se do normativo veiculado, circunstanciá-lo a todo o momento. É o que parece ocorrer.

Essas configurações, apontadas no decorrer do trabalho, ganham outro modo de operar a partir do momento em que não são vistas apenas como coisas nelas mesmas, auto-suficientes, enquanto tais, e de diretrizes normativas definidas de modo a obscurecer relações sociais de singularidade particular e contextual. Princípios gerais são importantes, obviamente, mas não podem colocar à sua sombra apenas o significado observado em práticas e relações sociais corriqueiras.

A partir de uma operação de minoração das relações sociais (Deleuze & Guattari apud Villela, 2004) corriqueiras, como as acima apresentadas, é possível, nos moldes de uma operação cirúrgica, mostrar novas configurações que podem surgir quando o ângulo de visão adotado torna-se relações de natureza molecular, e não macro-estruturas como as que se consolidam nos discursos totalizantes em torno da figura do “baiano”.

Essa configuração, atravessada por tendências rizomáticas que explodem totalizações trazidas à tona pelo universo de classificações locais, tornando-se virtuais em circunstâncias pontuais, mostra-o complexificado, e aponta para a possibilidade de uma nova forma de se olhar para o modo como segmentos distintos interagem e disso retiram suas características específicas. Apontando para fluxos e cortes que lhes

percorrem, o que se mostra é um maquinismo[133] de códigos feito em pedaços, misturando signos e conectando elementos diversos.

Conexões maquinicas livres denotam um rizoma conectável à vontade, signos e práticas heterogêneas que impedem meu trato da questão em termos de conexões mecânicas e finalistas (Villela, 2001), como um enclausuramento dos segmentos distintos a partir de classificações dominantes, veiculadas discursivamente, embora essa seja uma de suas possibilidades, como a denotada na configuração de uma estética do medo local e o esvaziamento dos espaços públicos que a acompanha.

O interessante e elucidativo é justamente ver estas configurações discrepantes, não enquanto anulando uma a outra, mas como coexistindo, ao mesmo tempo.

Será, então, que é possível delimitar fronteiras grupais fixas, como os "antigos e novos", ou então os "estabelecidos e os outsiders", a partir de distinções veiculadas discursivamente, e concebidas em complexa relação entre passado e presente, o conhecido e o estranho, que se mostraram embaralhadas diante de circunstâncias específicas?

Com o uso da palavra "grupo", espera-se algo do tipo grupos estritos, empíricos e materiais. Grupos corporados baseados em genealogias e gradações sociais em um sistema de linhagens segmentares – britânicos, ou uma totalidade conceitualmente construída - estruturalismo francês (Wagner, 1974). No entanto, tais idéias podem ser abertas a uma revisão crítica, repensando seus limites no interior da própria linguagem antropológica (Strathern, 1988).[134]

---

[133] Agenciamentos maquinicos a partir de estados simultâneos de máquinas abstratas. Uma máquina abstrata de sobrecodificação, que define uma segmentaridade dura; e uma máquina abstrata de mutação, que opera por descodificação e reterritorialização ao traçar linhas de fuga. Tudo ao mesmo tempo (Deleuze & Guattari, 1980).

[134] Talvez isso se configure como "nossos problemas", levados conosco ao visitar realidades sociais outras. Tendência em confundir a maneira pela qual se estuda o fenômeno com o próprio fenômeno, através de modelos pré-determinantes, trazendo conclusões de certo modo pré-determinadas (Wagner, 1974). Daí o problema de ao objetificar-se uma noção de sociedade, de transformar distinções Ocidentais

Uma possibilidade para se pensar o modo como se apresenta a situação de Santo Antonio de Posse e suas clivagens, que se mostram notáveis, mas não completamente determinantes, é vê-las como um esforço criativo no qual as pessoas criam a elas mesmas. Categorias como “antigos habitantes” em oposição aos “baianos”, ao invés de buscar definições concretas de um grupo empiricamente visível, devem ser entendidas como distinções, não grupos propriamente ditos. Distinções conceituais que não necessariamente, tão pouco a todo o momento, correspondem a uma discreta e consciente percepção e participação em grupos de pessoas distintas e mutuamente exclusivas.

O termo “baiano” é um nome, mais do que coisas nomeadas. O que ficou claro no próprio desmascaramento da “identidade sem rosto”. É significante não por descrever alguma coisa, mas pela maneira como se constituem em relação a outros. Enquanto nome usado para trazer distinção, é um mecanismo de armação de fronteiras de caráter totalmente flexível. Desenhado a partir de contrastes, um agrupamento é um tipo de contexto geral da expressão “baiano”. Mais enquanto alusão indireta do que como organização e participação, ou não, nos mesmos. Coletividade social demarcada e delimitada a partir de princípios indiretos, a partir de um modelo de criatividade, uma invenção do “nós versus o eles”.

O explícito é aquilo que separa e diferencia, não o grupo social empírico em si, obtidos pelo uso de nomes como o “baiano”. Socialidade obtida no ato da realização da distinção, não a partir da escolha deliberada de participações.

