UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

Fogão de Lenha - Chapéu de Palha

Jauenses Herdeiros da Rusticidade no Processo da Modernização

Neusa de Fátima Mariano

São Paulo
2001

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

FOGÃO DE LENHA – CHAPÉU DE PALHA

JAUENSES HERDEIROS DA RUSTICIDADE NO PROCESSO DA MODERNIZAÇÃO

Neusa de Fátima Mariano

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de
Geografia Humana do
Departamento de Geografia da
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade
de São Paulo.

Orientador: Prof. Dr. Heinz Dieter Heidemann

São Paulo

2001

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

Como não poderia deixar de ser, dedico esta pesquisa a uma pessoa que foi a grande fonte que me inspirou a escrever sobre os caipiras, a quem devo toda a dedicação, carinho e compreensão pela minha ausência, a quem me apoiou em todos os momentos.

À minha mãe, Inez com muito amor e carinho.

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

AGRADECIMENTOS

É sem demora que inicio os meus agradecimentos às pessoas que talvez sem querer ou perceber, contribuíram muito para a realização da minha pesquisa.

Em primeiro lugar vem a minha família: às minhas irmãs Creusa e Maria Inês que me auxiliou com as traduções para o inglês dos resumos de publicações, bem como a desta dissertação. Aos meus irmãos João e Toninho (que nos deixou saudades). Aos meus cunhados Nilson, Enoque e Quitéria, e também aos meus sobrinhos Kedma, João Paulo, Elisabeth, Marcos, Marcelli e Juliany, pelo carinho e apoio.

À família jauense, parentes aos quais a pesquisa me aproximou: tio Luiz e tia Clarice, Isabel, Joaquim, Priscila, Geraldo, tia Nena, Carlo... Para a parte que migrou para São Paulo, também faço meus agradecimentos: tio Pedro e tia Maria, tia Albertina e tio João.

Na roda de amigos, os momentos de desabafos, desesperos, alegrias, ansiedades, todas as emoções que se fazem presentes no corpo e na alma do pesquisador. Lembrarei então nomes que me aturaram, me sustentaram, me entusiasmaram, acabaram comigo e me ressuscitaram.

Cacá, com quem muito dividi as minhas dúvidas, estando sempre entre as primeiras pessoas a ler meus textos, a opinar e a discutir sobre eles. Ao Cacá devo a capa desta dissertação.

Sinthia, que demonstrou durante o mestrado inteiro, disposição para me ajudar e me escutar. Sua presença foi uma grande contribuição e incentivo para a pesquisa. No tocante à parte prática, deu o pontapé inicial na confecção dos mapas além de ter me acompanhado em um trabalho de campo.

Sueli, grande companheira e amiga, sempre conjugando a sua pesquisa e a minha, sempre dando dicas e oportunidades para discutirmos juntas sobre as nossas hipóteses e metodologias; sempre ao lado, atenta para qualquer que seja o pedido de socorro. Não tenho nem palavras para expressar o quanto foi importante para mim essa convivência na troca de angústias, descobertas e alegrias.

Eli com quem em meio às conversas, troquei impressões e bibliografias, diante de temas de

Carlos, que me oferecia seus ouvidos nos momentos de maior angústia, em que parecia que a pesquisa não tinha razão de ser. E não só me ouvia como falava, e muito, sobre isso tudo, levantando a minha cabeça e me mostrando que sou pesquisadora.

Denise, que me auxiliou com as transcrições das entrevistas, garantindo a boa escrita e a autenticidade da fala.

Herbert, meu amiguinho, que além de me auxiliar também com as entrevistas, discutia comigo o seu conteúdo, dando-me dicas de leituras e opiniões sobre meus textos.

Alexandrina, minha querida amiga Alexandrina, pelo carinho, pelos ouvidos e atenção que me dedicou logo no início do mestrado.

Mira, que me indicou leituras e propostas de discussão, sempre preocupada em saber se estava tudo bem.

Enio que presenciou a minha ansiedade no momento da escrita. Auxiliou-me com os mapas e as imagens, me ensinando e prestando toda a assistência técnica em informática de que necessitava. Opinava quando solicitado, sobre um detalhe ou outro, além de ser todo ouvidos para os causos, para as dúvidas... Agradeço por ter me aturado com carinho nos momentos mais difíceis e por ter participado dos mais felizes.

Odair das letras, que contribuiu com a revisão da escrita da dissertação, lendo não apenas como revisor, mas como amigo que tem direito à opinião. Reapareceu, depois de tempos sem nos vermos, bem no momento em que precisava. Valeu!!

Agradeço ainda ao pessoal do grupo de estudos migratórios, que sempre me respeitou e me recebeu com muito carinho: Ana, Margarida, Dirceu, Dulce, Marcus, Sidnei Silva e Sidney Dornellas, Léa, mais uma vez a Sueli e o Herbert, etc...

Amigos e companheiros de trabalho: Dimas, Nelson, Élcio, Cacá, que me ensinaram a amadurecer no dia a dia, no convívio com conflitos sociais que a profissão impunha, me presentearam com a tranquilidade, a paciência, a segurança, a capacidade e a amizade.

Já separada de todos, os laços de amizade permaneceram, os ouvidos continuaram atentos e os pedidos de socorro sempre atendidos.

Ainda no meu mundo do trabalho tenho que agradecer ao Newton, grande poeta e artista plástico, pelo interesse e torcida para que tudo desse certo.

Vinícius que me apresentou a viola e os violeiros, de raiz e intelectuais, me indicou e me acompanhou em algumas leituras. Emprestador oficial de CDs e livros caipiras, ele me fez entrar no mundo do saci e das lendas de viola, e deu-me de presente a qualitatividade do tempo cíclico.

Aos meus amigos de faculdade, não posso deixar de agradecer, pois desde o primeiro ano do curso de Geografia, nos acompanhamos, nos aturamos, nos sentimos falta um do outro, e aí nos ouvimos, nos choramos, nos rimos, nos divertimos, enfim, não nos desgradamos: Helena, Walmir, Ricardo, César, Marina, Rogério, Rosimeire, Marcelo, Andréia (Vizinha)...

Márcio Fernando que me deu muita força e tranquilidade quando parecia que o mundo iria se acabar, pela milésima vez. Adrianinha, que sempre apontava uma ou outra coisa que pudesse contribuir. Ailton, historiador e antropólogo, que me acompanhou na entrevista com Inezita Barroso. Larissa, que levantou questões pertinentes quando da minha apresentação no Labur e juntas, fizemos uma visita ao Bairro Revisão Agrária de Jaú. Wagner, ouvidos atentos, alegria e leveza da alma, sempre por perto. Rita, que sempre perguntava sobre o andamento da pesquisa, apontando e emprestando material bibliográfico. Luiza, que sempre que nos encontrávamos, tinha alguma dica para a minha pesquisa. Théo, pela palavra amiga.

Meu amigo goiano Eguimar que, apesar de nos conhecermos pouco tempo, tem me ajudado bastante, às vezes, via internet por conta mesmo da distância, mas sempre que possível, pessoalmente. A sua sensibilidade de poeta mistura-se à de pesquisador e acalanta quem tem sede de palavras sábias, possuidoras do poder de eliminar o marasmo. Elas dão força e ânimo para continuar.

Ao Benê e à Rosa, amigos e vizinhos, sempre presentes e dispostos a trocar livros, scanners, programas, teses, idéias, pensamentos, projetos...

Ao pessoal da Espanha que me acolheu quando fui apresentar “os caipiras” aos espanhóis no Colóquio Internacional de Geocrítica: Flávia, Perla, Paulo e Vanda.

À Professora Bernardete que esteve em minha qualificação contribuindo e incentivando a pesquisa. À Professora Margarida que, além de ter participado da banca de qualificação, seguiu me acompanhando em minhas interrogações e alertando os meus tropeços.

Ao Professor Dieter, meu orientador, pelo carinho com que me recebeu acreditando na minha capacidade de pesquisadora, pelo convívio no Labor, pelo incentivo em relação à minha apresentação na Espanha.

Não posso deixar de lado os meus entrevistados, de Jaú e de São Paulo, às pessoas que me auxiliaram no campo, indicando uma ou outra fonte e, principalmente à Patrícia do Arquivo Histórico da Fundação Raul Bauab, que me recebeu sempre com muita atenção e carinho. Tenho ainda que mencionar a Dona Neide que, sem me conhecer me acolheu em sua casa e me tratou como se fosse parente.

À Comissão de Pós-Graduação, que em 1998 me concedeu uma Bolsa do CNPq que muito auxiliou nos dois primeiros anos do Mestrado. Jurema e Ana, secretárias da Pós-Graduação, deixo aqui registrado o meu carinho e agradecimento pela atenção e torcida.

Sinto-me incapacitada de lembrar de todos os nomes que me cercaram e me fizeram bem. Infelizmente, embora sem citar nomes, quero deixar aqui o meu agradecimento e carinho a quem por algum momento se preocupou comigo, com o meu trabalho, me perguntou sobre ele, me ouviu ou simplesmente disse: “Vamos ao cinema!” ou “Vamos papear!” As idas ao cinema e os bate-papos com os amigos renovavam a minha alma e me faziam lembrar que tinha algo muito importante por terminar.

PROCEDIMENTOS

A pesquisa tem como preocupação central o conhecimento da cultura caipira e a compreensão sobre o desenvolvimento do seu modo de vida, com a finalidade de investigar os traços que ainda permanecem nos dias atuais. Inspirada por Antonio Candido com seu livro *Os Parceiros do Rio Bonito*, a curiosidade abatia-se sobre os caipiras de hoje, após cinquenta anos da publicação do referido livro. Neste, os caipiras ainda mantinham alguns traços do caipira tradicional, o do início do século XX, tão descrito por Cornélio Pires e outros autores simpatizantes da temática.

Jaú (SP) foi o local escolhido para a investigação, em princípio pela identidade: meus pais e irmãos nasceram e viveram parte de suas vidas neste município; meus pais passaram toda a infância e a adolescência nas colônias de fazendas cafeeiras¹ e muito me contavam sobre como viviam, desde o trabalho árduo debaixo do sol quente até os momentos de alegria promovidos pelas festas e bailes. Suas histórias de vida, a parte que não conheci, me instigou a querer saber mais: como eram organizadas as suas vidas nas fazendas e como está organizada hoje a vida de pessoas que não têm mais as colônias ou os sítios (e que um dia tiveram) como um referencial, seja de trabalho, de sociabilidade ou mesmo de estabilidade.

Ingenuamente, tinha o desejo de ainda poder encontrar algum resíduo de colonato, na sua forma antiga, cujas relações de trabalho não fossem tipicamente capitalistas. Nessa busca vã, iniciou-se o processo de afunilamento da área de estudo que se restringiu tão somente às fazendas. Estas eram as referências que possuía, o local onde seria possível encontrar o caipira, o colonato e um modo de vida diferenciado.

Em 1998, já no primeiro trabalho de campo, foi possível perceber o equívoco, aliás não foi bem um trabalho de campo, mas um reconhecimento da área de estudo. E foi sondando, conversando com algumas pessoas sem a preocupação de colher muitos dados, que pude chegar a maiores questionamentos.

¹ Eles viveram nas fazendas de café até seus 22 anos de idade, por volta de 1952.

O sistema de colonato não teve resistência alguma diante da implantação do assalariamento e das leis trabalhistas no campo. Desta forma, todos os trabalhadores são assalariados, e mesmo morando nas casas das antigas colônias e se beneficiando com a isenção de alguns encargos, os membros das famílias são assalariados, individualmente. Esta primeira pesquisa empírica ocorreu tão somente na cidade, no Sindicato de Trabalhadores Rurais e no Sindicato Rural de Jaú (Patronato).

O segundo trabalho de campo, já mais específico, ocorreu em maio de 1999 na Fazenda do Lajeado, onde meus pais e tios haviam morado como colonos. O contato com os administradores da fazenda deu-se através de uma tia, ou seja, o fato de possuir um certo grau de parentesco auxiliou muito para os contatos realizados em todas as visitas à área de estudo que, aliás, foi se alterando no decorrer da pesquisa.

Superada a questão do sistema de colonato e do assalariamento, estava no momento querendo encontrar resíduos da cultura caipira nas fazendas de Jaú, começando pela Fazenda do Lajeado.

Mas conheci Pouso Alegre de Baixo e por esse distrito me encantei. Permeava em minha mente a possibilidade de restrição da área de estudo a este bairro, questionando a categoria de bairro rural.

Mas, e as pessoas do centro da cidade de Jaú que cederam entrevistas contando de suas vidas nas fazendas, de seus costumes tipicamente caipiras? Seriam esquecidas? Como restringir a pesquisa a um bairro sendo que fora dele podia-se encontrar muitos elementos que responderiam algumas indagações ou questionariam ainda mais, enriquecendo a investigação?

Após todas essas constatações, contatos, informações... era necessário um trabalho de campo ampliado, com roteiros de entrevistas bem estruturados, com novos locais a serem visitados, buscando novos contatos e novas informações. Era necessário percorrer não somente outras fazendas e sítios, mas também a cidade. A área de estudo, por fim, deveria

ser Jaú inteira, no entanto, permitindo ao pesquisador relatar fenômenos de relevância que porventura pudessem estar fora dos seus limites.

Foi o tempo de organizar os pontos principais ou chaves para um novo trabalho de campo e, em outubro do mesmo ano encontrava-me novamente em Jaú em busca do “caipira” e do seu modo de vida de ontem e seu processo de transformação para o que é hoje.

Idosos e outros nem tanto, da cidade, falaram em entrevista, da sua infância nas fazendas de café, da rusticidade do seu modo de vida, das colheitas, das brincadeiras, das fogueiras, das lendas e mistérios da noite e dos dias santificados. Apesar de uma vida mais confortável na cidade, propiciada, por exemplo, pelo uso doméstico da eletricidade (a luz elétrica, o acesso à televisão) e pela aquisição de um automóvel, sentem falta da inocência de outrora, do convívio com as pessoas, do trabalho em conjunto. O caipira transfigurado em gente da cidade fala um português meio retorcido, à sua moda, no seu tom e ritmo próprios, fala de uma riqueza de vida e de cultura que possuía, apesar das dificuldades e do trabalho árduo na roça.

O trabalho de campo é, devido a todos esses questionamentos levantados e hipóteses confirmadas ou não, essencial para a pesquisa. Obviamente, a mesma não se faz somente com base no trabalho de campo, pois há que se analisar os fatos, a realidade, estudar as relações e os processos dos fenômenos. E é nessa alternância de campo e teoria que vamos, pouco a pouco fazendo aparecer o método, no momento dessa comunhão. É de suma importância a descoberta do dinamismo do objeto, das temporalidades, do pensamento dialético. Nada é fixo, porque a história está acontecendo, a vida está acontecendo e sempre vai acontecer, sem um fim em si mesma, mas um final que recomeça com um novo nome e uma nova cara: o devir da história.

As fontes orais

Com o objetivo de obter as informações que necessitava para responder às minhas perguntas e garantir maiores reflexões sobre as permanências da cultura caipira em Jaú, ontei pelos

depoimentos pessoais como fonte oral. Como a finalidade não era obter a história de vida das pessoas de maneira extensa, os depoimentos –individuais ou em grupo- trouxeram à tona fatos específicos direcionados para o objeto de estudo, pois conforme Queiroz

“Os ‘depoimentos pessoais’ se concentram ou sobre um lapso de tempo mais reduzido (...) [período abordado] ou sobre uma série de acontecimentos marcantes que permita aprofundar informações e aumentar os detalhes a respeito de algo que foi bastante delimitado (...). Não abrangendo a totalidade da existência do informante, os depoimentos pessoais podem ser mais numerosos, multiplicando-se a quantidade de informações. Sendo numerosos, e desde que colhidos sob a forma de entrevistas-monólogos, também permitem, além de um conhecimento das mentalidades dos informantes, uma comparação entre eles segundo sexo, idade, instrução, etc..., a fim de se destacar convergências e divergências. Objetivos que dificilmente podem ser alcançados nas histórias de vida, devido à sua pequena quantidade”. (Queiroz, 1983, pg. 50)

Foi empregada a técnica de gravador e registro da informação viva, com o objetivo de não perder detalhes que naquele momento poderiam passar despercebidos e, mais tarde, ser relevantes para a pesquisa. Embora incomodasse alguns entrevistados, logo eles se acostumavam com o aparelho e se sentiam à vontade, sendo que alguns achavam engraçado e se divertiam. Outros porém, (bem poucos) queriam terminar logo, por isso, suas respostas eram curtas. Talvez não tivesse nada a ver com o gravador, mas com o fato de estar falando de sua vida, o incômodo de ser um entrevistado.

Para a realização das entrevistas foram feitos roteiros que se diferenciavam conforme o assunto a ser abordado. Por exemplo, o roteiro utilizado em uma conversa com um sitiante não poderia ser o mesmo para um padre ou um representante do sindicato rural².

Após a realização de todas as entrevistas, foi feita a transcrição das mesmas, entendida por Queiroz (1983, pg. 81) como

² Os roteiros das entrevistas estão em anexo.

“... a reprodução, num segundo exemplar, de um documento, em plena e total conformidade com sua primeira forma, em total identidade, sem nada que o modifique...”

Desta forma, além da fita gravada temos o documento escrito como fontes a serem consultadas.

No campo, o primeiro contato foi na Fazenda do Lajeado onde morava D. Ana, irmã de D. Maria, esposa de meu tio Pedro. Ela e seu marido eram os administradores da Fazenda e me receberam com toda a hospitalidade, abrindo espaço para que eu conversasse com as pessoas que moram e trabalham na Fazenda, bem como tirar fotos e conhecer o seu funcionamento.

Na casa de um dos trabalhadores, conheci Nena, filha do Sr. Braúna e Dona Odette, que moram em Pouso Alegre de Baixo. É lá também que possuo parentes, o que facilitou bastante o meu contato com os moradores daquele distrito, apesar de não conhecê-los até aquele momento.

Nena apresentou-me ao proprietário do Mercado Santa Luzia, o Sr. Roque, ao Sr. Máximo e Dona Rosa, sua esposa, e ao Roberto Padim. O fato de terem reconhecido meus pais e avós em fotos que eu levava, fez com que me recebessem com grande alegria, demonstrando confiança e, desta forma, fazendo com que as entrevistas fluíssem.

Na cidade de Jaú, o único contato que possuía era com meus tios Luiz e Clarice, que me levaram à Dona Amábile, sitiante que me indicou mais outros dois sitiantes: o Sr. Manoel Rizzioli e a D. Maria Madalena.

Nesse meio de caminho, numa dessas andanças, peguei um táxi e eis que ouvi muitas histórias do motorista, histórias essas da sua infância e juventude, da sua vida na roça. Mais uma entrevista riquíssima me foi cedida, desta vez, sem indicações de parentes ou amigos.

Em alguns locais que visitei, não possuía qualquer contato, sendo completamente estranha. Foi o que aconteceu na Fazenda Santana. Talvez por isso, a receptividade das pessoas foi educada, porém sempre desconfiada, sem muita prosa, salvo Dona Maria que parecia querer

As rádios locais também foram alvo da pesquisa, com o intuito de investigar a música sertaneja e a caipira, saber sobre as diferenças entre elas e a procura dos ouvintes. Foi na Cultura AM que me indicaram o jornal O Comércio do Jahu, onde poderia encontrar o Sr. Heusner, um jornalista que escreveu sobre a vida do caipira e seus costumes. Em Dois Córregos, ele me apresentou a algumas modas de viola, aos seus vídeos e principalmente ao Sr. Antonio Pereira e sua esposa Dona Catarina, que me contaram lendas fabulosas, na crença real da sua veracidade.

Nos trabalhos de campo, portanto, algumas permanências da cultura caipira puderam ser notadas em vários lugares e em várias situações, ora com mais, ora com menos intensidade, seja nos sítios, seja nas fazendas ou na cidade.

O Arquivo Histórico da Fundação Raul Bauab teve papel importantíssimo ao me fornecer material publicado no Comércio do Jahu, pois lá estão arquivadas todas as suas edições. Faz parte do acervo também documentos como fotografias antigas, de fazendas e plantações de café, de colonos trabalhando, da cidade e estações ferroviárias que não existem mais.

Depois deste grande trabalho de campo em que foram feitas muitas entrevistas, foi preciso realizar novas visitas à área de estudo. A maioria estava voltada para uma consulta ao Arquivo Histórico, mas a última, já nos momentos finais da pesquisa, foi na Casa de Agricultura de Jaú. Lá recebi informações sobre o Bairro Revisão Agrária onde tive a oportunidade de conversar com alguns de seus moradores, conhecer o local, e entender melhor como se deu o processo da Revisão Agrária em Jaú.

Há ainda que mencionar as entrevistas realizadas com Inezita Barrozo, Ivan Vilela e Téo Azevedo, violeiros e cantadores, que poderiam explicar o mundo artístico do caipira, a sua viola, os seus pactos e a sua música.

Outras fontes

O Arquivo Histórico da Fundação Raul Bauab foi fundamental na organização de documentos para a pesquisa. Lá estão arquivadas todas as edições do Comércio do Jahu, bem como alguns trabalhos sobre o município, desde monografias de final de curso como livros já publicados.

Faz parte do acervo também fotos antigas que trazem à luz a história de Jaú. Estas fotografias ou são doadas ou emprestadas pelas pessoas que procuram contribuir com o registro da história do município. Cada foto é acompanhada de uma ficha técnica que traz informações riquíssimas para o pesquisador.

Além das fotos antigas, a presente pesquisa traz muitas outras atuais, tiradas em trabalho de campo. O objetivo ao colocar as fotos em meio aos textos foi o de trazer de imediato a imagem sobre o que havia sido relatado. No momento da escrita surgiam em minha mente as imagens dos lugares por onde passei. Desta forma, quis passar ao leitor tais imagens que, para mim, são fundamentais para o entendimento da dos textos.

Quanto aos mapas, são reproduções de alguns já existentes, e não organizados especificamente para a pesquisa. Mais uma vez a necessidade da visualização, para localizar os fenômenos no espaço, para localizar a área de estudo e a sua formação.

Algumas leis também aparecem como documentos-fonte como o Estatuto da Terra e a Lei de Revisão Agrária.

Finalmente, o material que primeiro se tem à mão: os livros. A bibliografia foi se constituindo ao longo da pesquisa, na necessidade de aprofundar este ou aquele assunto. Indicações de amigos, orientador, professores e também a busca pessoal culminaram na bibliografia final, além dos sites consultados na internet.

SUMÁRIO

LISTA DE MAPAS E FIGURAS.....	6
RESUMO	7
ABSTRACT	8
INTRODUÇÃO	9
1.O CAIPIRA E A RUSTICIDADE	13
2.OS BAIRROS RURAIS	32
3.O TRABALHO NO MUNDO DO CAIPIRA.....	41
3.1. O CAIPIRA E AS RELAÇÕES DE TRABALHO.....	42
3.2 O CAFÉ	64
3.2.1 <i>A viagem do café</i>	64
3.2.2 <i>O café e a estrada de ferro</i>	65
3.3 A CANA-DE-AÇÚCAR	69
4.A CULTURA E O MUNDO DO CAIPIRA	79
4.1 A CULTURA PLURAL	79
4.2. EXPRESSÕES DA CULTURA CAIPIRA	89
4.2.1 <i>Dieta</i>	89
4.2.2 <i>Festas e Danças</i>	91
4.2.3 <i>A viola</i>	100
4.2.4 <i>Os seres fantásticos: o saci, a mula sem cabeça, o lobisomem e as histórias de assombração</i>	104
4.2.5 <i>Benzimentos e curas</i>	109
4.3. MÚSICA CAIPIRA E MÚSICA SERTANEJA.....	111
5. JAÚ	120
5.1. POUSO ALEGRE DE BAIXO	149
5.2. POTUNDUVA	156
5.3. VILA RIBEIRO.....	162
5.4. BAIRRO REVISÃO AGRÁRIA	163
6. NO PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO	169
6.1. A RUSTICIDADE DOS MEIOS DE VIDA.....	169
6.2. O TRABALHO.....	180
6.3. O MOMENTO DO ENCONTRO	209
6.4. BENZIMENTOS E OUTRAS CRENDICES	232
6.5. A IDENTIDADE.....	247
6.5.1 <i>Identidade com o lugar</i>	247
6.5.2 <i>Identidade caipira</i>	252
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	259

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

8 BIBLIOGRAFIA.....	264
<i>Relação dos Entrevistados</i>	<i>275</i>
ANEXOS	

LISTA DE FOTOS

Foto 1: Chegada de imigrantes.....	52
Foto 2: Hospedaria de Imigrantes/1920	52
Foto 3: Fazenda de café/1915	53
Foto 4: Transporte de café/1915.....	53
Foto 5: Embarque de café	54
Foto 6: Memorial do Imigrante.....	54
Foto 7: Canavial	77
Foto 8: Usina Iracema.....	77
Foto 9: Usina da Barra	78
Foto 10: Fazenda Guanabara	133
Foto 11: Fazenda Pouso Alegre de Cima	134
Foto 12: Fazenda do Pinhalzinho.....	135
Foto 13: Fazenda Maria Luiza.....	136
Foto 14: Estrada de Ferro Rio Claro.....	137
Foto 15: Plataforma de embarque da E. F. R. C.	138
Foto 16: Maria Fumaça da C. P. E. F.....	139
Foto 17: Estrada de Ferro Douradense	140
Foto 18: Cia. Paulista de Armazéns Gerais	141
Foto 19: Jaú - Embarque de café.....	141
Foto 20: Igreja Matriz de Jaú.....	145
Foto 21: Prefeitura Municipal de Jaú	146
Foto 22: Rio Jaú	146
Foto 23: Atual estação ferroviária de Jaú.....	147
Foto 24: Fazenda Maria Luiza.....	148
Foto 25: Pouso Alegre de Baixo	153
Foto 26: Mercado Santa Luzia	153
Foto 27: Igreja de Santa Luzia.....	154
Foto 28: Interior da Igreja de Santa Luzia.....	154
Foto 29: Igreja de Santa Luzia.....	155

Foto 30: Jogo de futebol.....	155
Foto 31: Capela de Frei Galvão	159
Foto 32: Usina Diamante.....	160
Foto 33: Canavial da Usina Diamante.....	160
Foto 34: Casas dos trabalhadores da Usina Diamante	161
Foto 35: Casas dos trabalhadores da Usina Diamante	161
Foto 36: João Ribeiro de Barros	162
Foto 37: Bairro Revisão Agrária	169
Foto 38: Bairro Revisão Agrária	169
Foto 39: Casas de colono - Fazenda Santana.....	170
Foto 40: Casas de colono - Fazenda Santo Antonio do Campo Grande.....	170
Foto 41: Antiga colônia - Fazenda do Lajeado.....	171
Foto 42: Antiga colônia - Fazenda do Lajeado.....	171
Foto 43: Fogão de lenha	174
Foto 44: Fogãozinho de lenha	174
Foto 45: Colonos ensacando c afé.....	183
Foto 46: Mercado Municipal de Jaú	193
Foto 47: Rural.....	202
Foto 48: Canavial - Fazenda do Lajeado	203
Foto 49: Cafezal - Fazenda Santana	203
Foto 50: Sítio do Sr. Manoel Rizzioli	205
Foto 51: Sítio do Sr. Manoel Rizzioli	205
Foto 52: Procissão de Santa Luzia.....	213
Foto 53: Procissão de Santa Luzia.....	213
Foto 54: Leilão da Festa de Santa Luzia	214
Foto 55: Gado leiloado na Festa de Santa Luzia	214
Foto 56: Quermesse de Santa Luzia.....	215
Foto 57: Fazenda do Lajeado.....	221
Foto 58: Missa na Fazenda do Lajeado.....	221
Foto 59: Sr. Pedro com seu violão	224

Foto 60: Festa de passagem do século	229
Foto 61: Procissão de São Judas Tadeu	230
Foto 62: Nossa Senhora de Fátima	231

LISTA DE MAPAS E FIGURAS

Mapa 1: Localização dos imigrantes.....	50
Mapa 2: Greves de maio/1984.....	61
Mapa 3: Territorialidade da cana-de-açúcar.....	76
Mapa 4: Evolução territorial de Jaú.....	128
Mapa 5: Expansão ferroviária	131
Mapa 6: Alterações do traçado da C. P. E. F. - 1941	132
Mapa 7: Município de Jaú.....	144
Mapa 8: Uso do solo de Jaú.....	196
Figura 1: Planta de Pouso Alegre de Baixo	152
Figura 2: Tabuleta de Manoel Portes.	157
Figura 3: Cartaz - Festa de Frei Galvão	217

RESUMO

O caipira, entendido como um ser cultural singular, cujo modo de vida é caracterizado pela rusticidade dos meios de reprodução, não passa intacto à entrada do capitalismo no campo. Ele se transforma perdendo e modificando alguns de seus elementos culturais, pois a vida passa a se dar numa sociedade mediada pelo dinheiro.

A pesquisa tem como preocupação central o entendimento de como se deu este fenômeno em Jaú, município do interior do Estado de São Paulo. Vamos encontrar nas colônias de suas fazendas e nos seus sítios, uma sociabilidade muito forte que favorecia a manutenção de expressões de uma cultura singular, enriquecida pelos imigrantes europeus que vieram ao Brasil para trabalhar nos cafezais, no início do século XX.

Com o sistema de salários adotado por lei no campo, na década de 1960, houve a individualização do trabalho, deixando de ser familiar na colônia, para ser assalariado, em que as famílias passaram a morar nas cidades.

Nos anos 50, a produção canavieira que se expandia pelo interior do Estado de São Paulo foi, aos poucos, acabando com as pequenas propriedades, pois os sitiantes que se viam sem financiamentos bancários (pois os juros eram altos) acabavam vendendo ou arrendando as suas terras. Os fazendeiros, por sua vez, começaram a substituir o café pela cana-de-açúcar.

Tais acontecimentos do setor econômico provocaram uma crise cultural, desvinculando o trabalho da cultura do caipira, desvinculando as suas manifestações culturais do ciclo da natureza, transformando o seu modo de pensar, ser e agir.

O que se pretende com esta pesquisa é demonstrar como o capitalismo, transfigurado em uma sociedade moderna mediada pelo mercado, tem o poder de modificar a cultura e o modo de vida do homem rural.

Atualmente, por meio de pesquisa empírica, encontramos heranças da rusticidade, pois nem todos os jauenses mantêm na mesma intensidade e maneira, traços de um modo de vida caipira, presente somente no passado; são herdeiros de si próprios, migrantes da temporalidade.

ABSTRACT

The countryside man, as a peculiar cultural human being, whose life way is characterized by the rusticity of the reproduction ways, was touched by the entry of the capitalism in the field. The countryside man transforms himself, losing and modifying some of his cultural elements, because the life changes to a new society in which the money is the average.

The research has, as the main focus, the understanding how this phenomenon occurred in Jaú, São Paulo countryside. We can find inside the colonies of the farms and of the ranches, so strong sociability that benefits the maintenance of expressions of a peculiar culture enriched by European immigrants who came to Brazil to work in the coffee plantation in the beginning of the century XX.

Due to the salary system that was adopted by the field law, in 1960 decade, occurred the individualization of the work, changing from being familiar in the colony to receiving a salary. The families started to move to the cities.

In the 50's, the sugar cane production that extended through São Paulo countryside, was time by time, eliminating the small properties, because the ranchers who were without financing (because of the high interests), started to sell or to rent their lands. The farmers started to replace the coffee by the sugar cane.

Such occurrences of economic area provoked a worldwide cultural crisis, freeing the work from the countryside man culture, freeing his cultural manifestations from the cycle of the nature, changing his way of thinking, being and acting.

This research intends to demonstrate how the capitalism, transfigured in a modern society in which the market is the average, has the power of modifying the culture and the way of life of the rural man.

Nowadays, by an empiric research, we can find heritage of rusticity, because it is not all the Jaú persons who keep in the same intensity and the way, traces of a way of countryside man life, existed only in the past; they are heirs of themselves, migrants of the temporality.

INTRODUÇÃO

“A modernidade enquanto moda e momento é também a permanência do transitório e da incerteza, a angústia cotidiana da incerteza em face do progresso linear e supostamente infinito: a vida finita posta em face da realidade social, do futuro, supostamente sem fim. A modernidade não está apenas nem principalmente na coleção dos signos do moderno que atravessam de diferentes modos a vida de todos nós. Modernidade é a realidade social e cultural produzida pela consciência da transitoriedade do novo e do atual”. (Martins, 2000, pg. 19)

Efêmero. O efêmero vem com a modernidade, vem trazido por ela, vem provocar fenômenos na realidade do homem que fogem ao controle de suas mãos. É o que Martins (2000) chamou de moda e momento, que passa para dar espaço ao novo que, depois de permanecer um breve instante, também passa. É a permanência do provisório.

Quem não acompanha esse processo de substituições de modas numa sociedade que se diz voltada para o progresso e desenvolvimento econômico, está fora de toda a realidade, à margem da vida moderna.

A rusticidade dos meios de vida, presente na cultura caipira é um exemplo dessa marginalização. A cultura era independente do mercado, independente da mídia, independente das leis que buscavam o progresso porque se auto sustentava, porque era isolada numa economia fechada. Antonio Candido (1987) mostra que a economia de mercado, já na década de 1950, começa a se inserir no meio rural, em um agrupamento de caipiras, fazendo-se aos poucos, cada vez mais necessária ao seu modo de vida.

No encontro do rústico com o moderno, dois tempos, duas temporalidades: o tempo cíclico e o linear. O tempo da natureza e o da produção. Ritmos diferentes que se contrapõem e convivem numa realidade cada vez mais capitalista.

É isso o que acontece em Jaú, município de São Paulo e a área escolhida para a realização da pesquisa, na busca desse fenômeno de forma territorializada. Ao dizer isso, afirmamos que a realidade é diferenciada em cada lugar porque para entendê-la é preciso levar em

consideração o seu processo histórico. Isso vai explicar porque em um determinado ponto do planeta a vida é de um jeito e não de outro, como acontece no outro lado do mundo. Ao diminuir a escala, pode-se encontrar o mesmo: a história de uma rua é diferente da outra, à ela paralela.

O que se pretende também, com esta pesquisa, é entender como a rusticidade dos meios de vida cedeu espaço para a modernidade. Aliás, como o capital invadiu -quais os meios legais que utilizou para isso- a vida das pessoas no campo, provocando a expropriação. Expropriação da terra, dos meios de trabalho, da cultura...

Pode-se dizer que a dissertação divide-se em duas partes. A primeira é mais teórica e genérica, em que trazemos definições, teorias e a apresentação de uma realidade mais geral como subsídios para a segunda parte. Neste momento, nos debruçamos na área de estudo para verificar os acontecimentos lá, com a preocupação de observar e analisar o que existe de tradicional e rústico, de caipira definido culturalmente, na atualidade.

Abrimos, então, a pesquisa com as definições de “caipira”, nosso personagem principal. A apresentação gira em torno de como os viajantes descreviam os homens que moravam em ranchos provisórios, de forma precária (na visão dos viajantes) desde a vestimenta até a casa. Mais tarde o sentido pejorativo do caipira, divulgado por Monteiro Lobato e, na defesa, Cornélio Pires que trouxe para o mercado a música sertaneja, na inspiração de uma cultura marcada pela rusticidade dos meios de vida. Antonio Candido, finalmente traz a sua preocupação com o fim da cultura caipira já que em sua pesquisa, realizada em Bofete, muitos traços do caipira tradicional já haviam desaparecido.

Uma breve apresentação dos bairros rurais é feita no segundo capítulo. Aí tentou-se mostrar o significado de bairro rural, os elementos que o definem, como a economia de subsistência, o mutirão, a vida em comunidade e o sentimento de localidade... Como um bairro rural é formado por sitiantes, procuramos apresentar neste capítulo as variações, pouco explícitas, que esta categoria pode apresentar. Daí temos o parceiro, o meeiro, o arrendatário, o lavrador, o camponês etc, etc...

No terceiro capítulo, a preocupação é com o trabalho, como o caipira é inserido no mundo do trabalho para sobreviver. Ou seja, o momento em que a coleta, a caça e a pesca não dão conta da sua reprodução por conta da expansão e ocupação territorial que, no seu avanço, desmata e cria a agricultura. Aos poucos, o caipira vai sendo sugado pela necessidade do trabalho e da permanência, influenciado, mais tarde pelos imigrantes europeus que vieram trabalhar nos cafezais.

A discussão sobre o trabalho chega até o sistema de salários, com o fim do colonato que não se definia como assalariamento puro. Mais uma vez a expropriação, e a cidade, símbolo da modernidade, abraça seus novos moradores. A produção de cana-de-açúcar entra no cenário paulista com maior destaque quando o café começa a declinar. As duas condições –as usinas produzindo cana e o assalariamento–, contribuíram muito para a transformação da cultura caipira, pois na condição de assalariados, a vida passou a ser mediada pelo dinheiro, pelo mercado e pela moda.

E a cultura, riquíssima em suas crenças, religiosidade, costumes, culinária, festejos, músicas e instrumentos se viu ameaçada diante da chegada do tempo do lucro, do tempo do capital. No quarto capítulo, fazemos uma apresentação de alguns costumes e tradições típicas da cultura caipira que ainda existem no interior do Estado de São Paulo. Infelizmente em alguns lugares as festas muitas vezes são utilizadas pelo capitalismo justamente como espetáculo, desvinculadas do ciclo da vida caipira, desvinculadas do seu motivo, da sua condição de existência.

É no capítulo 5 que encontramos, finalmente, a nossa área de estudo: Jaú. Desde a sua história, recheada por lendas, até os dias atuais, sua configuração territorial e seus bairros ou distritos principais.

Os moradores de Jaú ganham voz no sexto capítulo em que relatam como era viver nas colônias das fazendas de café, desde o momento do trabalho até os de diversão. Falam ainda como eram as casas, a alimentação, a medicina, a vida religiosa e as crenças em seres fantásticos. E tecem comparações entre o ontem lembrado e o hoje vivido, observando as mudanças que aconteceram e, às vezes, explicando-as. Por fim, a identidade caipira que

permeia a vida de uma população de origem rural. Muitos a assumem, outros tantos não, por várias razões dentre elas, e talvez a principal, a associação do caipira com a imagem do Jéca Tatu, preguiçoso e doente, de Monteiro Lobato.

Nas Considerações Finais, o ponto de enlace das duas partes referidas no início deste texto. A apresentação de um mundo caracterizado pela rusticidade dos meios de vida, um mundo caipira em seus vários aspectos que, em Jaú, também estiveram presentes. Porém, há um elemento que provoca a desagregação de manifestações condizentes com aquele cotidiano e o transforma em anomalia devido à sua sobreposição. É a modernidade que, aos poucos, se insere no mundo do caipira e transforma-o, e provoca a perda da própria identidade, embora permaneçam traços fortes que precisam ser interpretados.

1. O CAIPIRA E A RUSTICIDADE

As bandeiras e entradas portuguesas que tiveram seu início no século XVI estendendo-se pelos XVII e XVIII em São Paulo, foram os embriões de uma variedade cultural proveniente da mistura destes com os indígenas que aqui se encontravam (Candido, 1987). Estamos falando da cultura caipira e para entendê-la, vamos buscar as suas várias definições e contextos que a envolvem.

A palavra *caipira*, de origem tupi, traz explicações diversas. Batista Caetano³, por exemplo, define-a da seguinte forma: *cai* = queimada / *pir* = pele: pele queimada ou tostada.

Câmara Cascudo, em seu *Dicionário do Folclore Brasileiro*, reuniu vários significados e origens do vocábulo *caipira*, desta forma, cita Valdomiro Silveira, que assim define:

“Homem ou mulher que não mora na povoação, que não tem instrução ou trato social, que não sabe vestir-se ou apresentar-se em público”. (Valdomiro Silveira, *Os caboclos*, 193, São Paulo, 1920, obra citada por Cascudo, pg. 223)

Cascudo acrescenta ainda que etimologicamente há, dentre as origens diversas de *caipira*, duas que se destacam: *caapora* e *curupira*, ambas do tupi. *Caapora* quer dizer habitador do mato: *caá* = mato / *pora* = habitante, morador. *Curupira* é um ente fantástico, representado por um anão de cabelos vermelhos, uma espécie de demônio que tem os pés voltados para trás e vive nas matas. *Curu* ou *curumi* = menino / *pira* = corpo. Segundo Câmara Cascudo, a palavra *curupira* se aplicaria aos camponeses somente como ofensa, como “alcunha injuriosa”.

No *Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi* de Antonio Geraldo da Cunha (1989), encontramos:

³ Obra citada por Souza, 1910

“**caipira**: Origem controvertida. Admitindo-se que proceda do tupi, caipira poderia ser uma corruptela de caipora, com intercorrência de curupira, que justificaria a evolução – pora → pira.. (pg. 83).