Para a delineação de grupos em Santo Antonio de Posse, portanto, atentando para sua virtualidade operacional, acionada principalmente na contraposição do antigo com o novo, são necessárias “speak persons” que falem pela existência do “grupo”. Ele não

---

de valor e julgamento em construções analíticas, contempladas sobre outros tipos de sociedade (Rapport & Overing, 2000).

existe sem essa dimensão elucidativa, onde são trabalhadas suas fronteiras, onde laços são enfatizados. Pois o que estes atores sociais estão fazendo, é na verdade, a delineação de grupos, um mapeamento do contexto ao redor, em comparação a outro tido como perigoso. Um grupo em detrimento de um anti-grupo.

Divisões que podem atentar para grupos diferenciados são, portanto, constantemente feitas e refeitas circunstancialmente; criação e recriação na qual os "group-makers" o fazem, através de uma definição performativa, e não por definições ostensivas do que seriam estes ou aqueles agregados sociais. Esforços, no caso esforços intelectivos de interpretação de mudanças e os regimes de verdade que dão cabo, são necessariamente mantidos por algum tipo de esforço circunstancial desse tipo. Não há reserva de forças sociais ou inércia de mesmo teor que possibilite tal composição pura e simplesmente (Latour, 2005).

Por fim, se a delimitação de grupos com fronteiras rígidas, dentro do imaginário local de atribuição de qualidades morais e responsabilidades em processos de transformação, não consegue delimitar grupos fixos e com fronteiras pré-definidas de antemão, a oposição existente entre níveis distintos de agregados sociais deve ser considerada da seguinte maneira: antigos e novos moradores diferenciam-se em termos representacionais, e de práticas sociais (que como visto são circunstanciados em contextos de práticas e enunciação específicas) através de um processo de diferenciação cismogênica (Bateson, 1958), resultado de uma interação cumulativa entre indivíduos.

Cismogênese complementar onde as diferenças de atitudes e personalidades são reforçadas em sistemas de relacionamento. Como as diferenciações dos locais diante do "baiano" são cada vez mais enfatizadas pelo processo de diferenciação no plano discursivo, as personalidades envolvidas passam por um tipo de distorção, sobre-especialização na direção à acusação que leva a algum desconforto em determinados

níveis do relacionamento. Resultando em uma hostilidade progressiva, como a apresentada no plano do imaginário, ou que decorre do esvaziamanto de espaços públicos, onde uma parte ressente-se com a outra como a própria causa da distorção, que assume em Santo Antonio de Posse o caráter de culpabilidade por todo um quadro de transformações em que os agentes sociais encontram-se envolvidos.

Os padrões veiculados, resultantes e conformadores da cismogênese, tomam aspecto de reações a outra parte, na relação entre antigos e novos moradores. Tomar tal formulação de fronteiras sociais em Santo Antonio de Posse como um processo de diferenciação progressiva coaduna-se com o elemento circunstancial das relações sociais que propus, pois aponta para o aspecto de fronteiras constituídas também na própria relação, e não agrupamentos dados de antemão. Demarcações desse tipo de diferenciação entre segmentos, que não deve, contudo, sobrepor-se a sua circunstancialidade.

*

Para evitar qualquer possibilidade de contradição que este argumento possa vir a apresentar, em virtude do que foi apresentado até aqui, e da circunstancialidade relacional agora em destaque, sinto-me convidado a utilizar a teoria das multiplicidades, onde o múltiplo passa ao estado substantivo, tal como problematizada por Deleuze & Guattari (1980), para “fechar” a exposição com a “abertura” que julgo necessária. Oriunda, inclusive, de meu posicionamento diante do campo de observação e o fluxo interpretativo dele decorrente. Das verdades que, decorrentes de um trajeto local, anterior à pesquisa propriamente dita, foram por esta colocadas em cheque.

Novamente enfatizo estas dimensões, configurações relacionais e discursivas distintas, que, ao se contradizerem ou se complementarem, devem ser vistas como atuando num campo de interação e concorrência mútuas. É aí que reside um aspecto de

riqueza e complexidade da situação tratada, não enquanto concepções analíticas que se configurariam como um passo adiante, rumo a uma conclusão mais satisfatória e próxima da realidade, ou como elementos que seriam paradoxais no interior da própria análise[135].Trata-se de estados múltiplos de realização de um universo social específico.

Não me sinto à vontade para retratar Santo Antonio de Posse e a sua situação atual como uma "coisa", buscando sua essência, mas acredito estar apto apenas, o que não retira a validade da análise, a apontar para suas circunstâncias de efetivação e constituição atuais. Estabelecendo um mapeamento (ainda que não nitidamente colocado até aqui), este acabou por revelar a heterogeneidade, coexistência, imbricações e importância relativa das diferentes linhas que compõem uma multiplicidade (Filho, 1998) em plena realização, no sofisticado universo social de Santo Antonio de Posse.

A multiplicidade[136] é um meta-conceito que define determinado tipo de entidade, do qual o rizoma é sua imagem concreta. De natureza anti-essencialista e anti-taxonomista, possibilita ao pensamento, atividade outra que simplesmente reconhecer, classificar e julgar. Diferente de uma essência, as dimensões que a compõem não são propriedades constitutivas ou critérios de inclusão classificatória, mas processo de atualização do virtual (Viveiros de Castro, 2007). Virtualidade que se fez presente na análise em torno do signo do "baiano", seja a virtualidade de sua ameaça, ou de sua própria identidade como é configurada.

---

[135] O mesmo cuidado deve ser tomado com os conceitos até aqui utilizados. Diante da configuração agora apontada, pode ser passada a imagem de que eles operam totalizações e cortes significantes que não combinariam com o delinear do mapeamento das linhas abaixo. Porém, estes tiveram sua eficácia na análise, que não chegaria até aqui sem os mesmos. E para que não se tornem obsoletos ou paradoxais a essa altura, devem ser pensados como linhas ligadas a dimensões das multiplicidades. Tornam-se uma das dimensões de manifestação da multiplicidade considerada (Deleuze & Guattari, 1980).

[136] Alguns elementos constituintes da multiplicidade em seu estado substantivo: singularidades – suas relações, devires – seus acontecimentos, hecceidades – individuações sem sujeito, espaço e tempo – livres, rizoma – modelo de realização, platôs – plano de composição, territórios e graus de desterritorialização – vetores que a atravessam (Op. Cit.).

> "Um platô está sempre no meio, nem no início nem no fim. Um rizoma é feito de platôs. Gregory Bateson serve-se da palavra 'platô' para designar algo muito especial: uma região contínua de intensidades, vibrando sobre ela mesma, e que se desenvolve evitando toda orientação sobre um ponto culminante ou em direção a uma finalidade exterior. Bateson cita como exemplo acultura balinesa, onde jogos sexuais mãe-filho, ou bem querelas entre homens, passam por essa estranha estabilização intensiva. 'Um tipo de platô contínuo de intensidade substitui o orgasmo', a guerra ou um ponto culminante. É um traço deplorável do espírito ocidental referir as expressões e as ações a fins exteriores ou transcendentes em lugar em lugar de considerá-los segundo um plano de imanência segundo seu valor em si... Chamamos 'platôs' toda multiplicidade conectável com outras hastes subterrâneas superficiais de maneira a formar e estender um rizoma" (Deleuze & Guattari, 1980).

Desse modo, as próprias totalizações, presentes nos discursos locais, cuja economia de verdades pretendeu ser respeitada na construção da análise, não devem ser presumidam como unidade última, suposta pela realidade em questão. É processo que se produz e aparece como estado de manifestação do múltiplo. Elemento de suas linhas de segmentaridade onde ora pode ser significado, territorializado e organizado, mas que não impede que linhas de fuga e desterritorialização atuem, por onde se relacionam e se conectam, não apenas diferentes regimes de signo, mas também para além deles, diferentes estatutos de coisas.

Enquanto modelo de realização de multiplicidades, pensando o universo social de Santo Antonio de Posse como realizando-se na forma de um rizoma e suas conexões mutantes, torna-se necessário deixar claro quais são suas linhas de composição: de segmentaridade e estratificação, e de fuga ou desterritorialização (dimensão máxima onde a multiplicidade metamorfoseia-se, mudando, inclusive, de natureza).

Todo o mundo vivido de Santo Antonio de Posse mostra-se segmentarizado espacial e socialmente. Diferentes máquinas abstratas operam no duro e no flexível, denotando uma segmentaridade arborificada e outra rizomática[137]. Segmentaridades

[137] Núcleos de dureza e arborificação mantêm relações num espaço de interação e concorrência com todo um tecido flexível, sem os quais os segmentos duros não vingariam (Op. Cit.).

molares e moleculares que, embora se distingam, não devem ser tratados de maneira oposta. Emaranhadas uma nas outras, são também inseparáveis.

Funções inseparáveis umas das outras, a sociedade é atravessada por essas segmentaridades de caráter molar e molecular, multiplicidades distintas que pressupõem umas as outras. E de modo especifico.

O molar e o molecular não se distinguem pelo seu tamanho, escala ou dimensão, mas pela natureza do sistema de referência utilizado. Linhas e segmentos prolongam-se num fluxo de quanta, fluxo mutante que escapa aos códigos, signos ou graus de desterritorialização no fluxo descodificado, marcada pela sua diferenciação em relação ao segmento molar. Linha dura que, através de uma sobrecodificação, reterritorializa os códigos na linha sobrecodificante ou sobrecodificada[138]. Mas as conexões não param por aí. Entre a linha e o fluxo, adaptações e conversões relativas operam entre os dois[139] atentando para a possibilidade de que algo sempre escapa nas mudanças de ritmo e modo implicadas no ajuste e correspondência entre fluxos e segmentos.

Trata-se, então, de conceber o campo social de Santo Antonio de Posse como animado por esses movimentos simultâneos e correspondentes, onde fatores de descodificação e velocidades de desterritorialização são inseparáveis de sobrecodificações e reterritorializações, bem como daquilo que deles escapa. Resta, então, localizar a coexistência e simultaneidade destes movimentos, o que é possível através do desenho de um mapa, composto de três linhas: uma linha relativamente flexível de códigos e territorialidades entrelaçadas, uma linha dura que opera a organização dual dos segmentos, a concentricidade dos círculos ou a sua

---

[138] Sistemas de referência de razão inversa, ao mesmo tempo em que um escapa ao outro, um detém o outro, complementares e coexistentes (Op. Cit.).