O significado de curupira, no mesmo Dicionário, está em concordância com Câmara Cascudo:

“Diabo, entre os indígenas; ente fantástico que, segundo a credence popular, vive nas matas e tem os dedos dos pés voltados para trás e o calcanhar para frente”. (Cunha, 1989, pg. 124)

Saint-Hilaire em *Viagem à Província de São Paulo*, concorda com a analogia do caipira com o curupira ao dizer que:

“Pelos mesmos têm os habitantes da cidade pouquíssima consideração, designando-os pela alcunha injuriosa de *caipiras*, palavra derivada possivelmente do termo curupira, pelo qual os antigos habitantes do país designavam demônios malfazejos existentes nas florestas...” (Saint-Hilaire, A.. Obra citada por Brandão, 1983, pg. 11)

Saint-Hilaire viajou pelo Brasil em meados de 1819 e encontrou em suas caminhadas pelos sertões paulistas o que chamou de caipira ou habitante do mato, cujo modo de vida caracteriza-se pela rusticidade. O fato de observar os caipiras, ver como se vestem, como moram e se comportam e não procurar entendê-los em seus valores e costumes locais, demonstra a distância de Saint-Hilaire com seu objeto de pesquisa.

Em suas anotações, o viajante descreve e compara as pessoas, suas casas e suas vestes. Esteve ele nas regiões de Franca, Campinas, Sorocaba, Itapetininga, ou seja, nos denominados sertões paulistas. Suas comparações têm como referência o camponês europeu, pois ele diz que os camponeses franceses, por exemplo, são alegres e vivazes, muito diferente dos que encontrou na região de Campinas, os quais possuem expressão estúpida, triste e apática.

Saint-Hilaire faz descrições minuciosas da economia, das pessoas e suas moradas e costumes, da vegetação, do relevo e do clima etc. Em relação às pessoas que vai encontrado, coloca bem a sua visão eurocêntrica e elitizada, em que o caipira aparece como degenerado e sujo, não havendo limpeza porque são antes de tudo mestiços. Para o autor, a cultura só existe se for letrada (e ocidental), não há reconhecimento de outras, não há visão de diversidade.

Ao se remeter à Europa, o autor ora compara alguns aspectos do modo de vida encontrado nos sertões brasileiros, ora demonstra-se saudosos de sua terra natal.

Para Saint-Hilaire, muito do comportamento do homem do campo, do caboclo ou caipira, ou ainda, camponês tem a ver com a mestiçagem entre negros, índios e brancos. Na sua visão naturalista, ele aponta uma esperança para o fim de uma raça que só leva ao atraso da humanidade, conforme verifica-se em seus relatos:

“Vêem-se casinhas espalhadas por todo o campo, mas elas são ainda mais miseráveis do que as encontradas entre Itu e Itapetininga. Os moradores desses desolados casebres, em sua maioria, devem a sua origem a uma mistura de raças indígenas, africana e européia, sendo que em alguns ressaltam particularmente as características da raça branca, ao passo que em outros predominam os traços africanos e indígenas. Esses homens, geralmente simplórios, estúpidos e sujos, são talvez ainda menos civilizados do que os habitantes dos campos situados entre Sorocaba e Itapetininga. Não possuem escravos e cultivam com as próprias mãos. Parece, entretanto, que sua indolência não permite que plantem mais do que o estritamente necessário para que não morram de fome. Os mestiços são em geral superiores a uma das raças às quais devem a sua origem. Assim, os camponeses a que me refiro se acham colocados acima dos índios mas são infinitamente inferiores aos mulatos e até mesmo aos habitantes da parte mais ocidental de Minas Gerais, tão pouco inteligentes e tão apáticos. Estes devem sua estupidez ao isolamento e à ignorância em que vivem, ao passo que os primeiros a devem ao sangue mestiço que corre em suas veias. Não existem na região brancos de raça verdadeiramente pura, salvo uns poucos indivíduos que se estabeleceram ali recentemente. Estes se recusam a aceitar como seus iguais os antigos colonos, o que fez nascer o ódio e constantes desavenças entre eles. Depois de 1820 novas

imigrações terão certamente ocorrido, e outras ainda irão ocorrer. Novas misturas irão retemperar a população, e a instrução que o governo provincial procura difundir acabará por tirar o povo da região do estado de semibarbaria em que se acha mergulhado.” (Saint-Hilaire, 1976, pg. 207/208)

O nosso aventureiro percebe em meio aos caipiras a ausência de escravos, plantando e colhendo eles mesmos os seus alimentos, explicação que encontrou para justificar a sua vida de penúria.

Sob os vários nomes que o designam, desde *aruarama* até *urubenva* como nos mostra o *Dicionário Aurélio*, o caipira parece ser sempre o

“Habitante do campo ou da roça, particularmente os de pouca instrução e de convívio e modos rústicos e canhestros...” (Ferreira, 1986, pg. 314)

e consagrado pela sociedade como vadio, preguiçoso, tímido, burro e sujo. Constitui-se desta forma, dois pólos: de um lado a cidade, e do outro, a roça; a sociedade civilizada em oposição à cultura caipira.

Saint-Hilaire, com seu diário de campo, muito contribuiu para alimentação de tal preconceito sobre o caipira. Monteiro Lobato, um dos maiores escritores reconhecido nacional e internacionalmente, já por volta de 1918, dá continuidade ao estigma do caipira, seguindo as trilhas de Saint-Hilaire. A divulgação da sua indolência está no personagem Jéca Tatu, inspirada em uma pessoa que o autor conheceu numa fazenda:

“_ Foi na Fazenda Paraíso... Aí conheci um dia Nhá Gertrudes Reboque, uma velhinha que morava num rancho, à beira da estrada. Pois a Nhá Gertrudes vivia falando dum neto, para ela o maior homem do mundo. O jeca, que era como o chamava, era um portento, um colosso, aos seus olhos de avó. De tanto ela falar no Jeca, todos quisemos conhecê-lo. Pedimo-lhe que aparecesse com ele, na fazenda.

(...)

_ E foi uma decepção. Um bichinho magruço, feio, barrigudo, arisco, desconfiado, sem jeito de gente. Anos mais tarde, precisando batizar um caboclo, logo me veio a figura desajeitada do Jeca, o mais jeca de todos os jecas que tenho visto.

_ E o Tatu?

_ Em princípio, tinha lhe dado outro sobrenome. Chamei-lhe Jeca Peroba. Não me soou bem. Lembrei-me de que, minutos antes, um capataz da fazenda, o Chico me falara nuns tatus que andavam estragando uma roça de milho. Adotei o Tatu. (Peixoto, S.⁴ Obra citada por Sant'Anna, 2000, pg. 244)

Jéca virou sinônimo de caipira, oficializado no *Pequeno Dicionário Brasileiro*, com direito a derivados: Jequice – próprio de jeca⁵.

Em *Velha Praga*, escrito em 1914⁶ por Monteiro Lobato, é evidente a semelhança do discurso deste autor com o de Saint-Hilaire, chegando a considerar o caipira uma praga da terra.

Vale a pena transcrever a passagem:

“Este funesto parasita da terra é o CABOCLO, especie de homem baldio, semi-nomade, inadaptavel á civilização, mas que vive á beira dela na penumbra das zonas fronteiriças. À medida que o progresso vem chegando com a via ferrea, o italiano, o arado, a valorização da propriedade, vai ele refugindo em silencio, com seu cachorro, o seu pilão, a picapau e o isqueiro, de modo a sempre conservar-se fronteiriço, mudo e sorna. Encoscorado numa rotina de pedra, recua para não adaptar-se.

(...)

⁴ Peixoto, Silveira. Vida, Paixão e Morte de Monteiro Lobato. In: *Boletim Bibliográfico da Biblioteca Mário de Andrade*. São Paulo, pg. 55.

⁵ Urupês, pg. XXV, prefácio de Artur Neves.

⁶ O texto *Velha Praga* foi publicado na seção *Queixas e Reclamações* no Jornal *O Estado de São Paulo* em 12/11/1914. Mais tarde, em 1918 foi incluído na segunda edição de *Urupês* de Monteiro Lobato.

Vem de um sapezeiro para criar outro. Coexistem em íntima simbiose: sapé e caboclo são vidas associadas. Este inventou aquele e lhe dilata os domínios; em troca o sapé lhe cobre a choça e lhe fornece fachos para queimar a colmeia das pobres abelhas.

Chegam silenciosamente, ele e a ‘sarcopta’ fêmea, esta com um filhote no útero, outro ao peito, outro de sete anos á ourela da saia – este já de pitinho na boca e faca á cinta. Completam o rancho um cachorro sarnento – Brinquinho, a foice, a enxada, a picapáu, o pilãozinho de sal, a panela de barro, um santo encardido, tres galinhas pévas e um gallo índio. Com estes simples ingredientes, o fazedor de sapezeiros perpetua a espécie e a obra de esterilização iniciada com os remotíssimos avós.

Acampam.

Em tres dias uma choça, que por eufemismo chamam casa, brota da terra como um urupê. Tiram tudo do lugar, os esteios, os caibros, as ripas, os barrotes, o cipó que os liga, o barro das paredes e a palha do teto. Tão íntima é a comunhão dessas palhoças com a terra local, que dariam ideia de coisa nascida do chão por obra espontânea da natureza, - se a natureza fosse capaz de criar coisas tão feias”. (Lobato, 1918, pg. 121)

Em *Urupês*, o autor descreve o caipira sempre como preguiçoso e indolente, o que justificaria seus atos e seu comportamento em geral. Ou seja, as suas casas, as suas vestes, as suas mobílias, a coleta de seus alimentos, tudo muito rústico, deve-se à preguiça e à indolência que estão nas veias destes “caboclos”. Para Monteiro Lobato, que vivia um nacionalismo exacerbado, o caipira representava e contribuía para a lentidão do desenvolvimento do país. Como poderia uma nação crescer sem trabalho? A sua visão progressista o impedia de ver no caipira um outro tempo, um outro raciocínio, uma outra história diferente da do desenvolvimento econômico brasileiro.

Porém, ele “reconheceu” mais tarde, seu grave erro em relação ao homem do campo: este não era a praga da terra por querer, mas uma doença era a explicação para todo o seu modo de ser. Ou seja, ele não era o culpado pela sua preguiça e indolência.

“ ‘Eu ignorava que eras assim, meu caro Jeca’, diz ele [Monteiro Lobato] no prefácio da 4ª edição dos ‘Urupês’, ‘por motivo de doenças tremendas. Está provado que tens no sangue e nas tripas todo um jardim zoológico da peor especie. É essa bicharia cruel que te faz papudo, feio, molenga, inerte. Tens culpa disso? Claro que não. Assim, é com piedade infinita que te encara hoje o ignorantão que outrora só via em ti mamparra e ruindade’”. (Lobato op. cit Neves, in Lobato, 1918, pg. XXVII)

Cornélio Pires, poeta tieteense, é reconhecido pelas cidades do interior de São Paulo como o Poeta dos Caipiras⁷ justamente por possuir uma postura diferenciada de vários autores que tratam da temática da cultura e do folclore.

Em suas obras, ele reuniu contos, anedotas, costumes e crenças da cultura caipira. Algumas de suas histórias têm fundo em momentos reais, porém, outros são contos antiquíssimos adaptados à realidade do homem do campo.

Assim constatou Fernandes (1987) que fez comparações com os “causos” narrados por Cornélio Pires com histórias escritas pelo alemão Gottfried August Burger, autor de *Aventuras do Barão de Munchhausen* e ainda sugeriu semelhanças com o francês Guy de Maupassant, com os brasileiros Graciliano Ramos, Aluísio de Almeida, J. Simões Lopes Neto e Gustavo Barroso. Fernandes encontrou similaridades entre vários contos, principalmente os que envolve Joaquim Bentinho, personagem do livro *As Estrambóticas Aventuras de Joaquim Bentinho, o Queima Campo*, de Cornélio Pires. Para o nosso pesquisador, é bem possível que as façanhas de Joaquim Bentinho tenham sido inventadas por Cornélio Pires, porém, lembra que há muitos dos episódios narrados cujas raízes remotas encontram-se na Ásia e na Europa. Talvez essas “coincidências” sejam na verdade, as conseqüências do poder da tradição oral, em que as histórias viajam no tempo e no espaço.

⁷ Luís Claudio Lútiis Silveira Martins, em *Cornélio Pires em Piracicaba*, 1988.

De qualquer forma, o Poeta dos Caipiras é considerado um dos mais puros escritores regionalistas de São Paulo que, respeitando o dialeto do homem do campo, registrou o modo de vida no meio rural.

Segundo Fernandes (1987), Rossini Tavares de Lima vê Cornélio Pires como um dos maiores cientistas sociais e folcloristas do Brasil, sem no entanto, seguir as normas de métodos científicos impostos pela academia. Fernandes acrescenta ainda:

“Sua paixão [a de Cornélio Pires] era, sem fumaças de erudito, de pesquisador, apenas descrever a vida da roça, divertir o leitor. E em sua modéstia talvez até fizesse piada se o chamassem de ‘cientista’, jamais suspeitaria que estava deixando à Cultura Brasileira monumental contribuição, documentação inestimável do nosso populário. Principalmente em ‘Conversas ao pé do fogo’, sua obra mais feliz, temos a exata e deliciosa descrição da quase totalidade dos gêneros folclóricos: usos e costumes, música, superstições e crendices, mitos e lendas, brinquedos e jogos, e coreografias”. (Fernandes, 1987, pgs. 1 e 2)

E é justamente nesta obra acima citada que Cornélio Pires faz a sua definição de caipira:

“Por mais que rebusque o ‘étimo’ de ‘caipira’, nada tenho deduzido com firmeza. Caipira seria o aldeão; neste caso encontramos o tupi-guarani ‘capiâbiguâra’. Caipirismo é acanhamento, gesto de ocultar o rosto: neste caso temos a raiz ‘cai’ que quer dizer: ‘gesto de macaco ocultando o rosto’. ‘Capipiara’, que quer dizer o que é do mato. Capiã, de dentro do mato: faz lembrar o ‘capiãu’ mineiro. ‘Caapi’ – trabalhar na terra, lavrar a terra – ‘caapiára’, lavrador. E o caipira é sempre lavrador. Creio ser este último caso o mais aceitável, pois ‘caipira’ quer dizer ‘roceiro’, isto é, lavrador...” (Pires, 1985, pg. 144)

Cornélio Pires preocupa-se não somente com a descrição da realidade, muito menos com a sua idealização, mas com o momento histórico em que o caipira está inserido, com as condições e meios de vida que fazem o caipira ser do jeito que é, ou seja, ele não o vê isolado do mundo, mas participante da história do mundo.

“Nascidos fora das cidades, criados em plena natureza, infelizmente tolhidos pelo analfabetismo, agem mais pelo coração do que pela cabeça. Tímidos e desconfiados ao entrar em contacto com os habitantes da cidade, no seu meio são expansivos e alegres, folgazões e francos; mais francos e folgazões que nós outros, os da cidade. De rara inteligência – não vai nisso um exagero – são incontestavelmente mais argutos, mais finos que os camponeses estrangeiros. Compreendem e aprendem com a maior facilidade; fato aliás observado por estrangeiros que com eles têm tido ocasião de privar.

É fato: o caipira puxador de enxada, com a maior facilidade se transforma em carpinteiro, ferreiro, adomador, tecedor de taquaras e guembê, ou construtor de pontes.

...

Os caipiras não são vadios: ótimos trabalhadores, têm crises de desânimo quando não trabalham em suas terras e são forçados a trabalhar como camaradas, a jornal. Nesse caso o caipira é, quase sempre, sua vítima.

O trabalhador estrangeiro tem suas cadernetas, seus contratos de trabalho, a defesa do ‘Patronato Agrícola’ e seus cônsules... Trabalha e recebe dinheiro. Ao nacional, com raras exceções o patrão paga mal e em vales com valor em determinadas casas, onde os preços são absurdos e os pesos arrobalhados; nesse caso, o caipira não tem direito a reclamações nem pechinches, está comprando fiado... com seu dinheiro, o fruto do seu suor transformado em pedaço de caderneta velha rabiscado a lápis.

E querem que o brasileiro tenha mais ânimo!

Ânimo não lhe falta, quando trabalha em suas próprias terras. As suas algibeiras e o seu crédito nas lojas o confirmam.

...

Dócil e amoroso é todo camponês; sincero e afetivo é o caipira. (Pires, 1921, pgs. 5, 6 e 7)

Para Brandão (1983) os caipiras nunca são percebidos como trabalhadores da terra pela sociedade moderna, e os defende dizendo que estes trabalham tanto que não lhes sobra tempo para cultivarem a si próprios, aparentando estar sempre desarrumados, longe de qualquer trato com a sociedade.

Cornélio Pires (1929), diante da convivência com agrupamentos caipiras, procurou entendê-los nas suas diferenciações, e identificou grupos étnicos, os quais subdividiu-os em **tipos puros** – o branco e o negro - e os **mestiços** – os caboclos e os mulatos. Desta forma temos:

- **Caipira Branco:** descendentes de estrangeiros brancos, geralmente europeus, têm em média 8 filhos e os cria todos, preocupados com os estudos dos filhos, andam sempre muito limpos, vaidosos, gostam de sair arrumados, bem apresentados. As mulheres são limpas, amorosas e aos 7 ou 8 anos já usam saia comprida, usam pericote (birote) no cabelo, ou tranças. Gostam de animais domésticos e criações, pomares, hortas e plantas medicinais; são hospitaleiros. Seus santos prediletos são São João e Santo Antonio.
- **Caipira Caboclo:** descendentes diretos de bugres catequizados pelos primeiros povoadores do sertão. São fortes. Cabelos grossos e espetados, barba rala, pele bronzeada. Às vezes têm sangue espanhol ou português. São inteligentes, preguiçosos, velhacos, barganhadores, desleixados, sujos e esmulambados, valentes, brigadores e ladrões de cavalo, são mulherengos e galantes.

“Raramente são aceitos em casamento pelas famílias brancas. As pretas os detestam, porque dentre elles sempre foram tirados os feitores de escravos e *capitães do mato*, pegadores de negros fugidos”. (Pires, 1929, pg. 17)

Nas fazendas dos brancos, às vezes, ficam mumbaveando, ou seja, tornam-se agregados, encostados, parasitando. Gostam de caçar, pescar, dormir, fumar, beber e tocar viola. Marotos, criam os filhos a Deus dará. São muito sujos e sem capricho. Sobre ele, Cornélio Pires ainda acrescenta:

“Pobre caboclo... Creio que nunca tomou banho...

Coitado do meu patrício! Apesar dos governos os outros caipiras se vão indireitando à custa do próprio esforço, ignorantes de noções de hygiene... Só elle, *o caboclo*, ficou *mumbava*, sujo e ruim! Elle não tem culpa... Elle nada sabe.

Mas, graças a Deus, parece que esse typo vae desaparecer.” (Pires, 1929, pg.21)

- **Caipira preto:** descendentes dos africanos, vítimas da escravidão. Rotos e esfarrapados são pobres.
- **Negro velho:** são doentes, gentis e amorosos; a negra velha é a miséria aliada à bondade, tristeza e carinho.
- **Caipira preto (novo):** limpos, têm lavoura, são religiosos, mas gostam da aguardente. São trabalhadores, gostam de samba, fandango e dança.

“O novo *caipira-preto* é cavalheiresco e gentil. Em contacto com o italiano, tornou-se optimo trabalhador, sendo um grande amigo do italiano, tendo, em compensação a extranha *sympatia* da italiana”. (Pires, 1929, pg. 26)

- **Caipira Mulato:** descendentes de africanos ou brasileiros pretos com portugueses ou brasileiros brancos. Vigorosos, ativos, independentes e patriotas. Galanteadores, não abaixam a cabeça para o patrão. Gostam de sambas e bailes, não se misturam com os pretos. São trabalhadores.

Em todos os tipos, considera-se o processo imigratório, havendo trocas de crenças e costumes entre os povos, ora influenciando ora sendo influenciado pela cultura estrangeira, seja ela africana ou européia.

Embora a postura de Cornélio Pires seja a de fazer o caipira reconhecido pela sociedade, acaba por pecar no outro extremo, qual seja, o de caracterizá-lo como “o espertinho” e “o mentiroso”, mostrando a riqueza de sua criatividade nos espetáculos humorísticos que realizava. Os causos, anedotas e adivinhas tendo como pano de fundo o modo de vida caipira contados nos circos por Cornélio Pires tiveram muito sucesso, juntamente com as

modas caipiras que, gravadas em disco, perderam muito de sua originalidade, desencadeando um processo que levou à sua massificação⁸.

Suas histórias traziam o caipira como o espertalhão que se mostrava correto nas suas adversidades, saindo-se bem de situações difíceis como quando contava alguma mentira. É o caso de uma conversa de Cornélio Pires com Joaquim Bentinho, contada em seu livro *As Estrambóticas Aventuras de Joaquim Bentinho, o Queima Campo*:

“O mentiroso casado leva uma vantagem enorme sobre o seu collega solteiro.

Este ultimo, nos casos de aperto, só se pode desapertar mandando o que duvida appellar para o testemunho do defunto Bellarmino...

O peteiro casado, numa entalação, tem sempre o socorro da mulher.

O convívio, nos casaes novos, chega a fazer com que a mulher, além dos habitos, tome até as feições do marido, os gestos, o modo de falar e especialmente os defeitos.

Nos princípios, acontece a mulher desmentir o marido, mas, depois... não deixa o marido perecer.

Eis um dos casos.

_ Você conhece mea casa? Perguntou o Bentinho.

_ Conheço.

_ Tem aquelle copiasinho na frente de adonde se inxerga a pastaria que vae simbóra, num campo aberto, inté dobrá o espigão a uas setenta braça pra lá do riberão...

_ Isso mesmo.

⁸ O assunto sobre a música caipira nós veremos em outro capítulo, reservado somente para essa discussão.

Hai de havê uns quinze dia, mais u meno, eu tava arrematano uns jacá, quano a Dina me chamô... Num foi Dina?

_ Foi...

_ Quano ella me chamô eu preguntei: _ o que hai?

_ Venha vê... as criação do vizinho já tão varano cerca ôtra vês... Oiai lá no espigão... é um nuvíio...

_ E' nuvíia...

_ E' boizinho, já...

_ Ergueu a cabeça, ói!

_ É viado, Dina!

_ Será?

_ Tal e quá...

_ E' vacca...

_ E' viado e dos grande!

Intrei pra drento e peguei a pica-pau.

_ Repare bem, Bentinho, num vá baliá criação aieio...

_ Quá, criação!

A espingarda tava carregado cua bala de bão póрте.

Levei a arma na cara, durmi no ponto...

_ A mil e quinhentos metros?

_ U setecento; continuou o Bentinho em posição de fogo, com o braço direito encolhido e o esquerdo distendido, olho esquerdo fechado, meio arreganhadinho...

_ Por que não se aproximou?

_ Intão mecê não viu falá no “róge” pra atirá? Pra mimnum tem distancia!

_ Mas será possível?!

_ Durmi na pontaria e maiei fogo! Foi um bacazio que escureceu o terrero de fumaça! Atirei e fiqueмо espiano... num levô nem um minute... Só o tempo da bala chegá lá, aquillo eu só vi o cabritão dá um prisco pra riba e se estendê no chão!

_ Naquella distancia... *pica-pau*... com bala...

_ Prefeitamente!

E matou o veado?

_ Já cumemo e inté xarquiemo uas treis arroba...

A mulher confirmava os gestos com a cabeça.

_ Eu e Dina sahimo e fomo buscá o “pardo”... Êh! Tiro bunito!

Quano inzaminemo o supricante, tava o bicho cum panellão no uvido esquerdo... o casco mermo tinha avuado, truxemo sem o pé esquerdo...

_ Mas, como isso, Nho Joaquim. Buraco no ouvido... casco arrancado... a espingarda só tinha uma bala?!

O Bentinho, pegado no “sufragante”, titubeou, coçou a cabeça, olhou pra o chão... mas a mulher desintalou-o do apuro reprehendendo o marido:

_ Tamem mecê num conta que na hora que atirô, o veado tava coçano a oreia...”(Pires, 1985, pg. 123/124/125)⁹

São estes pequenos relatos que nos fazem perceber que, mais do que apresentar um leque de definições, a cultura caipira traz em si muito de peculiar, merecendo atenção cuidadosa por parte de pesquisadores. A particularidade da cultura caipira encontra-se na maneira simplória e rústica de encarar e viver a vida, a sua relação com a natureza e com a sociedade.

O caipira sofreu interferências culturais principalmente africanas, com a escravidão, e européias, com a colonização por conta da cultura cafeeira, não sendo o mesmo caipira descrito por Saint-Hilaire em suas viagens pela Província de São Paulo. Mas ele continua sendo, para a sociedade como um todo, o mesmo caipira que expressa a rusticidade da vida no campo.

A sua transformação, com a necessidade de ajustar-se ao mundo moderno e industrializado, acontece de maneira a preservar alguns aspectos do seu modo de ser caipira, seu modo de ver e viver o mundo. Resta saber se a manutenção de tais aspectos tão subjetivos são suficientes para falarmos de cultura caipira. Talvez a sua presença neste mundo moderno se dê somente quando revivida nos relatos, pela memória de alguns; talvez estejamos bem na sua frente e não a percebemos pela dificuldade em aceitar as suas transformações.

Antonio Candido em *Os Parceiros do Rio Bonito* (1987), mostra tal dinâmica cultural investigando o modo de vida de um agrupamento caipira; ele busca a compreensão de ajustamentos culturais com base na cultura caipira tradicional, verificando as permanências e os desaparecimentos de alguns aspectos.

Preocupado com um agrupamento de parceiros, Antonio Candido estudou seus aspectos sócio-culturais mínimos, com o objetivo de

⁹ Conforme os estudos de Fernandes (1987), esta história é semelhante às encontradas nas obras de Graciliano Ramos e Gustavo Barroso. Este último explica que a narrativa é a mesma em que o Rei da Pérsia Bahram-Gur acerta com um único dardo o casco e a orelha de uma gazela, para atender a uma cortesã grega. O conto pode ter, portanto, origem árabe em “Mil e Uma Noites”

“compreender o significado das atuais condições de vida do caipira paulista”.
(Candido, 1987, pg. 35)

Partindo, portanto das condições mínimas de vida e de sociabilidade do caipira tradicional, foi que o referido autor encontrou as variações culturais, já que existe todo um mundo movido pela economia capitalista em desenvolvimento, disposto a homogeneizar as diferenças, na busca por uma identidade nacional. Nesse jogo, o caipira está sujeito a uma cultura de massas, ao conforto doméstico trazido por novas tecnologias, à política do Estado para o tão esperado e sonhado “progresso” do país.

Tais condições mínimas de vida dizem respeito ao necessário básico para a reprodução do agrupamento caipira, pois

“A sociedade caipira tradicional elaborou técnicas que permitiram estabilizar as relações do grupo com o meio (embora em nível que reputaríamos hoje precários), mediante o conhecimento satisfatório dos recursos naturais, a sua exploração sistemática e o estabelecimento de uma dieta compatível com o mínimo vital – tudo relacionado a uma vida social de tipo fechado, com base na economia de subsistência”. (Candido, 1987, pg. 36)

Neste contexto, em que os agrupamentos eram auto-suficientes, reproduzindo seu modo de vida específico com base na economia fechada, nos deparamos com mudanças estudadas por Antonio Candido na década de 1950, em que tais mínimos de sobrevivência já estavam relacionados à economia mundial, em que, genericamente falando, sua única fonte de alimento não era mais a coleta diretamente da natureza, mas também o mercado mediado pelo dinheiro e pelo trabalho.

Desta forma, podemos dizer que houve o processo de passagem de uma economia fechada com mínimos de subsistência para uma capitalista acompanhada pelos sintomas da crise cultural e social.

“Como foi dito, a economia de subsistência, dominante a princípio na área estudada, coexistiu em seguida com a agricultura comercial, que não se arraigou de maneira a excluí-la, nem destruir o velho cerne da cultura caipira.”

O mesmo não se dará, no entanto, ao que tudo indica, na atual fase de expansão da economia capitalista, muito mais penetrante e de âmbito incomparavelmente mais amplo, de tal modo que as áreas segregadas se vêem jungidas às necessidades agrícolas, comerciais e industriais da região, do Estado, do país, que nelas repercutem a cada passo. A vida tradicional sobreviveu até aqui em muitas áreas mais ou menos alterada.” (Candido, 1987, pg. 164)

Com base em autores como Cornélio Pires e Antonio Candido, que relatam a vida do caipira tradicional, podemos perceber as mudanças na sua vida, a sua inserção cada vez maior no sistema capitalista ocupando o papel de consumidor e produtor de mercadorias. Essa visão de mercado que invadiu as roças, vilas e pequenos povoados ainda deixam vãos para certas manifestações culturais, principalmente as de cunho religioso.

Candido (1987) percebe então, três comportamentos diferentes do caipira frente à civilização urbana: a aceitação dos traços impostos e propostos, a aceitação só de traços impostos e a rejeição de ambos os traços.

No primeiro comportamento, o caipira revela o desaparecimento da sua cultura individual e familiarmente, seja pela desintegração (mobilidade, dispersão), seja pela aceitação de novos padrões, comportamentos, crenças etc...

A aceitação só de traços impostos diz respeito aos

“... pequenos lavradores, sitiantes ou parceiros, que, embora arrastados cada vez mais para o âmbito da economia capitalista, e para a esfera de influência das cidades, procuram ajustar-se ao que se poderia chamar de mínimo inevitável de civilização, procurando doutro lado preservar o máximo possível das formas tradicionais de equilíbrio. Daí qualificá-los como grupos que aceitam, da cultura urbana, os padrões impostos – aquilo que não poderiam recusar sem comprometer a sua sobrevivência -, mas rejeitam os propostos, os que se apresentam com força incoercível, deixando margem mais larga à opção.” (Candido, 1987, pg. 218/219)

A rejeição de ambos os traços leva o caipira a um certo isolamento sem que haja sua reprodução, pois isolado do mundo que o cerca, ele não encontra estrutura para manter-se.

Diante de tais reflexões, ele faz uma projeção sobre o futuro do caipira paulista, considerando fatores econômicos, sociais e culturais previstos e vividos também, naquele momento.

“Parece difícil que possa, daqui por diante, resistir à expansão capitalista, como fórmula de ajustamento do grupo ao meio em função da subsistência, com base no círculo fechado dos agrupamentos de vizinhança, cuja autonomia ecológica é hoje uma sobrevivência.

A consequência geral é a incorporação progressiva desta área, e de outras parecidas, à esfera da economia moderna; processo que repercute fundo em toda a organização da vida social com rupturas de equilíbrio que podemos verificar nos planos ecológico, econômico, cultural, social e psíquico – inter-relacionados e solidários, mas separados aqui para comodidade da exposição”. (Candido, 1987, pg. 164)

Parece que Antonio Candido previu que o cerco se fecharia e a saída do caipira, para a sua sobrevivência seria a sua integração na sociedade moderna, na economia de mercado. A sua reprodução como cultura caipira se vê ameaçada, seja pelo seu total esquecimento ou seja pela tomada do capitalismo que a transforma em espetáculo¹⁰. Voltamos novamente à pergunta: o que sobrevive de cultura caipira nisso tudo? Que sementes se têm plantadas para que possamos dizer que algo ainda resta, ainda que transformado?

Para finalizar, citamos mais uma vez Antonio Candido, quando ele revela um certo receio pelo desaparecimento completo da cultura caipira.

¹⁰ A transformação da manifestação cultural caipira em espetáculo pode também ser encarada, conforme a realidade em que se encontra, como uma estratégia de sobrevivência por parte dos patrocinadores de tais manifestações; ou seja, para manter viva a sua tradição cultural, o caipira aceita o espetáculo até o momento em que lhe for conveniente.

“A cultura do caipira, como a do primitivo, não foi feita para o progresso; a sua mudança é o seu fim, porque está baseada em tipos tão precários de ajustamento ecológico e social que a alteração destes provoca derrocada das formas de cultura por eles condicionada. Daí o fato de encontrarmos nela uma continuidade, uma sobrevivência das formas essenciais, sob transformações de superfície que não atingem o cerne senão quando a árvore já foi derrubada – e o caipira deixou de o ser”. (Candido, 1987, pg. 82/83)

2. OS BAIRROS RURAIS

Ao falarmos sobre os caipiras não podemos isolá-los da sociedade como um todo, negligenciando as suas relações sociais e econômicas. No entanto podemos dizer que as tradições de uma cultura caipira se reproduzem com muito mais tranquilidade no interior de um agrupamento no meio rural cujas relações externas não sejam muito freqüentes. Seria o que Antonio Candido (1987) chamou de mínimos sociais por conta mesmo dos mínimos vitais em que a alimentação se dá diretamente no local em que vive, sem a necessidade de estar adquirindo-a no mercado, na vila, a todo o momento.

Müller (1951) complementa essa idéia ao definir meio rural:

“Como tentativa de definição – e sabemos como é difícil estabelecer definições satisfatoriamente precisas – diremos que o meio rural é aquele cuja população vive diretamente da exploração do solo sob as formas da agricultura, pastoreio ou coleta. Sendo, a indústria extrativa, forma especial de coleta, implicando em geral semi-transformação *in-loco*, ficariam excluídas essas atividades, mais correlacionadas com o gênero de vida urbano que com o rural.” (Müller, 1951, pg. 11 e 12)

A posse de terras por famílias caipiras transformou-as em famílias de pequenos sitiantes. Alguns conseguiram regularizar a situação junto ao Governo, outros, no entanto, foram expropriados ou venderam a pequena posse para fazendeiros a preço muito baixo.

Começam a ser estabelecidas algumas relações econômicas diante dessa realidade um tanto quanto conflituosa entre grandes e pequenos proprietários, surgindo alguns personagens como o agregado, o parceiro, o meeiro, o arrendatário, o sitiante, o lavrador, o colono. É preciso entender estas categorias e perceber em que momentos elas se sobrepõem ou se excluem.

O agregado, como veremos no capítulo que se segue, vive na propriedade do fazendeiro ou sitiante, porém não mantém com este nenhuma relação empregatícia. Por isso, considerando-se livre quando um determinado local não mais lhe satisfaz –devido às vezes à

rotatividade no plantio, deixando um pedaço de terra descansar para cultivar outro-, ele, sem pestanejar muda-se com sua família. Por isso, não carrega consigo muitos pertences, somente o necessário para se manter.

Nice L. Müller (1951) fala ainda em posseiros ou moradores quando as famílias se instalam em terras de onde não sejam expulsas imediatamente, dando tempo para fazer pelo menos, uma colheita, vivendo sempre em caráter provisório.

O sitiante já é mais complexo, pois nele estão embutidas outras categorias. Vejamos:

“... sitiante é todo o pequeno produtor rural que, responsável pela lavoura, trabalha direta e pessoalmente a terra com a ajuda de sua família e, ocasionalmente, de alguns empregados remunerados”. (Müller, 1951, pg. 28)

A autora entende que o sitiante não é necessariamente proprietário da terra, mas responsável pela lavoura, sendo que a sua produção é relativamente pequena.

Há aqui portanto algumas possibilidades. O proprietário do sítio pode não morar em suas dependências e então faz um trato com alguma família para cuidar da sua produção. Aí aparece o parceiro que, sem condições de arrendar as terras, trabalha num sistema de parceria:

“Quando o sitiante não conta com capital para arrendar ou, mesmo, para formar sua lavoura, e não tem a sorte de poder formar pastos, ele torna-se parceiro. Como tal, cultivará terras alheias dando ao proprietário, em pagamento, uma parte proporcional da colheita, parte esta que varia de acordo com o grau de auxílio ou financiamento recebido. O sitiante precisará contar somente com o seu próprio instrumental de trabalho; semente, adubo, inseticida, poderão ser fornecidos pelo proprietário. Se o fornecimento for grande, o sitiante ficará na posição de meeiro, entregando ao dono das terras metade da produção total; se for pequeno, será terceiro, entregando a terça parte da mesma. Essa parte proporcional é em geral contada somente sobre a safra do produto de venda, em geral o algodão, ficando os produtos de manutenção reservados ao sitiante”. (Müller, 1951, pgs. 31/32)

No entanto, para Antonio Candido (1987), o parceiro passa a ser conhecido por meeiro quando o produto é dividido em duas partes iguais, uma para ele e a outra para o dono do sítio.

Maria Isaura P. Queiroz (1967) vai além da explicação de Müller ao apontar a situação da família, como uma estratégia de manutenção de uma “dignidade” para o filho recém-casado.

“A parceria deve ser encarada, pois como uma solução peculiar ao mundo rural tradicional, que serve para resolver certos problemas surgidos com o esgotamento da terra e com o aparecimento de gente de fora, querendo se instalar como roceiros e sem dinheiro para comprar propriedades. Por outro lado, ela existe noutros bairros, nos municípios de Leme e Paraibuna, como uma solução para o problema dos filhos casados. Transformados em chefes de família, é necessário que disponham de recursos para começar a vida, e no meio rural as oportunidades são mais do que limitadas. Num meio rural como o nosso, que sempre lutou com escassez de braços, o caminho estava indicado: transformá-los em mão-de-obra rural, mas ao mesmo tempo salvaguardar-lhes a dignidade de indivíduos adultos, possibilitando-lhes um trabalho independente e autônomo, pelo qual pagassem aluguel ao proprietário da terra. Assim se tornaram meeiros de seus próprios pais.” (Queiroz, 1967, pg. 200/201)

Já quando ocorre o arrendamento, o arrendatário tem uma certa quantia em dinheiro para alugar as terras e nelas produzir. Nesse caso não há divisão de lucros, mas sim, o pagamento ao proprietário pelo uso do seu sítio durante um certo tempo. O pagamento pré-determinado pode ser em dinheiro, espécie e até mesmo prestação de serviços. (Müller, 1951)

“No arrendamento o sitiante tem o usufruto da terra por certo prazo, mediante pagamento pré-determinado, em dinheiro, espécie, ou pela prestação de certos serviços”. (Müller, 1951, pg. 30)

Nenhuma dessas categorias: parceiro, meeiro ou arrendatário excluem o caipira de ser sitiante, elas se mesclam diante da situação econômica de cada família, do perfil de cada trabalhador rural.

Carlos Rodrigues Brandão vai adiante com as definições e fala de outras categorias como a de lavrador, a de fazendeiro proprietário e a de camponês:

“... *Lavrador* será sempre considerado aqui o produtor rural através de trabalho direto, não proprietário de terra em chácaras ou em fazendas. A categoria lavrador envolve o trabalhador rural parceiro (‘meeiro’); o *assalariado rural* (‘diarista’), assim como todo o ‘peão’ (nome local comum para a categoria *lavrador*) que combina a alternativa associada de acesso à terra e a venda de sua força de trabalho.

Fazendeiro proprietário ou ‘dono’, são os produtores rurais possuidores de terra; trabalhadores rurais não-exclusivos, ou não-trabalhadores rurais (absenteístas na sede do município ou fora dele) apropriadores permanentes ou periódicos de força de trabalho.

Camponês ou pequeno proprietário é o produtor agrícola dono de porções de terra de pequenas dimensões (as ‘fazendinhas’ ou as ‘chácaras’); trabalhador direto em regime de produção familiar e, em geral, não apropriador de força de trabalho. Camponeses donos de propriedades muito pequenas e/ou pouco produtivas, podem ser também ‘meeiros’ ou lavradores durante, pelo menos, períodos anuais do ciclo agrícola dos cereais da região.

O *lavrador urbanizado* é aquele cuja família reside hoje na sede do município ou em alguns de seus distritos (‘patrimônios’, ‘lugarejos’ ou ‘currutelas’). Dentro da categoria *lavrador* ele se opõe ao *agregado*, um trabalhador rural não-proprietário e ainda residente, com sua família, em terras de fazendas.” (Brandão, 1981, pg. 7)

Temos aqui algumas sobreposições, em que o lavrador pode ser o parceiro ou meeiro, como também camponês ou pequeno proprietário. O lavrador urbanizado é o assalariado rural que mora na cidade e trabalha para o fazendeiro ou sitiante. Essa trama toda muitas vezes fica escondida devido a outras relações que não as de trabalho, como por exemplo, as de parentesco e compadrio, escondendo a presença de classes sociais diferenciadas.

A sociabilidade que acontece no interior dos bairros rurais mistura essas variadas categorias, sob o sentimento de pertencer a uma unidade, a uma grande família.

“Era o bairro rural um grupo de vizinhança de ‘habitat’ disperso, mas de contornos suficientemente consistentes para dar aos habitantes a noção de lhe pertencer, levando-os a distingui-lo dos demais bairros da zona. O ‘sentimento de localidade’ constituía elemento básico para delimitar a configuração de um bairro, tanto no espaço geográfico quanto no espaço social. Tradicionalmente uma capela marcava o núcleo central e a festa do padroeiro constituía um dos momentos importantes de reunião para os componentes dispersos pelas cercanias, - momento em que se afirmava a personalidade do bairro, em relação aos bairros vizinhos. Cada bairro se compunha de famílias conjugais autônomas, autárquicas, lavrando independentemente suas roças quando e como queriam. Não podiam, porém, prescindir do auxílio dos vizinhos sem grave diminuição de seus recursos, pois suas técnicas eram as mais rudimentares”. (Queiroz, 1967, pg. 65)

O bairro rural, portanto, era constituído por famílias de sitiantes que, diante de uma relação muito forte de vizinhança e parentesco também, viviam numa economia fechada, somente com a venda de excedentes.

Queiroz (1967) discute essa questão da economia de excedentes ser definidora de um bairro rural e aponta alguns de seus outros elementos, que com a mesma intensidade o definem, como as relações de parentesco e compadrio, de ajuda mútua, de festas religiosas e ausência de classes sociais.

Ao estudar o bairro de Taquari, em Leme (SP), a autora se deparou com essa indagação, pois até então o bairro rural se definia pela economia de subsistência, com a comercialização das sobras das colheitas pela região.

Queiroz passa a considerar, então que o bairro rural tradicional é uma das formas de bairro rural, coexistindo com outra, mais moderna, constituindo ambas as formas uma unidade mínima de povoamento. No primeiro caso, os bairros são formados por camponeses e pequenos empresários rurais (proprietários ou não)

“... vivendo numa economia de que o fulcro é a roça de subsistência e cujo excedente costumam vender – são os caipiras”. (Queiroz, 1967, pg. 188/189)

No bairro rural moderno, pode-se falar em agricultores, categoria independente de pequenos produtores rurais (proprietários ou não)

“... em cujo sistema econômico a roça é um elemento constante, mas subsidiário, pois sua manutenção depende de negociarem um produto principal que cultivam.”
(Queiroz, 1967, pg. 189)

Nessa forma mais moderna, podemos dizer que o agricultor produz voltado para o mercado permanecendo as demais formas de sociabilidade, estando em segundo plano a subsistência.

“Nos dois casos, cumpre reparar que os roceiros vivem num sistema de economia mista, em que o cultivo do solo está sempre aliado a atividades comerciais; quando estas constituem a base do regime econômico, classificamos os roceiros como ‘agricultores’. Nossos sitiantes foram e são ainda hoje ao mesmo tempo lavradores e pequenos negociantes”. (Queiroz, 1967, pg. 189)

No bairro rural tradicional há a identificação do camponês pelo fato de ele ser o consumidor de seus próprios produtos, pois ainda conforme Queiroz (1973):

“O camponês brasileiro era um consumidor de seus próprios produtos e só secundariamente adquiria mercadorias; estas redundavam sempre de um consumo ostentatório, visavam consolidar o prestígio do consumidor. Na medida em que o meio urbano vai produzindo mercadorias cada vez mais cobiçadas, o consumo do sitiante tradicional se desequilibra, pois vê-se impelido a consumir muito mais mercadorias e muito mais caras, a fim de demonstrar seu prestígio econômico”.
(Queiroz, 1973, pg. 29)

Ou seja, o camponês é auto-suficiente e independente da economia urbana, representando a cidade para ele, apenas uma complementação e não uma necessidade vital. Esse quadro muda quando a produção passa cada vez mais a se organizar sob a forma capitalista, preocupada com o mercado e o lucro. Surge então, a figura do agricultor no bairro rural moderno que, com seus maquinários agrícolas objetiva em primeiro lugar, a produção para o mercado.

“As transformações em processo no mundo rural brasileiro fazem prever o desaparecimento do bairro rural tradicional, substituído seja por uma nova forma de distribuição da população agrícola (aglomerada em cidadezinhas), seja por um reagrupamento de pequenas propriedades em favor de médias e grandes (eliminando assim o sitiante tradicional do cenário da vida rural)”. (Queiroz, 1973, pg. 96)

Enquanto permaneçam vínculos fortes de vizinhança e parentesco, sentimento de localidade pode-se falar em bairro rural. E este será tradicional ou não, dependendo da economia: fechada ou voltada para o mercado.

O mutirão, por exemplo, é um traço muito presente nos bairros rurais. Ele é a parte do trabalho que encontra nos parentes e vizinhos, os braços para a colheita. Consiste em um trabalho solidário, em que o mesmo não é pago em dinheiro, mas em dia de trabalho. Conforme conta Antonio Candido, em uma de suas conversas com os caipiras de Bofete, no mutirão o compromisso é com Deus, pois é assim que se serve ao próximo, servindo a Deus. É uma ofensa grave a recusa ao mutirão.

O mutirão é mais comum nos bairros rurais, entendidos como agrupamentos de famílias, com sólidos laços de vizinhança, formados por pequenos proprietários, sitiantes ou parceiros. Mantêm entre si uma sociabilidade intensa, seja ela no âmbito religioso, comemorativo civil ou no do trabalho. (Candido, 1987)

Reúnem-se alguns homens (parentes e amigos) para o trabalho na roça daquele que chamou o mutirão e, na sua casa serão realizadas as refeições. Durante o trabalho, em clima de festa e descontração, os caipiras vão cantando o brão¹¹. Inicia-se com as saudações e cantam chamando o dono da empreitada de patrão, embora não ocorra nenhum vínculo nesse sentido. Há mais de uma dupla, conforme a divisão da área de trabalho, que se saúdam ao

¹¹ “O *brão* é um canto sem instrumentos que se entoa durante o trabalho do mutirão. Sempre cantado em dupla, exige que seus artistas trabalhem juntos para que, a todo momento, se reúnam e, descansando do trabalho com a enxada, realizem um trabalho com a voz” (Brandão, 1983, pg. 83)

som da viola, jogando enigmas que deverão ser decifrados até o final do dia. Os enigmas cantados são chamados de *linbas*:

“Algo que se supõe que os outros cantadores, com alguma dificuldade, poderão decifrar cantando também. *Jogar a linba* é propor cantando uma primeira quadra com o enigma e seguir, depois, cantando outras, onde os seus termos são representados, sobretudo, quando a *linba* é difícil, para ajudar aos que têm que *desmanchar*. *Desmanchar a linba* significa descobrir o seu enigma e cantar a sua resposta.” (Brandão, 1983, pg. 83)

São personagens do mutirão: *salmora* ou *salmoeiro* é o nome dado a quem termina primeiro a parte do seu trabalho, que ajuda o *caldeirão*, ou seja, o mais lento. Se o grupo do patrão, (dono do mutirão) ainda não terminou, tanto o *salmora* como o *caldeirão* vão auxiliá-lo, fato este denominado *vivório*.

No almoço é servida comida farta e, ao final do dia, com o enigma decifrado, o trabalho concluído é festejado. (Brandão, 1983)

Mas pode acontecer também a traição, que ocorre quando os vizinhos percebem que um deles está apurado de serviço e resolvem ajudá-lo. Surpreende-o, improvisando a refeição, no entanto, nesse caso, nem sempre acontece a festa. (Candido, 1987)

Com o tempo, a tradição foi se perdendo. É preciso muito dinheiro para bancar um almoço e festa para os trabalhadores da lavoura, no mutirão. Segundo Brandão (1983) o mutirão pode sair mais caro que o contrato de camaradas para o serviço, devido à festa oferecida e às refeições fartas. A sua existência devia-se também à camaradagem, como um pretexto para a reunião de amigos e compadres, uma sociabilidade com trabalho e diversão ao mesmo tempo.

Antonio Candido (1987) fala em solidariedade vicinal diferenciando-a do mutirão, pois nesta não ocorre a festa, mas implica uma retribuição equivalente do benefício, sem relação de dívida, mas moralmente empenhado. E acrescenta que o mutirão está enfraquecido na cultura caipira.

Os cultos religiosos são vividos intensamente no bairro rural, sendo que cada um possui a sua igreja ou capela. São também as comemorações do dia do padroeiro que promovem o encontro, seja no momento da festa, seja no momento da sua organização. Há um calendário de festas religiosas que deve ser seguido como a Festa Junina, a Páscoa, o Natal.

O compadrio é um dos aspectos do bairro rural que reforça os laços de vizinhança, pois o pai entrega seu filho para ser batizado por alguém em quem ele tem muita confiança, estabelecendo uma cumplicidade. Há a tendência, na escolha do compadre, em eleger alguém de boa situação econômica e prestígio. Ele também é um instrumento de inserção de uma família recém-chegada no bairro. (Queiroz, 1967)

A organização do bairro para as festas demonstra a consonância das famílias com os ciclos da natureza, pois

“O calendário dos ciclos agrícolas entremeia outros: o das festas religiosas do campesinato e de sua vida social dentro e fora do âmbito de uma comunidade, de um bairro rural, por exemplo. Não apenas se relaciona com eles, de tal sorte que as grandes festas, romarias e visitas entre parentes ocorrem com mais frequência nos períodos de ‘vagantes’, mas, de certo modo, determina a variação dos ciclos de vida social”. (Brandão, 1983, pg. 62)

Estão, portanto, num mesmo plano, não há separações entre o tempo do trabalho: plantio, cultivo e colheita, e o tempo das festas. O encontro sempre tem seu motivo e a ajuda mútua se estabelece: todos se ajudam para serem ajudados. Por isso, a ausência de consciência de classes sociais no interior dos bairros rurais, mesmo que para os de fora esteja bem nítido quem tem mais ou menos poder aquisitivo. O que importa é a comunhão entre os moradores do bairro rural, é isso que o define.

3. O TRABALHO NO MUNDO DO CAIPIRA

Sabemos que o caipira é definido étnica e culturalmente pelo encontro do português colonizador com o índio nativo. Sabemos também que, com o tempo, essa variedade cultural foi ganhando novos elementos devido à convivência com os negros escravizados e com os imigrantes europeus, significando portanto também uma nova variação étnica.

Veremos neste capítulo como o trabalho foi sendo introduzido na vida do caipira que, extrativista, vivia da coleta, caça e pesca. A apropriação pelo capital, da força de trabalho do caipira, transformou-o com o tempo e, de agregado, ainda com seu modo de vida caracteristicamente rústico, passa a viver como colono, em contato com uma cultura estrangeira, principalmente italiana e espanhola.

Nesta convivência, a troca de experiências entre o nacional do campo e o imigrante europeu, há uma contribuição cultural e social muito forte na identificação do homem rural. E o nosso caipira mistura-se aos estrangeiros nas colônias das fazendas cafeeiras, praticando o trabalho familiar.

Quando termina o sistema de colonato, com o Estatuto do Trabalhador Rural, o caipira, é expulso da fazenda, virando-se mais uma página da sua vida de trabalhador do campo. Ele agora vai morar na cidade e passa a ser volante ou bóia-fria, na condição de trabalhador individualizado e temporário, ou seja, trabalhando sobretudo, nas colheitas.

Essa é, em linhas gerais, a trajetória do caipira paulista no mundo das relações de trabalho: de agregado a assalariado, conduzido pelo mundo moderno, movido pelo mercado internacional com a produção cafeeira num primeiro momento e depois, canavieira¹².

¹² Não desprezando, evidentemente, outras culturas como a do algodão e a da laranja.

3.1. O caipira e as relações de trabalho

Carregado em sua cultura, de valores indígenas, o caipira tradicional não possuía a concepção de trabalho de que eram portadores os europeus colonizadores. O importante era viver interagindo com a natureza diante da necessidade do momento; não se entendia a lógica da acumulação e da riqueza, por isso, o trabalho para acumular dinheiro não tinha sentido, sendo ele portanto, sempre considerado um preguiçoso, doente e ignorante pelas elites. Viviam, pois, da coleta, caça e pesca, independente de qualquer relação monetária para garantir a sua reprodução.

Saint-Hilaire, quando veio ao Brasil em 1819 e encontrou nos sertões de São Paulo famílias vivendo em ranchos, no meio do mato, as descreveu em sua pobreza, justificando-a pela mistura racial entre negros, índios e brancos. Neste momento ele já faz referência ao trabalho, numa concepção obviamente européia, na ausência do entendimento de um modo de vida diferenciado, e chega a fazer uma comparação étnica de “civilidade”, ao dizer que os mestiços são superiores a uma das raças que compõem a sua origem; provavelmente, ele não estava se referindo ao europeu: homem branco, dotado de inteligência e higiene, e apto para o trabalho.

Pelos caminhos de sua viagem na então Província de São Paulo, Saint-Hilaire percebeu que estes homens, na sua maioria mestiços, possuíam em geral, aparência de pobreza e doença, além da falta de higiene e apatia. No geral, produziam seus próprios alimentos, sem excedentes para a venda, além do que não possuíam escravos. Pelo contrário, plantavam somente o necessário para garantir a boa alimentação e subsistência.

Monteiro Lobato (1943), por sua vez, também atribui ao caipira a indolência e a preguiça como anomalias que entravariam o progresso e o desenvolvimento econômico do Brasil, tão almejado por ele.

Para este autor, prevalece no caipira a lei do menor esforço e não entende que não faz parte do seu modo de vida, a mesma concepção de trabalho por ele entendida, com vistas a tornar o Brasil em um país desenvolvido.

“Quando comparece às feiras, todo mundo logo adivinha o que ele trás: sempre coisas que a natureza derrama pelo mato e ao homem só custa o gesto de espichar a mão e colher – côcos de tucum ou jissára, guabirobas, bacuparis, maracujá, jataís, pinhões, orquídeas; ou artefatos de taquara-póca – peneiras, cestinhas, samburás, tipitis, pios de caçador; ou utensílios de madeira mole – gamelas, pilõezinhos, colheres de páu.

Nada mais.

Seu grande cuidado é espremer todas as consequências da lei do menor esforço – e nisto vai longe.” (Lobato, 1943, pg. 128)

Acrescenta ainda que a economia de força física aplica-se também em relação à sua casa e diz que o caipira a faz de sapé e lama, sem mobílias, com banco de três pernas ao invés de quatro e desta forma o é porque para o caipira despende de muito esforço fazer melhor. Quando sua casa cai, já que as suas rachaduras e goteiras não são reparadas, vai o caboclo¹³, como ele o denomina, juntamente com a sua família, de mudança para outro lugar.

Antonio Candido (1987), entretanto, vê a situação de forma diferente e escreve sobre a desnecessidade do trabalho como um dos aspectos do modo de vida do caipira tradicional, associada à desambição, à falta de técnicas e também porque expropriado de sua terra pelo grande capital, sua situação era sempre provisória, preferindo a caça, a coleta e a pesca¹⁴ em detrimento de um cultivo que lhe tome maiores cuidados.

É como agregado que o caipira começa a ser inserido no mundo do trabalho e nele ter maior representatividade na condição de trabalhador livre. Geralmente era ele quem executava a abertura das matas para novos plantios, ampliando os limites das propriedades ou abrindo novas fazendas. O agregado era também conhecido como o brasileiro ou nacional, já que

¹³ Conforme Antonio Candido, caboclo designa o mestiço, numa variação étnica e caipira, a sua variação cultural, sendo que ambas as palavras traduzem a rusticidade de uma população tradicional paulista.

¹⁴ Acreditamos que a coleta, a pesca e a caça não sejam somente uma questão de escolha devido à mobilidade a que estavam sujeitos, sempre expulsos de suas posses, mas que há também uma questão cultural, sendo tais práticas elementos característicos de um modo de vida rústico.

não eram negros nem índios escravizados, tampouco imigrantes portugueses, e ainda assim, mau visto pela sociedade.

Apesar de morar nas terras do fazendeiro, não havia entre o agregado e esse uma relação de dependência, sendo o seu trabalho pago por empreitada e sua mobilidade muito freqüente, às vezes mesmo antes de terminar o seu compromisso¹⁵. Monteiro Lobato (1943), em artigo intitulado *Velha Praga*, trazia aos letrados, em 1914, a fama da mobilidade do agregado, dizendo que arrumava um sítio novo para armar a sua “arapuca” de agregado, faltando-lhe o amor à terra. Comparava-o ao parasita que permanece em determinado local apenas enquanto este lhe dá alimento e, ao seu fim, estão ele e sua prole prontos à procura de um novo “sapezeiro”.

Cornélio Pires vem à defesa do homem do campo, dizendo que lhe faltava o ânimo do cultivo justamente porque as terras não lhes pertenciam. Para garantir a independência econômica e a mobilidade cultivavam seus alimentos de subsistência sem muita complicação, de rápida colheita.

Brandão (1983), por sua vez chama-o de lavrador caipira, caracterizando-o como produtor errante, pelo fato de viver em terras ocupadas do sertão e, expulso, sempre expulso pelos proprietários, vai cada vez mais ocupando novos sertões. Seu nomadismo, continua o autor, deve-se a dois fatores, quais sejam o modo de lidar com a natureza e o relacionamento com os proprietários rurais das terras que ocupa, mediado pelo trabalho. Por haver essa incerteza quanto ao tempo dedicado num determinado lugar, seus pertences eram poucos, sua moradia, sem muita benfeitoria para que pudesse facilitar a sua viagem sem grandes perdas.

“Para estabelecer o seu lugar de cultivo de mandioca, milho, abóbora, batata-doce, às vezes algum algodão, fumo e inhame, o lavrador pobre invadia matas que desbravava a poder de fogo. No fim do período de inverno o caipira costumava cortar das matas as lianas e cipós, que eram postos a secar. Mais perto do ‘tempo

¹⁵ Com o tempo, as relações entre o agregado e o fazendeiro se estreitam por meio do compadrio, em que o dono da fazenda é convidado a batizar o filho do agregado, com o objetivo de garantir a este um futuro seguro.

das águas' ele ateava fogo a uma parte preparada da mata, limpava de alguns tocos o 'terreno' limpo e plantava ali sementes ou tubérculos. Depois de alguns anos abandonava as terras pouco férteis para a lavoura. Em outros casos, devido a tratos com o 'dono', após três ou mais anos de 'lavoura', saía das terras, deixando um 'pasto formado' para o gado da fazenda". (Brandão, 1983, pg. 34)

Quando a Lei de Terras (Lei n. 601 de 18/08/1850) entra em vigor, dificulta ainda mais a ocupação e posse de pequenos lotes por estes lavradores caipiras –como os chamou Brandão-, que só poderiam ser adquiridos através da compra. Inicia-se um processo de expropriação do caipira, tirando-lhe das mãos os meios de subsistência vinculando-o a algum tipo de relação de trabalho, seja ainda como agregado, seja como parceiro, meeiro ou colono. Eram as chamadas terras devolutas, sob o domínio do governo, definidas como:

“1) as que não acharem o domínio particular por qualquer título legítimo, nem forem havidas por sesmarias ou outras concessões do governo geral ou provincial, não incursas em comisso, por falta de cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura; 2) as que não se acharem dadas por sesmaria ou outras concessões do governo que, apesar de incursas em comisso, forem revalidadas pela lei; 3) as que não se acharem ocupadas por posses, que, apesar de não se fundarem em título legal, forem legitimadas pela lei; 4) as que não se encontrarem aplicadas em algum uso público nacional, provincial ou municipal.” (Lima, 1954, pg. 66. Obra citada por Silva, 1999, pg. 31)

Estava instaurada a valorização da terra como propriedade passível de investimentos e estava aberta a possibilidade de falsificações de documentos para legitimar a sua posse. A terra até este momento não possuía valor monetário, porém o produto que ali fosse cultivado, e principalmente a mão-de-obra escrava que imobilizava capital e que era utilizada até mesmo como penhora.

“... o principal capital do fazendeiro estava investido na pessoa do escravo, imobilizado como renda capitalizada, isto é, tributo antecipado ao traficante de negros com base numa probabilidade de ganho futuro. O fazendeiro comprava a capacidade do escravo criar riqueza. De fato, a terra sem trabalhadores nada

representava em termos econômicos; enquanto isso, independentemente da terra, o trabalhador era um bem precioso.

O escravo tinha dupla função na economia da fazenda. De um lado, sendo fonte de trabalho, era o fator privilegiado da produção. Por esse motivo era também, de outro lado, a condição para que o fazendeiro obtivesse dos capitalistas (emprestadores de dinheiro), dos comissários (intermediários na comercialização do café) ou dos bancos o capital necessário seja ao custeio seja à expansão de suas fazendas. O escravo era o penhor de pagamento dos empréstimos. Por isso, praticamente todo capital de custeio provinha de hipotecas lançadas sobre a escravaria das fazendas. Tendo o fazendeiro imobilizado as pessoas dos cativos e os seus capitais, transfigurados em renda capitalizada, subordinava-se uma segunda vez ao capital comercial, mediante empréstimos, para poder pôr em movimento os seus empreendimentos econômicos, inclusive para promover a abertura de novas fazendas e adquirir equipamentos de benefício.” (Martins, 1996, pg. 26)

Com a Lei de Terras o capital imobilizado no escravo passa para a terra, antes mesmo de ter a produção, ou seja, a possibilidade de gerar mercadoria estava agora na terra e não mais no trabalho escravo, às vésperas da abolição deste sistema.

Mas que interesses teria o Brasil para terminar com a escravidão e trazer imigrantes europeus para o trabalho nas lavouras?

José de Souza Martins (1999)¹⁶ esclarece que os interesses para o fim da escravidão brasileira eram ingleses com vistas ao preço do açúcar no mercado internacional. Com o braço escravo trabalhando no cultivo da cana-de-açúcar, principalmente no nordeste do país, este produto ficava com preços mais vantajosos para o mercado externo. O açúcar das Antilhas e de outros lugares eram mais caros pois aí o trabalho era assalariado. Diante dessa concorrência

¹⁶ Em palestra durante o Simpósio Internacional “ Migração: nação, lugar e dinâmicas territoriais”, de 19 a 25/04/1999, Departamento Geografia/USP

a Inglaterra iniciou a sua abordagem a navios de tráfico de escravos, confiscando-os e enviando os escravos para as Antilhas.

O tráfico negreiro foi oficialmente proibido no Brasil em 1850, 20 anos após a exigência da Inglaterra. Além disso ia se tornando cada vez mais inviável e insustentável para o fazendeiro manter tal sistema, pois o preço do escravo estava subindo absurdamente, devido à sua escassez, o que tornava inconveniente a sua compra como investimento financeiro.

Para Martins (1996), uma sociedade cuja base econômica sempre havia sido no trabalho escravo, não estava preparada para um regime de trabalho livre, o que possibilitaria ao escravo liberto a organização em grupos, deixando de servir aos interesses dos fazendeiros. Por isso era necessário uma mão-de-obra fora da realidade escravista brasileira, com a concepção de trabalho diferenciada da do escravo.

O escravo, como mercadoria e propriedade, produzia lucro antes mesmo de produzir mercadorias e o seu valor começa a ser transferido para a terra. A Lei de Terras acaba por ser um obstáculo para a aquisição de terras pelo trabalhador livre estrangeiro, pois para isso ele teria que trabalhar muito nos cafezais dos fazendeiros como parceiro¹⁷ e arrendatário, a fim de juntar dinheiro para cumprir o seu objetivo. Embora fosse homem livre, estava preso pelas dívidas da viagem, da moradia, da alimentação, subsidiados pelo fazendeiro. Endividado e descontente numa determinada fazenda, o colono procurava alguém que saldasse a sua dívida, a quem ele passaria a servir. Ou seja, procurava um comprador para si, colocando à venda a sua força de trabalho¹⁸ e o de sua família. No entanto, apesar de ser trabalhador livre juridicamente, encontrava-se na condição de escravo em termos econômicos. (Martins, 1996)

¹⁷ No sistema de parceria, o produto líquido era dividido entre o colono e o fazendeiro, no entanto, os gastos de sua viagem e de sua família estavam sendo contabilizados, bem como a sua manutenção enquanto ainda não tivesse acontecido a colheita e a sua comercialização.

¹⁸ Força de trabalho é aqui entendida como "... a mercadoria que um homem 'possui' ou ainda 'o conjunto de faculdades psíquicas, físicas e intelectuais que existem no corpo de um homem, na sua personalidade viva, e que ele tem de pôr em movimento para produzir coisas úteis". (Marx, Karl. *Le Capital*, t. 1, p. 166. Obra citada por. Gaudemar, 1977, p. 188/189)

A mentalidade do dono de escravos não modificou com a chegada destes colonos, ainda mais que a abolição ainda não estava decretada. Portanto, assim como os escravos, estes imigrantes passaram a ser encarados também como propriedade. O imigrante europeu possui outra concepção de trabalho, pois para ele só por meio do trabalho era possível se conquistar algo, manter a sua família e se colocar digno diante da sociedade, e por isso mesmo, deixava-se coagir pelo fazendeiro.

As dívidas eram contraídas a juros altos, prendendo o trabalhador livre ao fazendeiro, o que provocou revoltas e confrontos comprometendo o sistema de parcerias e ocasionando a instituição de colônias particulares com o objetivo de amenizar tais conflitos. Nessas colônias particulares, a família teria que cumprir de 5 a 6 carpas por ano no plantio de café, recebendo um pagamento fixo pelo trato de uma parte do cafezal, além do que, ficava com uma parte da colheita. Desta forma, havia maior possibilidade de acumulação de capital, garantindo o pagamento de suas dívidas que continuavam sendo com o fazendeiro (gastos de viagem e manutenção, assim como a forma anterior), libertando-o economicamente.

Em 1870, o governo da província de São Paulo começa a subvencionar a imigração para a formação de colônias oficiais. Estes colonos estavam sendo direcionados para a cultura cafeeira e não como os anteriores que trabalhavam em pequenas propriedades como parceiros. Não era mais interessante aumentar o número de proprietários de cafezais, mas sim o de trabalhadores no trato do café, já que estava em decadência o sistema escravista e por consequência, rareando o número de braços escravos.

Tal fato apenas auxiliou ao grande proprietário, exonerando-o dos encargos com o transporte, gastos de viagem e com agenciadores, significando, principalmente no Sudeste do Brasil e mais especificamente São Paulo, subsídios para a formação de capital dos grandes produtores de café.

O colono passou a ser encaminhado para as fazendas cafeeiras, libertando-o de ser considerado renda capitalizada como o escravo, desvinculado que estava do fazendeiro pelos encargos e dívidas infundáveis.

O novo trabalhador livre¹⁹, personificado pelo imigrante europeu, é livre porque é passível de vender a sua força de trabalho para o fazendeiro, diferentemente do escravo cuja força de trabalho a ele não pertencia e ambos eram propriedades do fazendeiro. Os meios de produção continuaram nas mãos dos proprietários de terras, o que lhes garantia o poder também sobre o trabalhador livre. A nova relação de trabalho deu-se para que se pudesse manter a estrutura agrária com grandes latifúndios e fazendeiros exportadores de café, o principal produto econômico para São Paulo, sendo outros gêneros alimentícios, secundários para a economia.

“O trabalho livre gerado pela crise do cativo diferia qualitativamente do trabalho livre do agregado, pois era definido por uma nova relação entre o fazendeiro e o trabalhador. O trabalhador livre que veio substituir o escravo dele não diferia por estar divorciado dos meios de produção, característica comum a ambos. Mas diferia na medida em que o trabalho livre se baseava na separação do trabalhador da sua força de trabalho e nela se fundava a sua sujeição ao capital personificado no proprietário da terra. Entretanto, se nesse ponto o trabalhador livre se distinguia do trabalhador escravo, num outro a situação de ambos era igual. Refiro-me a que a modificação ocorrera para preservar a economia fundada na exportação de mercadorias tropicais, como o café, para os mercados metropolitanos, e baseada na grande propriedade fundiária”. (Martins, 1996, pg. 12)

No período de 1887 a 1900, entraram em São Paulo, cerca de 863.000 imigrantes europeus²⁰ (Monbeig, 1988), na sua maioria de origem italiana²¹ e espanhola, seguida pela portuguesa.

¹⁹ Conforme Gaudemar (1977), o trabalhador livre é o possuidor de sua força de trabalho, ou seja, ator de sua própria liberdade, a liberdade positiva. Porém há também a liberdade negativa, quando não há nada a ser feito senão vender a sua força de trabalho para poder sobreviver, submetendo-se às exigências do capital.

²⁰ Embora não aprofundemos a questão, cabe mencionar o discurso importado da Europa, de branqueamento da pele que seria o mesmo que purificação da raça humana, discurso esse utilizado pelos fazendeiros para justificar a presença de colonos europeus em suas fazendas:

“No que tange ao discurso ideológico dos cafeicultores do século passado, a imigração de braços para a lavoura era justificada pelos critérios racistas, ou seja, pela inferioridade do trabalhador nacional com sua preguiça e sua ociosidade e pela necessidade do branqueamento da raça, o que, sem dúvida, produziria um trabalhador superior aos negros e mestiços. Este argumento estava presente nas teorias raciais importadas pelos homens de *sciencia* no Brasil nos finais do

Mapa 1

1999, pg. 78, com base em SCHWARTZ, L. M. *O espetáculo das raças*. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930). São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 242)

²¹ A Itália, no período de 1860 a 1870 estava passando por um processo de unificação, elegendo Roma como capital. A fase de adaptação a uma nova realidade é caracterizada por crises sócio-econômicas, motivo pelo qual houve uma grande emigração naquele país:

“A população da Itália, essencialmente rural, vivia em péssimas condições. A concentração das terras cultiváveis nas mãos de poucos proprietários, a introdução de modernas máquinas no campo e de novos métodos de produção nas cidades reduziram o número de empregos.

Após a unificação, em 1870, pagavam-se impostos sobre quase tudo. Havia impostos sobre os produtos que os agricultores cultivavam para o seu próprio consumo e, até mesmo pela posse de animais domésticos. A terra passou a ser fortemente tributada, fazendo com que os pequenos produtores se endividassem até perderem suas propriedades. A ganância do governo era tão grande que, em certas regiões, chegava-se a pagar até 31% de tudo o que era produzido.

Com impostos elevados, os grandes agricultores ofereciam os produtos a preços inferiores aos de mercado. Empobrecidos, endividados e sem alternativa, os pequenos proprietários abandonavam suas terras e seguiam para as cidades, passando a conviver com novos problemas: desemprego, marginalidade e fome.

A emigração passou a representar não só a única possibilidade de sobrevivência dessa população, como a válvula de escape para resolver aqueles problemas. O próprio governo italiano passou a incentivá-la. Uma parte do povo precisava partir para que a outra pudesse sobreviver.” (Memorial do Imigrante/Museu da Imigração, 2001)

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click “print”, select the “Broadgun pdfMachine printer” and that’s it! Get yours now!

Desembarcavam no Porto de Santos também imigrantes de outras nacionalidades, porém em menor número. Depois de encaminhados para a Hospedaria do Imigrante em São Paulo, eram recrutados para o trabalho nas fazendas do interior do Estado onde, recebidos como trabalhadores livres eram alimentados pelo sonho de possuir suas próprias terras.

Monbeig (1988) mapeou os imigrantes que chegavam em fins do século XIX e início do XX, para a formação dos colonatos nas fazendas de café. O mapa acima demonstra que a sua rota se dava junto à ferrovia, cujo traçado estava intimamente ligado à produção cafeeira.

Representando uma espécie de transição entre relações de trabalho – da escravista para a capitalista-, o sistema de colonato nos remete a reflexões relevantes para o entendimento do seu significado na economia cafeeira, pois o mesmo consistiu em uma relação de trabalho que se diferenciava da escravista pelo fato de seu trabalho ser remunerado, e também do tipicamente capitalista pela manutenção de relações não capitalistas de produção de capital.

A Hospedaria do Imigrante, construída em 1888 na cidade de São Paulo, funcionava como um verdadeiro mercado de colonos para substituírem a mão-de-obra escrava nas fazendas cafeeiras (Monbeig, 1998). Em 1905, foi criada a Agência Oficial de Colonização e Trabalho, que era uma espécie de agência de empregos, sob o domínio do Estado, que encaminhava as famílias de imigrantes para as fazendas de café. E para que não fossem, esses imigrantes, tratados como escravos pelos seus patrões, os contratos assinados tentavam garantir seus direitos, muito embora, isso às vezes de nada adiantasse.

Ao chegar no Brasil, na Hospedaria, o imigrante (geralmente o chefe da família, o pai) assinava o contrato com o fazendeiro produtor de café e com ele seguia para o interior do estado, seguia para uma nova vida.

No contrato, incluíam-se os direitos e os deveres de cada uma das partes. No dia a dia, a liberdade de poder trabalhar para o imigrante e a liberdade de poder explorar para o patrão. O colono trabalhava com a sua família, recebendo uma parcela do cafezal para o trato, geralmente contabilizado em mil pés, obtendo em troca, uma certa quantia em dinheiro.

Foto 1

Acervo do Museu da Imigração/SP

Foto 2

Chegada de imigrantes na Hospedaria do Imigrante, em São Paulo. (s/d)

Acervo do Museu da Imigração/SP

Fachada da Hospedaria do Imigrante, cerca de 1920.

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

Foto 3

Acervo do Instituto Agronômico de Campinas.

Domingo em uma fazenda de café. Interior de São Paulo, 1915.

Foto 4

Acervo do Museu da Imigração/SP.

Transporte de café para beneficiamento. Interior de São Paulo, 1915.

Foto 5

Acervo do Instituto Agronômico de Campinas.

Embarque de café. Santos, primeira década do século XX.

Foto 6

Neusa de F. Mariano/2000.

Atual fachada do Memorial do Imigrante, localizado no Bairro do Brás, em São Paulo.

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

Havia no interior do núcleo familiar, uma certa divisão, na qual homens adultos cuidavam de 2000 pés de café e mulheres e crianças, de 1000 pés. Na colheita, o pagamento era baseado no alqueire de 50 litros de café, sendo que quanto maior a família, mais braços para a colheita e por conseguinte, uma remuneração maior. (Martins, 1996)

Havia no contrato a possibilidade do plantio para subsistência da família do colono, por entre os pés de café. No entanto, em algumas fazendas tal procedimento era inviável devido às vezes à infertilidade do solo, outras porque o cafezal era muito velho. Para sanar tal deficiência, eram reservados terrenos à parte para a cultura de subsistência, o que resultava ao colono, trabalho em dobro. Pois, depois de cuidar em seu dia de trabalho, do café do patrão, tinha ele que cuidar de seu próprio alimento despendendo de maior tempo e trabalho. Este foi um dos fatores que contribuíram para a mobilidade de colonos por entre as fazendas de café. Eles procuravam fazendas com cafezais novos, o que proporcionava as culturas intercalares, em geral de milho e feijão, havendo ao mesmo tempo o cuidado do colono para com o café e seus alimentos, durante o seu trabalho diário. Procuravam também patrões que pagassem um pouco mais, o que fosse mais vantajoso para manter a sua reprodução e alimentar o seu sonho de ser proprietário de terras.

“Às vezes o colono tinha que dividir a sua colheita de milho e feijão com o fazendeiro. Às vezes não. Geralmente ele e sua família consumiam uma parte dos gêneros colhidos, vendendo o excedente previsível. Além disso, recebia uma quantia em dinheiro correspondente a um número determinado de cafeeiros sob seu cuidado, mais uma importância variável relativa à produtividade do cafezal em cada ano. O acordo incluía moradia, água, lenha e pasto para um ou dois animais. Em consequência, de modo algum pode o colonato ser definido como um regime de trabalho assalariado (...). O seu advento caracteriza a transição para o trabalho livre, mas não necessariamente para o trabalho assalariado, ao menos para o trabalho caracteristicamente assalariado”. (Martins, 1996, pg. 127)

De vida simples e rústica, os colonos formavam verdadeiros agrupamentos cuja sociabilidade se manifestava no cotidiano, desde os momentos do trabalho até os de descanso. A colônia, concebida para os imigrantes, recebia também famílias dos chamados nacionais, sendo elas

de caipiras paulistas ou migrantes vindos de outros estados, principalmente Minas Gerais e Paraná. Acostumados com a precariedade e o imprevisto, os caipiras muito ensinaram aos europeus sobre o seu modo de vida, auxiliando-os em seu ajuste na nova terra, apesar de sua fama de desleixados, sujos, burros, doentes e preguiçosos.

Era difícil, no entanto, para os italianos que ali chegavam conceber alguns aspectos do modo de vida caipira principalmente o que diz respeito ao trabalho. Diferentemente do caipira, os colonos imigrantes sonhavam com suas próprias terras entendendo que somente por meio do trabalho seria possível a realização desse sonho.

A partir da segunda metade do século XIX e início do XX, a ferrovia ganha notoriedade e investimentos. Na verdade, os investimentos estavam voltados para a economia cafeeira. As estradas de ferro seguiram pela depressão periférica chegando ao planalto ocidental, concomitantemente com a expansão do café. A terra roxa foi um dos elementos que fez crescer os olhos dos grandes proprietários de terras, ocupando-as e nelas produzindo o café, nas condições do sistema de colonato e parceria.

Já em 1902, o Estado intervém na economia cafeeira, com a cobrança de um imposto no valor de dois contos de réis por alqueire de cafezal novo, prevendo uma superprodução. No entanto, embora esta lei tenha vigorado durante dez anos, não conseguiu evitar a grande produção proveniente de cafezais novos, sejam eles anteriores ao referido imposto, sejam eles clandestinos contrariando a ordem vigente.

Irremediavelmente, em 1930, o café atinge uma superprodução, quedando o seu preço no mercado internacional. Para estabilizar a economia, queimou-se no período de 1931-1940, cerca de 80 milhões de sacas de café que, conforme Araújo (1956) equivaleria a três anos de consumo mundial. Neste meio tempo, outros países latino-americanos entravam no mercado do café, concorrendo com preços mais baixos e com melhor qualidade.

Neste período encontram-se também, apesar da grande produção de café em São Paulo, ocupando as terras mais férteis, a cana-de-açúcar já em algumas propriedades; no entanto sua produção ainda não é tão significativa para a economia paulista. Este quadro começará a

mudar em meados do século XX em São Paulo²², com o declínio do café e os projetos do governo em relação ao açúcar e ao álcool.

“... com a Segunda Guerra Mundial, desorganizou-se a exportação do açúcar e tornou-se difícil a circulação do produto pelo território nacional através da navegação de cabotagem. O governo passou a ser mais liberal quanto à instalação de novas usinas e destilarias, fazendo com que o Centro-Sul, por ser uma área de maior povoamento e nível de renda, fosse o grande beneficiado. Houve, em consequência um desequilíbrio na produção, tornando-se São Paulo, na década de 1950, o maior produtor nacional”. (Andrade, 1999, pg. 21)

O colonato e o sistema de parceria permaneceram até a década de 1960, quando é instituído o Estatuto do Trabalhador Rural (Lei n. 4.214 de 02/03/1963). No governo de João Goulart, o Estatuto acrescentou aos direitos do trabalhador rural, já adquiridos em tese, em 1943 com a Consolidação das Leis do Trabalho (Decreto-Lei n. 5.452 de 01/05/1943), além do salário mínimo, férias anuais remuneradas, aviso prévio, a indenização por demissão sem justa causa e a estabilidade no trabalho. O Estatuto exigia também a regulamentação pela CLT do trabalho feminino e infantil (Silva, 1999).

Desta forma, foram estendidos aos trabalhadores rurais os mesmos direitos adquiridos pelos trabalhadores urbanos, sob o sistema de salários mensais, alterando portanto, as relações de trabalho que passariam a ser tipicamente capitalistas.

“Dessa sorte, o empregador é obrigado a pagar 27,1% sobre cada jornada de trabalho dos trabalhadores permanentes, correspondentes aos gastos sociais. Eis um ponto que toca o centro da questão, segundo a qual os trabalhadores permanentes são mais onerosos e, por isto, eles são despedidos, para serem, em seguida, admitidos como volantes, isso é, uma força de trabalho mais barata, porque os gastos sociais não seriam computados. Segundo tal raciocínio, o ETR desempenhou um papel fundamental na expulsão destes trabalhadores das

²² Até então, o nordeste do Brasil era conhecido pela tradição de ser grande produtor de cana-de-açúcar, principalmente o Estado de Pernambuco.

fazendas. Este Estatuto não deve ser considerado como um meio de melhorar as condições de vida dos trabalhadores; ele representou justamente o contrário, pois regulamentou a intensificação da exploração da força de trabalho”. (Silva, 1999, pg. 64)

O Estatuto do Trabalhador Rural representou autonomia para o Estado diante do poder agrário, entretanto não mexeu com a propriedade privada da terra, não mexeu nas estruturas deste poder, ou seja, tais leis acabaram por contribuir ainda mais para a reprodução do capital nas mãos de uma burguesia agrária.

Cabe lembrar que a cana-de-açúcar começa a tomar o espaço da paisagem cafeeira, havendo a transição quase que simultânea das relações de trabalho e da produção monocultora.

O Estado, ao garantir os direitos trabalhistas no campo, regulamentando a expulsão do trabalhador rural, além de deixar brechas para o seu não cumprimento, piorou ainda mais a sua situação. Uma vez demitido da fazenda, o ex-colono, ex-parceiro, ex-mecido, é contratado como volante, passa a morar na periferia da cidade e a comprar seus alimentos; além de tudo isso, ainda é desprovido do sonho de ter seu próprio sítio, visto que o salário que recebe em troca do trabalho é todo gasto para garantir a subsistência de sua família.

Com o Estatuto do Trabalhador Rural, o Estado limitou a organização dos trabalhadores no campo, visto que a legislação contemplava os seus direitos -assim como os trabalhadores urbanos, operários das fábricas-, e ofereceu à elite agrária a dominação ainda maior sobre os meios de produção, sem ameaças ao seu poder político e econômico.

Cabe um parêntesis para falarmos também do Estatuto da Terra (Lei n. 4.504 de 30/11/1964), promulgado em 1966 pelo então Presidente da República Castelo Branco, vigendo o regime militar. Visava-se com o Estatuto da Terra, a modernização do campo e, para isso era preciso aumentar a produção e a produtividade. Instalaram-se grandes latifúndios, ocorrendo expropriações de pequenos sítiantes. Conforme o Estatuto, os produtores teriam incentivos para essa modernização, mas só os grandes proprietários os alcançavam. Os pequenos proprietários de terras acabavam por vendê-las para usineiros e grandes companhias, pois a concorrência no mercado estava muito difícil de ser superada.