[139] Correlacionando os dois aspectos, com a linearização e segmentação, o fluxo se esgota, mas delas também partem novas criações (Op. Cit.). “Centros de poder” que se define por aquilo que lhes escapa, sua impotência, mais que zonas de potencia, e que concernem aos segmentos de aspecto duro.

sobrecodificação, e linhas de fuga marcadas por quantas, definidas por descodificação e desterritorialização.

Uma desterritorialização absoluta é operada a partir do momento em que a terra de trabalho matemorfoseia-se em terra de negócio, explodindo condições de existência e modos de vida em uma cadeia de possibilidades e escolhas a serem tomadas daí em diante por parte do sujeito da expropriação, lançando multiplicidades de lavradores expropriados num espaço aberto e indefinido, passiveis de novos agenciamentos. Processo que atinge tanto segmentos locais quanto exógenos à cidade.

Marcado pela consistência de um conjunto fluido, passa-se a seguir trajetos de um ponto a outro, onde pontos são subordinados a trajetos que os determinam, numa alternância em função do trajeto. Busca-se, então, Santo Antonio de Posse para a tentativa de reprodução da vida por motivações diversas. Distribuídos num espaço marcado apenas por traços que se apagam e se deslocam com o trajeto, ocupam e preenchem tal espaço ao modo de um turbilhão, surgindo em qualquer ponto. O qual um deles é a cidade de Santo Antonio de Posse.

Aqueles ali reterritorializados, numa parada relativa, ou ponto de acumulação que obstrui as linhas de fuga operando uma territorialização geral, passam a estabelecer sua relação com tal espaço social a partir de uma reterritorialização em virtude de uma desterritorialização primeira. Fluxo desterritorializado, que, como visto, opera a reterritorialização, cuja resultante é o surgimento do numero extremamente alto de ex-lavradores bóias-frias que ocupam o local, bem como o surgimento de bairros com tal configuração.

Como tudo é ambíguo, existe nesse estabelecimento de conexões linhas de fuga e possibilidades, pura mutação, que conduz a novos agenciamentos[140]. E novas

[140] No sentido de máquinas abstratas que constituem e conjugam os picos de desterritorialização dos agenciamentos, os quais trabalham sobre os fluxos sociais colocando em conexão as multiplicidades e

configurações passam a ocorrer. Eis agora o mapa cujas linhas propus traçar aos moldes propostos por Deleuze & Guattari (1980) para tentar mostrar as nuanças que se mostraram no decorrer da exposição. Num emaranhando de diversas linhas, a configuração atual de Santo Antonio de Posse mostra-se como ponto de convergência para fluxos resultantes desse processo de transformação do universo rural brasileiro de modo geral, possuindo seu lado molar e também molecular.

As vivências cotidianas dos bóias-frias, com territorializações e reterritorializações próprias, manifestadas nas idas e vindas diárias à roça, e os modos de desnaturalização de um cotidiano vivido sob a marca do assombro e estranhamento, dão conta da linha relativamente flexível dos códigos e territorialidades entrelaçadas. Linhas de fuga que escapam às totalizações e centralizações que a eles é dirigida, através da figura do “baiano”, e as ressonâncias que estabelece em relação a um centro, inibindo-as em virtude de sua própria relação e definição diante da situação de expropriação vivida, dando origem a multiplicidades no próprio processo de tornar-se bóia-fria, e a bricolagem que realiza na experimentação do mesmo.

Buracos que não coincidem com a segmentaridade dura que é discursivamente dominante, estabelecendo distinções e outras maneiras de ser diante do que, em outro plano de manifestação, manifesta-se como pleno.

Em concorrência mútua com essa segmentaridade flexível, opera-se a organização dual dos segmentos, estabelecendo a distinção “nós versus eles”. A significância da imagem e concepção do “baiano” estabelece-se como máquina de ressonância que faz coincidir, em um só centro significante, as multiplicidades que se manifestam em outra dimensão. Centros de significância percorrem todos os círculos, repassando todos os

---

suas linhas. Agenciamento maquínico constituído de dois vetores. Voltado a estratos que distribuem territorialidades, desterritorializações relativas e reterritorializações; e voltadas também ao plano de consistência, conjugando processos de desterritorialização que os leva ao absoluto. Novamente, tudo isso ao mesmo tempo, através de rizoma conectável à vontade (Op. Cit.).

segmentos, arborificado e concêntrico num ponto de acumulação com valor de corte significante. Ou então estabelecer um espaço de configuração homogênea com sobrecodificações que o constitui. O signo do “baiano” totaliza qualquer peculiaridade presente em qualquer outra linha de constituição do fenômeno do bóia-fria.

Um desejo de segurança e de medo de perder, resulta numa organização molar que sustenta os habitantes de Santo Antonio de Posse; cria arborescências às quais se agarram, máquinas binárias lhes dão estatutos bem definidos. Reterritorializam-se nesses elementos, buscando uma segmentaridade molar.

Lembrando que, em mútua concorrência num campo de interação, elementos ora se territorializam, ora se desterritorializam, através de linhas de fuga que escapam ao estabelecimento de um espaço homogêneo, significante e identitariamente binário. Intensidades vibrando sobre elas mesmas.