A política de reforma agrária, que também constava no Estatuto da Terra beneficiou, mais uma vez, a elite agrária, negando novamente o direito à pequena propriedade e à produção com base no trabalho familiar.

Diante dessa situação, vemos a individualização do trabalho no campo, até então familiar, sob os mandos do pai-patrão, em que toda a família cuidava para cumprir o contrato com o dono da fazenda ou da produção, com garantias de moradia e alimentação, em que o tempo da vida acontecia junto com o tempo do trabalho. Ele transforma-se em volante, ou melhor, é contratado para a realização de trabalhos eventuais, temporários como a colheita ou corte de cana.

Nesta condição, mesmo que o filho auxilie seu pai na roça, ambos estão num mesmo nível diante do patrão, caracterizando o que Silva (1999) chamou de “reinvenção do trabalho familiar”. Cabe ressaltar que nem sempre isso era possível, pois dependia do empregado²³ ou turmeiro o consentimento.

O salário do volante ou “bóia-fria”, contratado pelo “gato” (e não pelo proprietário da produção, o fazendeiro ou usineiro), é calculado por empreita, tarefa ou produção, como descreve Silva (1999, pg. 86):

“... referem-se ao salário por peça. Trata-se de uma forma de salário mais vantajosa ao capitalista uma vez que a intensidade do trabalho não depende dos investimentos em capital constante, mas do próprio trabalhador. É um salário que reforça as diferenças de habilidade, força, energia, perseverança dos trabalhadores individualmente, provocando diferenças entre os seus rendimentos e o estabelecimento de concorrência entre eles. Esta competição estimula o aumento da intensidade do trabalho e, conseqüentemente, da produtividade”.

²³ Empregado é a pessoa que arranja o serviço, a empreita com os usineiros ou fazendeiros. Ele combina um valor pelo trabalho e vai na cidade juntar o pessoal para a sua execução, garantindo o transporte. Muitas vezes, acumula o cargo de feitor ou fiscal, anotando as faltas e a produtividade de cada um. É conhecido também como “gato” recebendo uma porcentagem sobre o trabalho do outro. As turmas variam em número, conforme o empregado que é obrigado, às vezes a trocar de veículo: passar da kombi para um caminhão. Atualmente, a legislação proíbe o caminhão para o transporte dos trabalhadores rurais, em vista dos riscos de acidentes, substituindo-os por ônibus.

As competições por maior produtividade surgem porque, a partir de uma média de salário, ocorrem as gratificações que significam o aumento relativo para os mais aptos, mais rápidos e fortes, reduzindo o salário do mais lento e fraco. Pois o empreiteiro já havia estipulado o preço da empreitada com o patrão, distribuía os salários de forma relativa e individualizada, conforme a capacidade e desempenho de cada trabalhador. A porcentagem do empreiteiro estava garantida, independentemente do trabalhador, pois era a porcentagem da empreita, retirada de parte do trabalho necessário de cada um e não do excedente do seu trabalho, que era exclusividade do patrão.

“A forma salário simboliza a troca igual dos proprietários das mercadorias, força de trabalho e dinheiro (capital), de tal modo que, ao vender sua força de trabalho, o trabalhador recebe dinheiro, portanto, ele realiza um ato de troca. A invisibilidade do trabalho excedente, ao camuflar as relações de expropriação no momento da produção, resguarda aos donos do capital-dinheiro, o direito de se apropriarem – isto no sentido jurídico que regulamenta o ato de venda-compra da força de trabalho – dos excedentes produzidos. (...) No que tange ao “gato”, esta invisibilidade não ocorre, já que ele se apropria de parte do ganho dos trabalhadores, dos seus salários, de parte do seu trabalho necessário, uma vez que o excedente é apropriado pelo capitalista”. (Silva, 1999, pg. 108)

O homem do campo, o caipira agregado que passou a colono ou parceiro sob a forma de trabalho familiar, é reduzido agora, na condição de assalariado, tão somente à força de trabalho, o que significa, conforme Marx, “a perda das condições objetivas e manutenção apenas da força de trabalho” (citado por Silva, 1999, pg. 111). As condições objetivas seriam as possibilidades de moradia, prática de cultura de subsistência etc.

O “gato”, visto como o homem mau, a personificação imediata do explorador, é transformado em agenciador; esta, figura paternalista, representa o mediador entre o patrão e o empregado. O “gato” ou empreiteiro, não regulamentava a situação do trabalhador junto à lei e teve que responder por vários processos na justiça trabalhista, embora o trabalhador, na condição de volante, estivesse descoberto pela legislação. É que em janeiro de 1978, conforme reza a Lei n. 6.019, o trabalhador eventual ou temporário (volante) refere-se àquele

que não ultrapassa noventa dias de trabalho num determinado local; se ele é contratado por um intermediário (no caso, o “gato” ou empreiteiro), não é assegurado pela lei. Seus direitos só são garantidos se for contratado diretamente pelo dono da produção e por um período superior a noventa dias, sendo considerado um funcionário. (Silva, 1999)

Diante desse quadro de exploração do volante, em 1984 (nos dias 14, 15 e 16 de maio), os trabalhadores dos canaviais e laranjais de São Paulo se revoltaram devido às péssimas condições de trabalho, cujos focos de greve estão representados no mapa abaixo. Uma das reivindicações era o retorno, no caso dos canaviais, ao sistema de cinco ruas para o corte da cana. Em 1983, o corte que era feito com sistema de cinco ruas passou para sete, aumentando o lucro do patrão e, em contrapartida diminuindo o salário do trabalhador.

Mapa 2

Desta maneira, com sete ruas, o patrão teria menos gastos com combustível, pois os volantes tinham que levar até o caminhão os feixes de cana, desgastando-se fisicamente, além do trabalho de cortar duas ruas a mais, aumentando a produtividade sem aumentar o salário. Como a situação estava insuportável e como as usinas e os fazendeiros produtores de cana não poderiam parar, pois isso significava prejuízo, os trabalhadores ocuparam a imprensa com o objetivo de denunciar a exploração a que eram submetidos (Oliveira, 1984).

Diante dos fatos, já no dia 17/05/1984, na sede do Sindicato Rural de Jaboticabal, ficou estabelecido o retorno de cinco ruas no corte de cana, bem como os benefícios trabalhistas garantidos e estendidos por todo o Estado de São Paulo: férias remuneradas, 13º salário, indenização no término da empreita, entre outros²⁴. (Oliveira, 1984)

Com isso, os empresários, fazendeiros e usineiros se viram obrigados a registrar os trabalhadores rurais em carteira de Trabalho. O intermediário, que se responsabilizava por esses trabalhadores passou a ser figura descartada, já que a lei que regulamenta o trabalho deveria ser cumprida. É neste momento que o “gato” transforma-se em agenciador, seguidor da lei, honesto, contratado pelo patrão como prestador de serviços. No entanto, ele continua, assim como o antigo “gato”, a acumular funções como feitor, fiscal etc., sendo os cuidados jurídicos de responsabilidade da usina ou fazenda, cabendo ao agenciador somente arranjar a turrna e colocá-la para trabalhar.

Surgem também as firmas agenciadoras. Responsáveis legalmente pelos trabalhadores, detêm o controle da força de trabalho. Estas firmas mantêm contratos com várias usinas e fazendeiros e distribuem o pessoal durante os períodos de safra ou quando requeridos, exonerando os grandes capitalistas de tal função.

O desemprego, a submissão ao trabalho com salário baixo, a sujeição a uma organização que se configura para subsidiar ao capital, contribuem para promover uma grande produção com pouca mão-de-obra. Expropriados dos meios de produção, os trabalhadores não produzem

²⁴ Para saber mais detalhadamente sobre a greve de 1884, ler OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. Aos Trabalhadores nem o bagaço – ou a revolta dos trabalhadores dos canaviais e laranjais. In: *Boletim Paulista de Geografia*, nº 60. São Paulo:

mais seus próprios alimentos, transformando-se em consumidores em potencial. E tudo isso em nome da garantia do direito do trabalhador rural, regulamentado pela legislação. Essa mesma legislação vem legitimando, ao longo dos tempos, a expulsão do homem do campo, trabalhando para a sua proletarização, individualizando o trabalho com o objetivo de inviabilizar a sua organização²⁵.

E para tirar ainda mais um pouquinho os pés do homem da terra, a mecanização agrícola desempenha papel importante. As máquinas vêm substituindo a mão-de-obra assalariada, deixando-a sem alternativas e, uma vez reduzida a força de trabalho, passa a ser excluída do processo produtivo. O homem do campo, na busca de alternativas de sobrevivência, migra para as grandes cidades onde, mais uma vez se vê marginalizado na sociedade capitalista. Podemos entender esse processo como a mobilidade da força de trabalho, em que se modifica a forma de acumulação de capital no processo produtivo, primeiramente com alterações ocorridas nas relações de trabalho e, posteriormente com as novas técnicas exigindo especializações da mão-de-obra.

Nesta realidade, vemos o caipira, a quem nos referimos no início do texto, que aos poucos foi sendo inserido no mundo do trabalho, totalmente dependente das relações capitalistas de produção para garantir a sua existência. Expropriado da terra, dos meios de trabalho, do seu tempo cíclico, ainda guarda em si muitos elementos que o caracterizam como caipira. A sua cultura, o seu modo de ser, os seus valores morais e religiosos, as suas crenças ainda persistem diante da máquina de fazer dinheiro.

É, portanto, no cenário da grande monocultura cafeeira e, posteriormente canavieira, que vemos nitidamente as relações de trabalho se transformarem, diante da política capitalista da modernização dos campos paulistas e, por que não dizer, brasileiros.

²⁵ Assistimos hoje no cenário brasileiro, a um movimento que possui como objetivo a terra e o trabalho familiar. Estamos falando dos movimentos de trabalhadores rurais sem terra, sob várias organizações com siglas diferenciadas, mas que juntos, reivindicam e lutam pela reforma agrária, na condição de camponeses, de pequenos proprietários sob a bandeira de uma agricultura familiar.

3.2 O café

3.2.1 A viagem do café

As primeiras culturas de café no mundo que se tem notícia foram encontradas na África, mais especificamente na Etiópia. Os árabes levaram a semente do café para o Iêmen, no litoral do Mar Vermelho em fins do século XVI e início do XVII; provavelmente o nome *Coffea Arábica* atribua-se a este fato. Daí, partiu para outros países da Ásia e América, ganhando o mundo.

“De Batávia (Java), o café viajou para o Novo Mundo via Amsterdã (Holanda), em cujo Jardim Botânico fora cultivado um cafeeiro por volta de 1706. Oito anos depois, os holandeses presentearam o Rei Luís XIV, da França, com excelente muda retirada daquele Jardim Botânico. Cultivada no Jardim Botânico de Paris, dessa famosa muda saíram outras rumo às Américas levadas por um oficial da Marinha francesa, De Clieux; mas, somente uma delas chegou viva a este lado do Atlântico e, plantada na Ilha de Martinica, no Arquipélago das Antilhas, teria sido ela mãe generosa de milhões de cafeeiros existentes nas Américas”. (Marconi, 1976, pg. 8)

E o café prosseguiu sua viagem pelas Guianas Holandesa e Francesa, quando finalmente chegou ao Brasil, em 1727 pelas mãos do Sargento-mor Francisco de Melo Palheta. Conta a lenda que a esposa do governador da Guiana Francesa, Madame Claude d’Orvilliers, colocou alguns grãos de café no bolso de Palheta, demonstrando a sua amabilidade. O Sargento-mor tinha como missão inspecionar os marcos da fronteira do Pará com a Guiana, no Rio Oiapoque, o que provocou tal encontro.

Cabe mencionar que naquele país estava proibida a venda do café.

Uma vez no Brasil, o café foi se espalhando timidamente pelo seu território, até chegar no Vale do Paraíba já por volta de 1790 (Marconi, 1976), quando finalmente inicia sua trajetória de grande produção da economia paulista.

3.2.2 O café e a estrada de ferro

Uma vez entendido o sistema de colonato na sua concepção primeira de ocupar e produzir em terras brasileiras e, posteriormente como substituição à mão-de-obra escrava, devemos relacioná-lo à economia cafeeira paulista, principalmente no segundo caso e conseqüentemente também à expansão ferroviária.

Até a década de 1850, quando é instituída a Lei de Terras e o fim do tráfico de escravos, a produção cafeeira não se instalava a mais de 100Km de Santos, devido às dificuldades com o transporte, sendo utilizados os lombos de burros para os produtos chegarem ao porto. Quanto mais longe de Santos, maior era a dificuldade de escoamento, não havendo, portanto, interesses econômicos, além do Vale do Paraíba. Uma vez no Porto, os produtos eram exportados para a Europa. O problema da precariedade do transporte para a economia do país começa a ser superado com a construção da estrada de ferro e, em 1867 é inaugurada a São Paulo Railway ligando Santos a Jundiaí, cujo trajeto incluía o município de São Paulo.

Segundo Araújo (1956), é no fim do século XIX e início do XX que fica evidente a relação produção cafeeira X expansão ferroviária, numa marcha praticamente paralela rumo aos sertões²⁶ paulistas.

As ferrovias começam a surgir primeiramente como particulares, dos fazendeiros para facilitar o transporte do café, ou seja, a partir do capital acumulado com esta cultura, e depois foram sendo incorporadas por algumas empresas, fazendo parte ou constituindo os ramais. A São Paulo Railway, foi construída com capital inglês e a Noroeste do Brasil, que seguia o curso inferior do rio Tietê, foi projeto do governo federal (Araújo, 1956). Cabe ressaltar que tal fato não lhes tira a procedência do capital gerado e com vistas a gerar ainda mais a acumulação de capital do café.

²⁶ Sertões é entendido aqui como o interior, o desconhecido. Em pesquisa realizada por Carlos Rodrigues Brandão (1995), em Catuçaba, os lavradores entendem o sertão a leste, a própria Mata Atlântica por eles conhecida, porém protegida pela legislação, intocada.

A expansão ferroviária não pararia por aí. A Companhia Mojiana de Estradas de Ferro tinha o objetivo de atingir Mato Grosso, porém não chegou a este fim. Inaugurada em 1872, partia de Campinas, passando por Moji Guaçu até atingir o estado de Goiás, onde receberia outro nome. Após 1885, a Companhia Mojiana lançou ramais no Vale da Mantiqueira Ocidental, na região de Ribeirão Preto.

Sua concorrente, a Companhia Paulista de Estrada de Ferro também objetivava atingir Mato Grosso, no entanto, sua construção deu-se pela compra de pequenas companhias, servindo aos centros produtores de café, o que dificultou a concretização do seu destino primeiro. Sua ligação inicial era Jundiaí-São Carlos, estendendo-se mais tarde até Araraquara e Jaboticabal, em 1892, com um ramal até Jaú. Seu objetivo era garantir o escoamento da produção cafeeira sendo que boa parte desta ou pertencia aos diretores (ou à sua família) da Companhia Paulista. (Monbeig, 1998)

Concorria então com a Mojiana, pois

“A Paulista assegurou para si, (...) o domínio de toda a faixa à margem esquerda do Moji Guaçu, mas não hesitou em atravessar o rio, penetrando no domínio que parecia ser privilégio da Mojiana”. (Monbeig, 1998, pg. 175)

A Companhia Sorocabana de Estrada de Ferro chegou em Botucatu em 1889 e tinha como traçado primeiro o curso do Paranapanema, sendo que em 1910 sua construção estava paralisada em Salto Grande, às margens deste rio. No entanto, a exemplo do ocorrido com a Companhia Noroeste que seguia pelo curso do Tietê, em que houve uma paralisação das atividades devido a doenças endêmicas, a Cia. Sorocabana partiu para os espigões. O governo do Estado de São Paulo, dono desta estrada de ferro, havia percebido o sucesso de outras companhias nos espigões e resolveu adotar o exemplo, mudando o traçado original. Seus trilhos atingiram Quatá (1916), Presidente Prudente (1920) e Presidente Epitácio (1922). A Companhia Noroeste precedeu o povoamento, diferentemente das demais companhias em que ambos seguiam em paralelo.

Configurava-se no mapa de São Paulo, grandes traçados representando as estradas de ferro e seus ramais que buscavam as margens do rio para

E serviam esses trilhos não só para o transporte do café (produto principal a ser transportado) mas também a mão-de-obra para as lavouras, para as fazendas.

Os imigrantes, por exemplo, que chegavam ao Porto de Santos, eram encaminhados para São Paulo, para a Hospedaria do Imigrante e de lá, para as fazendas de café, ricas em terra roxa, no interior do estado. E a estrada de ferro representou a modernidade rasgando os sertões, levando e trazendo para os interiores produtos, dinheiro, mão-de-obra, notícias, novidades; era o elo de ligação entre o campo e a cidade de São Paulo, entre o campo e o grande pólo exportador, Santos; entre a chegada do estrangeiro e o seu destino, o interior.

Vários foram os fatores que contribuíram para o declínio da produção cafeeira no Vale do Paraíba, expandindo-se para o oeste do Estado de São Paulo.

Os solos da região do Vale do Paraíba, situado no Planalto Atlântico²⁷, tornaram-se frágeis devido à grande exploração com a cultura do café bem como ao seu manejo inadequado. Além disso teve o agravante da escassez de mão-de-obra após a abolição da escravidão, não havendo os cuidados necessários para mantê-lo produtivo.

Justamente por estar o solo desgastado, ao colono recém chegado não encontrava ali rendimento suficiente para se manter, aliado ao fato de os fazendeiros anti-abolicionistas não concordarem com o sistema de colonato. E este pensamento conservador dos proprietários do Vale do Paraíba em não aceitar o trabalhador livre em suas fazendas, fê-los recuar economicamente, pois quando os imigrantes chegaram recebiam o mesmo tratamento dado aos escravos e, por isso, logo que conseguiam migravam para o interior do estado.

O oeste estava então sendo descoberto pelos produtores que seguiam as estradas de ferro e as manchas de terra roxa, formando-se pequenos povoamentos que mais tarde se transformariam em grandes centros cafeeiros.

²⁷ O Planalto Atlântico caracteriza-se pelas suas terras altas e relevo montanhoso. Suas rochas cristalinas pré-cambrianas e cambro-ordovicianas são “cortadas por intrusivas básicas e alcalinas mesozóico-terciárias e pelas coberturas das bacias sedimentares de São Paulo e Taubaté” (IPT, 1981, pg. 28)

A adaptação desta planta ao clima e demais condições ambientais do oeste foi um dos fatores que contribuiu para o seu sucesso.

Terras novas cobertas de húmus das florestas derrubadas pelos caboclos transformavam-se em uma nova paisagem, qual seja, a do café.

É na área da Depressão Periférica²⁸, principalmente devido à presença da terra roxa, que o café ganha maiores investimentos garantindo maior produção.

A terra roxa, latossolo roxo, possui propriedades que contribuem para o desenvolvimento da agricultura, pois é rico em ferro e argila, retendo a água devido à sua impermeabilidade, alimentando as raízes da cultura ali existente.

Seguindo a expansão cafeeira, a sua super produção ocorreu no período de 1900 a 1905 já nos planaltos ocidentais, em meio às manchas de terra roxa, alcançados por ramais das estradas de ferro.

“... em municípios cujos territórios estendem-se pelas escarpas formadas por arenitos e diabásios, alargando-se sobre o reverso de cuesta, ou correspondendo a grandes extensões de terra roxa”. (Monbeig, 1998, pg. 170)

O Planalto Ocidental²⁹, apesar de sua formação predominantemente arenítica, basaltos são expostos nos vales justificando a presença de manchas de terra roxa nessa área.

Podemos dizer que a relação estradas de ferro-café era tão íntima que o avanço para novos povoamentos a oeste tinha momentos de refluxo, acompanhando a oscilação do café no mercado. Não podemos nos esquecer de que as estradas serviam aos interesses dos fazendeiros produtores de café, que injetavam capital para a sua expansão.

²⁸ A Depressão Periférica refere-se à “faixa de ocorrência de seqüências sedimentares infra-basálticas paleozóicas e mesozóicas do Estado de São Paulo, incluindo ainda áreas descontínuas de corpos intrusivos, sob a forma de diques e ‘sills’ de diabásio. Pequenas áreas de rochas pré-cambrianas são ainda incorporadas a esta província”. (IPT, 1981, pg. 56)

²⁹ Conforme o relatório do IPT (1981), 50% do Estado de São Paulo está situado no Planalto Ocidental, caracterizado pelo “relevo monótono de colinas e morrotes” (pg. 70)

Cabe mencionar a oscilação na entrada de imigrantes no país, em função do mercado cafeeiro, estabelecendo a relação estradas de ferro-fazendas cafeeiras-terra roxa-destino de imigrantes.

3.3 A cana-de-açúcar

Embora estejamos tratando de uma questão que envolve o trabalho nas lavouras de café, o sistema de colonato e a modernização com as estradas de ferro, cabe falarmos também da cana-de-açúcar, cuja produção no interior do Estado de São Paulo já existia antes da produção cafeeira e, posteriormente ressurgiu ganhando *status* de grande produção aglutinadora de mão-de-obra, sob uma nova relação de trabalho, qual seja o assalariado.

Petrone (1964), em sua tese de doutoramento, trabalha a questão da lavoura canavieira em São Paulo no período de 1765 a 1851, sua expansão e declínio, abrindo espaço para o desenvolvimento do café. Segundo a autora, Martim Afonso de Souza, no século XVI na Baixada Santista, havia construído o primeiro engenho do Brasil; depois desse apareceram mais doze outros. A decadência deu-se devido às condições naturais e à concorrência com o Nordeste do país, pois lá além do auxílio das condições naturais, era mais próximo da corte portuguesa.

“Somente a partir do momento em que o interior de São Paulo se tornou produtor de quantidade suficiente, o açúcar paulista apareceu outra vez como produto importante exportado pela Capitania. Este momento surge, quando o preamento de índios e a busca do ouro não apresentaram mais suficiente interesse econômico e os paulistas resolveram procurar na agricultura o seu meio de vida. Além de fatores locais, constituíram para estimular a lavoura açucareira, na Capitania de São Paulo, e também no Brasil, na segunda metade do século XVIII, circunstâncias externas, entre outras, as mudanças de hábitos alimentares na Europa, que tornaram o açúcar um produto sempre mais desejado e o aumento do preço do açúcar, devido à rebelião das colônias francesas”. (Petrone, 1964, pg. 1)

Em fins do século XVIII e primeira metade do XIX, o açúcar e a aguardente eram produzidos em São Paulo em parte do litoral (principalmente o norte), o Vale do Paraíba, caminho para o Rio de Janeiro, e no chamado quadrilátero formado por Sorocaba, Piracicaba, Mogi Guaçu e Jundiaí.

O declínio da produção açucareira no litoral deu-se porque houve a proibição de comercializar com o Rio de Janeiro, pois o governo queria estabelecer um comércio direto entre a Capitania de São Paulo e a Metrópole, via Porto de Santos. Com isso, a produção de Ubatuba e São Sebastião, que era exportada no Rio de Janeiro, foi perdendo sua força devido às dificuldades com o transporte e a concorrência com produtores mais próximos ao Porto. Em 1798 foi suspensa a proibição de exportação via Rio de Janeiro, porém novas proibições e nova decadência vieram se instalar em Ubatuba e São Sebastião.

“O fato é que, em pouco tempo, os canaviais se estenderam pelo interior, ocupando áreas sempre maiores. Certamente, um dos fatos que encorajaram a produção de açúcar para exportação, apesar dos maus caminhos, era que, no interior, segundo os contemporâneos, a produção de açúcar era bem mais simples que no litoral. Provavelmente condições geográficas, clima e solo, expliquem a melhor qualidade da cana para a fabricação de açúcar”. (Petrone, 1964, pg. 25)

A facilidade na aquisição de terras aliada ao grande lucro que proporcionava aos produtores, juntamente com a situação mencionada acima venceram os obstáculos impostos pelas dificuldades no transporte do produto.

Manuel Correia de Andrade nos apresenta as políticas da produção canavieira no Brasil, desde o período colonial:

“Sendo uma produção voltada sobretudo para a exportação, o açúcar teve, naturalmente, momentos de grande euforia, como nos fins do século XVI, começo do XVII e início do XIX, e grandes períodos de crise, com a segunda metade do século XVII, com a entrada da produção das Antilhas no mercado europeu, e em meados do século XIX, com a concorrência do açúcar de beterraba, produzido na própria Europa. Nas últimas décadas do século XIX, a

situação do açúcar torna-se muito difícil para o Brasil, em razão não só do custo de produção como da má qualidade do produto, o que levou o governo imperial a financiar a implantação de modernas fábricas – os engenhos centrais – por meio de concessão de exploração a empresas nacionais e estrangeiras, que deveriam produzir açúcar branco”. (Andrade, 1994, pg. 19)

Os engenhos centrais representavam a separação entre a agricultura e a indústria, pois estes não poderiam possuir terras para o cultivo da cana, muito menos utilizar a mão-de-obra escrava. Instituído no Brasil em 1870, o engenho central exercia somente a atividade do beneficiamento da cana, diferentemente da usina, que podia cultivar a cana-de-açúcar em suas terras por meio de trabalho escravo.

Assim como a produção cafeeira, a da cana não encontrava no interior do Estado, meios para o transporte visando o mercado internacional, limitando sua produção ao mercado interno com a cachaça e a rapadura. No entanto, os engenhos eram estrategicamente construídos no litoral, com a finalidade de exportar o produto.

Andrade (1994) dedica um capítulo do seu livro *Modernização e Pobreza* para a apresentação do processo usineiro no Brasil, dividindo-o em quatro períodos.

O primeiro período, ainda no Brasil Império (1870), é marcado pelo incentivo à criação dos Engenhos Centrais. Estes objetivavam a separação da atividade agrícola da industrial, visando a organização da produção açucareira para poder competir no mercado mundial.

Neste ínterim, o ciclo do açúcar em São Paulo começa a ver seu fim já na segunda metade do século XIX, quando começam ganhar notoriedade econômica os primeiros cafezais. O café era mais fácil de ser transportado e a sua produção ganhava a simpatia dos fazendeiros paulistas. A introdução de estradas de ferro, a política imigratória bem como outros fatores como clima e solo, contribuíram para o auge da produção cafeeira, conforme apresentado em linhas anteriores.

A decadência da economia cafeeira é marcada pela data de 1930, embora tenha demorado por volta de trinta anos para que o interior de São Paulo estivesse dissociado economicamente deste produto.

E, de novo 1930 é a data da Revolução que marcou a diminuição do poder estatal e a orientação no planejamento econômico, estabelecendo o segundo período de Andrade (1994). Neste momento, as usinas passaram a ter quotas de produção de açúcar, determinadas por usina e por estado, bem como foi proibida a implantação de novas usinas e novos engenhos centrais. A cana-de-açúcar precisava ser racionalizada para não se ter uma superprodução, a exemplo do que acontecera com a cultura do café. No entanto, com vistas à indústria alcooleira, estavam autorizadas as instalações de destilarias, tudo sob o Instituto do Açúcar e do Alcool, órgão responsável pela “racionalização da intervenção do Estado”.

Andrade explica o terceiro período, com a retomada do mercado canavieiro, após a II Guerra Mundial, na década de 50.

“A guerra causou fortes impactos na economia e também na sociedade brasileira. Com ela, foi sucateado o sistema ferroviário, salvo em São Paulo, e profundamente atingida a navegação de cabotagem. (...) Em compensação, ampliou-se o sistema rodoviário, a princípio com a abertura de estradas cortando o país em todas as direções. A facilidade de acesso atingiu, no setor açucareiro, os pequenos engenhos e engenhocas, deixando a rapadura de ser um alimento cotidiano dos habitantes do interior. Hoje ela é usada apenas por partidários da alimentação natural, por turistas e por pessoas idosas já acostumadas ao seu consumo. Era necessário ampliar o mercado interno para compensar a perda do mercado externo; o desenvolvimento industrial abriu perspectivas para o crescimento do consumo do álcool, numa possível indústria sucroquímica, e o bagaço de cana passou a ter mercado como matéria prima para produção de celulose, de compensados e de ração para animais”. (Andrade, 1994, pgs. 40/41)

Neste período, os Estados Unidos cortam a importação do açúcar cubano e contribuem para a oscilação econômica no mercado mundial.

Com o Golpe Militar de 1964, define-se o quarto período do processo usineiro; sob a ditadura militar é aplicado o Estatuto do Trabalhador Rural (Lei n. 4.214 de 02/03/1963) em que todo trabalhador rural teria os mesmos direitos do trabalhador urbano: registro em Carteira de Trabalho, direito a férias remuneradas, fundo de garantia por tempo de serviço etc. O Estatuto da Terra (Lei n. 4.504 de 30/11/1964), visa, em seu capítulo primeiro a Reforma Agrária bem como a promoção de uma Política Agrícola. O Decreto n. 58.197 de 15/04/1966 regulamenta a criação e o funcionamento da CIRA – Cooperativa Integral de Reforma Agrária, cuja finalidade era desenvolver a produção e a propriedade familiar, dando atenção também às cooperativas.

Na verdade, com o Estatuto da Terra, o que se viu foi a formação de grandes latifúndios, pois os benefícios atingiam somente aos grandes proprietários, ou seja, o favorecimento ao desenvolvimento capitalista com a modernização agroindustrial.

Conforme Andrade (1979), isso significou a “empresialização” da agricultura, condenando o modo de subsistência tradicional do pequeno produtor rural, transformando-o em assalariado, tirando-lhe os meios de produzir seus próprios alimentos, forçando-o a se tornar consumidor de mercadorias.

Neste período foram feitos vários programas visando o desenvolvimento da agroindústria da cana-de-açúcar, com incentivos federais: Programa Nacional de Melhoramento da Cana-de-açúcar, aplicado pelo Programa de Racionalização da Agroindústria Açucareira, em 1971, e Programa de Apoio à Agroindústria Açucareira (1973). Estes programas visavam orientar a produção canavieira com novas variedades e, para tanto, criou-se as estações experimentais. As usinas de pequeno porte fundiram-se ou desapareceram.

O mais famoso programa foi o Proálcool – Programa Nacional do Alcool, instituído pelo Decreto nº 76.593 de 14/11/1975, que

“(…) permitiu a implantação de mais de uma centena de destilarias autônomas e a expansão de canaviais tanto por áreas anteriormente ocupadas por outras atividades como por áreas em ocupação”. (Andrade, 1994, pg. 42)

Objetivou-se um combustível alternativo, que substituísse a gasolina, visto o alto preço do petróleo no mercado e, em contrapartida, o açúcar nacional para exportação, bastante barato. O transporte de mercadorias estava sendo feito, neste momento, basicamente através das estradas de rodagem, desativando aos poucos, o meio de transporte mais barato, qual seja, a ferrovia dos tempos do café.

Foi investida, no Estado de São Paulo, a maior parte dos recursos do projeto: 35% ou US\$ 765,9 milhões. As taxas de juros eram de 17%/ano sendo que a inflação atingiu 37%/ano. O financiamento incentivo do Proálcool era aplicado em todo o país e cobria 100%, sendo que o empresário tinha direito à carência de 3 anos poderia quitar sua dívida em até 12 anos. (Thomaz, 1996)

Na década de 80, o Estado de São Paulo, através da Secretaria de Agricultura e Abastecimento estimulou a produção canavieira no oeste do estado, com o PRO-OESTE – Plano de Desenvolvimento do Oeste de São Paulo e o PROCANA – Programa de Expansão da Canavicultura para a Produção de Combustível do Estado de São Paulo.

O primeiro visava a inserção do oeste do estado à agroindústria sucro-alcooleira, em nome de uma agricultura moderna, com a instalação de destilarias autônomas e o fortalecimento das anexas já existentes.

O PROCANA era o instrumento de operacionalização do PRO-OESTE, para manter um equilíbrio da cultura da cana em São Paulo. Porém, a incapacidade para cumprir o seu destino proporcionou a ocupação de áreas de cultivo de alimentos de subsistência por grandes empresas sucro-alcooleiras.

Conforme Andrade (1994) o espaço do oeste paulista passou por uma forte transformação devido à implantação do Proálcool:

“No Oeste paulista havia grandes propriedades de criação e engorda de gado cujos proprietários atuavam como empresários capitalistas. O gado era, então, um excelente investimento, mas eles sabiam que poderiam obter rendimentos bem maiores se passassem a utilizar em suas terras uma atividade agrícola moderna.

(...)

Com o correr dos anos, observou-se que os associados mais pobres eram eliminados pelos mais ricos, passando a haver uma concentração no controle das ações das empresas agrícolas subsidiárias que se encarregavam da produção da cana, eliminando os fornecedores independentes e expandindo canaviais próprios. Os métodos capitalistas foram se radicalizando, e sobraram os pequenos e médios produtores. Os canaviais passaram a ocupar as melhores terras, eliminando outras culturas concorrentes...” (Andrade, 1994, pgs. 61, 62)

Ou seja, esse é o quadro pintado pela política do Proálcool e demais programas que levantaram a bandeira do desenvolvimento e modernização agrícola em nome do grande capital.

Desta forma, vemos os campos paulistas dominados pela grande monocultura canavieira até os dias de hoje, como demonstra o mapa que se segue.

Mapa 3

Foto 7

Neusa F. Mariano/1998

Usina Iracema, em Iracemápolis (SP), de propriedade da família Ometto.

Acima: canavial da usina. Abaixo: entrada da usina.

Foto 8

Neusa F. Mariano/1998

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

Foto 9

Neusa F. Mariano/1998

Usina da Barra, situada no município de Barra Bonita (SP). Considerada uma das maiores do Brasil, funciona 24 horas por dia.

4. A CULTURA E O MUNDO DO CAPIRA

4.1 A Cultura Plural

“A cultura - palavra e conceito – é de origem romana. A palavra ‘cultura’ origina-se de *colere* – cultivar, habitar, tomar conta, criar e preservar – e relaciona-se essencialmente com o trato do homem com a natureza, no sentido do amanho e da preservação da natureza até que ela se torne adequada à habitação humana. Como tal, a palavra indica uma atitude de carinhoso cuidado e se coloca em aguda oposição a todo esforço de sujeitar a natureza à dominação do homem. Em decorrência, não se aplica apenas ao amanho do solo, mas pode designar, outrossim o ‘culto’ aos deuses, o cuidado com aquilo que lhes pertence. Creio ter sido Cícero quem primeiro usou a palavra para questões do espírito e da alma. Ele fala de *excolere animum*, cultivar o espírito, e de *cultura animi* no mesmo sentido em que falamos ainda hoje de um espírito cultivado, só que não mais estamos cômicos do pleno conteúdo metafórico de tal emprego. No que concerne ao emprego romano, o ponto essencial era sempre a conexão da cultura com a natureza; cultura significava originalmente, a agricultura, tida em alta conta em Roma em oposição às artes poéticas e de fabrico. Mesmo a *cultura animi* de Cícero, resultado da educação em Filosofia e portanto talvez, como se tem sugerido, cunhada para traduzir o grego *paidéia*, significava exatamente o oposto de ser um fabricante ou criador de obras de arte. Foi em meio a um povo basicamente agricultor que o conceito de cultura surgiu pela primeira vez, e as conotações artísticas que poderiam ter tido conexão com essa cultura diziam respeito ao relacionamento incomparavelmente íntimo do povo latino com a natureza, à criação da famosa paisagem italiana”. (Arendt, 1979, pg. 265)

Como acabamos de ver, a palavra cultura cerca a humanidade de longa data, indicando a relação do homem com a natureza e com os deuses, chegando à arte, porém não há consensos acerca do conceito de cultura, em que se abre um leque de possibilidades, mostrando o seu dinamismo também nas manifestações concretas da vida. Laraia (2000), em seu livro *Cultura: um conceito antropológico*, reúne várias definições de cultura, partindo de uma

discussão sob um ponto de vista determinista biológica, em que as diferenças são definidas pela genética, e determinista geográfica, na qual se explica as diferenças culturais pelo ambiente físico. O autor apresenta ainda a concepção naturalista de cultura, a qual segue uma corrente Darwinista, com a teoria da evolução. Este pensamento naturalista foi difundido por Tylor que considerava a cultura um fenômeno natural com estágios de evolução, partindo da selvageria para a barbárie até alcançar a civilização. Santos (1989) exemplifica esses estágios evolutivos com os índios brasileiros, os reinos africanos e os europeus, respectivamente.

Laraia chega às definições mais modernas de cultura, depois de apresentar exaustivamente vários autores e suas variadas versões. Marshall Sahlins critica a cultura determinada a partir de sua prática e do interesse utilitário, como criam os estruturalistas, pois para ele, na sua concepção marxista, a cultura é que define a vida, constituindo ela própria a utilidade. Já Geertz (1978), também mencionado por Laraia (2000) apresenta uma preocupação com os símbolos, em que a cultura é considerada uma ciência interpretativa, pois por detrás de determinado comportamento, há uma gama de motivações que levaram o indivíduo a agir daquela maneira e não de outra. Por isso, é preciso partir para uma investigação mais rigorosa, além do aparente, da superfície chegando na sua essência, para o entendimento da realidade.

Depois de tantas definições e estudos, correntes de pensamento de cada época que influenciavam sobre o conceito de cultura, Santos (1989) apresenta o seu entendimento sobre cultura, sendo ela uma

“(...) dimensão da sociedade que inclui todo o conhecimento num sentido ampliado e todas as maneiras como esse conhecimento é expresso”. (Santos, 1989, pg. 50)

E atribui à cultura uma dimensão dinâmica, criadora e processual, como algo indefinido, inacabado justamente porque traz em si a semente da transformação.

A palavra cultura é empregada em muitos momentos, não só para designar aspectos mais gerais em que a realidade social de um povo, nação ou sociedade são apresentados de forma

genérica, como também para se ater às singularidades: o conhecimento, as idéias e crenças na vida social. Estas singularidades fazem parte, na verdade, do primeiro momento, em que se referem a uma área específica do conhecimento de um determinado povo, nação ou sociedade, dentro de uma escala mais geral. Porém, tanto uma como a outra visão se apresentam estanques, como uma realidade acabada. É preciso, portanto, relacionar o local ao global, fazer conexões do singular como o contexto histórico na sua dimensão política, econômica e social. (Santos, 1989)

É preciso ter sempre em mente as possibilidades de transformação que a cultura traz em si, o seu dinamismo numa realidade dada, e as suas intersecções, seja em pequena ou em grande escala.

Grupos sociais diferentes relacionam-se entre si e provocam as trocas culturais, nas maneiras de pensar, agir e se expressar. Um exemplo é o fato migratório. Foi o que aconteceu com os africanos e italianos no Brasil e, anterior a eles, com os colonizadores portugueses. Estes, ao viverem na nova terra, saudosos de seu mundo natal, reproduziram aqui suas manifestações religiosas, sua culinária, sua música e instrumentos musicais enfim, comportamentos sociais. Aos índios que aqui estavam, outros tantos modos de ver a vida lhes pertenciam, os quais foram se ajustando mutuamente com os estrangeiros, miscigenando a etnia e a cultura.

O resultado é uma variedade imensa de manifestações culturais no Brasil, com origens diversas por conta mesmo de decisões políticas e econômicas de exploração do país. Estas manifestações permanecem, na sua essência, durante anos e anos e tornam-se diferenciadas daquela do local de origem, transformadas também no acompanhamento do processo histórico. Nada mais será como o antes original devido à mobilidade no espaço e à dinâmica no tempo, que faz com que as coisas se transformem. Porém, por esse mesmo motivo não será sempre igual, mesmo numa escala menor, apresentando variações locais na permanência do cerne cultural, recheado de crenças, comportamentos e símbolos.

Geertz (1978), por sua vez, concorda com Max Weber, quando diz que

“... o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu.”

Desta forma, numa visão semiótica da cultura, Geertz encontra uma ciência interpretativa, cabendo ao pesquisador encontrar o seu significado. Para tanto, fala da descrição densa de Gilbert Ryle, que procura ver além da superfície, a essência, ou melhor, o motivo pelo qual se tomou determinada atitude. É cavoucar até o centro de um raciocínio que é diferenciado e singular, e entendê-lo na sua totalidade. Não se pode deixar de lado, todavia o mundo de fora, as políticas, economias que interferem na vida cultural.

“A análise cultural é (ou deveria ser) uma adivinhação dos significados, uma avaliação das conjecturas, um traçar de conclusões explanatórias a partir das melhores conjecturas e não a descoberta do Continente dos significados e o mapeamento da sua paisagem incorpórea” (Geertz, 1978, pg. 30/31)

A descrição densa não é só narrar o acontecido, mas trazer elementos históricos, geográficos e buscar a cultura ali escondida ou camuflada.

Para Santos (1989), o processo de simbolização é importante para o estudo da cultura, pois ele permite uma condensação do conhecimento, o processamento das informações, bem como a transmissão e transformação da experiência acumulada. No entanto, é preciso cuidado, pois se se reduzir a cultura ao estudo do simbolismo dos elementos que a compõem

“... pode-se acabar entendendo cultura como uma dimensão mecânica da vida social, algo que sempre expressa apaticamente outra coisa, e com isso obscurece o caráter transformador do conhecimento”. (Santos, 1989, pg. 43)

Cabe ressaltar que Geertz tem consciência de tal perigo, sendo que para ele a análise cultural não pode perder de vista as “superfícies duras da vida”, ou seja, as situações políticas, econômicas, necessidades biológicas e físicas.

Desta forma, entendemos cultura como

“... uma dimensão do processo social, da vida de uma sociedade. Não diz respeito apenas a um conjunto de práticas e concepções, como por exemplo se poderia dizer da arte. Não é apenas uma parte da vida social como por exemplo se poderia

falar da religião. Não se pode dizer que cultura seja algo independente da vida social, algo que nada tenha a ver com a realidade onde existe. Entendida dessa forma, cultura diz respeito a todos os aspectos da vida social, e não se pode dizer que ela exista em alguns contextos e não em outros.

Cultura é uma construção histórica, seja como concepção, seja como dimensão do processo social. Ou seja, a cultura não é algo natural, não é uma decorrência de leis físicas ou biológicas. Ao contrário, a cultura é um produto coletivo da vida humana. Isso se aplica não apenas à percepção da cultura, mas também à sua relevância, à importância que passa a ter. Aplica-se ao conteúdo de cada cultura particular, produto da história de cada sociedade. Cultura é um território bem atual das lutas sociais por um destino melhor. É uma realidade e uma concepção que precisam ser apropriadas em favor do progresso social e da liberdade, em favor da luta contra a exploração de uma parte da sociedade por outra, em favor da superação da opressão e da desigualdade”. (Santos, 1989, pg. 44/45)

Em uma mesma sociedade há diversidades culturais. Quando falamos em classes sociais, por exemplo, podemos citar manifestações diferenciadas no interior das mesmas.

O acesso a algumas expressões culturais é apropriado pelo capital, selecionando as camadas sociais mais abastadas para seu usufruto. A cultura erudita, segundo Santos (1989) é a cultura voltada para o conhecimento pesquisado, letrado, da classe dominante, que surge no fim da Idade Média, na Europa.

O povo, sem condições de alfabetizar-se, manifesta-se na espontaneidade, na tradição oral, sem erudição e, assim, expressa seu modo de vida, as suas verdades, a sua sociabilidade etc.

Desta forma, temos dois tipos culturais num mesmo tempo e espaço -a cultura erudita e a popular-, mas que se interrelacionam, porque fazem parte de uma sociedade de classes: dominantes e dominados. O acesso permitido somente a quem tem poder aquisitivo a uma cultura erudita, pode ser também cedido à classe menos abastada, dependendo dos interesses que estiverem por trás, talvez políticos, talvez econômicos, talvez sociais... Ocorre também

ao setor dominante da sociedade se apropriar da cultura popular, capitalizando-a e descaracterizando-a.

“A produção empresarial da arte ‘popular’- qualquer que seja a orientação ideológica e política de seus responsáveis – retira-lhe duas dimensões sociais fundamentais. Alterando data, local de apresentação e a própria organização do grupo artístico, ela transforma em produto terminal, evento isolado ou *coisa*, aquilo que, em seu contexto de ocorrência, é o ponto culminante de um *processo* que parte de um grupo social e a ele retorna, sendo indissociável da vida desse grupo. Os gestos, movimentos e palavras, em que pese todo o aperfeiçoamento técnico possível, tendem a perder o seu significado primordial. Eles deixam de ser signos de uma determinada cultura para se tornarem ‘representações’ que ‘outros’ se fazem dela”. (Arantes, 1981, pg. 19/20)

Explica Ecléa Bosi (1987) que quando duas culturas distintas se encontram, tornam-se reciprocamente uma revelação, geralmente acontecendo dentro dos pólos submissão-domínio, e a cultura dominada perde, neste encontro, os meios materiais de se expressar.

É aí que a festa vira espetáculo e o que era a representação simbólica de um grupo social passa a ser encenado num palco de forma distorcida para um público “erudito”, reduzindo a cultura popular a folclore para turismo.

Alfredo Bosi (1992) fala em cultura universitária que, dinâmica, segue linhas de pensamentos e metodologias nas pesquisas que realiza. A década de 1970 foi marcada por questionamentos sobre o positivismo e o funcionalismo já disseminados nas Ciências Sociais desde a década de 1930. Neste período, polarizam-se a tecnoburocracia e o pensamento dialético.

A tecnoburocracia traz o discurso do progresso e do trabalho conjunto e a censura em relação às disciplinas que trazem a Filosofia, seja no ensino médio ou superior, como forma de atacar toda e qualquer reflexão mais aprofundada que pudesse embasar questionamentos e críticas à ordem vigente.

O interesse da cultura erudita pela popular pode apontar comportamentos diferenciados (Bosi, 1992). Um deles, vinculado à tecnoburocracia, apoia-se em práticas demagógicas e populistas. Outro comportamento é o interrogativo diante de uma manifestação vital, coesa e calorosa, estando ainda, o pesquisador do lado de fora desse mundo, observando o que lhe é alheio. Quando as manifestações populares são respeitadas, entendidas e por que não, vividas, temos o amor e a paixão tomando conta do erudito.

O que está do lado de fora dos muros da academia, Bosi (1992) chamou de cultura extra-universitária, em que os símbolos e manifestações culturais de um determinado grupo social não são estudados, analisados etc, mas sim vividos.

A manifestação popular, quer seja ela religiosa, profana, quer seja nas suas crendices, na sua medicina natural, ou ainda quer seja na culinária e modos de vestir, interessa e tem significado na vida de um determinado grupo social porque é parte integrante do seu modo de vida.

Tudo isso faz parte do seu modo de agir, pensar o mundo e expressá-lo, independentemente se tem platéia ou não, se é patrocinado pelo empresário rico ou não. Aos donos da “festa” nada disso importa.

“A exploração, o uso abusivo que a cultura de massa faz das manifestações populares, não foi ainda capaz de interromper para todo o sempre o dinamismo lento, mas seguro e poderoso da vida arcaico-popular, que se reproduz quase organicamente em microescalas, no interior da rede familiar e comunitária, apoiada pela socialização do parentesco, do vicinato e dos grupos religiosos”.

(Bosi, 1992, pg. 329)

Na cultura popular, um dos elementos que às vezes é confundido com a própria, é o folclore. Cabe diferenciá-los: a cultura popular tem como referência a cultura erudita. Opondo-se a ela, define-se por seu caráter revolucionário e transformador (Santos, 1989). O folclore é parte integrante da cultura popular imbuído de suas características, na criatividade e poder de transformação. No entanto, o folclore dela se particulariza por ter caráter

tradicional, por ser coletivo e anônimo. São manifestações populares aquelas feitas pelo povo para o povo, e aí está o folclore compondo o que chamamos cultura popular.

“Pouco a pouco, mas não em todos os lugares, a idéia de *folclore* como apenas *tradição popular*, as *sobrevivências populares*, estendeu-se a outras dimensões. Dimensões mais atuais, mais associadas à vida do povo, à sua capacidade de criar e recriar. Tudo aquilo que, existindo como forma peculiar de sentir e pensar o mundo, existe também como costumes e regras de relações sociais. Mais ainda, como expressões materiais do saber, do agir, do fazer populares. Não apenas a legenda do herói ancestral, o *mito* (aquilo que muitas vezes explica, tanto a camponeses quanto a índios, a origem do mundo e de todas as coisas), mas também o *rito*, a celebração coletiva que vive o mito como festa, com suas procissões, danças, cantos e comilanças cerimoniais. Não apenas a celebração, o rito, o ritual, mas a própria vida cotidiana e os seus produtos: a casa, a vestimenta, a comida, os artefatos do trabalho (...).” (Brandão, 1982, pg. 30)

O folclore permanece na tradição material concreta e também na oral. Suas variações são muitas, conforme os grupos sociais de lugares e tempos diferentes. O poder de narração contribui para a permanência de histórias, crenças, modos de pensar, agir... E não é só a narração em si que traz o folclore, mas a arte de narrar, inventando e incrementando fatos, vivenciando ao narrar, alterando o tom da voz, imitando e dando vida à história narrada. Às vezes a sua reprodução se dá por meio de uma relação dialética com o capital, ou seja, a cultura popular se utiliza do interesse do capital em sua manifestação para manter a sua própria reprodução. Entretanto, pode ocorrer o contrário, em que a reprodução da cultura popular depende exclusivamente do capital para manter-se vivo, denunciando a fragilidade quanto ao seu significado para aquele grupo social.

“O uso que a indústria de bens simbólicos faz do folclore se parece com a expropriação. Assim como a indústria tira a força de trabalho do despossuído, pagando-lhe um salário mínimo, a cultura para massas sarrupia quanto pode da sensibilidade e da imaginação popular para compensá-la com um lazer mínimo, entrecortado de imagens e *slogans* de propaganda”. (Bosi, 1992, pg. 330)

Na cultura popular, as esferas material, espiritual e simbólica da existência são inseparáveis, implicando o modo de viver de um determinado grupo social. Seguindo os passos de Bosi (1992), é possível se falar em *materialismo animista*, em que o corpo e a alma não se dissociam:

“Por isso é muito respeitoso dos ciclos da natureza, separando bem as fases do ano, as idas e vindas da seca e da chuva, os fluxos e refluxos das marés, as fases da lua, as partes do dia, os ciclos biológicos da mulher, as idades da vida humana, dando a todos um peso, uma qualidade, um significado, cujo conhecimento é parte integrante da sabedoria popular em toda parte do mundo”. (Bosi, 1992, pg. 325)

A cultura entendida na sua diversidade é objeto de preocupação de uma indústria cultural, que procura justamente o seu contrário, a sua homogeneização, passando por cima da história de construção da cultura popular. Por isso, a indústria cultural chega de cima para baixo, impondo novos padrões de comportamento que, efêmeros deixam somente um vazio de significados e de sentidos, principalmente com a industrialização e modernização dos meios de produção nas décadas de 1930 e 1950 (Ayala e Ayala, 1995). Neste momento, alguns aspectos culturais deixam de ser um todo simbólico da vida, às vezes esquecido no tempo, às vezes transformado em mercadoria para ser um bem voltado para o consumo.

“Nesse processo os valores culturais eram tratados como outros valores quaisquer, eram aquilo que os valores sempre foram, valores de troca e, ao passar de mão em mão, se desgastaram como moedas velhas. Eles perderam a faculdade que originariamente era peculiar a todos os objetos culturais, a faculdade de prender nossa atenção e de nos comover”. (Arendt, 1979, pg. 256)

Uma sociedade precisa da cultura, valoriza ou desvaloriza os seus objetos culturais sem considerá-los mercadoria pronta a ser consumida, sujeita que está a transformações e não ao desaparecimento por completo. Já na sociedade de massas, o consumidor devora a cultura entendida como a diversão em que a novidade e o ineditismo ameaçam o mundo cultural.

“A indústria de entretenimento se defronta com apetites pantagruélicos, e visto seus produtos desaparecerem com o consumo, ela precisa oferecer

constantemente novas mercadorias. Nessa situação premente, os que produzem para os meios de comunicações de massa esgaravavam toda a gama de cultura passada e presente na ânsia de encontrar material aproveitável. Esse material, além do mais, não pode ser fornecido tal qual é; deve ser alterado para se tornar entretenimento, deve ser preparado para consumo fácil.” (Arendt, 1979, pg. 259)

É que uma sociedade de massas ocorre quando a massa da população se incorpora à sociedade (Arendt, 1979), daí a cultura produzida, inventada para uma classe menos abastada em condições de consumir. Segundo Bosi (1992), não se pode exigir da indústria cultural o que ela não quer oferecer à sociedade, ou seja, o estímulo para a construção de um mundo mais próximo ao ciclo da natureza, permeado de respeito aos símbolos e às suas diversidades, distante das relações econômicas de acumulação de capital e *status* social.

A televisão é um meio de disseminação da cultura fabricada, utilizada como instrumento de veiculação da cultura de massas. Daí não é só a tevê, é também o rádio, o jornal... qualquer meio de comunicação de massa, sob a dominação do capitalista. Cabe enfatizar que é por este mesmo meio de comunicação que se pode ampliar os conhecimentos sobre determinados grupos sociais, singulares, porém, na dificuldade de gerar dinheiro, essa é uma produção em menor escala e não atinge a sociedade de massa.

Cabe ressaltar que devido mesmo à dinâmica da cultura, seu poder de transformar, adequar, ajustar sem perder o cerne da sua existência, provoca paralelismos em que a cultura popular, a erudita e a de massas convivam num mesmo tempo e espaço, de formas singulares, interrelacionando-se quando levamos em consideração o geral e o particular, no âmbito nacional e local, pois

“... onde há folclore há cultura, onde há cultura há processos sociais de produção e distribuição da cultura, onde há processos sociais que colocam em circulação pessoas, grupos, bens, serviços e símbolos há relações de controle e poder. Há exatamente, também, aquilo que às vezes o próprio folclore revela abertamente, às vezes revela por metáforas, às vezes ajuda a esconder da memória dos homens e da cultura”. (Brandão, 1982, pg. 90)

4.2. Expressões da cultura caipira

A cultura caipira construiu, com o passar dos anos, uma identidade que perpetua nos dias de hoje. Porém, diante da sociedade de mercadorias, o capital mais uma vez se apropria de seus costumes e os comercializa, pois é hoje, o diferente, o desconhecido, além de significar a retomada de um passado que os atuais consumidores não viveram. Visão romântica? Vontade de ser diferente? Talvez para os de fora, os da cidade. Mas para o homem do campo, cada manifestação contém a essência da sua vida, parte que é, do seu modo de ser, ver o mundo e viver.

4.2.1 Dieta

A dieta da cultura caipira tradicional traz a sua singularidade por ser simples, elaborada a partir de alimentos disponíveis na natureza, de forma rudimentar e artesanal.

“A sociedade caipira tradicional elaborou técnicas que permitiram estabilizar as relações de grupo com o meio (embora em nível que reputaríamos hoje precário), mediante o conhecimento satisfatório dos recursos naturais, a sua exploração sistemática e o estabelecimento de uma dieta compatível com o mínimo vital – tudo relacionado a uma vida social de tipo fechado, com base na economia de subsistência”. (Candido, 1987, pg. 36)

Assim sendo, as roupas, chapéus, sapatos e até a munição para as armas eram feitos em casa. Os utensílios domésticos, as engenhocas para o fabrico do açúcar, a rapadura e a garapa faziam parte dessa verdadeira indústria doméstica.

Os principais alimentos eram a carne suína e bovina, o milho, a mandioca, o feijão, o trigo. Ocorre, através do contato com o bandeirante e povoador, a influência no modo de preparo destes alimentos até então, elaborados conforme a herança indígena. O milho, por exemplo, era assado pelos índios, servindo como alimento e cozido, originava uma bebida fermentada; com o processo de colonização e suas influências culturais européias, o milho passou

também a ser quebrado e socado no pilão e, posteriormente, com técnicas trazidas pelos portugueses, foi transformado em farinha de milho, o fubá. (Candido, 1987)

O feijão também nos serve como exemplo, pois ele

“... foi incorporado à culinária dos similares portugueses, fervendo-se com sal e banha de porco e adicionando-se quando possível, pedaços de carne de porco. Indígena quanto à origem, foi lusitanizado pelo modo de preparar”. (Candido, 1987, pg. 52)

Com o tempo, à alimentação do caipira foram sendo incorporados novos elementos, como a farinha de trigo, o macarrão, os ovos. Mais uma vez a influência européia transforma o seu cardápio, adicionando novos alimentos e novos modos de prepará-los. Nas colônias ou sítios (na condição de parceiro ou meeiro), o café passa a fazer parte da manhã do caipira, assim como o pão, feito em casa e os derivados do leite: queijo, coalhada, doce de leite. Com o tempo, a visita à vila torna-se quase que obrigatória periodicamente, pois alguns produtos não são mais fabricados em casa, são comprados na venda, como o açúcar, por exemplo.

Vai crescendo, cada vez mais a variedade de produtos na venda, e diminuindo a variedade de alimentos na roça, aumentando a dependência do caipira, ao mercado.

Cornélio Pires, em *Conversas ao pé do fogo*, faz uma relação dos alimentos consumidos pelos caipiras:

“Só consome o caipira as carnes de porco e caça e raramente de vaca, em forma de charque de sal, de sol ou de vento.

Feijão com couve ralada, ou picada; ‘feijão-virado’ com farinha de milho; lingüiça; arroz com suã de porco, com frango ou aves selvagens, ou com entrecosto; couro ‘pururuca’ de porco, torresmo, viradinho de milho verde, viradinho de cebola, virado de couve ou lentilha, palmito, batatas e ensopados de cará, serralha com muito caldo, ‘cuscuz’ de ‘lambari’, fritada em forma de ‘tijeladas’, bolos de fubá, ‘bananinhas’ de farinha de trigo, além de outros pratos. A refeição salgada é encerrada com um bom caldo de couve ou ‘serralha’, de palmito ou ‘cambuquira’.

Para a sobremesa basta o arroz-doce, o melado com cará, a canjica, o ‘curau’, o milho verde cozido ou assado; o doce de abóbora, de batata, de goiaba, de marmelo, ou o indefectível doce de cidra, furrundu, além dos variados doces de ovos e leite. As frutas são usadas durante o dia e a influência do italiano, no Estado de São Paulo, já faz com que o caipira possua a sua parreira. Durante a refeição usam os roceiros de água. Pelo meio dia, a cachaça, os refrescos de marmelo, as limonadas, a ‘água de açúcar’, muito café, ou a jacuba empanzinadora, feita de água, açúcar mascavo e farinha de milho”. (Pires, 1921, 153/154)

O autor narra ainda, como o caipira da roça consegue a sua alimentação. É simples, ele a cultiva em seu próprio quintal: criação de galinhas, porcos, cabras e vacas leiteiras; mandiocal com as variedades brava – para a farinha e trato dos porcos – e mansa, tumbas de batata doce, cará, batatinha. Na horta as verduras: couve, alface, tomate, agrião, quiabo, repolho; e as leguminosas: ervilha, feijão-guandú, feijão de vara. Cultiva ainda a abóbora e a abobrinha, o xuxu, o alho e a cebola e cebolinha etc... E tem ainda as frutas: laranja, banana, melancia, melão, goiaba, mamão, marmelo, abacaxi, jambo... (Pires, 1921)

A criatividade do caipira o coloca como privilegiado, inventando pratos apetitosos que ainda hoje fazem a mesa paulista, conhecida como “comida caipira”, embora em muitos locais sejam encontrados num formato totalmente moderno: restaurantes em shoppings com comida vendida por peso. Cabe ressaltar que o sabor nem de perto se iguala porque a comida do caipira é feita sem pressa, artesanalmente em fogão de lenha, ao contrário do mercado, em que é produzida a sua imitação.

4.2.2. Festas e Danças

O caipira recebeu em seu modo de vida, influências de uma cultura européia como vimos agora há pouco na culinária. Não acontece diferente no que diz respeito à religiosidade, pois abraçada muito forte é, à sua maneira manifestada. É de novo a criatividade do homem do campo solidificando os costumes, passando por gerações e gerações, as histórias dos santos, as passagens bíblicas, a vida de Cristo, as guerras contadas e expostas nas festas e nas danças.

Cabe mencionar que estas festas e danças ainda são praticadas em algumas cidades do interior, não só do Estado de São Paulo, mas do Brasil.

Apresentamos aqui apenas algumas dessas manifestações populares tradicionais paulistas, quicá as mais representativas.

Festa de São Gonçalo do Amarante

São Gonçalo do Amarante é o santo protetor dos violeiros, fato esse revelado em sua imagem, que traz uma viola. Os festejos em sua homenagem acontecem geralmente em 10 de janeiro, ou então na ocasião de alguma promessa a ser paga.

Conta a sua história que ele saía à noite com sua viola embaixo do braço e começava a tocar. Sua música atraía as prostitutas que dançavam a noite inteira deixando de trabalhar no dia seguinte, de tão exaustas. São Gonçalo ia para as ruas dançar com pregos nos sapatos, para evitar a tentação e para penitenciar-se ao mesmo tempo.

“O santo viveu no século XIII em Amarante, Portugal. Foi um padre, peregrino, e finalmente eremita.

Rezava a missa com uma violinha ao lado, depois caminhava até uma capela e tocava a viola, celebrando a missa em versos.

O culto a São Gonçalo chegou ao Brasil com os jesuítas e colonizadores portugueses. Ele é considerado o patrono da fecundidade humana. Assim, a devoção ao santo ganhou aspectos de um verdadeiro culto erótico. Dançava-se sensualmente em torno de sua imagem”. (Freire, 2000, pg. 26)

Paulo Freire, violeiro e autor do livro *Lambe-lambe: violeiro*, narra a dança que presenciou no Vale do Bonito, em Minas Gerais:

“Um guia, que seria o próprio São Gonçalo, dois contraguias e duas fileiras de mulheres. Elas vestem-se de branco e seguram arcos coloridos de cipós cobertos

por papel de seda. São feitas diversas rodas. Dançam, cantam e realizam formações com os arcos, até que no final, com um movimento circular dos dançarinos, os arcos são trançados e viram um grande balaio.

Um sanfoneiro, um violeiro, dois percussionistas e os cantadores ficam do lado de fora. A dança é realizada quando alguém faz promessa para o santo, geralmente pedindo para casar, ter filhos, ou curar de alguma doença”. (Freire, 2000, pg. 25)

É também durante a festa de São Gonçalo que as violas são batizadas, com direito à madrinha e padrinho, água (talvez benta) salpicada com ramos de alecrim e verso para o santo. E a viola já não é mais pagã!

Festa de Reis

A Festa de Reis acontece do dia 24 de dezembro até 6 de janeiro, que é o dia dos Santos Reis, e pode estender, conforme o lugar, até o dia 20 de Janeiro, dia de São Sebastião.

As Folias de Reis começam a passar pelas casas, sítios, fazendas pedindo auxílio para poderem realizar a Festa dos Santos Reis. As Folias, munidas de violas, cantam o nascimento de Jesus e saúdam o dono da casa, bem como o agradecem pelo auxílio e se despedem, ainda cantando. Há variações na apresentação da Folia, conforme a região a que pertence, pois algumas delas trazem dois palhaços que dançam e são incumbidos de pegar o auxílio durante a cantoria. Os palhaços personificam os soldados de Herodes convertidos, mandados por este para acompanhar os Reis que procuravam Jesus. A intenção era que os soldados matassem o Menino quando o encontrassem, porém com medo de retornar sem ter cumprido a ordem de Herodes, continuaram o caminho com os Reis Magos, convertidos. (Pellegrini Filho, 1985)

Cada integrante da Folia tem uma função:

“O alferes que carrega a bandeira, deve andar sempre na frente. Quando encontra com outra Folia, deve saber fazer todos os volteios e cumprimentos, porque

senão corre o risco de sua Folia perder a bandeira. Tem o pajem [que é o mesmo palhaço de que falamos], que serve os outros foliões e carrega as esmolas que os moradores das casas dão para a Folia, seja em dinheiro ou uma galinha. Tem o folião de guia, que é quem puxa os cantos e deve saber todos de cabeça, para qualquer ocasião: canto de cemitério, canto de encontro de Folia, canto para um doente, canto para ser feito na casa de um folião importante etc. O imperador da Folia é aquele que faz a promessa para os Santos Reis, e depois convida os foliões a seguir na viagem e cantar de casa em casa.” (Freire, 2000, pg. 91)

A viagem de casa em casa costuma durar a noite inteira, e aos foliões, por onde passam, lhes são oferecidos comida e cachaça, além da esmola.

Festa do Divino

Sobre a História da Festa do Divino, conta Câmara Cascudo:

“Festa religiosa, em Portugal, estabelecida nas primeiras décadas do séc. XIV, pela Rainha D. Isabel (1271-1336) casada com Rei D. Diniz de Portugal (1261-1325). Começou pela construção da Igreja do Espírito Santo em Alenquer^[30]. Devoção rapidamente propagada, tornou-se uma das mais intensas e populares (...). Foi trazida para o Brasil no séc. XVI. Império do Divino, palanques, coretos armados para o assento do Imperador do Divino, criança ou adulto, escolhido para presidir a festa e que gozava de direitos majestáticos, libertando presos comuns em certas localidades portuguesas e brasileiras. Para a organização da festividade havia a Folia do Divino, bando precatório pedindo e recebendo auxílios de toda a espécie. A Folia constituía-se de músicos e cantores, com a Bandeira do Divino, ilustrada pela Pomba simbólica, recepcionada devocionalmente por toda a parte.” (Cascudo, 1954, pg.356)

³⁰ Fonte de Cascudo: D. Fernando Correia de Lacerda, *História, Morte e Milagres, Canonização e Trasladação de Santa Isabel Sexta Rainha de Portugal* 185-189. Lisboa. 1680

Ainda segundo Cascudo, o nome “Imperador” foi escolhido porque aqui no Brasil, as pessoas não estavam acostumadas ao Rei, por isso ficou Imperador do Divino.

Império, por sua vez, é o lugar, geralmente uma sala, preparada com decoração feita pela população local que vai receber a Coroa e a Pomba, representado o Divino Espírito Santo. As bandeiras do Divino ficam ali guardadas logo após o encontro das bandeiras (de cor vermelha) ou o encontro das Folias. No Império as pessoas fazem as suas orações e depositam suas esmolas. (Pellegrini Filho, 1985)

Não há uma data definida para a comemoração do Divino Espírito Santo, todavia geralmente encerra-se no domingo de Pentecostes, que é o sétimo domingo depois da Páscoa.

É uma das festas mais tradicionais em algumas cidades do interior de São Paulo, possuindo uma programação intensa, sendo esta dividida em religiosa e social. A parte religiosa acontece com as missas, rezas, procissões e desfiles com os andores de santos, e a social composta por leilões, fogos, almoço aos pobres e presos, Dança das Fitas, Moçambique, Cavalhada e Jongada etc. (Pellegrini Filho, 1985)

Pellegrini Filho explica como é a Dança das Fitas, realizada somente por meninas:

“Inicialmente as meninas formam duas alas frente a frente, e com os bastões fazem um ‘túnel’ por onde passam. Depois tomam a posição ao redor do mastro, movimentando-se em fila indiana e em círculo, intercalando-se uma menina de azul com outra de vermelho (mas podem predominar outras duas cores). Finalmente, o último figurado é feito segurando-se as fitas pendentes do mastro, as participantes de azul dirigindo-se num sentido e as de vermelho no sentido oposto: fazem zigue-zague em círculo, trançando as fitas no mastro, e, a seguir, com os mesmos movimentos em sentido contrário, destrançam as fitas”. (Pellegrini Filho, 1985, pg. 138)

A Cavalhada é uma dança que representa a luta entre cristãos (Carlos Magno e seus soldados) e mouros, estando cada tropa de uma cor, geralmente azul para os primeiros e

A Cavallhada surgiu no Brasil no século XVII, trazida pelos portugueses e, por isso mantém algumas características lusitanas. (Cascudo, 1954)

A Jongada consiste em uma dança de roda que gira em sentido lunar, como descreve Câmara Cascudo. As pessoas dançam individualmente em desafio no meio da roda, ao som dos instrumentos de percussão. Há apenas um solista, que canta e recebe a resposta (refrão) da multidão em coro. A dança varia conforme a localidade, aparecendo uma ou outra especificidade. Em São Luís do Paraitinga (SP), por exemplo, o desafio é cantado e improvisado:

“Começa já tarde da noite, e se prolonga pela madrugada, cada jongueiro lançando seu ‘ponto’- a cantoria se denomina assim porque encerra um enigma: o cantador seguinte precisa ‘desatar o ponto’ nos versos que improvisar, isto é, precisa ter entendido o que a cantoria anterior significa, e então explicá-la, e ainda, se tiver possibilidades, já colocar outro enigma”. (Pellegrini Filho, 1985, pg. 137)

Moçambique é uma dança, também apresentada durante a Festa do Divino Espírito Santo, cuja origem é africana. Seus integrantes se enfeitam com guizos abaixo dos joelhos ou tornozelos e com fitas de cores diferenciadas, dividindo-se em alas. Suas músicas utilizam mais instrumentos de percussão como o tambor; cantam saudando ao festeiro, aos santos e trazem demais assuntos que não fazem parte da vida religiosa. (Pellegrini Filho, 1985)

Conforme Inezita Barroso, o Moçambique faz parte da Congada:

“O Moçambique fazia parte da Congada, que na Congada é uma disputa, entre um rei e uma rainha e a parte da luta era o Moçambique, que é feito com aquelas varas de madeira, que simbolizavam as espadas. Só que aquilo é ensaiadíssimo, naquele ritmo, tem que bater direitinho. É uma luta. Simboliza a guerra da Congada. Que já se, já se... já ficou independente. Porque a Congada já não se representa inteirinha como era antigamente.

Ela ficou na zona rural. Na zona rural porque ela veio... de um costume dos escravos. Os escravos eram da zona rural. Onde é mais forte é nas zonas de mineração, de plantio.

Então ficou ali também... aí começou a misturar índio, preto e brasileiro branco e mestiço, aí foi... a música acompanhou tudo isso.”

Câmara Cascudo, ao explicar sobre a Congada, divide o auto em três partes. A primeira é a coroação dos Reis do Congo; a segunda são os préstitos e embaixadas; e a terceira representa a guerra e o ciclo da Rainha Ginga, de Angola que defendia a sua autonomia perante Portugal.

Festa Junina

Conhecida no Brasil inteiro, a Festa Junina é a homenagem a três santos: Santo Antonio, São João e São Pedro, comemorados nos dias 13, 24 e 29 de junho, respectivamente, podendo acontecer em qualquer dia deste mês, porém preferencialmente no dia de algum santo.

A Festa Junina tornou-se tradição, não só no meio rural como também no urbano, fazendo parte do calendário escolar. É composta pelas celebrações religiosas como missas, procissões e terços. A sua parte social compõe-se de leilões, bingos, venda de doces e salgados de milho, de bebidas como quentão e vinho quente, além de outras brincadeiras. Geralmente o dinheiro arrecadado vai para a instituição que a promoveu: a igreja ou a escola.

A Quadrilha é a dança da Festa Junina, em que é apresentado um casamento. Compõe-se de duas filas, uma de homens e outra de mulheres, sendo que há um casal representando o noivo e a noiva. Tem também o padre. Seus passos são marcados por uma pessoa que vai anunciando os perigos no meio do caminho para o altar, como a cobra, a chuva etc...

Inezita Barroso nos conta a história da Quadrilha e explica como ela está deturpada nos dias de hoje:

“Festa Junina é também 99% portuguesa, porque é o mesmo jeito de comemorar, as mesmas crenças. Tem uma coisa muito ligada a casamento, porque em Portugal não era Santo Antonio nosso, que é o casamenteiro, era o São João. Então, a glória era casar no dia de São João. Aquilo era marcado com uma antecendência enorme. Então os

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click “print”, select the “Broadgun pdfMachine printer” and that’s it! Get yours now!

casamentos eram uma fartura porque era festa de colheita também. São coincidências. Então essa fartura toda das festas juninas vem do São João, não de Santo Antonio que é 13 e nem de São Pedro que é 29. Então você comemora o mês inteiro do mesmo jeito. Tem casamento caipira, é a razão de ser do casamento caipira. Temos a Quadrilha que é importada da França via Portugal. Quadrilha era uma das danças mais elegantes e mais queridas da corte. Da corte ela passou para Portugal. Foi para a corte portuguesa, veio para o Brasil com a corte portuguesa. Aí quando acabou, ela passou para a zona rural.

(...)

É uma imitação do traje da corte. A roupa caipira, principalmente da moça são aquelas saias rodadas, são bordados, são babadinhos, coisa que o nosso caipira não conhecia, era uma roupa lisa assim, lambida; então as roupas eram uma imitação pobre, claro, que tinha chita, algodão... não tinha... nem tinha propósito na zona rural você dançar com uma roupa de cetim, com renda. Então eram bordados, eram coisas assim, que imitam, mas não são a própria, que são próprias para a roça. Assim como a roupa das gaúchas nas danças, são cópias de roupas portuguesas de salão, de corte também. E agora tem um grave erro, porque a parte masculina não era uma roupa assim tão enfeitada, tão copiando a corte. A roupa gaúcha é, mas a caipira paulista, ela não copia a corte portuguesa, nem francesa, nem nada. E cada vez mais ela está se degenerando porque era a calça comprida, botas, uma camisa, lenço no pescoço, que era bonito, e um chapéu de palha. Atualmente você vê chapéu de palha esgarçado, tudo desfiado, podre... Não é nada disso! A criança vai para o colégio dançar e a professora pede para pintar o dente de preto para parecer banguelo... Já é uma depreciação do caipira! Que é isso? Descalço! Ou então, calça jeans remendada; você quer um absurdo maior, um contraste maior? Não é a calça normal que eles usavam, remendada, é um jeans. Não tem nada que ver. A zona rural americana é outro mundo! Outro mundo, não tem nada a ver! E também não era remendada! O caipira não era um mendigo, apenas ele era um homem do campo, não tem nada com mendigo! Roupa nova! Ele faz até hoje para ir à missa, para ir a casamento, anda um monte de tempo na terra e leva o sapato na mão para lavar o pé, pôr o sapato

para entrar na igreja. Isso são coisas da nossa cultura. Não tem aquele negócio assim de humorismo, de gozação. Isso não existiu nunca!”

Na verdade, o traje do caipira era uma imitação dos trajes da corte portuguesa e, hoje são considerados como típicos do modo de vestir do caipira. Essa é a deturpação a que se refere Inezita Barroso.

Cabe dizer ainda que a moda de viola e os violeiros são figuras importantes na Festa Junina, muito embora hoje em dia a sua presença se dê, na maioria das festas juninas, principalmente nas urbanas, por meio de discos e CDs.

Catira ou cateretê e o cururu

“Catira foi de influência indígena, bastante. Já é bem brasileira. Então, o catira era uma dança dos peões, dos bandeirantes. Por isso que é só dançado por homens. Eles nem gostam quando mulher entra, ou então faz um grupo de catira feminino, eles... ficam assim, com o pé atrás. Porque é uma dança muito estúpida, de bota, espora. Então era um lazer dos peões.” (Inezita Barroso)

Catira ou cateretê é uma dança que pode ser incorporada na programação das festas religiosas. Consiste em duas filas, uma em frente à outra, em que as pessoas batem palmas e pés num ritmo guiado pelos violeiros.

Nepomuceno (1999) detalha mais a dança ao descrever os momentos definidos que a compõe: inicia-se com a moda de viola com as histórias de santos e fatos, mesclando-se ponteados de viola. As danças “evoluem”. Quando o sapateado e a cantoria se misturam, entramos no chamado recortado, ou o desfecho da dança. Ainda segundo a autora, a catira, de origem indígena, foi introduzida por José de Anchieta nas festas religiosas católicas, com o intuito de catequizar os índios.

O cururu, por sua vez é uma dança e canto em desafio improvisado, também participando de festas religiosas. O desafio obedece às carreiras (rimas) impostas pelo pedestre, o cantor encarregado de iniciar e fechar o desafio, não participando do mesmo³¹.

Segundo Lyuten (1987), cururu significa “sapo” em tupi-guarani, sendo uma dança indígena com elementos cristãos, típicas dos tupi. Este autor não descarta, entretanto, a possibilidade da ligação da palavra “cururu” com “cruz” que, em guarani é “curuçu”, já que é integrante da dança de Santa Cruz.

Outras danças ainda fazem parte da cultura caipira, como o fandango, que é de origem espanhola e são apresentadas em ocasiões especiais, festas, dias comemorativos. Enfim, é um vasto universo cultural e variado, nas suas especificidades, pelo Brasil inteiro, integrado que está na vida do homem do campo e, em alguns casos, urbano também.

4.2.3. A viola

Pode-se perceber que em todas as manifestações (ou na maioria delas) aqui citadas, a viola está presente. Por que será? O que une o caipira à viola?

Para o violeiro Ivan Vilela, a viola está muito ligada ao homem do campo devido à sua introdução pelos portugueses logo no início da colonização e aí, foi sendo trabalhada na sua afinação, que tornou-se muito variada principalmente nas mãos do trabalhador rural.

“Em Portugal existiam cinco tipos de viola: três na costa do Atlântico e duas mais para a costa da Espanha. E dessas violas, quatro vieram para o Brasil, que a gente tem notícia. Uma típica é a viola chamada Viola de Queluz, que é muito usada em Minas, no norte de Minas e que eu não sei precisar para você agora a que regiões ela... (...) E... uma viola típica, é uma viola usada no Nordeste que tem doze cordas, mas são cinco ordens, são três pares e duas triplas. Normalmente as violas são de dez cordas em cinco

³¹ Demais curiosidades e detalhes sobre o cururu, ler Cascudo, Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*

ordens, todas duplas, cinco pares. A gente chama de ordem cada agrupamento de cordas. E outra viola típica é a viola que tem, que eu sei que é uma viola da Costa da Espanha, chamada Cantonissa, que hoje está no Vale do Ribeira e no litoral do Paraná, é a viola do Fandango, que tem uma cordinha mais fininha que até o, o começo do braço só. Ela sai do canto e vem, e acaba aqui, que é chamada torina, que a gente toca e ela fica só o tempo todo, a gente não aperta ela.

A viola que a gente usa aqui na nossa região é a chamada, o gênero, o estilo é chamado Viola de Serra Acima, que normalmente a afinação utilizada é cebolão, ou boiadeiro ou paraguaçu. Já a viola de Queluz, que também existe a viola de Queluz de doze cordas que é uma viola da região de Coimbra, que é muito usada no norte de Minas, que usa o Rio Abaixo... [tipo de afinação]

Ela já vem com algumas afinações da Europa, de Portugal. Então, mas aqui, ela disparou assim, a diversidade de afinações é muito grande, tem mais de vinte afinações registradas. Tem afinação de todo jeito e isso é fantástico, é isso que eu estava falando: a capacidade criativa. A pessoa tem a mão dura, não dá para tocar... ela põe as cordas de um jeito que com o dedinho, ela vai... tocando". (Ivan Vilela)

Além das variadas afinações: cebolão, rio abaixo etc... a viola traz consigo muitas lendas, dentre as quais, as relacionadas à afinação. Em praticamente todas elas tem o diabo no meio, pois “quem quiser ser bom tocador de viola e não nasceu com o dom, tem que fazer um pacto com o capeta. E quando morrer, Deus há de perdoar e deixar ele entrar no céu porque, afinal de contas, Deus também gosta de viola”³².

A Lenda do Rio Abaixo, por exemplo conta que o capeta descia o rio numa canoa tocando viola.

³² Crença popular da Serra de Caparaó, conforme depoimento de Ivan Vilela, 2000.

Outra lenda é que quando um violeiro tocava a viola extraindo um som tão maravilhoso, as moças, encantadas, choravam de emoção, como se estivessem descascando cebola. Daí a afinação se chamar cebolão.

Há também a crença de que para se tocar bem a viola é preciso colocar dentro dela um guizo de cascavel.

E Ivan Vilela conta mais:

“Eu vou contar uma história que, eu acredito que seja verdadeira, porque uma vez eu estava contando uns causos de cascavel lá no curso, num festival de música, aí uma professora que estava dando um curso para... para as professoras de rede pública levou elas na minha sala para falar sobre a viola. E eu contei uns causos... tinha uma menina, uma negra, que o olho dela encheu d’água, começou a chorar. Eu parei, falei: ‘Aconteceu alguma coisa?’ Ela falou: ‘Não. O senhor está falando essa história...’ Ela falou do tio dela, o tio dela estava pescando, tocando viola na beira do rio e aí chegou o capeta com a viola. Eles ficaram três noites e três dias duelando, cada um tocando. Na hora que ele tocou Ave Maria na viola, deu uma explosão, o capeta foi embora e ele desmaiou. Ele acordou assim, horas e horas depois. Esse é o grande desafio. E na Serra do Caparaó é muito comum os violeiros guardarem uns capetinhas, uns carabulhãozinhos guardados dentro das garrafas. E quanto mais carabulhão, mais poder ele tem”.

Outro violeiro bastante conhecido, Téo Azevedo, do norte de Minas Gerais conta que o violeiro que faz pacto com o diabo, carrega em sua viola uma fita preta. O pacto é feito na Sexta-feira da Paixão, no cemitério. Mas afirma que o seu pacto é com Deus e Nossa Senhora Aparecida, por isso dentre as suas fitas³³, não há sequer uma de cor preta.

Há também o pacto feito na Sexta-feira Santa, à meia-noite, em que a pessoa que quer ser bom violeiro vai ao cemitério e deposita a viola sobre o túmulo de alguém que foi em vida, grande tocador do instrumento. O que se tem a fazer é rezar e chamar pela alma do violeiro.