Mas isso não esgota a dinâmica de relações e forças presentes em multiplicidades que se conectam, arborificam em determinadas concepções, e novamente são rizomatizadas por interações e vivências, interiores aos próprios segmentos codificados de modo a unificar o múltiplo. Linhas duras e flexíveis interagindo nesse campo de perpétua interação, não esgotam a situação.

Entre as linhas de codificação e de segmentos duros, e linhas de fuga e quanta, existem zonas de impotência, fluxos que não são controlados nem determinados, linhas essas definidas por desterritorializações e descodificações ainda em relação aos centros emissores de poder localizados na segmentaridade dura e molar das conceituações do “baiano” e demarcações dele decorrentes.

Não há poder mais capaz de regular os próprios fluxos. Zonas de indiscernibilidade conjugam-se às relações entre as linhas dos segmentos no momento em que, na circunstancialidade dos elementos relacionais do cotidiano da cidade,

fronteiras são subsumidas e apagadas, em relações efetivas, para aparecer apenas depois, em momentos distintos, no trato da situação atual de Santo Antonio de Posse.

Recorri à teoria das multiplicidades com a qual tentei trabalhar acima, em virtude de denotar com clareza o dinamismo presente no universo social de Santo Antonio de Posse, que, embora em grande parte da análise tenha sido privilegiado o regime de verdades que dá cabo do aspecto molar e endurecido da realidade, não se reduz a ele, bem como não se reduz à desterritorialização presente em estratégias cotidianas daquele que carrega os fardos por tais discursos atribuídos. Pois é ainda indeterminado no plano das relações sociais efetivas, com potencial de redefinição de segmentos, entrecortados em prol de uma configuração circunstancial.

Com isso, o espaço social da cidade, no qual se encontram imersas trajetórias de vida de um rural expropriado, configura-se ali na especificidade que espero ter passado no decorrer da análise. O enfrentamento de processos de transformação do universo rural brasileiro, de modo geral, é uma nova etapa de sua historicidade, originando um campo de forças dentro de um espaço de interação e segregação, a partir de formas de "poder" baseadas em distintas representações da temporalidade e espacialidade da cidade (Frúgoli Jr., 2006), bem como das direções movediças que acabam por apresentar e configurar-se a partir das mesmas.

Referências bibliográficas.

1ª Reunião nacional. **Mão de obra volante na agricultura.** Botucatu: Departamento de economia rural, Faculdade de Ciências Médicas e Biológicas de Botucatu, 1975.

ARENSBERG, C. M. e KIMBALL, S. T. **O método do estudo de comunidade.** In: Fernandes, F. (org). Comunidade e sociedade, leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Nacional/Edusp, 1973.

BAHKTIN, Mikhail. **Cultura popular na idade média e no renascimento, o contexto de Fraçois Rabellai.** São Paulo: Hucitec, 1987.

BARTH, Fredrik. **O guru o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BATESON, Gregory. **Naven.** Stanford: Stanford University Press, 1958.

BAUDELAIRE, Charles. **As flores do mal.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005 (1857).

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade, a busca por segurança no mundo atual.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

BECKER, Howard. **A Escola de Chicago**. Mana: estudos de antropologia social. Rio de Janeiro: vol. 2 no 2, out. 1996.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas vol. 1 Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985(1931/1933/1936/1940).

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas vol. 2. Rua de mão única.** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas vol.3. Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo.** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.

BECQUELIN, **A. Temps du récit, temps de l'oubli.** In: Monod B. & Molinié A.La memóire de la tradition. Paris: Société d'Eethnologie, 1992.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido se desmancha no ar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988 (1982).

BOLLE, Willi. **Fisiognomia da metrópole moderna.** São Paulo: Edusp, 2000.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade, lembranças de velhos**. São Paulo: Cia. Das letras, 2006 (1979).

BRANDÃO, Carlos R. **Partilha da Vida**. São Paulo: Cabral Editora, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues .**Os deuses do povo : um estudo sobre a religião popular**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1980.

CALDEIRA, Teresa Pires. **Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo.** São Paulo: EDUSP/Ed. 34, 2000.

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito. Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida**. São Paulo: Ed. 34, 2001.

CARRITHERS, Michel. **Is anthropology art or science?** In: Current anthropology, vol. 31, no 3, June 1990.

CASTRO, Celso. **Franz Boas. Antropologia cultural.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica, antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

CLIFFORD, James e MARCUS, George. **Writing culture: the poetics and politics of ethnography**. Berkeley: University of California, 1991.

COSTA, Clélia Botelho da. **Eu e as fronteiras do outro**. Revista Travessia, no 17, maio – agosto 1994.

CONNERTON, Paul. **Como as sociedades recordam**. Oeiras: Celta, 1993.

DAMATTA, Roberto da. **Relativizando o interpretativismo**. In: CORREA, Mariza e LARAIA, Roque (org), Roberto Cardoso de Oliveira, uma homenagem. Campinas: Unicamp/IFCH, 1992.

DAWSEY, John C. **Caindo na cana com Marilyn Monroe: tempo, espaço e "bóias-frias"**. In: Revista de antropologia. São Paulo: *v. 40 no I*, 1997 (1992)

DAWSEY, John C. **De que riem os bóias-frias, Bertolt Brecht e Walter Benjamin nas carrocerias de caminhões**. Tese de livre docência apresentada na FFLCH/USP, 1998.