Os dedos do futuro bom violeiro são estralados um por um, por alguém, provavelmente o morto, que some numa ventania. (Nepomuceno, 1999)

Para finalizar as receitas de pacto, vai aqui mais uma, narrado por Paulo Freire³⁴:

“Diz que pra fazê um pacto com o diabo, qué dizê, pra fazê aquele negocinho com o cujo, o demo, o capeta, o senhor tem que fazê assim, vai ouvindo, moço: o senhor vai numa igreja, dessas bem arretirada que sabe que por lá já morô ou tocô um violêro bão danado! O senhor vai sozinho, sozinho de tudo! Qué dizê, o senhor mais a sua violinha. E o senhor vai de noite, noitão, madrugada moço. Ah! Vai, se achegue na igreja, se achegue na igreja e larga a viola ali na moita, ali do lado. E vai se achegando! Moço... nessas igreja do interior, costuma tê sempre uns buraco na parede que é mor'de o povo que fica lá dentro respirá, num é mesmo? Pois o senhor sorte o braço lá dentro e comece a gritar arto, arto pra dentro do senhor mesmo, o nome do tar do violêro que, pra tocá daquele modo, só mesmo tendo feito o pacto com o diabo! Ah, moço, grita o nome do tar, grita, grita o nome do tar, moço, grita, grita, grita... O senhor vai sentir uma mão te agarrar lá dentro, uma mão peluda com as unha comprida vai puxá, vai puxá, vai fazê força pra dentro, mais o senhor num se esmorece não e faiz força pra fora! A mão te puxa, o senhor puxa pra fora, moço, ó... Quando o senhor sentir que a sua mão tá bem dentro da mão do tar, lá dentro, o senhor vai vê que ele vai quebrá seus dedo em mir pedacinho. Então o senhor puxa de uma vez! O senhor vai vê a sua mão, os taio, os pêlo dentro dos taio, os dedo tudo quebrado, pinduradinho, moço! Intão o senhor vai pra sua viola. Ela vai tá ali na moita, o bojo enchendo e desvaziando, o bojo, enchendo... e desvaziando. Então o senhor vai em direção a ela. Ah! Nesse instantezinho passado, vai aparecê um cachorro, o cão, bitelo, preto, grande, bonito! Vai tentá pegá o senhor, o senhor pula de um lado, regaceia, revorteia e pula... Ah, moço! O cão num pode encostá no senhor, mai nem o senhor pode triscar nele. E pula, regarceia, revorteia, vai ouvindo, vai

³³ Conforme Nepomuceno (1999) há sete cores de fitas de se colocar na viola, sendo que cada cor é para um santo e a preta é do capeta.

³⁴ “O Pacto” é uma história contada por Paulo Freire em CD, encarte do livro *Lambe-lambe: violeiros*, do mesmo autor.

ouvindo... Num dexa, moço, num dexa, e vai, e vai, e vai... que se o senhor conseguiu chegá na sua violinha sem triscá no cão e sem o cão encostá no senhor, é só começá a pontiá a bicha, que os toque de viola já vão tá tudo morando dentro dos seus dedo! (Freire, 2000, CD Lambe-Lambe: violeiros)

O violeiro também é bastante vaidoso, havendo muitas disputas, desafios cantados e tocados. Ivan Vilela diz que a vaidade do violeiro o isola, guardando os seus segredos de viola, e os revela somente para um, seu seguidor, pessoa de confiança.

As modas de viola possuem variados ritmos: toada, batuque, valsa, cantiga, cateretê e pagode entre outros. Os nomes da viola também são muitos, em função do seu formato. A cinturinha, pequena e jeitosa, possui esse nome por ter a curvatura da cintura acentuada. A viola de cocho, escavada em tronco de madeira, a de buriti e a de cabaça predominam em Mato Grosso.

Tem a viola de pinho, a mais preferida por causa da sonoridade que mais agrada aos violeiros. De modelo mais antigo, temos a viola de meia-regra, com até dez trastos, que são as divisões do braço; a mais atual, por sua vez é a viola de regra-inteira, quando os trastos vão até a boca. (Nepomuceno, 1999) As suas cordas, que eram feitas de tripas de carneiro, passaram com o tempo a arame e, atualmente são de nylon, perpetuando e aprimorando o seu som que enfeitiça a quem o ouve.

E tem muito mais histórias de violeiros e violas, nas suas diferenças na forma e afinação pelas regiões brasileiras, nos sertões e nas metrópoles, com as lendas que tornam esse instrumento ainda mais convidativo e encantador.

4.2.4. Os seres fantásticos: o saci, a mula sem cabeça, o lobisomem e as histórias de assombração

“Olha, são bem histórias de fazenda, de escuridão. Era bonito você... também aquelas histórias de jantar cedo e depois, ou a família se reúne em volta do fogão, que é o centro da casa, fica aquele café ali que não acaba mais, esquentando... no fogão de lenha. Ou

então põe cadeiras. Quando está calor, põe cadeiras no terraço, sempre tem uma varandona, um terraço, rede também. E fica contando causo, e nessa, nessa contação de causo, o que se inventa!” (Inezita Barroso)

Segundo Inezita Barroso muitas dessas histórias que se contavam ao pé do fogo no meio rural são de origem indígena, em que a natureza é uma constante. A Iara, por exemplo, é uma história que se modificou com o tempo, apropriada que foi pelos “civilizados”. Conta a lenda que Iara era uma índia muito bonita de cabelos longos que, sentada na beira do rio cantava e encantava os índios que, amantes da música se escondiam nas moitas para escutá-la, ela não matava ninguém. Há uma versão que diz que Iara é uma moça de cabelos verdes que encantava os rapazes com o seu canto e os afogava no rio. Há outra, entretanto que lhe dá corpo de sereia, sob influência portuguesa. Surge a Yemanjá, também metade peixe, metade mulher, evidenciando a presença africana.

A arte de narrar estas histórias tornou-as vivas e reais para uma população rural, no caso, para o caipira, na sua inventividade e adaptação de alguns pontos mais condizentes com a sua realidade. Na maioria das vezes, as lendas e os personagens míticos trazem um ensinamento, um conselho para os mais novos, sob um discurso religioso e moral, como veremos mais adiante com a lenda do lobisomem e da mula sem cabeça.

“Eu fiquei impressionado! A gente estava num rancho, perto de Tajubá. Um baita matão à beira de rio, muito mato. Estava começando a anoitecer. Chegando no rancho, fomos trocar a camisinha do lampião. Então você desatarraxa o parafusinho, tira a tampinha, tira o vidrinho e troca a camisinha e sem aquela rosquinha, não adianta nada... Pusemos isso numa mesa que só tinha o lampião. A gente limpou a mesa, porque era uma mesinha pequena. Cadê o negocinho? Começamos a procurar desesperadamente, anoitecendo... A gente procurou muito assim. Aí chegou uma hora, deu um click, que falei: ‘Ah, só é né! Não é possível, porque estava aqui agora!’ Estávamos eu e meu irmão só. Aí eu fui lá para fora, peguei a caixinha de fósforo, dei uma puta bronca, e falei: ‘Olha, se aparecer, a caixinha é sua!’ Não deu assim, dez segundos, o meu irmão falou: ‘Achei!!’. Eu falei: ‘Onde estava?’ Ele falou: ‘Ah, estava aqui em cima da mesa!’. Eu:

‘Não é possível!’. Aí eu joguei a caixinha para o mato. Aquilo foi fantástico.” (Ivan Vilela)

Ivan Vilela relata aqui, o seu contato com o saci, aquele moleque negro, de cachimbo, capuz vermelho e uma perna só. Ele é um ser fantástico que muito foi divulgado nas histórias do Sítio do Picapau Amarelo, de Monteiro Lobato.

Seu divertimento é fazer tranças na crina do cavalo durante a noite, quando assobia assombrosamente de forma impossível de se saber de onde vem o som. Costuma aparecer formando rodadoiros de vento. Sua ocupação é fazer molecagens como sumir com as coisas, fazê-las aparecer em outro lugar, queimar comida, espantar o gado...

Paulo Freire, depois que conheceu o Senhor José Oswaldo, presidente da Associação Nacional dos Criadores de Saci³⁵, aprendeu muito sobre eles.

“Duas espécies já foram catalogadas e devem ser escritas em itálico, são elas: saci-pererê, que é a mais encontrada, e tem também o saci-açu, que chega a atingir um metro e vinte de altura.

Quanto ao gorro, os criadores contam que ele tem um pêlo mais avermelhado na cabeça, formando um funil, o que dá a aparência de um gorrinho. Mas, para quem jura que viu gorro, é porque viu mesmo. Saci gosta muito das coisas que ficam balançando: crina, rabo, pano no varal. As lavadeiras fazem rodela com tiras de pano para segurar a lata em cima da cabeça e depois penduram tudo no varal. O saci vê aquele pano balançando e acaba enrolando na cabeça em forma de gorro.

O cachimbo. Ele quebra galhos de bambu para ficar mastigando. O pedaço de bambu parece com o cachimbo. Mas, gente, saci mexe em tudo, some com as coisas, então, às vezes é cachimbo mesmo que ele tem na boca.

O médico Vitorio Maddarena, um dos primeiros membros da associação, baseado em seus conhecimentos e observações de campo, acredita que o saci tem uma

³⁵ Para saber mais, acesse o site www.ancsaci.com.br

perna só por especialização. Na verdade, as duas pernas saem da bacia e se fundem em uma, para poder andar em lugares fechados, como bambuzais, adquirindo maior mobilidade”. (Freire, 2000, pgs. 71/72)

Inezita Barroso afirma ainda que o saci é uma criança que só quer fazer reinações, é inofensiva, assim como outros seres lendários do Brasil que, mesmo assustadores não degolam e nem matam ninguém. Ela nos lembra do curupira:

“O próprio curupira, que não deixa caçar, protetor das plantas e dos animais, você dando um presente para ele, ele amansa. Então deixa comida, flecha, arma, pena, até hoje, até hoje. Para entrar na floresta, eles pedem licença. O índio não caçava por esporte, por fome só. Então era: ‘Vamos matar uma anta para a tribo!’ Aí chegava, pedia quase que desculpa: ‘Perdão porque eu tenho que alimentar a tribo!’ E trazia a anta. (...) E o curupira, o único castigo dele era fazer a criatura se perder no mato. Virava, virava, virava até conseguir sair.” (Inezita Barroso)

Agora, o lobisomem, já é importado de Portugal, Espanha, Itália, China, Japão, cada um com a sua versão, ora mudando o animal, a sua sina, mas sempre mantendo a situação do homem que vira bicho.

Mesmo no Brasil há várias versões, mas ele é sempre um homem que se transforma em lobo ou cachorro preto, como queiram, nas noites de lua cheia Uns dizem que o lobisomem tem que correr no período de meia noite até meia noite e meia, sete galinheiros onde, provavelmente come o cocô da galinha. Ele é, de uma família de sete filhos homens, o mais novo. Há também uma versão que diz que ele busca crianças ainda de berço e, só conseguindo morder o xale, cobertor ou manga da sua roupa, no dia seguinte é identificado pelos fiapos do tecido em seus dentes, descoberto geralmente pela esposa.

Câmara Cascudo registra:

“Nasce-se o lobisomem: em lugares são os filhos do incesto, mas, em geral, a predestinação não vem senão de um caso fortuito, e liga-se com o número que a astrologia acácia ou caldaica tornou fatídico – o nº 7. O lobisomem é o filho que

nasceu depois de uma série de sete filhas. Aos treze anos, numa terça ou quinta-feira, sai de noite, e topando com um lugar onde um jumento se espojou, começa o fado. Daí por diante, todas as terças e sextas-feiras, de meia-noite às duas horas, o lobisomem tem de fazer uma corrida visitando sete adros (cemitérios) de igreja, sete vilas acasteladas, sete partidas do mundo, sete outeiros, sete encruzilhadas até regressar ao mesmo espojadouro, onde readquire a forma humana. Sai também ao escurecer, atravessando a carreira das aldeias onde os lavradores recolhidos não adormeceram ainda. Apaga todas as luzes, passa como uma flecha, e as matilhas de cães, ladrando, perseguem-no até longe das casas... Quem ferir o lobisomem, quebra-lhe o fado; mas que se não suje de sangue, de outro modo herdará a triste sorte.” (Cascudo, 1954, pg. 518)

Acrescenta ainda este autor, que diante de mudanças regionais, há uma versão em que o lobisomem sai para sangrar crianças e animais novos. Seu desencanto se dá por um ferimento que lhe sangre ou por uma bala untada de vela queimada em três missas de domingo, ou então na missa do galo, no Natal.

A mula sem cabeça é outra história que traz como pano de fundo, a moral. Conta Inezita Barroso que a mulher que andava com o padre viraria mula sem cabeça por castigo, a galopar por aí. Detalhe: de suas narinas e olhos saíam fogo!

As assombrações são muitas: é o caso de informações dadas por pessoas que já morreram; de cachorros que, à meia-noite, eram encontrados a guardar uma casa onde não mora ninguém porque a família inteira morreu. Histórias de noivas e noivos que aparecem como fantasmas são muito típicas. Há também aquelas em que os móveis da casa se mexem, os talheres e pratos saem andando pela casa, aparecem bolas de fogo, vozes, cavaleiros que somem na estrada...

E tem muito mais a ser contado, porém para isto, é preciso uma nova pesquisa, mais aprofundada, registrando as variações regionais pelo Brasil inteiro, comparando as origens indígenas, européias e africanas³⁶.

4.2.5. Benzimentos e curas

É muito difícil encontrar documentos sobre as benzeduras, pois quem é benzedor passa seus segredos a um filho ou mais, eleito(s) antes de morrer, para continuar a tradição da família. Como muitos filhos não acreditavam ou seguiram outra religião que não a católica, não prosseguiram com as rezas de cura, perdendo-se no tempo. Sabe-se que a arruda e o alecrim são muito usados nestes rituais.

A dificuldade de acesso para um atendimento médico alimentou a credence popular em benzedoras e curandeiros, pelos caipiras da roça. O quebranto é um dos maus que atinge crianças bonitas e sadias, pois é também conhecido como mau olhado, olho gordo. É manifestado por sustos e pesadelos. Cura-se fazendo o seguinte benzimento durante três dias: pega-se pedacinhos de carvão em brasa e coloca-os em um copo de água fria. O benzedor reza, fala as suas palavras mágicas, as quais não estão em nosso alcance para poder registrar (além do que, quebraria a tradição de ser passado de pais para filhos). Há quem diga que a reza é a Ave Maria ou o Pai Nosso, da religião católica. Se, ao colocar o carvão na água, nenhum pedaço ficar ao fundo e todos flutuarem, então a criança está com quebranto (serve também para lombriga). A criança tem que beber três colheres daquela água nos três dias seguidos, durante o processo de benzimento. No segundo dia, metade do carvão estará flutuando e a outra metade, ao fundo, significando uma melhora. No terceiro e último dia, todo o carvão fica depositado no fundo do copo, ou seja, a criança está curada.

³⁶ Silvio Romero reuniu contos populares identificando estas três origens: indígena, européia e africana. *Contos Populares do Brasil*, da Editora Landy Livraria Editora e Distribuidora Ltda. publicado em 2000.

Para qualquer tipo de dor, luxação, o negócio é fazer a seguinte reza, com a participação do doente. Pega-se um pedaço quadrado de pano novo, dobrando-o três vezes, ponta com ponta e, enquanto reza, costura-o de um lado para o outro:

‘Benzedor: Que costuro?’

Doente: Osso quebrado.

Benzedor: Osso quebrado costuro. Que costuro?’

Doente: Nervo encolhido.

Benzedor: Nervo encolhido costuro. Que costuro?’

Doente: Carne rendida.

Benzedor: Carne rendida costuro’’. (Inez)

Se, durante três dias de reza, não sarar, tem que fazer mais três dias e daí, até chegar no máximo nove dias.

Para dor de dente, o benzedor fala uma reza, e o paciente vai repetindo as suas palavras, com as mãos na cabeça:

‘São Pedro está sentado numa pedra com a mão na cabeça. Passou a Nossa Senhora e perguntou: ‘O que tem, Pedro?’ ‘Dor de dente, minha senhora!’ Ele respondeu. ‘Se for dor de dente, que passe; se for bicho, que morra; se for nevralgia, que arrebente!’ ’. (Inez)

Essa reza deve ser repetida durante três dias.

E tem muito mais!

Marconi (1976), em sua pesquisa sobre a cultura do café apresenta muitas simpatias e crendices relacionadas a esta planta. Para curar dor de cabeça, tem-se as seguintes opções: cruzar três folhas de café na testa da pessoa que está com dor, ou amarrar nelas duas folhas;

um outro jeito é colocar algumas folhas de café em um pano e amarrá-lo na testa. Para solução, bastam três pingos de café na testa da criança.

Antonio Candido fala ainda das plantas medicinais, agrupando algumas que encontrou em sua área de estudo, qual seja, Bofete:

- “a) sedativo da tosse: xarope de flor de abacate (*Laurus persea* L.);
- b) antiofídico: pimenta cumari (*Capsicum baccatum* L.);
- c) purgativo: raiz-preta (*Chiococa anguifuga* Mart.);
- d) cólicas, fraqueza do estômago: casca-de-anta (*Drimys winteri* Forst.);
- e) feridas, hemorragias: barbatimão (*Styphnodendron barbatimão* Mart.);
- f) asma, ataques: perobinha (*Sweethia elegans* Benth.)”. (Candido, 1987, pg. 182)

O uso do poder curativo das plantas tem origem na cultura indígena e, embora os remédios halopáticos sejam derivados de determinadas raízes, são considerados como produto científico, portanto, de resultado mais satisfatório. Tal fato ocasiona o desprezo pela prática do benzimento, à medida que a cidade vai chegando nos campos e as rezas, se perdendo com o tempo, além do que novas religiões impedem tal fé na cura pelo benzedor. Outro agravante é a imposição do poder local de instituir a medicina e a farmácia, tornando-as mais acessíveis à população da roça, em detrimento de uma medicina dita popular.

4.3. Música caipira e música sertaneja

A música é um dos elementos que está presente na cultura caipira, havendo no seu caminhar, um processo de transformação no qual nasce a música sertaneja, chegando à modalidade que conhecemos nos dias de hoje. É importante frisar que uma categoria não substitui a outra, podendo haver manifestações simultâneas, num mesmo tempo e lugar. Para entender a

música caipira, sertaneja e sertaneja romântica, é preciso antes de mais nada, caracterizá-las situando-as no interior das relações sociais.

A música caipira, segundo José de Souza Martins, medeia as relações sociais no ciclo do cotidiano do caipira, ela é vivida ocupando o tempo e o espaço, pois expressa o ciclo da natureza, combinando as comemorações religiosas com o trabalho.

“A música caipira nunca aparece só, enquanto música. Não apenas porque tem sempre acompanhamento vocal, mas porque é sempre acompanhamento de algum ritual de religião, de trabalho ou de lazer”. (Martins, 1975, pg. 105)

Diante de uma economia de excedentes em que em primeiro lugar está o alimento sobre a mesa do caipira, e posteriormente a sua comercialização, a vida do nosso protagonista movimenta-se independentemente do mercado.

“Nessas condições, o intercâmbio econômico, sendo intercâmbio de excedentes, não fere facilmente as condições materiais de existência da população caipira. O excedente gera um universo flexível de absorção de crises, irregularidades e tensões e é essa característica da sociedade caipira que responde por uma forma inusitada de acumulação de capital no meio urbano, garantindo baixos salários por uma espécie de subvenção indireta ao consumo do proletariado e da ‘classe’ média, fornecendo matérias-primas a preços baixos à indústria e até produtos de exportação a preços competitivos no mercado internacional, que são a garantia da entrada de divisas estrangeiras necessárias à expansão capitalista no país.

Nessas condições, a institucionalização das relações de comercialização do excedente faz-se de forma que o mundo caipira não se desorganize necessariamente nem quando há uma crise econômica no conjunto da sociedade (como a de 1929 e suas conseqüências durante quase toda a década de 30) nem quando há uma conjuntura favorável no mercado de produtos agropecuários, pois os setores propriamente urbanos absorvem a renda diferencial aí surgida. A menos, é claro, que a conjuntura favorável se faça presente, desorganizatoriamente, no mundo caipira através dos setores econômicos rurais estruturados em bases empresariais, diretamente voltados para a produção da

mercadoria e não para a produção do excedente. É o que ocorre especialmente quando a população caipira não tem a propriedade da terra e a trabalha através do pagamento de renda em dinheiro, espécie ou trabalho”. (Martins, 1975, pg. 106/107)

Na economia de excedentes está presente a continuidade entre o natural e o sobrenatural, entendendo o ritual como elemento de união dessas duas ordens (Martins, 1975). Desta forma, temos a Festa do Divino que, sem data pré determinada para a sua realização, festeja a colheita, a fartura, aliada ao mundo religioso católico, estando portanto a música caipira associada a comemorações religiosas e profanas, e mesmo ao trabalho: Folia de Reis, Festa de São Gonçalo, catira, cururu, fandango, modas do mutirão...

São portanto, desafios, temáticas religiosas principalmente, ou então casos que aconteceram (se não realmente, pelo menos no imaginário), homenagens à natureza, aos pássaros, às árvores, às águas e também ao amor, que fazem parte do repertório da música caipira, cantada ao som da viola.

A canção traz concepções coletivas do seu universo, em que a composição musical e verbal não revelam o verdadeiro sentido da moda de viola, pois esta só diz algo para quem a viveu, significando, portanto, uma autêntica manifestação popular. (Martins, 1975)

A música caipira foi uma vez sinônimo de moda de viola já que este é o instrumento principal que a acompanha. Ela passou, com o tempo a ser conhecida conforme os seus variados ritmos e batidas: congada, cana-verde, cururu, cateretê, fandango, dança de São Gonçalo, Folia de Reis...

Como um desdobramento da música caipira, a moda de viola passou, na década de 30, a ser a definição da música sertaneja, que possui suas próprias peculiaridades, diferenciando-se da música caipira pelo referencial na sua elaboração, constituído em uma outra realidade, em um outro universo. Continua Martins:

“... a música caipira é meio, enquanto que a música sertaneja é fim em si mesmo, destinada ao consumo ou inserida no mercado de consumo. Neste caso, a música

não medeia as relações sociais na sua qualidade de música, mas na sua qualidade de mercadoria. Do que decorre que as relações sociais nas quais a música sertaneja se insere não são relações caracteristicamente derivadas da mediação da música, mas a música é um dos produtos de certo tipo de relação social, a relação mercantilizada. Em outros termos, a música sertaneja é diversa da música caipira porque circula revestida da forma de valor de troca, sendo esta a sua dimensão fundamental”. (Martins, 1975, pg. 113)

A música caipira é a sagrada e a sertaneja é a profana, voltada para a produção de discos, ou seja, para o mercado.

O público alvo da música sertaneja é o migrante que saiu do meio rural e foi para a zona urbana, de baixa renda, que vai ao circo assistir aos shows, impossibilitado financeiramente que é, de comprar discos.

Podemos dizer então que a música sertaneja surge no momento em que a indústria cultural lhe estende os braços. Ela tenciona copiar da música caipira a sua autenticidade, mas como está dissociada das celebrações vividas e é reduzida tão somente à música, sua pobreza criativa é revelada.

Cornélio Pires foi o grande divulgador da música sertaneja, na década de 1930, embora já tivessem gravações nesta categoria, pouco conhecidas, como Tristezas de Jeca, gravada em 1926, de autoria de Angelino de Oliveira. A Turma Caipira Cornélio Pires, formada em Piracicaba foi para São Paulo gravar 6 discos de 78 rotações, com 5.000 cópias cada um, bancados pelo próprio Cornélio, em 1929 (Nepomuceno, 1999). Destacavam-se as duplas Mariano e Caçula, Zico Dias e Ferrinho, Mandi e Sorocabinha, e Arlindo Santana (Caldas, 1987). Com o sucesso na vendagem, as gravadoras começaram a se interessar pela música sertaneja e as duplas foram aparecendo, intensificando o mercado fonográfico. Os discos traziam desafios, anedotas, declamações, modas de viola, cateretê, cana-verde etc. Porém, por mais que se quisesse não era a música caipira aqui difundida, pois, como mercadoria estava dissociada da função social, do ciclo da vida do caipira. As músicas caipiras foram comprimidas, reduzidas para caberem no disco, atendendo às exigências do mercado.

Na tentativa de trazer o cururu para a indústria cultural, conta Martins

“Tecnicamente, seria impossível gravar uma música caipira e oferecê-la ao mercado de música sertaneja, não só por sua extensão habitualmente longa, mas também por sua monotonia. É o que acontece com a ‘Dança de São Gonçalo’, de longa duração, e que nas gravações, mesmo nas chamadas ‘folclóricas’, fica reduzida a uma adaptação que nada mais tem a ver com a música caipira, isto é, com a dança propriamente, mas que é algo novo circunscrito às imposições e necessidades da indústria do disco. O mesmo ocorre com folias, canas-verdes, cateretês, cururus”. (Martins, 1975, pg. 123)

A música caipira, por ela mesmo, não tem significado fora do contexto social e, extensa, torna-se monótona, sendo apenas som. A indústria fonográfica transformou a música caipira, diminuindo a sua capacidade expressiva, sendo apenas uma amostra. Porém, as temáticas se distanciam sem que ambas se destruam ou se substituam.

A década de 1950 marca o aparecimento e o sucesso das chamadas músicas de fronteira, pois os cantores eram obrigados a apresentarem duas músicas nas gravadoras, uma para cada lado do disco. Quando o cantor sertanejo tinha apenas uma música, ele recorria às versões de músicas estrangeiras, disseminando as guarânias, polcas paraguaias e corridos mexicanos (Martins, 1975).

Recolhemos, para ilustrar a situação da música sertaneja no mercado das gravadoras, um depoimento de Zé da Estrada durante um Colóquio realizado em 16/02/96, registrado por Romildo Santana (2000, pg. 358/359):

“Em 1958, foi na época que nós tivemos que disputá vendage de disco. Tivemos que partir pra outros ritmos. A gravadora queria que nós gravasse bolero, ranchera, guarânia, maxixe, tango, corrido... Aonde estava no sucesso tremendo Miguel Aceves Mejías, que era o intérprete mais fabuloso daquela época. Todo mundo imitava pra tentá fazê sucesso. De modos que nós, por ordem da gravadora, partimo copiando o estilo, disputano vendage de disco com a música ranchera. Foi aonde nós colocamo pistão, harpa, baixo de pau, importamo o

assemelha muito com o nosso gosto de brasileiro, uma música muito amorosa. O primeiro disco em 78 rotações foi Seresteiro da Lua [de Pedro Bento, Zé da Estrada e Cafezinho], era uma ranchera brasileira, não era versão mexicana, era inédita nossa. Nós vendemos 680 mil discos de 78 rotações, num trimestre, em 1958. Foi um sucesso tremendo, um estouro de vendagem”.

Raul Torres contribuiu bastante para a nova feição da música sertaneja, após a viagem que fez ao Paraguai em 1935. Sua obra conta com pelo menos sete guarânias e oito rasqueados, dentre eles “Cavalo Zaino”, “Mineirinha” e “Morena Linda”. Capitão Furtado, um dos clássicos da música sertaneja, nos trouxe “Noches del Paraguay”, “Paraguai, Pepita de Ouro”, “Saudade de Bela Vista” e “Saudade do Paraguai” (Nepomuceno, 1999). Estes são apenas alguns dados para mostrar como a música de fronteira influenciou a sertaneja, participando também desta categoria.

Expressão cultural das classes subalternas, a música sertaneja não deixa de ser um meio no qual elas se vêem a si próprias e a sociedade na sua totalidade (Martins, 1975), apesar de serem mercadoria, pois trazem também críticas à sociedade em que vivem.

É o caso, por exemplo, de Alvarenga e Ranchinho que, em tom de humor, cantavam e contavam em seus discos e shows a situação política e econômica nacional.

A música sertaneja chega, às vezes a depreciar o caipira, ao mesmo tempo em que utiliza a sua concepção, pois conforme Martins

“O caipira personagem-cantor de música sertaneja, ridicularizando a vida social citadina, acentua no nível das idéias, como degradação dos costumes, o que é uma concepção ideológica (‘equivocada’, portanto) de setores e classes dominantes da cidade cujas raízes e condições estão aparentemente no campo, mas que se situam objetivamente também no mercado internacional de produtos tropicais, nos centros metropolitanos (urbanos) externos e nas relações características da economia de produtos coloniais. Por ser esse o fundamento mais remoto da música sertaneja, ela não exprime uma concepção ativa do caipira. Ao contrário, o deprecia ao mesmo tempo em que o utiliza”. (Martins, 1975, pg. 134/135)

Waldenyr Caldas (1987) sintetiza as diferenças entre as duas categorias, sendo que a música caipira traz em si: sociabilidade (ex.: mutirão), anonimato da composição, criação coletiva da música incorporando-se ao folclore, acompanhamento vocal, não possui fins industriais ou comerciais, em que o seu tempo de duração é longo, é mais rítmica que melódica e os instrumentos utilizados são a viola (principal), o triângulo, o reco-reco, o adufe, o surdo, a caixa e o pandeiro. Já a música sertaneja é um produto do meio urbano industrial, cuja existência se dá em função do mercado, é mais melódica do que rítmica, seu discurso é profano. Seus instrumentos são a sanfona, o prato de metal, o violão e a guitarra elétrica. Aponta ainda, Caldas, as identidades, quais sejam as áreas geográficas em que ocorrem: Mato Grosso, Goiás, Minas Gerais, São Paulo e Paraná. A forma anasalada de cantar permanece também nas duas categorias embora seja natural para os caipiras e comercial para os sertanejos.

Cabe falarmos de uma outra modalidade, muito difundida nos dias atuais que começou a ganhar o público na década de 70: é a música sertaneja “moderna”, sob influências do country americano e bang-bang italiano. (Caldas, 1987)

Neste momento, a música sertaneja nada mais tem a ver com a música caipira. Aliás, é um tipo de música romântica que se apropriou do nome “sertanejo”.

Cabe lembrar que nessa época havia o incentivo à produção de álcool com o Proálcool e outros Programas Nacionais. Desaparecem desta forma, muitas das manifestações caipiras porque suas bases de sociabilidade tornam-se abaladas devido ao fim do colonato, à falência de alguns bairros rurais, em que seus proprietários não conseguiam se manter. A individualização no campo tornou-se visível com a individualização nas relações de trabalho, em que o trabalhador rural torna-se bóia fria e passa a morar na cidade. Diante de tal enfraquecimento, a indústria cultural se apropria do tempo livre do trabalhador rural, empurrando através dos meios de comunicação de massa, o seu produto. A música sertaneja que já era voltada para o mercado, perde na concorrência com a sertaneja dita romântica, que traz na sua temática o amor perdido, a traição, a paixão, nada tem a ver com a terra, a natureza. Totalmente moderna, seus trajes camuflam um rural que não é vivido, que não é

conhecido, torna-se superficial e artificial, mas ganha o público porque sabe comover, porque assim o quer a mídia que traz mais um elemento para a cultura fabricada, alimentando a sociedade de massas.

As três modalidades coexistem ao mesmo tempo e, às vezes, no mesmo espaço, havendo confusões quanto às suas denominações.

Segundo Ivan Vilela, a música caipira nunca vai depender do mercado porque manifesta a vocação da vida.

“Então acho que ela nunca vai ficar dependente do mercado. Agora, ela não tem tido espaço nenhum. Com o advento dessa música romântica aí, foi final da década de oitenta, todo esse pessoal de música caipira sumiu, desapareceu e alguns conseguiram dar a volta por cima, tipo Pena Branca e Xavantinho que, com a ajuda do Milton, começaram a cantar não música caipira, mas a cantar temas regionais, nacionais e não só caipiras. Então essa música continua viva viu, tem muita gente tocando ela, compondo... Só que dificilmente acho que ela vai fazer parte da mídia. Ela mudou de nome agora, ela chama música raiz. Mas ela continua existindo e bem forte no interior. As pessoas ouvem muito. Tem algumas rádios que só tocam isso.”

Podemos entender então, que diante da mídia e do senso comum, a música caipira passou a ser conhecida por música raiz, a sertaneja por caipira e a romântica da qual falamos, apropriou-se do termo “sertanejo”.

Vale a pena retomarmos as palavras de Zé da Estrada, no Colóquio de 1996, quando fala da música sertaneja atual:

“Nóis abrimo caminho dessa moda sertaneja de hoje. Zezé di Camargo tocava sanfona, era humirde que nem nós. Fazia a dupla Zezé e Zazá. Todos eles é um plantio caboclo. Leandro e Leonardo, Giani e Giovani, Chitãozinho e Xororó fizeram muito show em circo do nosso lado. Era uns menino humirde que viajava com os pais. Tivero a sorte de estourá no sucesso. Deus ajude eles. Mas essas música é música de marketing, leva três, quatro ano e depois ninguém mais se

alembra. Tá dando resultado pra eles, eu aplaudo, desejo que aproveitem bem. Porque nós, o Vieira e Vierinha, os outros, nós só cantava, e por isso num ganhamo dinheiro. As músicas sertaneja de hoje tira o caipira da bera do riozinho e põe ele encima da onda do mar. Com o tempo, ele afunda. No riozinho, pelo menos, nós tinha história pra contá, história romanceada do povo”. (Zé da Estrada, citado por Santana, 2000, pg. 359)

Para fechar este capítulo, entendemos que as expressões da cultura caipira são manifestações de uma cultura popular, atrelada a significados condizentes com o ciclo da vida de um determinado grupo social. Apropriadas pelo capital significa apropriadas pela indústria cultural, ou indústria da cultura de massas; deixam de ser algo vivido para ser algo mostrado, tornam-se espetáculo diante de uma população, muitas vezes oriunda ou fabricadora também de uma cultura erudita, ou universitária; tornam-se objeto distante e diferenciado, sob uma visão populista e demagógica, faltando a sensibilidade e o respeito que qualquer modo de vida exige.

A permanência de determinadas manifestações culturais dá-se não somente no meio rural, embora seja aí o seu lugar de preferência, mas o migrante carrega consigo para o ambiente urbano, comportamentos sociais que fazem parte do seu modo de vida no campo. Ele não desaparece por completo, como o exemplo da música.

Mais uma vez o capital se apropria daquilo que é autêntico e o transforma em mercadoria. Da música caipira nasce a sertaneja e desta a sertaneja romântica.

Mas a permanência ainda assim se dá em determinados lugares, do autêntico, da manifestação que não é vazia de significados, tampouco isolada do tempo e da vida.

5. JAÚ

Jaú de caminhos por onde passavam as monções em direção a Cuiabá, Jaú dos rios Tietê e Jaú, Jaú de guerras quando da disputa por territórios: índios e brancos, kaingangues e portugueses. Quando dominado pelos cafezais, revela-se Jaú de terras roxas, de ouro verde, a riqueza de São Paulo. Jaú de imigrantes, de colônias, de festas religiosas e profanas. Jaú de caipiras caboclos, brancos, negros, mulatos... todos caipiras.

Os precursores da sua história encontram-se no índio e no mineiro, aliás foram eles quem deram nome ao atual município de Jaú, por conta da sua localização, às margens do Ribeirão de mesmo nome.

Conforme Sebastião Teixeira (1900), o Ribeirão Jaú assim foi denominado devido ao fato de suas águas abrigarem um dos maiores peixes de água doce, o Jahu.

“Dizem uns que o *Ribeirão Jahu* tomou este nome porque em certa cheia subiu por elle um cardume de peixes e, dentre estes, um *Jabú* sahira para uma de suas margens e ficara em uma poça de onde não mais poudé voltar para a corrente em consequencia do abaixamento das aguas, que determinara o exgottamento das margens. Tendo sido ahi encontrado ainda vivo, os seus descobridores perpetuaram a lembrança do facto dando seu nome ao Ribeirão.

Outros referem que, tendo uma das monções de *bandeirantes* pernoitado na foz do dito Ribeirão, em o Rio Tietê, ahi foi pelo pessoal della morto um *Jabú*, ficando então esse lugar conhecido pela denominação de *Barra do Ribeirão do Jabú*, que, modificada para *Ribeirão do Jabú*, estendeu-se a todo elle”. (Teixeira, 1900, pg. 15)

Para Sebastião Teixeira, a última versão é a mais aceitável, porém, os atores não seriam os bandeirantes, mas sim os próprios habitantes e pescadores do local, o que explica a generalização do nome. Para as monções, o local não significava nada mais além do que passagem para Mato Grosso.

É na Serra de São Pedro que nasce o Ribeirão Jaú, quando é denominado de Ribeirão da Prata e mais adiante Ribeirão do Peixe em Dois Córregos. Deságua no Rio Tietê

Além do relato do ilustre memorialista de Jaú, Sebastião Teixeira, temos as versões indígenas da história do rio. São lendas que foram relatadas por sertanistas e monçoneiros e datam do século XVII³⁷.

Lenda do Rio Jaú

“... um jovem guerreiro Kaingangue não aceitando uma troca de ‘cunhãs’, entre seu pai e o chefe Coroados, que selava um acordo de paz, por causa de uma das moças, talvez a sua amada, o jovem revoltou-se e reagiu. Perseguiu os Coroados até próximo à Serra de São Pedro, onde, sozinho, os encurralou e lhes fez a guerra, causando muitas baixas. Mas, mortalmente ferido, retrocedeu. Cercado pelo inimigo e vendo que não tinha mais espaço de fuga, para que seu corpo não fosse comido e nem sua cabeça fosse cortada e erguida como troféu, o jovem guerreiro Kaingangue preferiu afogar-se num ribeirão, de onde ressurgiu, mais tarde, transformado num bagre que recebeu o nome de Jaú. Esse nome, dado pelo chefe Kaingangue, e mais tarde passou também ao rio e ao município, significa no dialeto Tupi-Guarani dos Kaingangues o ‘corpo do filho rebelde’, justamente porque o referido peixe mostrava no dorso uma malha irregular de pintas vermelhas, iguais as que usava o jovem guerreiro Kaingangue...” (*A Lenda do Peixe Jabu*. Equipe Cinza, Fundação Raul Bauab, s/d)

Lenda do Vale dos Coroados

“... entre a serra da Bocaina e a estrada sertaneja que levava a Bariri, havia um vale cortado pelo Ribeirão da Prata. Ali, antigamente, muito antes do ribeirão ser batizado como da Prata, após uma grande luta contra o ‘feroz e festivo’ Kaingangue, um homem branco foi deixado em poder dos ‘amigos e traidores’ Coroados que, vencedores, passaram a dominar aquele vale. Nesse

³⁷ Estas lendas foram registradas num volume manuscrito que se encontra atualmente no Museu de Campinas, colhidas

vale, o branco chamado Aprígio ensinou aos Coroados como cultivar a terra e como produzir alimentos e remédios naturais. Tornou-se figura muito respeitada e querida entre os índios mas, anos depois, morreu picado de cobra. O Chefe dos Coroados, chamado Pinhangá, antes de morrer também, após um outro renhido combate, ordenou que todos os anos, antes das chuvas, os Coroados festejassem a memória do amigo Aprígio, que tanto os ajudara e os ensinara a viver longe do rio Jacaré Pepira. Esse costume perdurou por muitos anos, até que o vale foi totalmente tomado a ferro e fogo pelos colonizadores dos primórdios de Jaú, que apresaram e afugentaram os índios remanescentes, e que espalharam-se e criaram possessões pela região norte do Pouso Alegre de Baixo”. (*A Lenda do Vale dos Coroados*. Equipe Cinza da Fundação Raul Bauab)

Os Kaingangues eram guerreiros e ocupavam os planaltos paulistas, bem como regiões do Paraná e sul do Brasil; eram conhecidos pela habilidade da caça, seus arcos e flechas sendo revestidos com ferro (Monbeig, 1998).

“Além da caça e da pesca, colhiam (...) o mel selvagem, cortavam palmitos cuja medula consumiam, utilizavam fibras vegetais para tecer e fabricar cestas; sabiam também preparar uma espécie de mate, com folhas de congonha”. (Monbeig, 1998, pg. 130)

Cultivavam ainda, em pequenos espaços, o milho, o feijão e a abóbora. Eram nômades, apesar dos indícios de uma certa estabilidade das aldeias.

É no início do século XVIII que começam a se estabelecer pelas redondezas do atual município de Jaú, os primeiros habitantes brancos, na sua maioria provenientes de Minas Gerais.

O Rio Tietê que corta a região era a via de acesso mais segura para os “desbravadores dos sertões febris por ouro” chegarem ao eldorado, em Cuiabá. Por conta disso, muitos bandeirantes apenas passaram pela recém formada colônia de Potunduva, outros, entretanto

descobriram ali outro tipo de riqueza natural, qual seja a própria terra fértil, irrigada pelos caudalosos rios navegáveis repletos de peixes (Claro, 1998) e resolveram ali se fixar fundando o Povoado de Potunduva. Cabe comentar que o contato entre índios e brancos foi conflituoso, sendo travados muitos combates em nome de conquistas e defesas de territórios.

Estamos caminhando em busca do entendimento do processo de formação territorial de Jaú; para tanto, dividimos a sua história em alguns períodos, conforme o fez Perides (1980), quais sejam a frente de expansão, as frentes pré e pioneira, a fase cafeeira e o seu fim. Esses períodos foram marcados por eventos que ocorreram na história de Jaú, cabendo portanto, analisar os fatos levando em consideração as temporalidades. Ou seja, não são definições referentes apenas à corrida para o oeste e ocupação e expansão territorial de São Paulo, mas a momentos históricos diferenciados conforme a realidade de cada localidade em foco.

Frente de expansão, conforme José de Souza Martins (1975) significa a incorporação de novas localidades na economia de mercado. Entretanto, trata-se de uma economia de excedente, com produção de subsistência prioritária e comercialização secundária.

“... as suas relações sociais fundamentais não são determinadas pela produção de mercadorias, pois, a apropriação das condições de trabalho, isto é, da terra, não se faz como empreendimento econômico. A instauração da propriedade privada da terra, no plano jurídico, pela Lei de Terras de 1850, não constituiu nem o princípio dessa instituição, nem o fim da instituição do uso privado das terras comuns ou da posse, por ocupação, das terras devolutas. O que caracteriza a frente de expansão é justamente esse uso privado das terras devolutas, em que estas não assumem a equivalência de mercadoria. Por isso, a figura central da frente de expansão é a do ocupante ou posseiro”. (Martins, 1975, pg. 46)

A frente de expansão se dá em Jaú no período de 1830 até fins da década de 1860, quando ocorre a fixação de alguns aventureiros nas terras do “guerreiro rebelde Kaingangue”, da lenda do Peixe Jaú. Antonio Dutra abandona a família em Araraquara, de onde é fugitivo da justiça por ter cometido vários delitos; instala-se às margens do Rio Jaú, local onde, após a

sua morte, formaram-se as fazendas de Pouso Alegre de Baixo, Pouso Alegre de Cima e Santo Antonio, já nas mãos de Francisco Gomes Botão e Joaquim de Oliveira Matozinho³⁸

Há controvérsias quanto à fundação do povoado de Jaú, pois no dia 15 de agosto de 1853 teria ocorrido, na residência de Lúcio de Arruda Leme, uma reunião para organizar o até então núcleo colonial.

Participaram deste encontro o Tenente Manoel Joaquim Lopes, Francisco Gomes Botão – que doaram para o povoado, 40 alqueires ou 96,80 hectares de terras – e o Capitão José Ribeiro de Camargo, que se encarregou de estabelecer os traçados das ruas, indicando a localização da capela e do cemitério. Tal feito foi auxiliado pelo Padre Feliciano de Amorim Cigar, podendo-se notar o perfeito xadrez em seu planejamento³⁹.

O povoado recebeu então, o nome de Jaú devido à sua localidade à juzante do Ribeirão Jaú e a Padroeira, Nossa Senhora do Patrocínio, foi sugerida por Bento de Moraes Navarro que a ela havia sido feita uma promessa e a graça alcançada. Ele mandou esculpir sua imagem em Itu e a trouxe para Jaú⁴⁰.

Segundo registros de Tito Lívio Ferreira, a criação do povoado é anterior a 1853, e a referida reunião na casa de Lúcio de Arruda Leme, tratava da criação da Vila de Jaú. Após pesquisar

³⁸ Conta a história que “... Dutra resolve ir à Araraquara a fim de buscar mulher e filhos, trazê-los para Jahú e aqui fixar-se. Antes de promover a mudança, decidiu dar uma festa de despedida em Araraquara, reunindo-se com alguns amigos. Alta hora da noite, não mais podendo manter-se de pé devido a fortes libações alcoólicas, vai ao leito e dorme para sempre. Sua mulher, auxiliada por seus ‘amigos’, desfere-lhe duro golpe de machado no crânio, assassinando-o”. (Comércio do Jahú, 04/05/1973)

³⁹ O planejamento territorial em forma de xadrez, em Jaú teve como modelo a metrópole portuguesa, pois especialmente Lisboa, em 1755 foi desta maneira reconstruída após um terremoto seguido de incêndio. Segundo Maricato (1997, pg. 14) “essa política, liderada pelo Marquês de Pombal, primeiro-ministro português da época de D. José I, fazia parte de um esforço de busca de maior eficácia administrativa por meio da centralização, meta que Portugal ainda não conseguira dar ao governo da colônia. Essa nova legislação recomendava um sistema viário em que ruas e praças deveriam se organizar em forma de xadrez, instituindo também normas para os lotes, quadras e fachadas, que não deveriam ter janelas com treliças (muxarabiê)”. Ainda conforme a autora, vários municípios, principalmente os centros cafeeiros do oeste paulista possuem em seu traçado inicial essa caracterização.

⁴⁰ A primeira igreja foi construída com achas e folhas de jeriba e substituída logo depois por outra, feita de madeira. Em 24 de novembro de 1895 é lançada a pedra fundamental de uma nova Matriz, bem maior que a anterior. A atual Igreja de Nossa Senhora do Patrocínio foi inaugurada em 09 de junho de 1901. (Almanack do Jaú, 1902)

em vários documentos, dentre eles o almanaque de Jorge Seckler, conclui que a povoação de Jaú data de 1848. (Claro, 1998, pg. 14)

Pertencente ao município de Brotas, podemos localizar no conjunto de mapas (Mapa 4), Jaú já na sua fase de expansão.

Foram duas as correntes de povoamento de Jaú. Uma de São Paulo, de antigos municípios canavieiros e/ou cafeeiros como os Ribeiro de Camargo de Rio Claro e os Almeida Prado de Itu; a outra de Minas Gerais, das zonas de mineração como os Campanhãs. Essas famílias se fixaram constituindo a elite de Jaú. Derrubaram as matas e instalaram várias culturas para subsistência a princípio e, posteriormente visando movimentar a economia local. O fumo e a cana-de-açúcar tiveram papel importante no mercado jauense, sendo cultivados em muitas fazendas. No entanto, as dificuldades com a mão-de-obra e meios de transporte fizeram com que tais produtos fossem consumidos apenas na região, sendo exportada somente a aguardente de cana. O café começa a ser conhecido em Jaú em meados do século XIX, sendo que a sua primeira cultura data de 1846, de propriedade de Vicente da Costa Machado, que plantou 5.000 mudas na fazenda Baranhão (Perides, 1980).

Cabe assinalar que foi durante a frente de expansão de Jaú que a Lei de Terras foi instituída – Lei nº 601 de 1850. Com esta Lei, as terras brasileiras poderiam ser adquiridas somente mediante pagamento. A terra passava a ter valor comercial, atraindo desta forma pessoas com maior poder aquisitivo e que poderiam investir na produção agrícola, principalmente no café. Outros, porém, sem dinheiro, se apossavam de pequenas áreas rurais praticando a agricultura de subsistência até serem expropriados por não terem a posse legal da terra. Já se percebe neste período o “processo de separação entre os detentores e os desprovidos de capitais e dos meios de produção” (Perides, 1980).

José de Souza Martins (1975), no entanto, coloca a Lei de Terras como o marco da passagem da frente de expansão para a frente pioneira, devido mesmo ao fato de as terras passarem a ter valor imobiliário, participando do mercado econômico. Em Jaú, a frente pioneira começa a ser notada mais ou menos trinta anos depois da referida lei, pois conforme Perides (1980), Jaú passa ainda por uma fase pré pioneira demarcada pelo período de 1860 até 1886/7.

Com base na lei nº 25 de 8 de abril de 1857, são fixados os limites do povoado e anexados os bairros de Tietê, Curralinho e Jacaré-Pepira, originando mais tarde, em 1891, os municípios de Bariri e Bocaina. Até este momento, a delimitação de Jaú abrangia Bariri, Bocaina, Barra Bonita, Itaju e Itapuá, conforme nos mostra o mapa da Fase Pré-Prioneira.

“... suas divisas são fixadas em Araraquara pela Barra da Figueira, no mencionado Jacaré-Pepira e, por este, até a sua confluência com o Tietê e, por este acima, até a divisa de Brotas. Pela Primeira vez, Jaú é mencionado nos anais legislativos de São Paulo”. (Claro, 1998, pg. 16)

Em 24 de março de 1858, pela Lei nº 11, Jaú é elevada a Distrito de Paz, dando início à sua emancipação política. A Lei Provincial nº 60, de 20 de abril de 1866 eleva Jaú à categoria de Vila. Dois anos mais tarde, passa a ser reconhecida como Termo Judiciário⁴¹ pela Lei nº 48, de 15 de abril de 1868. (Claro, 1998)

Nestes praticamente trinta anos, a economia de Jaú é movida pelo cultivo de cana para a produção de aguardente, sendo o açúcar somente para consumo interno, e a subsistência baseada no milho, arroz e mandioca. O cultivo de cana demandava muita mão de obra escrava não só nos roçados, mas também na construção e trabalho nos engenhos e usinas. Tal fato aliado às dificuldades de transporte para o Porto de Santos que escoava a produção para o exterior fez com que se inviabilizasse cada vez mais o seu plantio, aos poucos cedendo lugar ao café. No ano de 1873, Jaú já contava com 88 fazendas cafeeiras, sendo que o censo de 1872 registrava 880 escravos. Para a sub-região administrativa de Jaú constituída pelos municípios de Jaú e Dois Córregos, o mesmo censo contava 1.138 escravos representando 12,32% da população total, que era de 9.231. (Perides, 1980, pg.90)

O escravo, cujo mercado encontrava-se restrito ao estoque de São Paulo, estava com o preço elevado, chegando ao valor de 63% de uma fazenda em Jaú, conforme estudos de Viotti da Costa (1996: 216, citado por Perides, 1980) que fez uma relação de fazendas hipotecadas para o ano de 1883.

⁴¹ Esta modalidade desaparece com a República e é intermediária entre Distrito de Paz e Comarca. (Claro, 1998)

“Na verdade, essas compras [de escravos] refletiam um certo processo ‘interno’ de acumulação de capital antes da grande expansão da cafeicultura no território de Jaú, e a viabilidade dos investimentos realizados na compra de escravos serem amortizados com as colheitas de café. Por outro lado, essas compras também refletiam as pressões exercidas pela expansão da cultura cafeeira, mesmo que lenta até então, ante a numerosa mão de obra que essa cultura exigia, tanto para o seu trato, como para a sua colheita”. (Perides, 1980, pg. 93)

Segundo Perides (1980), o elevado preço da mão de obra escrava poderia ser explicado também como preço declaratório perante o Estado para uma possível indenização, diante da abolição que estava cada vez mais plausível.

Em 1887, Jaú passa a ser considerada Comarca por pressão política dos conservadores, conforme a Lei nº 28 de 27 de março daquele ano. Somente em 6 de fevereiro 1889, após a abolição da escravatura e às vésperas da proclamação da República que Jaú, com 15 mil habitantes, é elevada à categoria de cidade. (Claro, 1998)

Evolução Territorial de Jaú

Mapa 4

Fonte: Perides, Paulo Pedro (1980)

Org.: Paulo Pedro Perides; Desenho: Hélio.

(1866) Data da criação do município.

*Conforme Perides, o município de Jaú foi criado em 1866, porém, nesta data Jaú foi elevada à categoria de vila, passando a ser considerada cidade pela Lei Provincial nº 6 de 06/02/1889, sem alterações na sua configuração territorial.

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

A frente pioneira⁴² em Jaú deu-se, conforme Perides (1980), de 1886/7 até aproximadamente 1905, e marca o período em que a produção cafeeira começa a ter maior visibilidade na economia paulista.

“Embora o café tenha entrado numa fase de grande expansão na década de 1890, projetando Jaú entre os grandes centros produtores do Estado de São Paulo, a lavoura de cana-de-açúcar não foi totalmente abandonada. Ocupando as regiões mais baixas do município, continuou a ter um lugar privilegiado ainda no início do século XX”. (Oliveira, 1999, pg. 18)

Contribuiu para essa grande expansão, a construção da via férrea em 1887, pois até então, o transporte de mercadorias era realizado por tropas de burros que levavam até 50 dias para chegar ao Porto de Santos. Quando a ferrovia chegou a Rio Claro (1876), as tropas de burros foram substituídas por carros de boi. (Veja os mapas nas próximas páginas)

Por volta de 1878, a Cia. Ituana realizava também para o escoamento da produção agrícola, a navegação a vapor pelos rios Tietê e Piracicaba, entre o Porto Ribeiras em Jaú e Piracicaba. Com o fim da Cia. Ituana, a Companhia Sorocabana de Estrada de Ferro construiu uma linha ligando Botucatu (1889) a Agudos (1903).

Já em 1882, inicia-se a construção do ramal Rio Claro-Jaú pela Estrada de Ferro Rio Claro, comprada, mais tarde em 1892 pela Companhia Paulista de Estrada de Ferro, pois esta empresa, conforme Monbeig:

“... compraria, pouco a pouco, pequenas companhias menos sólidas e mais ousadas e reagruparia sob sua égide elemento disparatados de uma rede que iria servir aos centros do café. Ela iria começar assegurando para si a ligação Jundiá-São Carlos, depois levaria os trilhos até Araraquara e Jaboticabal (1892), estabelecendo, ao mesmo tempo, uma ramificação até Jaú. A ponta de trilhos

⁴² A frente pioneira, segundo Martins “... formula o seu antagonismo com a frente de expansão em torno de um valor: a propriedade privada da terra, isto é, a renda capitalizada. Esse antagonismo se apresenta no âmbito das relações sociais pela descontinuidade de significações em torno do fator terra, sobretudo no que respeita ao modo de obter a propriedade (compra/ocupação)” (1975, pg. 47)

permaneceria sete anos em Jaboticabal, embora as plantações novas já ultrapassassem largamente esta cidade. Procurou-se nesse período consolidar a empresa, drenando para ela a produção das maiores fazendas, de que uma boa quantidade pertencia aos diretores da Companhia ou a suas famílias”. (Monbeig, 1998, pg. 175)

Foram sendo inauguradas as estações ferroviárias de Brotas (1885), Torrinha e Dois Córregos (1886), Mineiros do Tietê e Jaú (1887).

A Estrada de Ferro Douradense servia o norte do Rio Jacaré-Pepira, entrando em conexão com a Companhia Paulista pelo ramal Jaú-Itapuí (1910).

O traçado das ferrovias deu-se, portanto, em função dos interesses dos grandes produtores, administradores e comerciantes de café, sendo economicamente viável não só para a região, mas para o Estado de São Paulo.

Entre 1898 e 1902, diante da necessidade de mão de obra nos cafezais, imigrantes europeus, (principalmente italianos) que somavam naquele período 6.191, (Monbeig, 1998, pg. 172) vieram compor a população de Jaú, encaminhados pela Hospedaria do Imigrante em São Paulo. Estava implantado o colonato no interior das fazendas de café jauenses.

Em 1905 é consolidada a fase cafeeira exportadora propriamente dita, cuja decadência instaura-se em 1930.

O modo de produção ainda não é tipicamente capitalista, pois conforme José de Souza Martins (1996), o sistema de colonato representa uma fase de transitoriedade do escravismo para o modo de produção capitalista, já que a relação de trabalho, baseada na família, não corresponde ao assalariamento. O colono representa, diferentemente do escravo, a separação dos meios de produção da força de trabalho, ou seja, o escravo é em si um investimento como uma máquina que o fazendeiro tem que manter em bom estado. O colono desobriga o fazendeiro de tal compromisso já que recebe autorização para produzir seu próprio alimento plantando produtos de subsistência por entre as ruas dos cafezais e criando animais como porcos e galinhas no seu quintal.

Foto 10

Fotógrafo anônimo. Arquivo Histórico Fund. Raul Bauab.

Fazenda Guanabara, de propriedade do Capitão José Azevedo da Silva. Jahu, 1902.

Esta foto foi tirada no inverno. Pode-se perceber as casas de colonos ao fundo e os trabalhadores. Em primeiro plano, os prováveis proprietários.

A cerca dividia o espaço da moradia e do trabalho.

Foto 11

Fotógrafo anônimo. Arquivo Histórico Fund. Raul Bauab.

Fazenda Pouso Alegre de Cima de propriedade de Ana Victoria de Barros. Jahu, 1902.

A casa abrigava maquinários para o beneficiamento do café.

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

Foto 12

Fotógrafo anônimo. Arquivo Histórico Fund. Raul Bauab.

Fazenda do Pinhalzinho, de propriedade de Francisco Cassiano de Toledo. Jahu, 1902.

A fazenda possuía 33ha, abrigando 132 pessoas nas 17 casas, além da sede, de colonos. Estes, por sua vez são de origem italiana.

Pode-se ver, em primeiro plano, o café esparramado para secagem. Em 1902, a fazenda produziu 10.000 arrobas de café.

Foto 13

Fotógrafo anônimo. Arquivo Histórico Fund. Raul Bauab.

Fazenda Maria Luísa, de propriedade de Carlos Augusto de Arruda Botelho, o Conde do Pinhal. A casa-sede foi construída entre 1890 e 1893. Jahu, década de 1920.

A família do Conde encontra-se no terreiro de secar café. Atualmente, parte da Fazenda está loteada, o que deu origem aos bairros Jardim Maria Luísa I, II, III, e IV, restando apenas a casa-sede em uma área de 181 mil m².

Foto 14

Fotógrafo anônimo. Arquivo Histórico Fund. Raul Bauab.

Estação da Estrada de Ferro de Rio Claro em Jaú – Séc. XIX. Hoje não existe mais.

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

Foto 15

Foto: Irmãos Cantarelli. Arquivo Histórico Fund. Raul Bauab.

Vista da plataforma de embarque da Estrada de Ferro Rio Claro em Jaú.. Séc. XIX.

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

Foto 16

Fotógrafo anônimo. Arquivo Histórico Fund. Raul Bauab.

Maria Fumaca da Cia. Paulista de Estrada de Ferro em Jaú. 1967. Atualmente a Rodoviária ocupa o local da antiga Estação da Cia. Paulista.

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

Estação da Estrada de Ferro Douradense. Jaú, início do séc. XX.

Em 1953, a Douradense foi incorporada à Cia. Paulista de Estrada de Ferro. Das três Cias. Férreas de Jaú, este é o único prédio ainda existente, porém, desativado.

Foto 18

Fotógrafo anônimo. Arquivo Hist. Fund. Raul Bauab.

Cia. Paulista de Armazéns Gerais. Jaú, início do séc. XX.

Rua Humaitá com a Quintino Bocaiuva. Aqui o café ficava estocado até a sua comercialização.

Foto 19

Floret.. Arquivo Hist. Fund. Raul Bauab

Jaú. Carregamento do café para posterior embarque para Santos.

Rua Humaitá, 1927.

O café tornou-se produto viável economicamente não só em Jaú, como também em muitos outros municípios do Estado de São Paulo. A produção do café no ano de 1930 foi muito grande, não se tinha para onde escoar. As sacas ficavam guardadas em armazéns sem compradores; o preço caiu significativamente. É a crise cafeeira, cujas conseqüências sentiu também Jaú. João Negreiros de Almeida Prado, proprietário da Fazenda São Domingos, sentiu bem a referida crise, e foi obrigado a lotear a sua propriedade que havia sido construída durante o Império. E desta mesma maneira, ocorreu com muitos outros fazendeiros.

“A liberação dos fatores da produção propiciada pela cultura cafeeira em crise, teve limitadas condições de serem absorvidas localmente. As terras tornaram-se cada vez mais subaproveitadas até 1950; as áreas com culturas diminuíram progressivamente de 128.393 hectares em 1930, para 96.658 hectares em 1950. A mão de obra liberada pela cultura cafeeira em crise, sem condições de ser toda ela absorvida pelas ‘outras culturas’ e pela pecuária, deslocou-se para as cidades próximas e/ou, em sua maior parte, para outras porções do Estado, principalmente aquelas situadas na sua parte oeste. O capital acumulado no nível de produção do café não se reproduziu localmente; apesar de parte dele ter sido aplicada em outros setores do próprio território de Jaú, quer seja em setores urbanos, quer seja em setores rurais, em sua maior parte ele ‘extravasou’ do território de Jaú, sendo transferido tanto para os grandes centros urbanos, como para as áreas em povoamento no oeste do Estado.” (Perides, 1980, pg. 209)

Perides afirma ainda que o fim da fase cafeeira exportadora não se deu somente por conta da crise do café, porém propiciada também pela passagem da acumulação do capital mercantil para a acumulação sob o comando do capital industrial. Podemos ainda, pontuar alguns fatos que contribuíram para a decadência do café em Jaú: a) ausência de áreas virgens disponíveis, dificultando a abertura de novos cafezais; b) envelhecimento dos cafezais, que rendiam pouco devido à erosão do solo e, c) erradicação de cafezais antigos (Perides, 1980).

Diante deste quadro, reaparece a monocultura de cana-de-açúcar, agora, nas mãos dos usineiros. Não são mais escravos, não são mais colonos, agora são os bóias-frias que trabalham na roça e moram na cidade.

Atrevemo-nos a acrescentar aqui mais uma fase que não foi mencionada por Perides, a de expansão canavieira, promovida pelas usinas. Este período é marcado não só pela grande monocultura da cana-de-açúcar, mas também pelas relações de trabalho que se tornam tipicamente capitalistas, ou seja, prevalece o trabalho assalariado. O alimento passa a ser adquirido pela compra já que o trabalhador não mais mora nas fazendas, ou quando ali reside, não há espaço para plantio de subsistência, nem mesmo a tradição de tal cultura.

Atualmente, encontra-se nos 687Km² de Jaú uma população de 111.783 habitantes, sendo que 106.954 concentram-se no meio urbano e apenas 4.829 na área rural⁴³. Jaú está ganhando destaque econômico com a produção de calçados, seja nos interiores das fábricas, seja nas oficinas caseiras.

No mapa que se segue, pode-se observar a delimitação atual do município de Jaú e as vias de acesso, bem como as áreas urbana e rural.

Jaú possui alguns distritos, quais sejam, o de Pouso Alegre de Baixo, o de Vila Ribeiro e o de Potunduva, também conhecido como Airosa Galvão. Há também o Bairro Revisão Agrária, criado pelo então governador Carvalho Pinto. Afastados da área urbana de Jaú, a sede destes distritos estão mergulhados na área rural, funcionando como núcleos comerciais e de serviços. Atualmente, pode-se dizer que tais funções ampliaram ou minguaram, conforme o desenvolvimento de cada distrito, interligados que estão à economia da cidade de Jaú.

⁴³ IBGE, Censo Demográfico 2000 (resultados preliminares).

Map of Jau Municipality, São Paulo State, Brazil

Legend:

- Limite Municipal
- Drenagem
- Vias Principais
- Vias Secundárias
- Ferrovia
- Área Urbana
- Sede de Distrito, Vila ou Bairro
- Sede da Município
- Sede da Comarca

Scale: 1:250,000

Projection: Universal Transversa de Mercator

Source: IPT - INSTITUTO DE PESQUISAS TECNOLÓGICAS DO ESTADO DE SÃO PAULO, 2000. Relatório Final. São Paulo v3. (IPT, Relatório, 40.674).

Org.: Enio Ribeiro Salles

Foto 20

Neusa F. Mariano/1999

Igreja Matriz Nossa Senhora do Patrocínio, de Jaú, localizada na frente da Prefeitura Municipal e atrás do Monumento em homenagem a João Ribeiro de Barros, na praça central.

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

Foto 21

Neusa F. Mariano/1999

Prefeitura Municipal de Jaú.

Foto 22

Neusa F. Mariano

Rio Jaú, que atravessa a cidade.

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

Foto 23

Neusa F. Mariano/1999

Antiga Douradense e Cia. Paulista de Estrada de Ferro, em Jaú. Passou à FEPASA e, com o processo de privatização, foi desativada.

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

Foto 24

Neusa F. Mariano. /1999

Sede da Fazenda Maria Luísa. Segundo matéria no Comércio do Jaú (22/10/2000), a área que totaliza 181mil m² é alvo de um projeto residencial, de lazer e convenções. O objetivo é colocar à venda 210 lotes que ocupariam 110mil m². Conforme Botelho Neto, herdeiro (tataraneto do Conde do Pinhal) e sócio majoritário da gleba “a casa sede e os terrenos contíguos, incluindo os terreiros de café, serão transformados em um dos maiores centros culturais e de convenções do interior do Estado de São Paulo, com possibilidade de sediar feiras e exposições de diversos segmentos. O projeto prevê a construção também de um hotel para executivos, com 30 a 50 quartos”.

5.1. Pousó Alegre de Baixo

Afluente do rio Jaú, o ribeirão Pousó Alegre abrigava em suas margens tropeiros vindos dos municípios vizinhos, sendo este um ótímo ponto de pousó. Não só o nome como também a sua formação deve-se a tal fato, pois ali foram se instalando um rancho, depois uma vendinha, várias casas...

“O risonho vale por onde corre, de leste a oeste, o afluente do rio Jaú passou a constituir, com o tempo, pousó de tropeiros e muladeiros vindos da povoação de Sapé-doJaú (atual Bariri), e que se destinavam a Dois-Córregos, Brotas, Rio-Claro, Campinas e até mesmo Santos. Às margens convidativas do ribeirão Pousó-Alegre, batiam estaca, isto é, acampavam as espertas tropas de muares com suas preciosas cargas. Aguada de primeira ordem, ótimas e abundantes pastagens, apropriadas para o encosto de tropas, - eis as condições privilegiadas que faziam do local o pousó por excelência, onde passaram sistematicamente a arrancar, em primeira etapa, as tropas e os cargueiros que trilhavam a estrada vinda de Sapé”. (Leanza, 1941, pg. 6)

Para aumentar a área do povoado que estava se formando, em fins do século XIX, João Pacheco de Almeida Prado doou uma parte de sua fazenda, configurando-se as duas ruas principais que bifurcam.

A princípio, Pousó Alegre de Baixo recebia apenas o nome de Pousó Alegre, fazenda que era de Francisco Gomes Botão. Este, por sua vez, a havia comprado dos filhos de Antonio Dutra, após a sua morte⁴⁴.

No interior da fazenda, incluíam-se a área do referido distrito e as cabeceiras do ribeirão Pousó Alegre, a noroeste de Jaú. Com o tempo, outro bairro foi se configurando nestas cabeceiras, porém, conservando o mesmo nome: Pousó Alegre.

⁴⁴ Conforme já relatado em nota de rodapé no início deste capítulo

Espontaneamente, a população de ambas as localidades, começou a distinguí-las como Pouso Alegre de Cima, na nascente do ribeirão, e Pouso Alegre de Baixo, já conhecida por nós.

A primeira Capela de Santa Luzia foi erguida em 1901 devido a uma graça alcançada por Miguel Turini que ali morava. Devido às ameaças de ruir, em 1921 foi construída a capela atual para abrigar a padroeira do bairro, digna de comemorações em seu dia – 13 de dezembro. Dona Odete Cavenato, nos relata sobre a Igreja e a imagem de Santa Luzia:

“Porque essa igreja é a igreja primeira, a igreja era aqui embaixo, era uma igreja de tábuas, bem bonitinha, bem pequeninha, mas bem arrumadinha. E esse senhor daqui mandou vim da Itália essa imagem (...). É que a nossa padroeira é Santa Luzia né. Porque esta imagem, ela veio da Itália né. Ela teve um tempo na Itália e foi restaurada. Eu falo nossa, porque a outra era pequeninha... Desde que a gente nasceu a gente via ela né, depois veio uma pequeninha, parece que não é, mas é a mesma coisa né.

Mas depois que mandaram construir essa Igreja, na pedra fundamental foi o nome dele, porque essa Igreja, ela tem mais ou menos, deve ter começado acho que em 1917 ou 18. (...) Quando eles vão construir alguma coisa assim, eles fazem as assinaturas de arame né. Desce lá numa caixa... quase tudo é assim, ao menos esta é. E tem lá, o nome do meu irmão tá lá. E ele já tinha nascido, o do meu pai, o da minha mãe, de todo aquele povo lá que quis assinar, como que a gente chama? Papel, né, timbrado! Eu sei lá de que que era né. Mas eu não tinha nascido, o meu nome não tá lá.”

A Igreja exerce grande papel na promoção da sociabilidade no bairro com as rezas, os terços e procissões, além de festejos nos dias santos. As festas religiosas têm atualmente como função, além da religiosa, a de arrecadar dinheiro para a reforma da igreja e obras assistenciais.

Há também no bairro, o Centro Comunitário Rural, que promove jogos como o futebol e a bocha, além de festas comemorativas civis e contribui às vezes, com as cerimônias religiosas.

Pouso Alegre não deixou de ser um centrinho comercial, pois era nas vendas dali, já no início de sua formação, que a população das fazendas (situadas pelas redondezas) ia abastecer-

se de sal, querosene, farinha de trigo, açúcar e óleo. (Leanza, 1941). Pouso Alegre de Baixo chegou a possuir

“... seis armazéns de secos-e-molhados (com secção de fazendas e armarinhos) seis marcenarias e carpintarias, três oficinas de ferreiro, duas selarias, uma fábrica de macarrão, um açougue, uma padaria, uma cervejaria, um hotel e um cinema. Em certa época, o bairro chegou a ter dois médicos e dois dentistas residentes no povoado”. (Leanza, 1941, pg. 12)

O declínio econômico em Pouso Alegre teve seu início com a crise do café, em 1929, desaparecendo alguns serviços como assistência médica, cinema e a cervejaria. Ainda hoje é no Mercado de Santa Luzia que os atuais moradores das fazendas próximas da localidade fazem suas compras mensais, conforme relata o Sr. Roque, proprietário do referido comércio:

“Nós vamo buscá, o pessoa que faz compra aqui. Tem vez, tem gente que tem condução vem, depois a gente leva né. E quem não tem condução eles liga, a gente vai buscá. Que nem o do Lajeado, a gente vai buscá, tem fazenda aqui pra cima, a Bom Jardim onde que morava o João, tem bastante aí. Eles telefona, a gente vai buscá. (...) É, aqui em cima tem o... o do Lyra que eles fala, não sei certo, do Lyra, tem o Bom Jardim, o Curuzu, aqui a Fazenda Santa Luzia, que é o Ferrúcio, aqui tem a, Joanico que eles fala, fazenda uma é a Vargem Grande e a outra é Nova América, tem essa do Lajeado, tem a fazenda da Mimi; aqui perto da divisa, acho que é um sítio, uma fazendinha e um sítio que juntô junto.”

Atualmente, Pouso Alegre de Baixo abriga pessoas que ainda trabalham na roça como diaristas, como também funcionários públicos e pessoas que trabalham em diversos setores no centro de Jaú. Contribui para isso a facilidade de locomoção até a sede do município, com uma frequência de ônibus que ligam Jaú a Bariri, além de outros meios de transporte, como o automóvel particular.

Figura1

Foto 25

Sinthia Cristina Batista /1999

Acima: Pouso Alegre de Baixo, local em que a rua se bifurca formando um “y”.

Abaixo: Mercado de Santa Luzia, propriedade do Sr. Roque.

Foto 26

Neusa F. Mariano /1999

Foto 27

Neusa F. Mariano/1999

Igreja de Santa Luzia, em Pouso Alegre de Baixo.

Foto 28

Neusa F. Mariano/1999

Interior da Igreja de Santa Luzia.

Foto 29

Sinthia Cristina Batista/1999

Jogo de Bocha (acima) e campo de futebol (abaixo) no Centro Comunitário Rural de Pouso Alegre de Baixo.

Foto 30

Neusa F. Mariano/1999

5.2. Potunduva

O distrito Potunduva foi o local onde aconteceu a povoação primeira de Jaú, pois por ali passavam as monções que abriam novos caminhos em busca de minas auríferas no Mato Grosso.

Segundo o Jornal Comércio do Jahu (15/08/1973), Potunduva é uma corrutela de *Pytunduba* e significa, em tupi-guarani “lugar onde a vista escurece, por não alcançar todo estirão de vinte quilômetros do grande rio”. No entanto, em edição mais antiga (18/05/1933) consta que Potunduva vem do tupi e quer dizer “uma grande reta de rio”. Basta olharmos o mapa no início deste capítulo, para percebermos a localização do referido distrito próxima ao Rio Tietê.

O local também é conhecido por Airosa Galvão por causa do milagre do Frei Galvão, acontecido provavelmente por volta de 1780⁴⁵. Conta a história que um homem chamado Manoel Portes, sertanista das monções, recebeu o milagre do Frei Galvão. Há duas versões para a lenda:

Lenda do Frei Galvão

“Foi no início do século passado, no estirão do Potunduva, que o ‘milagre’ aconteceu. Manoel Portes, vítima de acidente ou crime, agonizante, invoca a presença de seu amigo Frei Galvão, já que iria morrer num fundo de sertão e queria confessar-se. O sacerdote, nesse momento estava oficiando missa na Capital de São Paulo, mas eis que, para assombro, surge ao mesmo tempo no Potunduva, dá confissão ao moribundo e provas de seus poderes extraordinários, já que não abandonou fisicamente nem o púlpito nem o amigo”. (Comércio do Jahu, 30/04/1977)

⁴⁵ Conforme o Professor José Antonio Cavalcante, da Escola Frei Galvão, de Potunduva. (Comércio do Jahu, 25/10/98)

Esta é a parte comum entre as duas versões, uma delas tem uma continuidade mística, explicando tal milagre pela fé de Manoel Portes:

“Estirado sobre uma rede, tomou-se de profundo desespero ao perceber que iria morrer sem confissão. De repente, exclamou: ‘_Que felicidade ter aqui o Frei Galvão, meu velho amigo!’ E logo a seguir, assumiu uma expressão de ventura, dizendo aos seus amigos, imperioso: ‘_Retirem-se que vou me confessar. Frei Galvão está diante de mim’. Os homens não viram o religioso, mas contam que forte tufão irrompeu o local”. (Comércio do Jahu, 30/04/1977)

Neste mesmo instante, conta a lenda que o Frei Galvão que estava rezando uma missa em São Paulo, pediu que os fiéis rezassem por um moribundo que se encontrava no sertão paulista. O silêncio na igreja durou quinze minutos.

A outra versão diz que Manoel Portes era um homem muito rude com seus empregados e um deles, Apolinário, querendo vingar-se o apunhalou pelas costas. Manoel Portes invocou Frei Galvão que surgia das matas à vista de todos; tomou o moribundo pelos braços, falou em seu ouvido e o ouviu; depois desapareceu na mata.

Foi colocada no local da sepultura de Manoel Portes uma cruz, sendo ali fixada uma tabuleta registrando o milagre em alto relevo.

Figura 2

Fonte: Teixeira, Sebastião. Jahu em 1900. Ed. Correio do Jahu.

Mais tarde, a cruz cedeu lugar a uma capela que, em 1950 foi destruída pela enchente do rio Tietê. Na década de 60, com a construção da Represa de Bariri, um lago se formou deixando submerso o local do milagre.

Foi então erguida uma nova capela, mais ampla e espaçosa em local protegido de enchentes, conhecida como o portal do Parque Frei Galvão, visitada pelos seus devotos. (Comércio do Jahu, 25/10/98). O Frei Galvão foi sepultado em 1822 na Igreja do Mosteiro da Luz e foi beatificado⁴⁶ em outubro de 1998, em Roma, pelo Papa João Paulo II.

Atualmente o distrito de Potunduva é mais conhecido pela Usina Diamante do que pelo milagre do Frei Galvão. Tal fato é explicado pelo Professor de História José Antonio Cavalcante em matéria publicada no Comércio do Jahu (25/10/1998):

“No Distrito de Potunduva, onde a população é, na maioria, composta por migrantes, poucos conhecem a relação entre o lugar e a vida do Frei Galvão. Por isso (...) a devoção ao religioso fica apenas com os moradores mais antigos”.

Provavelmente os migrantes a que se refere o Professor, para lá se dirigiram atraídos pela Usina Diamante, que promoveu um certo desenvolvimento econômico na região.

O acesso do bairro à Jaú é fácil, com transporte coletivo a todo instante. Muitas famílias do meio urbano de Jaú trabalham na usina, no corte de cana, apesar de residir ali um número razoável de trabalhadores rurais.

As últimas notícias que se tem da Usina Diamante é que ela comprou maquinários modernos, dispensando muita mão de obra que nas suas dependências morava.

⁴⁶ “O processo de beatificação de Frei Galvão vem se arrastando no Vaticano desde 1929. Agora, o Vaticano reconhece apenas o milagre de São Paulo, na cura da hepatite de uma criança. Por isso, por enquanto, ele seria declarado apenas beato. Só seria santificado quando fosse comprovado pelo menos mais um milagre. É o caso do “milagre” de Jaú, que poderia confirmar o primeiro santo brasileiro.

A veneração ao frade franciscano, que criou em São Paulo o Mosteiro da Luz, faz com que os fiéis procurem pelas pílulas do Frei Galvão. São minúsculas pílulas de papel com frases de louvor à Virgem Maria.” O Comércio do Jahu (06/03/1998)

Foto 31

Comércio do Jahu, 06/03/1998.

Interior da Capela de Frei Galvão, em Potunduva.

Foto 32

Neusa F. Mariano/1999

Usina Diamante, localizada em Potunduva.

Acima: entrada principal.

Abaixo: vista do canavial pertencente à usina, ocupando a terra roxa de Jaú.

Foto 33

Neusa F. Mariano/1999

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

Foto 34

Neusa F. Mariano/1999

Casas dos trabalhadores da Usina Diamante. Provavelmente as da foto abaixo são destinadas aos funcionários dos setores técnico e administrativo.

As casas acima são ocupadas pelas pessoas que trabalham diretamente com a cana, do plantio ao corte.

Foto 35

Neusa F. Mariano/1999

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

5.3. Vila Ribeiro

Muito pouco se tem a dizer da Vila Ribeiro. A povoação data de 1892 e teve como protagonista a família de João Ribeiro de Barros⁴⁷, que doou uma área de 13 ha da Fazenda Capim Fino ou Monte Alegre de Baixo, para que se formasse a Vila.

Cada pessoa poderia comprar no máximo dois lotes; deveria em seis meses, cercar o seu patrimônio e, em um ano erguer a casa. Caso contrário o comprador deveria pagar multa de 20\$000 por ano. Com a renda, seriam instalados o esgoto, cadeia pública, hospital e escolas⁴⁸.

Foto 36

Monumento em homenagem a João Ribeiro de Barros, na praça central de Jaú.

⁴⁷ João Ribeiro de Barros foi o primeiro aviador a transpor o Atlântico, orgulho dos jauenses.

⁴⁸ Comércio do Jahu, 24/05/1924.

5.4. Bairro Revisão Agrária

O Bairro Revisão Agrária está localizado próximo a Pouso Alegre de Baixo, e abrange uma área pertencente ao município de Bocaina. A sua origem remete-se ao Plano de Ação do Governo Carvalho Pinto, que estipulava algumas metas, dentre elas a questão agrária. Desta forma foi regulamentada a Lei de Revisão Agrária n. 5.994 de 31/12/1960, pelo decreto n. 33.328 de 14/04/1961. Em nível estadual, o plano foi criado com o intuito de ocupar o meio agrário, oferecendo oportunidades ao homem do campo, de desenvolver uma atividade agrícola com base no trabalho familiar numa perspectiva progressista. A Revisão Agrária foi aplicada em quatro municípios do Estado de São Paulo: Jaú, Marília, Campinas e Meridiano, sendo que em Itapeva ela foi apenas planejada e não chegou a ser realizada.

No cenário da conjuntura nacional quando da aplicação da Lei, faz-se necessário observar o movimento camponês ocupando grandes latifúndios, o que representava uma ameaça à ordem estabelecida. A revisão agrária foi um instrumento utilizado para neutralizar os ânimos revolucionários dos sem terra, com a propaganda de um governo voltado para os problemas sociais.

Na verdade, a Lei de Revisão Agrária possuía interesses técnicos e não políticos, visto o caráter desenvolvimentista e nacionalista do Governo Carvalho Pinto, conforme demonstra a pesquisa de Bombardi (2000).

“Dessa forma, a proposta de Lei era intitulada “Revisão Agrária” que, como o nome indica, significava rever, ou seja, não significava transformar. Era justamente uma proposta para evitar a transformação da sociedade por meio de uma revolução socialista (...). Na verdade ela tinha dois objetivos básicos e relacionados: o de promover o desenvolvimento através da reforma agrária e o de evitar que uma revolução tomasse conta do Brasil.” (Bombardi, 2000, pg. 114)

Visando a superação do subdesenvolvimento do país e não uma transformação social, convinha que a Lei recebesse o nome de Revisão Agrária e não Reforma Agrária.

No caso de Jaú, João André, Presidente da Casa de Agricultura daquele município, nos

esclarece que houve a desapropriação de três fazendas: Farinheira, São João e Pouso Alegre.

“Porque ali é o seguinte: é divisa de município entre Jaú e Bocaina. Então tem um córrego que é o córrego da Prata, né, que esse córrego é divisa de município. Então uma parte da propriedade original, ela estava do outro lado do córrego, que é o município de Bocaina e uma outra parte, o município de Jaú. Então o assentamento ficou dividido entre Jaú e Bocaina.

(...) Era uma área que... era uma área particular, se não me engano era do grupo Chamas, que era um grupo de empresários na época que, eu não sei porque motivo, tinha uma dívida com o Estado, então eles sandaram essa dívida entregando a propriedade que eles tinham que era uma propriedade grande. E essa propriedade então, que o Estado recebeu é que foi objeto desse trabalho de reforma agrária. Então foi dividido em 103 lotes.”

Os lotes foram vendidos a uma população preferencialmente de origem rural, a qual tinha que passar por uma seleção e classificação. Somente poderia ser comprador aquele que não tivesse imóvel em seu nome, no do cônjuge ou do filho menor; não poderia também exercer cargo público, assim como seu cônjuge. As preferências eram pelo seguinte perfil: estar há mais de cinco anos exercendo atividade agrícola, seja como arrendatário, parceiro ou assalariado; associados a cooperativas agropecuárias; ser agrônomo ou veterinário; ser técnico rural diplomado em qualquer grau; ter prática em trabalho agrícola ou de criação. Havia também preferência pelos nacionais que haviam participado da última conflagração mundial, brasileiros natos ou naturalizados, moradores no município há mais de cinco anos e famílias numerosas.

A classificação era de responsabilidade do Departamento de Imigração e Colonização, que repassava para a Assessoria de Revisão Agrária, sendo submetida à aprovação da Secretaria da Agricultura do Estado de São Paulo.