DAWSEY, John C. **O teatro dos "bóias-frias": repensando a antropologia da performance.** In: Revista horizontes antropológicos 11(24). Porto Alegre: 2005.

Dawsey, John C. **Leituras benjaminianas da cidade: repensando o drama social**. In: Congresso latino-americano de antropologia, Rosário: Universidade Nacional de Rosário, 2005.

DAWSEY, John C. **Victor Turner e antropologia da experiência**, In: Cadernos de Campo ano 14 vol. 13. São Paulo: 2005.

DAWSEY, John C.**A grota dos novos anjos mineiros: imagens do campo na cidade.** In*:* Revista USP *69,* São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

DEAN, Warren. **Rio Claro, um sistema brasileiro de grande lavoura (1820-1920).** Rio de Janeiro: Coleção Estudos brasileiros, 1973.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil platôs, capitalismo e esquizofrenia Vols. 1, 2, 3, 4, e 5**. São Paulo: Ed. 34, (1980) 2007.

DETIENNE, M. **A invenção da mitologia.** Brasília: Ed. J. Olimpo e UNB, 1998.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo.** São Paulo: Pesrpectiva, 1976.

DUMONT, Louis. **Religion, politics and society in the individualistic universe.** In: Proceedings of the royal anthropological institute. Londres: 1970.

DURHAM, Eunice. **Caminho da cidade, a vida rural e a migração para São Paulo.** São Paulo: Perspectiva, 1978 (1973).

ECKERT, Cornelia. **A cultura do medo e as tensões do viver a cidade: narrativa e trajetória de velhos moradores de Porto Alegre.** In: Iluminuras, Série do Banco de Imagens e Efeitos Visuais, número 18. Porto Alegre: BIEV, PPGAS/UFRGS, 2000.

ECKERT, Cornelia. **A cidade e o medo como drama social**. Fortaleza: Reunião Anual da SBPC 57, 2005.

ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Elipses temporais e o inesperado na pesquisa etnográfica sobre crise e medo na cidade de Porto Alegre.** In: Iluminuras, Série do Banco de Imagens e Efeitos Visuais, número 1. Porto Alegre: BIEV, PPGAS/UFRGS, 2000.

ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **A memória como espaço fantástico.** In: Iluminuras, Série do Banco de Imagens e Efeitos Visuais, número 2. Porto Alegre: BIEV, PPGAS/UFRGS, 2000.

ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Imagens do tempo nos meandros da memória: por uma etnografia da duração.** In: Iluminura, Série do Banco de Imagens e Efeitos Visuais, número 4. Porto Alegre: BIEV, PPGAS/UFRGS, 2000.

ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Os jogos da memória.** In: Iluminuras, Série do Banco de Imagens e Efeitos Visuais, número 12. Porto Alegre: BIEV, PPGAS/UFRGS, 2000.

ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **O porto pouco seguro: estudo da cultura do medo em Porto Alegre.** In*:* Iluminuras, Série do Banco de Imagens e Efeitos Visuais, número 80. Porto Alegre: BIEV, PPGAS/UFRGS, 2005.

ELIAS, Norbert & J. Scotson. ***Os estabelecidos e os Outsiders*.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva [1940]1978.

FERNANDES, Florestan (org.). **Comunidade e sociedade, leituras sobre problemas metodológicos, conceituais e de aplicação**. São Paulo: Nacional/Edusp, 1973.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (1966)

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007 (1975)

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** São Paulo: Graal, 2006 (1977/1976)

FREYRE, Gilberto. **Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** Rio de Janeiro: J. Olympio, 1978 (1933).

FRÚGOLI Jr., Heitor & ANDRADE, Luciana Teixeira de & PEIXOTO, Fernanda Arêas. **A cidade e seus agentes: práticas e representações.** São Paulo: Edusp e Ed. PUCMinas, 2006.

FRÚGOLI JR., Heitor. **A dissolução e a reinvenção do sentido de comunidade em Beuningen, Holanda**. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo: ANPOCS/Edusc, vol. 18, no 52, fev. 2003.

GAGNEBIN, Jean Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1994.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro LTC,1973.

GEERTZ, Clifford. **O saber local.** Petrópolis: Vozes, 1998.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas, o antropólogo como autor.** Rio de Janeiro: UFRJ, 2002 (1988).

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GLUCKMAN, Max. **Rituais de rebelião no sudeste da África.** In: Cadernos de Antropologia, no. 6. Brasília: Ed. Da Unb, 1974 [1952].

GODOI, Emilia Pietrafesa. **O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí**. Campinas: Editora da Unicamp,1999.

GOFFMAN, Erwing. **Estigma.** Rio de Janeiro: LTC, 1988(1963).

GOFFMAN, Erwing. **A representação do eu na vida cotidiana.** Petrópolis: Vozes, 1975.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004 (1950).

HERZFELD, Michael. **Cultural intimacy: social poetics in the nation-state**. Nova Iorque/Londres: Routledge, 1997.

HOBSBAWM, Eric J. **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

IANNI, Octavio. **Estudo de comunidade e conhecimento científico.** Revista de Antropologia, São Paulo: no 9 (2), dez. 1961.

IANI, Octavio. **Industrialização e desenvolvimento no Brasil.** Rio de Janeiro: Ed. Civ. Brasileira, 1963

IANI, Octacio. **A classe operaria vai ao campo.** São Paulo: Cadernos CEBRAP 24, 1976.

JOLLY, Eric. **Récits dogon au passé recompose**. In: Ethnologies compares, no 5, Automne 2002.

LAGES, Susana Kampff. **Walter Benjamin: tradução e melancolia**. São Paulo: Edusp, 1992.

LATOUR, Bruno. **Reassembling the social.** Oxford: Oxford University Press, 2005.

LEACH, Edmund R. **Sistemas políticos da alta Birmânia.** São Paulo: Edusp, 1996 [1954].

LEACH, Edmund R. **Pul Eliya, a village in Ceylon, a study of land tenure and kinship.** Cambridge: University Press, 1961.

LE GOFF, Jacques. **História e memória.** Campinas: Unicamp, 4ª Ed., 1992.

LENCLUD, Gerard. **Qu'est ce que la tradition?**, In: DETIENNE, Marcel, Transcrire les mythologies. Paris: Société d'Ethnologie, 1992.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O totemismo hoje.** Petropólis: Vozes, 1975 (1974).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Minhas palavras.** São Paulo: Brasiliense, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvage.** Campinas: Papirus, 2002 (1989)

LEWIS, Oscar. **Life in a Mexican village, Tepoztlán restudied**. Urbana: University of Illinois Press, 1951.

LOWENTHAL, David. ***The past is a foreign country***. Cambridge; New York : Cambridge University Press, 1985

MALINOWSKI, Bronislaw. **Um diário no sentido estrito do termo**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

MARCUS, George e FISCHER, Michel J. **Anthropology as cultural critique**. Chicago: Chicago University Press, 1986.

MARCUS, George. **Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX**. In: Revista de antropologia, FFLCH-USP, vol. 34, 1991.

MARCUS, George. **O que vem (logo) depois do pós: o caso da etnografia**. In: Revista de antropologia, FFLCH-USP, vol.37, 1994.

MARTINS, José de Souza. **A imigração e a crise do Brasil agrário**. São Paulo: Pioneira, 1973.

MARTINS, José de Souza. **O cativeiro da terra**. São Paulo: Hucitec, 1978.

MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1981.

MARTINS, José de Souza. **Introdução crítica à sociologia rural.** São Paulo: Hucitec, 1981.

MARX, Karl. **O capital**. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MENGET, Patrick & MOLINIÉ, Antoinette. **Introduction**. In: MONOD, Becquelin & MOLINIÉ (orgs), Antoinette. La memóire de la tradition, Paris: Société d'Ethnologie, 1992.

Middleton, John & Taid, David. **Tribes without rules.** Londres: Routledge and Kegan Paul: 1970 [1958].

MOURA, Margarida Maria. **Liberdade e Igualdade: reflexões sobre campesinato sertanejo e política.** In: Cadernos CERU no 3 (11), Centro de estudos rurais e urbanos. São Paulo: 1991.

MOURA, Margarida Maria. **Os deserdados da terra. A lógica costumeira e judicial dos processos de expulsão e invasão da terra camponesa no sertão de MG**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil,1988.

MOURA, Margarida M. **Nascimento da antropologia cultural, a obra de Franz Boas.** São Paulo: Hucitec, 2004.

NETO, Helion Povoa . **A produção de um estigma: nordeste e nordestinos no Brasil**. Revista Travessia, no 17, maio – agosto 1994

NOGUEIRA, Oracy. **Os estudos de comunidade no Brasil**. Revista de Antropologia. São Paulo: no (3) 2, dez. 1955.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **A agricultura camponesa no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2001.

OLIVEN, R. G. **Antropologia de grupos urbanos**. Petrópolis: Vozes, 1985.

FILHO, Ovídio Abreu. **Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia.** In: Mana, vol. 4 no 2. Rio de Janeiro, 1998.

PARK, Robert. **Human communities: the city and human ecology**. Gel Cloe: Free Press, 1952.

PEIRANO, M. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1995.

PENNA, Maura. **O que faz ser nordestino**. São Paulo: Ed. Cortez, 1999.

PENNA, Maura. **Caçando um lugar: a identidade regional np trajeto da exclusão**. Revista Travessia, no 17, maio – agosto 1994.

PRICE, Richard. **First-time - The Historical vision of an African American people**. Chicago: University of Chicago press, 2002.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O campesinato brasileiro, ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1973.

RABINOW, Paul. **Reflections on fieldwork in Morocco**. Berkeley: University of Chicago press, 1977.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estrutura e Função na Sociedade Primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973

RADCLIFFE-BROWN, A. R. **O método comparativo em antropologia social**. In: Radcliffe-Brown. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1978 (1951).

RAPPORT, N. & OVERING, J. **Social and cultural anthropology: the key concepts.** Nova Iorque/Londres: Routledge, 2000.

REDFIELD, Robert. **Tepoztlán, a Mexican village, a study of folk life**. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1974 [1930].

REDFIELD, Robert. **Civilização e cultura de folk, estudo de variações culturais em Yucatán.** São Paulo: Martins, 1949 [1941]

REDFIELD, Robert. **The little community**. Chicago: University of Chicago Press, 1955.

REDFIELD, Robert. **Peasant society and culture**. Chicago: University of Chicago Press, 1956.

ROSENFIELD, Kathrin H. **A história entre anjos e esfinges de Walter Benjamin**. In: Revista USP 69, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de Historia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999(1985).

SAHLINS, Marshall. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2000 (1988).

SAHLINS, Marshall. **História e cultura: Apologias a Tucídides**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

SCOTT, James. **Weapons of the weak, everiday forms of peasant resistance**. New Haven & London: Yale University Press, 1985.

SCHECHNER, Richard . **Between theater and anthropology**. Philadelphia: The University of Pennsylvania press, 1985.

SHIRLEY, Robert. **O fim de uma tradição, cultura e desenvolvimento no município de Cunha.** São Paulo: Perspectiva, 1971.

SIGAUD, Lygia. **Os clandestinos e os direitos, estudo sobre os trabalhadores da lavoura de cana-de-açúcar de Pernambuco**. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

SIGAUD, Lygia. **A nação dos homens, uma análise regional de ideologia**. Rio de Janeiro: Anuário Antropológico, no 78, 1980.

SILVA, Vagner G. **Entre a antropologia e o raio-x, uma introdução a tendência pós-moderna na antropologia**. In: GUINSBURG, J. e BARBOSA, Ana Mae (org) Pós-modernismo. São Paulo: Perspectiva, 2005.

SILVA, Vagner G. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Edusp, 2000.

SILVA, Vagner G. **Nos bastidores da pesquisa de campo, resenha de "Um diário no sentido estrito do termo**. In: Cadernos de campo, São Paulo, USP, ano 8, no 7, 1997/1998.

SPENCER, Jonathan**. Anthropology as a kind of writing**. In: Man, the journal of the royal anthropological institute, vol. 24, no 21, March, 1989.

SPERBER, Dan. **O saber dos antropólogos**. Lisboa: Edições 70, 1992.

STOCKING JR, George. **Observers observed**. The University of Wisconsin Press, 1983.

STOLLER, Paul. **Ethnographies as texts/ethnographers as griots**. In: American ethnologist, 21 (2), 1994.

STOCKING JR. Race, culture and evolution. Chicago: The university of Chicago press, 1982 (1968).

STRATHERN, Marilyn. **The Gender of the gift**. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1988.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem, um estudo sobre o terror e a cura.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993 (1987).

Taussig, Michael. **Cultura do Terror: Espaço da Morte na Amazônia.** Religião e Sociedade 10, Rio de Janeiro: 1983.

TAUSSIG, Michael. **Mimesis and alterity: a particular history of the senses**. New York: Routledge, 1993.

TAUSSIG, Michael. **The nervous system**. Routledge: New York/London, 1997.

TAUSSIG, Michael. **Walter Benjamin's grave**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2006.

TÖNNIES, Ferdinand. **Comunidad y sociedad**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1947 [1887].

TURNER, Victor & BRUNER, Edward. **The anthropology of experience**. Urbana: University of Illinois Press, 1986.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, Victor. **From ritual to theatre: the human seriousness of play**. New York: PAJ publications, 1982.

TURNER, Victor. **The anthropology of performance**. New York: PAJ publications, 1987.

VELHO, Gilberto. **Projeto e Metamorfose, Antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

VELHO, Gilberto. **Violência: uma perspectiva antropológica**. In: Reunião Anual da SBPC *57*, Fortaleza, 2005.

VILLELA, Jorge Mattar. **A dívida e a diferença: reflexões a respeito da reciprocidade.** In: Revista de Antropologia. São Paulo: 44 (01), 2001.

VILLELA, Jorge Mattar. **O povo em armas: violência e política no sertão de Pernambuco.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

VIOTTI, Emilia. **Da monarquia à República, momentos decisivos.** São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979 (1977).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Filiação intensiva e aliança demoníaca.** Novos estudos CEBRAP, Março 2007.

WAGNER, ROY. **Are there social groups in the New Guinea Highlands?**. In: Leaf, M.J. (ed.). Frontiers of anthropology: an introduction to anthropological thinking. New York : D. Van Nostrand Company, 1974.

WAGNER, ROY. **The invention of culture.** Chicago: University of Chicago press, 1981.

WEBER, Max. **Comunidade e sociedade como estruturas de socialização**. In: Fernandes (org). Comunidade e sociedade, leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Nacional/Edusp, 1973 [1921].

WILLEMS, Emilio. **Cunha, tradição e transição em uma cultura rural no Brasil.** São Paulo: Secretaria da Agricultura, 1947.

WILLIAMS, Raymond. **O campo e a cidade na história e na literatura**. São Paulo: Cia. Das letras, 1990.

WIRTH, Louis. **Delineamento e problemas de comunidade**. In: Fernandes (org), Comunidade e sociedade, leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Nacional/Edusp, 1973 [1933].

WOORTMAN, Ellen. **O sitio Camponês**. Anuário Antropológico 81, Ed. UFC, 1983.

WOORTMAN, Ellen. **Herdeiros, parentes e compadres**. São Paulo: Hucitec, 1995.

WOORTMANN, Klass A. A. W. **A antropologia brasileira e os estudos de comunidade**. Salvador: Universitas, no 11, 1972.