O pagamento poderia ser à vista ou em até, no máximo, quinze prestações anuais, sendo que a família contemplada teria que fixar moradia no lote por, no mínimo cinco anos, para depois

poder vender, trocar ou transferir a área. Em Jaú, como as escrituras ficaram prontas antes desses quinze anos, conforme relato do Sr. Sebastião Velasco, os sitiantes tiveram que também pagar antes. Para saldar suas dívidas, muitos recorreram aos financiamentos bancários.

O Bairro Revisão Agrária de Jaú abrangia 103 lotes com tamanhos variados, sendo considerado o número de membros da família para a aquisição dos lotes maiores.

Diferente do que constava na legislação, o Bairro Revisão Agrária não contou com o apoio financeiro do Estado para a construção das casas e outras benfeitorias como pocilgas, barracões, poços etc.

“Não deram o valor nem uma ajuda, nenhum incentivo pra você. Um adubo, um insumo, um preparo de solo, uma coisa. Porque se falá que pegô uma agulha do governo... Foi na raça mesmo, porque se você não tem como investir, você não tem como produzir. Ou você faz uma coisa bem feita... Você joga uma semente lá, se você não tratar, não adubar, não fazer o que era... de modo que... o que que ele fazia? Jogava uma sementinha lá e ia... Pra você ter uma noção, hoje tá produzindo duzentas sacas por alqueire, na época dele que, começou era trinta saca. Então o que que acontece? Num tinha recurso pra fazer aquela planta produzi.” (Sr. Anselmo)

E ainda, o Sr. Luís Rogatto:

“Depois que eu peguei o sítio lá, né, primeiro de tudo fiquemo quatro ano só na matarel; não tinha luz, não tinha água, não tinha nada. Depois que o governo na, fez lá a reforma agrária, aí então ele deu um sítio pra nós e nós ficamo trabaiano lá, depois nós fiquemo numa casa lá da fazenda lá, que ele deu pra nós trabaia e fiquemo lá vinte e cinco ano lá, da reforma agrária. Bom, num levemo vinte e cinco ano pra pagá porque dispoi nós demo, arrumemo dinheiro e nós paguemo um poco antes. E fazia pranta. Fazia... prantá mamona, milho feijão, arroz, algodão, tudo isso criava, animar... Tinha sete arqueire e meio.”

Apesar de todo o cuidado que o governo Carvalho Pinto teve para que não fosse confundido com um governo socialista, a elite agrária começou a questionar a Lei, preocupada que estava, com as suas propriedades. Consta na Lei de Revisão Agrária justamente a reafirmação da propriedade privada, em que a aquisição de terras seria feita por meio de doação ou compra, havendo preferência pelas áreas públicas⁴⁹ para a realização do plano (Bombardi, 2000).

A reação à Lei resultou na transferência da arrecadação do Imposto Territorial Rural (ITR) para os municípios, reduzindo os recursos destinados à sua aplicação.

Por isso, houve um atraso de três anos para a ocupação dos lotes no Bairro Reforma Agrária de Jaú, sem qualquer benfeitoria de infra estrutura.

“Isso aqui foi limpado, direitinho, dado pronto pra você tratá, meu pai acabô de falá. Aí aquele rolo, segura, segura, entregou daí dois anos, é que nem soltá boi no meio do mato isso aqui. Aqui não existe uma comparação, isso aqui, o que tava de mato isso aqui. Jogô a gente numa casa velha lá, que nem meu pai falô, é verdade! Naqueles buraco passava cachorro dentro, sem água, sem luz...”

⁴⁹ “Lei n. 5994 – de 30 de dezembro de 1960

Estabelece normas de estímulo à exploração racional e econômica da propriedade rural e dá outras providências.

Art. 1o. O Estado incentivará a exploração racional e econômica do solo e facilitará a aquisição da pequena propriedade rural, nos termos desta lei.

Parágrafo único. Para os fins desta lei considera-se pequena propriedade rural aquela que, possuindo área mínima necessária para possibilitar a sua exploração econômica, não exceda os limites máximos fixados nos planos de loteamento para as diversas regiões do Estado, considerando ainda sua localização, objetivo econômico e social e as condições econômicas do proprietário.

Art. 2o. Para a efetivação do disposto no artigo anterior, fica o Poder Executivo autorizado a:

I- promover mediante loteamento, o aproveitamento de terras do Estado que se prestem à exploração agrícola ou pecuária e não estejam sendo utilizadas ou incluídas em planos de utilização para reflorestamento, proteção da fauna e da flora ou em atividades de pesquisa ou fomento;

II- desapropriar, para fins de loteamento ou reagrupamento, terras inaproveitadas, de preferência localizadas em regiões de maior densidade demográfica e dotadas de melhores vias de comunicação, e que preencham os requisitos do inciso anterior;

III- adquirir, mediante compra ou doação, terras cuja situação e características justifiquem o seu aproveitamento para os fins desta lei.” (Legislação do Estado de São Paulo, Lei 5994/60)

Agora imagina depois de treis anos, como foi que ele entregô! Limpa, limpa assim, não existia. Então, pra desbravá isso aqui foi uma loucura, uma loucura! Um desrespeito à humanidade...” (Sr. Anselmo)

As famílias, no início, ficavam morando nas casas das fazendas desapropriadas, chegando a morar 8 famílias na casa da sede da Fazenda São João, segundo o Sr. Manoel Avante, morador do Bairro. Havia quem fizesse barracos e ali morava em situação extremamente precária, até conseguir limpar de novo o terreno e começar a produzir.

Diante das dificuldades de se manter, os sitiantes do Bairro, ao terminarem o prazo mínimo de permanência no lote (que era de cinco anos), conforme rezava a Lei, arrendaram ou venderam suas terras; foram morar na cidade. Os juros dos financiamentos bancários estavam altos, ficando cada vez mais difícil de saldar a dívida.

“Aqui eu vim por causo que dispois, aconteceu assim sabe: quando eu achei que eu fiquei sozinho, eu e sua tia sabe, ficamo lá e a Zabel já tava aqui já tava aqui fazia catorze anos já, que ela estuda no colégio né, que ela se formô, pra professora... Então era... não compensava ficá lá no sítio né, aqui tinha tudo né. E ela num quis vortá mai lá com nói no sítio porque ela se formô. Então eu falei... e dipoi fiquei com o otro meu filho, o Zé, era meio eplético então ficô comigo. O Toninho num quis í trabaia no sítio, ficá lá comigo porque ele diz que eu não tinha dinheiro pra pagá ele todo mês e num tinha memo naquele tempo. Pra você era só no fim do ano né. Tinha a prantação, vendia as prantação pra depois tê o dinheiro e ele num... então ele num gostava. Falava: ‘Ah pai, trabaia prozotro e pra mim não!’ Então o que é que eu ia fazê? Precisava dexá ele trabaia prozotro né. Dipois ele, puxa vida, foi apertano sabe, foi apertano, foi ficano mais cara as coisa, foi ficano mais arta, foi desmudano né. Depois a prantação tamém, foi falhano tamém, num dava mais nada e aí eu decidi fazê um empréstimo no banco e quase que eu me atrapaiei, e quase que eu num pôde nem pagá o banco mai. E se eu num pagava o banco eles ia me... eu ia perdê o sítio. Contá a verdade num é?! E perdia memo! Hipotecava né. E eu então arrendei o sítio antes de, de acontecê, eu arrendei o sítio e peguei o dinheiro da renda e já paguei o banco. A primera coisa que eu fiquei livre já foi

do banco. Aí eu fiquei livre do banco aí fiquei continuando a mesma coisa lá. Só que eu num tava mais mexendo com a minha terra sabe, já era de outro porque eu arrendei né, aí viemos embora pra Jaú.

(...) O sítio era perto de Bocaina, era Fazenda São João né, no município de Bocaina. Então aí eu peguei e vim embora pra Jaú, ali na Avenida do Café tem uma casa grande que era do João Bartira, então eu vim morar aí, pagava 12 conto por mês. É que vem só 12 mês ali naquele tempo. Pagava ali os doze conto, então ali eu fiquei um ano sozinho ali na Avenida do Café. Depois eu vendi um pedaço de terra ali no sítio, eu vendi três alqueires de terra pra comprar essa casa aqui. Aí comprei essa casa, comprei um carrinho, um fusca, comprei um fusca aí, e essa casa. Depois eu dei de vender o resto da terra sabe. Aí eu vendi o resto da terra e quis em casa também, num quis dinheiro. Aí fiz uma brejanha aí com esse rapaz aqui da esquina, ele me deu duas casas ali embaixo, perto da Avenida do café e me deu mais duas casinhas aqui em cima aqui, onde a Joana mora e o Toninho né.” (Sr. Luís Rogatto)

Assim como o Sr. Luís Rogatto, muitos outros sitiantes, aliás, a maioria, procederam, permanecendo no local apenas 8 famílias das 103 contempladas no processo de seleção. Aconteceu que, aos poucos, segundo depoimentos, o próprio grupo que havia sido desapropriado, adquiriu novamente as terras.

“Então aí, foi aquele negócio de escritura, quinze anos, tal. Até aí tava todo mundo aí animado, trabalhando, produzindo também. Na hora que saiu essa escritura... Eu acho melhor assim, desfrutar da terra, mas não vender. Isso aqui era tudo do Chamas, do Atalla né, no caso, na época. Hoje pode-se dizer que ele pegou, vamos supor, era tudo dele aqui, cem por cento dele. Hoje ele já adquiriu de volta, vamos supor, uns setenta por cento, cinquenta por cento, de volta!” (Sr. Anselmo)

Predomina hoje, no Bairro, uma paisagem canavieira de sustento às usinas da região, com pequenas manchas de sitiantes remanescentes da Revisão Agrária, produtores de alimentos agrícolas diversificados.

Foto 37

Larissa Mies Bombardi/2001

Sítio do Sr. Sebastião Velasco no Bairro Revisão Agrária. Ali se produz leite, milho, carne de porco...

É possível perceber ao longe, o canavial que toma conta da área que foi destinada, a princípio, a sítiantes com produção de alimentos variados.

Foto 38

Larissa Mies Bombardi/2001

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

Eis a apresentação mais geral de Jaú, envolta em lendas e dados oficiais que até os dias de hoje são importantes para a identidade das pessoas deste lugar. Em todas as comemorações festivas de aniversário da cidade, os jornais publicam a sua história, sempre baseados em Sebastião Teixeira, e falam de João Ribeiro de Barros, o grande aviador que ganhou o mundo e os céus com o seu avião, ainda rústico, cujo nome era uma homenagem à sua cidade natal: Jahú.

6. NO PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO

Para Antonio Candido (1987), um agrupamento de caipiras se reproduz com os mínimos vitais, ou seja, sua alimentação é produzida no local em que vive. Não há industrialização, tampouco a necessidade de comprá-la no mercado, pois o beneficiamento de alguns produtos se dá na própria casa do caipira, de forma tradicional e rústica. Mas o caipira foi expropriado da sua terra com a chegada do capitalismo no campo, sendo também expropriado de muitos dos elementos que compunham a sua cultura.

A rusticidade dos meios e modos de vida continuou ainda por algum tempo, como veremos nos relatos, no entanto, o assalariamento acabou prevalecendo.

6.1. A rusticidade dos meios de vida

No colonato, os trabalhadores moravam dentro dos limites da propriedade do patrão. As casas dos colonos variavam em quantidade, tamanho e localização na fazenda. A Fazenda do Lajeado em Jaú por exemplo, possui 14 casas, além da sede e de uma outra, reservada ao administrador. A Fazenda Santana que, assim como a anterior, é de propriedade da Família de Benedito Ferraz, possui por volta de 25 casas. Na primeira, as casas se dispõem em três blocos, mais ou menos distantes um do outro, bem como da sede da fazenda. Já na Fazenda Santana, as casas são geminadas umas nas outras, formando grandes casas com subdivisões internas, todas agrupadas. Ali não há a casa sede da fazenda. E ainda, na Fazenda de Luciano Pacheco, haviam 24 casas de colonos, com a capacidade, portanto, de abrigar 24 famílias.

Geralmente as casas tinham de quatro a cinco cômodos com cozinha, dois quartos e uma sala; as paredes eram de tijolo e o chão, ora de tijolo, ora de terra batida. A latrina, quando havia, ficava do lado de fora da casa. Não havia a luz elétrica, tampouco a água encanada. A lamparina e a vela eram objetos fundamentais e a água tinha que ser buscada na fonte, no riacho ou no poço.

Foto 39

Neusa F. Mariano/1999

Antigas casas de colonos na Fazenda Santana que continua a produzir café. Como há poucos funcionários efetivos na fazenda, muitas casas estão desocupadas.

Neusa F. Mariano/1999

Foto 40

Residência do Sr. Benedito e família, antiga casa de colono da Fazenda Santo Antonio do Campo Grande.

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

Foto 41

Neusa F. Mariano/1999

Antiga colônia da Fazenda do Lajeado, cuja produção passou do café para a cana-de-açúcar. Atualmente os funcionários da Fazenda residem nessas casas.

Foto 42

Neusa F. Mariano/1999

As casas dos sitiantes também eram rústicas, sem nenhum luxo, com móveis e utensílios muito simples. Nessas casas, o fogão de lenha fazia parte da sua estrutura, e foi no campo que ele permaneceu por muito tempo, mesmo com o advento do fogão a gás. A resistência deveu-se não só por uma questão cultural, mas também financeira, sendo possível encontrar o fogão de lenha em fazendas e sítios em pleno uso diário, mesmo que diante do mais moderno fogão a gás.

“O fogão que tá aí, dermanchô aí, desmanchô aí, tinha naquele cantinho né. Cadê o fogão? Agora precisa gás, não tem mais a lenha né, queimava a lenha. Agora se quisé comê tem que comprá gás. (...) Acabô o fogão de lenha. (...) A comida feita no fogão assim, cozinha muito rápido, parece que cozinha meio depressa né. A comida feita no fogão de lenha cozinha mais devagarzinho. Parece que é mais gostoso né. O apetite é outro.” (Sr. Sebastião)

“Fogão de lenha, né? Então pra acender a lenha, só pra acender demorava quase meia hora, pra fazê aquela comida pra levá.” (Sra. Rosa)

“Ah, agora é necessidade, agora é necessidade... agora além da geladeira já é o freezer, já é o microondas, é o fogão elétrico e... é assim. O primeiro fogão à gás... Meu Deus do céu!! Que jeito que faz, que jeito que... e quando acaba? E quando? Porque quando eu morava em São Paulo não tinha fogão à gás assim à torto e direita que nem hoje, né? tinha que encomendar no Rio Grande do Sul. Era de lá que vinha os primeiros fogão à gás. (...) Faz muita sujeira né? Mas aqui sempre ... todo mundo tinha fogão à lenha, pouca gente, poucas casa acho que... forno pra fazê o pão era à lenha né? Que ainda deve ter algum por aí rodando (...) É de tijolo. Mas ele é feito assim né? Como é que é ... O máximo, a temperatura, um pano molhado. Se o forno tá muito quente um pano molhado, se o forno num tivesse muito quente era... um pano seco... Põe a palha né? E a vassora também era de palha né? Quando não de alecrim... De mato, e quando tirava a cinza e a brasa, a

gente punha a batata... Então, porque minha mãe fazia polenta e... e depois a gente comia assim, e depois no dia seguinte assava na brasa...” (Sra. Odette)

“Põe a palha, depois rasgava a palha e jogava... se a palha ficava marronzinha, não podia pôr o pão, porque se não queimava... Tinha que aproveitar aquelas brasa... Milho, ia na rocinha de milho, rasgava o milho e punhava. (...) Ajudava a mãe ralar milho pra fazer pamonha, cural, bolo. (...) A minha mãe fazia muito era polenta, polenta com frango caipira.” (Nena)

“Pegava, geralmente, a água da mina. Mas não era uma água tratada, quer dizer, geralmente, era da mina, senão duma caixa que tinha também prá pegá, mas não era tratada. Geralmente, quando vai fazer comida ferve aquela água, se tiver algum micróbio já mata já, entende, mas era desta forma. Não era um água selecionada mesmo.” (Sr. Sidney)

O fogão de lenha, apesar de ser econômico é trabalhoso. Não condiz com a vida moderna: a lenha deve ser levada até a casa e o fogo demora para acender, além da fumaça que fica impregnada nas panelas. Mesmo em desuso, ele compõe um cenário, por vezes romântico em algumas cozinhas jauenses e quem trabalha mesmo é o fogão a gás e o forno de microondas. Diante de tanto conforto e facilidades domésticas produzidas pela tecnologia, ao homem do campo não cabe mais viver um modo de vida rústico, já que as acessibilidades a tais confortos foram estabelecidos.

Por isso, não só algumas tradições como festas e danças se perderam no âmbito cultural, mas também a culinária, o ritual do preparo do alimento.

Muito do que se fazia em casa sem auxílio de apetrechos como batedeira de bolo, liquidificador e outros mais, hoje é comprado no mercado. Fato este aliado à questão do fim do sistema de colonato, transformador dos trabalhadores em consumidores autênticos, provocado pelo fim da cultura intercalar e pela necessidade de morar na cidade.

Foto 43

Fogão de lenha no sítio do Sr. Manoel Rizioli, ainda em funcionamento, embora a família utilize também o fogão a gás.

Foto 44

Fogãozinho de lenha da D. Maria, moradora da Fazenda Santana.

O fogão é utilizado para cozinhar feijão e outros alimentos mais demorados, a fim de economizar no gás.

“Chegava fim de semana, assim, ela costumava fazê muito doce de abóbora. Então ela botava, colocava nós lá pra descacá, descacá abóbora e tirá semente, aquelas abóbora vremeia, que fala, num era abóbora, era aquelas moranga, entende? Aquelas moranga bonita! Então minha mãe pegava e colocava no tacho e nós tinha que picá lenha com machado, picava lenha com machado, naquele tempo não tinha... picava lenha com machado! Todo dia de tarde fazia esse serviço. Colocava lá no fogão lá, no fogão, lenha por lenha... com uma pá, naquele tempo também que meu pai fazia, uma pá, e ficava mexendo aquele grosso assim. O açúcar naquela época não é um açúcar especial que nem hoje, branquinho. Era um açúcar mascavo, era um açúcar preto... Então colocava aquela quantidade lá e ia mexeno até dá o ponto. Dexava bem firmá... mas era uma delícia!

(...) Doce naquela época lá cê num, era bem pouco que existia nas venda, o que existia era rapadura, entende? O único doce que eu alembro daquela época era rapadura, é aquele... docinho que falava torrão, duro que era que nem um puxa-puxa, torrão que mais... umas pipoquinha, tinha umas bala meia, bala azeda que se fazia antigamente na cidade e ia vendê pra lá, essas coisas. (...) Bolo fazia, a maior parte do bolo era de fubá ela fazia, bolo de fubá, ela fazia bastante bolo de fubá. Daí colocava aquela erva-doce no meio, entende? Bom, no bolo de fubá colocava erva-doce, colocava ovo, ia ponhando, então ela ponhava, assim, meia dúzia, oito ovo não é que nem hoje na receita, o que ela ganhava, ponhava à vontade. Mas óia, fazia cada bolo de fubá, era uma delícia o bolo de fubá que ela fazia.” (Sr. Sidney)

Os doces, facilmente comprados nos bares, docerias, mercados substituíram o doce caseiro, preparado nos finais de semana. Tudo era feito em casa.

“Lingüiça que era feita em casa, que a minha mãe fazia. Depois que tinha matado o porco que criava, né? Essas misturinha. (...) Pão, né? Minha mãe fazia em casa, a gente fazia em casa.” (Nena)

O pão caseiro era um dos alimentos elaborados em casa, para ser consumido durante a semana repleta de trabalho na lavoura, não havendo, portanto o costume de comprá-lo pronto na venda, na vila.

“Macarrão, farinha de trigo pra fazê pão, fazia pão lá no forno. Cada casa tinha um forno, de barro, de tijolo pra fazê o pão. Então as própria família fazia pão pra ele.” (Sr. Pedro)

Com a família do Sr. Sidney não acontecia diferente, pois ele conta que não era comum seus pais comprarem pão em padaria. Sua mãe costumava fazê-lo em casa em forno de lenha. Era um verdadeiro ritual nos dias que se fazia pão na roça, pois além do preparo da massa, tinha que embrulhá-la com a folha de bananeira para proteção contra as cinzas do forno. Este tinha que ser preparado com a temperatura certa para não queimar o pão por fora e deixá-lo cru por dentro.

Era preciso, portanto, uma boa dedicação de tempo para limpar o forno e deixá-lo pronto para o uso, tempo este que o homem moderno – leia-se homem do tempo do relógio e do dinheiro - não tem.

As sobras de um alimento eram transformadas em outro. Assim era feita a miga, uma espécie de massa frita para comer com café. Comida esta, provavelmente de origem espanhola.

“E quando nós, ela fazia... e depois quando tava chegando o fim de semana, sobrava pão, entende, ela fazia miga. Miga de pão... Cedo ela mandava quase dois litros de leite, aí botava pra ferver, fazia um calderãozinho com leite comia aquela miga cedo e num dava nem fome na hora do almoço. (...) Ela fazia, ela pegava o pão velho lá, que já tava velho, então ela ponhava numa bacia de água, sortava aquele pão, amassava ele naquela bacia de água assim, dissolvia ele. Então ela ia apertando e tirava toda aquela água do pão, ponhava ele em outra vaziia, depois ponhava o tempero com bastante alho numa panela de ferro bem grande, onde ela jogava esse pão. Até aí, ia cozinhando e ele ia desfiando, ia desmanchando, e virava miga de pão.” (Sr. Sidney)

Já os italianos trouxeram para a culinária brasileira a polenta.

“... nós dibuiava milho - tinha um moinho na fazenda - nós dibuiava o milho na mão, até dá uma meia lata, uma lata de milho, né? Aí nós vinha na fazenda e trocava por fubá, que nós num fazia fubá, então nós dava uma lata de milho pro patrão da fazenda e o patrão dava uma lata de fubá. Aí tinha aquele saco que ficava lá. Ele pegava... No outro dia ela fazia aquela polenta, entende, no capricho, né? Fazia aquela polenta no capricho, às vezes falava: ‘Hoje eu não vô mandá, vô mandá polenta assada’. Então, o que ela fazia? Botava uma grelha no fogão a lenha, puxava carvão tudo, assim a brasa, fazia uma grelha com meio metro, vamo supor, cinquenta centímetro por cinquenta, aqueles ferrinho então cortava, fazia a polenta e botava na mesa, depois no outro dia ela pegava e cortava os pedaço assim, colocava naquela grelha assim pra assá, assava aquela polenta e depois ela mandava aquela polenta, cedo, com leite; fazia aquela sopa do leite com polenta assada. Era dessa forma aí. E quando ela fritava a polenta também...! Ou geralmente frita, né? Mas já era um fubá mais especial, antigamente era diferente, entende? (...) Tinha gosto! É verdade! Agora não é mais como naquela época...” (Sr. Sidney)

O Sr. Sidney fala da rusticidade na alimentação, a forma simples de elaborar as refeições, convivendo com o imprevisto e a criatividade, com os ingredientes oferecidos pela natureza, cultivados no quintal de sua casa, nas terras de seu sítio ou no meio do cafezal. Ele nos dá a receita da “sopa dourada”, que sua mãe fazia para a janta. Primeiro o urucum, que precisava ser socado no pilão e misturado com a farinha de fubá, muito usado para dar a cor vermelha também ao macarrão, pois não existia extrato de tomate. Óleo de soja também não tinha, por isso cozinhava-se com a gordura da banha do porco. Para a sopa dourada, misturavam-se esses ingredientes ao macarrão, e aos pedacinhos de pão caseiro.

Dos suínos, uma parte da carne era cozida e armazenada em uma lata de gordura (de porco) para a sua conserva, e com a outra parte se fazia a lingüiça, a mistura para a semana de trabalho na roça. O preparo da lingüiça envolvia, pelo menos na casa do Sr. Sidney, toda a família, pois ele e seu irmão auxiliavam o seu pai descascando e picando o alho que temperava a carne suína moída. Depois de salgada, a carne era ensacada em tripas de porco, geralmente compradas na venda devidamente ferventada e limpa.

O preparo do alimento contava com poucos recursos, os quais poderiam facilitar na sua elaboração. Todavia, entende-se também que a comida era farta devido à produção de subsistência, pois o dinheiro pouco mediava a culinária da roça que provinha de uma verdadeira indústria doméstica.

“Era tudo, era assim, comida. Aquele tempo num comprava comida, porque a gente tratava, comia muito na roça. Arroz tinha, tinha feijão, tinha porco, tinha galinha. Tinha... tudo que a gente pensava tinha. Só comprava sal, farinha e uma ou outra coisa, o resto tinha tudo em casa, né?” (Sr. Máximo)

Para conservar alguns alimentos como a carne, os moradores do campo, conforme o Sr. Sidney, a cozinham e a guardavam em latas de vinte litros com gordura natural, de banha de porco, como já mencionado. A inexistência da geladeira proporcionava alternativas para a conservação dos alimentos perecíveis.

Da mesma forma que a alimentação, e fazendo parte dessa indústria doméstica, as roupas eram feitas em casa, sendo somente o tecido – matéria prima - comprado nas lojas.

“Minha mãe fazia... fazia aquelas calça de alça, comprava o saco na usina, minha mãe tinha aquela maquininha de mão, então fazia as calça que até aqui, até na canela ou até no joelho, com aqueles suspensório, assim, aquelas coisa, né. Tinha de azul e falava que era o uniforme da escola. Quando começava a rasgá a calça não jogava fora não, era remendo em cima de remendo, remendo em cima de remendo. Pra falá que comprava roupa na cidade era muito difícil, não comprava. Roupa pra trabalhá era tudo feito com saco de açúcar... O colchão era feito com saco de usina, o lençol era feito com saco, só comprava o cobertor, o cobertor comprava na cidade. E quando chegava na época de geada memo, umas par de geada que deu em dois ano encarreado, naquela época, não tinha cobertor pra cobrí. Cé sabe o que nós usava? Foi na época, da colheita de café. Na época de colhé café, então nós tinha mais o meno. Cada colônia tinha faixa de vinte a trinta saco, saco de lona. Chegô uma época que nós não tinha condição, então minha mãe jogava aquele saco em cima de nós pra protegê nós, por causa da geada, saco de lona pra protegê nós.” (Sr. Sidney)

Havia a roupa de trabalhar e a roupa para ser usada no dia santo, ou seja, a roupa melhor era reservada para as missas, festas e passeios.

***Inez:** Só no fim do ano que fazia compra de roupa né. Lembra que no fim do ano a gente ia na Pernambucana fazê compra de roupa?*

***Maria:** Comprava aqueles fardo né. Eu lembro que comprava aqueles fardo... Fardo é... num sei quantos quilo de roupa que comprava, um pacotão assim, só de um tecido, outro pacotão assim de outro, outro pacotão assim de outro, um pacotão bem grandão de tecido...*

***Inez:** Riscado que chamava, riscado.*

***Maria:** É, pra fazê a roupa... a roupa pra trabalhá na roça né... fazia roupa pra família inteira... É. Minha mãe costurava.*

***Inez:** Se num tinha máquina, fazia na mão, costurava na mão. (...) Então, a vó memo, quando a máquina dela quebrava, ela costurava na mão. Ela fazia aqueles pontinho iguá na máquina né: pra lá e pra cá..."*

Uma prática bastante comum possível de se encontrar ainda nos dias atuais é a fabricação caseira de sabão, como faz a D. Amáble, em seu sítio:

"O sabão a gente coloca a barrigada do porco, como eles mataram outro dia, né? E então derrete, coloca soda, coloca breu, a água... Breu é uma coisa própria pra por no sabão pra tirá o cheru forte da... da banha. Mais a genti fazê sabão sim. Aqui minha filha se fosse comprá o sabão bem, óia nós tinha muito gasto, mais graças a eu e o pai que nós fazê."

E como lembra a Nena:

"Sabão, fazia! Com a barrigada do porco. Hoje nem sei, hoje faz com o sebo, minha mãe fazia com a barrigada, eu nem sei como que ela fazia que dava certo! E dava um sabão bom, é! Era feito tudo em casa, não tinha nada de... né, sabão comprado, Q'boa, essas coisa, não existia. Bom, existia na cidade, né? Mas, lá no sítio não! A roupa era fervida".

Todo o trabalho doméstico realizado na roça não conhecia outra prática que não envolvesse a criatividade, o artesanato e, por isso mesmo o capricho. Ou se sabia costurar para a confecção das roupas ou não se vestia. Tais costumes foram passados de pais para filhos como um ensinamento para toda a vida, para um dia estes últimos ensinarem também a seus filhos e desta forma, reproduzir a família.

Praticamente não havia a necessidade da mediação da moeda para a sobrevivência e reprodução do homem do campo por conta mesmo da cultura intercalar, do cultivo de horta e criação de animais. Quando o colono, o parceiro enfim, é expropriado, sua reprodução é desligada da terra e, na cidade, ele tem que se ajustar social e economicamente. Sem a terra para cultivar e com salário pequeno, o alimento que consome é escasso em relação à fartura da roça. Seu alimento passa a ter rótulos e formatos; é trocado por dinheiro, desprendido que está do tempo cíclico da natureza.

6.2. O trabalho

A inserção do caipira no mundo do trabalho dá-se primeiramente por meio de uma relação de agregado, diante da prestação de alguns serviços na fazenda em troca de moradia. No meio rural, o trabalho era o cultivo de alimentos para garantir a reprodução de sua família.

O sistema de colonato e a chegada de imigrantes europeus fortaleceram a idéia de trabalho como necessário à dignidade do homem, e como perspectiva de acesso à propriedade da terra. Como já tratamos em capítulo anterior, o colonato não representava uma forma de trabalho tipicamente capitalista, o qual surge com o assalariamento e a expulsão do homem do campo para a cidade.

Em Jaú, no sistema de colonato, cada família⁵⁰ contratada pelo fazendeiro cuidava de uma certa quantia de pés de café, que variava um pouco conforme o patrão. O cálculo do pagamento era feito pelo valor anual referente ao trato de um determinado número de pés de café, sempre com base em 1000 pés. Multiplicando-se o valor combinado por 1000 pés (ou mais), tem-se o valor anual que é dividido em quatro pagamentos trimestrais (Leanza, 1941).

“Além desse salário, recebe o colono, a paga oriunda do chamado ‘serviço por dia’ e da colheita do café. O dinheiro destes trabalhos é recebido no fim do ano agrícola (este vai de 1 de outubro a 30 de setembro, juntamente com a última parcela da referida anualidade). Eis porque o colono, em regra, faz suas compras mais importantes (...) em outubro...” (Leanza, 1941, pg. 14)

O colono tinha que assinar um contrato ao assumir o trabalho na fazenda. Neste constavam os direitos e deveres de cada uma das partes. Era assim:

- “1. O proprietário não faz adiantamentos, senão o necessário para os recém chegados.
2. O colono é obrigado a cuidar dos cafeeiros que lhe forem confiados, conservando-os limpos de ervas, replantar os inutilizados, cortar galhos secos e quebrados, varrer um pequeno círculo em baixo dos cafeeiros antes da colheita e colher todo o café maduro, observando em tudo o maior cuidado e diligência.
3. Cuidando dos cafeeiros novos obriga-se mais a abrigal-os nos meses de abril e maio, para proteger os cafeeiros das geadas, e descobri-los em setembro e outubro, até que tenham completado três annos.
4. O proprietário obriga-se ao pagamento de 100\$000 annuaes, pelo tratamento de 1.000 cafeeiros e mais, na colheita, 500 réis por alqueire de 50 litros, colhido, isento de immundices e collocados no carreador.

⁵⁰ Referimo-nos aqui a qualquer família, pois não estamos nos dirigindo especificamente aos imigrantes.

5. O colono obriga-se a attender a serviços urgentes e imprevistos, percebendo então uma diária convencionada: quasi sempre 2\$000.
6. A desídia ou abstinência no serviço importa em multas e outros constrangimentos.
7. O colono, sem justa causa, nunca poderá se retirar da fazenda antes de terminar o anno rural, importando a sua retirada em perda de 50% dos seus vencimentos.
8. Justificam a retirada as seguintes causas: a falta de pagamento de qualquer quantia vencida; molestia; falta de consentimento para comprar ou vender generos e finalmente ser o colono maltratado pelo proprietário ou administrador, outrossim tentarem os mesmos contra a honra de sua mulher ou filhas.
9. O proprietário pagará 100% sobre os vencimentos ao colono que for despedido sem motivo plausível.
10. São causas que justificam a rescisão de contrato: molestia longa que não permita o colono trabalhar; preguiça ou negligencia constantes; embriaguez habitual; insubordinação ou não observancia do contracto e insultos proferidos contra o proprietário ou pessoa de sua família.
11. Trinta dias antes de terminar o anno o silencio de ambas as partes importa na aceitação do contracto por mais um anno.
12. O colono tem gratuitamente: pasto para um cavallo, uma vaca e duas porcas e licença ampla para criação de oviparos. Pode plantar no cafezal a seu cargo: milho, feijão, arroz, quingombos, mangarito, amendoim, cará, rabanetes e batatas, uma vez que não prejudiquem o desenvolvimento e fecundação do cafeeiro.
13. O colono fará sem remuneração: limpeza de pastos e reparos em cercas e caminhos.
14. Os pagamentos são previamente combinados. A praxe seguida ordinariamente é a seguinte: para o contrato, em prestação de dois, tres ou seis meses;

mensalmente para as diárias extraordinárias e imediatamente é remunerado o serviço de colheita.

15. Os jornaleiros sem contracto percebem 80\$000 mensalmente.

16. Nas fazendas não se trabalha aos domingos e dias santificados.” (Almanack do Jahu, 1902, pg. 135).

Foto 45

Fotógrafo anônimo. Arquivo Histórico Fund. Raul Bauab.

Fazenda Salto de São Pedro. Foto tirada em 25 de setembro de 1925. Jahu.

Os colonos estão ensacando o café para posterior comercialização.

O contrato garantia espaço de plantio para subsistência da família do colono, no entanto, em algumas fazendas o plantio entre os pés de café era inviável devido às vezes à pouca fertilidade do solo, outras porque o patrão não queria alegando que tal prática causaria baixa na qualidade do café. Por isso eram reservados terrenos à parte para o plantio de subsistência; o colono, depois do seu dia de trabalho, tinha ainda que cuidar dessa pequena produção. Perante este fato, os colonos procuravam trabalho em fazendas onde eram permitidas as culturas intercalares cujo cuidado acontecia durante o seu trabalho diário, e também melhores remunerações. Vejamos o relato do Sr. Pedro:

“... Então, lá era colônia, tinha um ordenado. Colônia é assim: eles fazia um contrato, tanto por mir pé de café, pra tratá o café, certo? Então ali a gente carpia o café, chegava até o tempo de fazê a coroação, que eles falava, né, coroa, coroação. (...) Então era limpa tudo. (...) Então a gente puxava perto, fazia um cordão no meio, quando não, monte, quando ia apanhá o café, então tava limpo. (...) No tempo do frio num nasce mato, tava limpinho, então a gente apanhava café, então era... pagava tanto por mil pé. Eles davam um pedaço de terra pra pessoa prantá pra eles, certo. Tinha um, no contrato entrava quanto pagava por dia, quando saía, de o patrão precisá í roçá pasto, pra fazê, estercá o café, então aí era fora à parte, aí ganhava por dia. Era um, um réis, um e cinqüenta por dia que eles pagava né. Agora, na colheita, então eles pagavam por alqueire de café. O alqueire era sessenta litro. É cinqüenta litro, mai na roça a gente ponhava por sessenta né. (...) É, então aí eles pegava por medida. Então a colheita era um rendimento bom pros colono. Mas era bom, naquele tempo não era tão ruim de se trabalhá, cê trabalhava bastante, mas cê tinha também, né, cê tinha porco, tinha vaca, tinha cavalo, tinha alguns que tinha até charrete. (...) Das veiz no contrato, então o patrão falava, se tem... Da vez ele dava um contrato de prantá uma cova de milho cada pé, cada vão né. Um pé de café, quinze palmo, mais ou meno, mede dois metro, um metro e meio, dois metro né, ou então era um quadro, e no meio daquele vão cê podia prantá uma cova de milho, então nascia um pé de milho, um pé... uns três, quatro pé de milho né, certo, mas é uma cova só. Então aquilo ali era seu, conforme o contrato né. Conforme o contrato não, das veiz o patrão prantava e você colhia pra ele...

... Você carpia né, depois ele pagava pra você colhê, mas... cê carpia pra ele, conforme a fazenda, o contrato. Agora, tem contrato que te dá terra pra fora, não no cafezal né. Fora. Você plantava, fora. Ele te dava o dia, tempo pra você prepará a terra, prantá e colhê. Aí era o patrão que fornecia o tempo pra você fazê isso. Porque era da gente.”

Encontramos aqui uma variação, qual seja, o tempo cedido pelo patrão ao colono de cuidar da cultura de subsistência, quando esta não era intercalar. No entanto, o interesse às vezes partia do próprio patrão pois dividia a produção com o colono, estabelecendo uma espécie de “parceria”.

Diante da necessidade de cuidar de muitos pés de café e também dos alimentos, a família, quando numerosa tinha maiores condições de se manter, porém não se podia esperar a fase adulta dos filhos. As crianças então começavam a trabalhar muito cedo, algumas deixavam a escola, outras conseguiam conciliar trabalho e estudo.

O Sr. Sidney, motorista de táxi de Jaú, nos conta a sua experiência na qual a infância misturava-se com a responsabilidade do trabalho nas colônias de Jaú, já em 1957:

“O serviço nosso, desde a idade de 8 ano eu já carpia café já. Idade de 8 ano... inclusive, isqueci de falá pocê, eu e meu irmão, nós ia um dia sim um dia não na escola pra podê ajudá meu pai carpi café. Um dia eu ia carpi café, um dia eu ia na escola, então era desse jeito pra podê dá uma força pro meu pai né”.

O Sr. Máximo Seccato também começou a trabalhar na roça ainda criança, e acredita que deve ser sempre assim, para que seja valorizado o trabalho dos pais; desta forma a criança aprende desde cedo a ser responsável e a dar valor às conquistas dos pais.

“Eu comecei a vida na roça com a idade de sete ano e trabaiei até a idade de setenta e cinco; esse negócio de pôr essa lei que o menor de idade não pode trabaia é cria de vagabundo! O cara tem que trabaia, ele tem que ir na escola, mas tem que trabaia. Eu só de acordo que trabaia. O Brasil tudo trabaiaando num vai! Que dirá ficando tudo parado? (...) Eu num fui pra escola! Sabe como eu fui pra escola? Eu ia carpi de dia na roça e de noite eu pegava uma, nem caderno eu num tinha pra fazê conta porque ficava caro! Então

tinha uma lousa aqui, eu não sei se quebraram... Tinha uma lousa assim que com lápis a gente escrevia na lousa!”

E complementa:

“A criança, a criança não pode ser judiada. Isso não! Mas trabaia tem que trabaia!”

A situação do trabalho infantil não era diferente para os filhos de pequenos proprietários ou arrendatários, pois o Sr. Roque, morador de Pouso Alegre de Baixo e atual proprietário do Mercado Santa Luzia, nos relata a sua luta para poder concluir seus estudos, e fala da vida difícil que levava. Conta ele:

“Antes de, antes de saí da escola, já vinha da escola, depois de meio dia, era meio dia, depois da idade de 8 ano, já trabaia de meio dia na roça. (...) Vinha a pé de lá do Coquerinho, seguindo a pé, tem três quilômetro direto. Vinha a pé, saía meio dia daqui, depois meio dia, chegava em casa quase uma hora e ainda ia pra roça. Não fazia quase nada, nós era criança, mas tinha que í”.

Cabe evidenciar que o Sr. Roque trabalhava nas terras de seu pai, não como colono, mas num sistema de trabalho também familiar, como sitiante. Ele lembra quais eram as funções de uma criança na roça:

“É carpi, que nem no tempo da colheita, ajudá a apanhá o café, os gaio mais baixo né. Meus irmãos, o meu pai pegava no ponteio né, apanhava o café, derrubava no chão e depois rastelava e guardava né. Carpia, pegá caxão, rodá café. (...) O café, quando tinha o cafezal, quando é tempo de colheita, um pouco antes se rapava, tira a terra e puxava no meio da rua, no meio da rua do café, pra podê catá da terra solta. Quando acabava a colheita, arrumava de novo a terra e ficava sempre, carpia.”

É interessante observar que a educação escolar era sempre almejada, porém nem sempre alcançada devido às dificuldades de acesso, ao cansaço provocado pelo trabalho na roça e ao tempo pequeno a ela dedicado. Com muito esforço, algumas crianças conseguiam ao menos aprender a contar, ler e escrever, concluindo apenas as séries fundamentais. Cabe assinalar

que era escola rural, muitas vezes instalada na própria fazenda ou nas pequenas vilas, em que a professora era a mesma para todas as séries, e às vezes estas eram divididas pelas fileiras de carteiras numa única sala de aula.

“Bom, eu estudei de criança na roça, eu parei porque aí tinha que trabalhá, então eu parei o estudo. Mas lá na roça era, era uma professora só, ela dava o primeiro e segundo, terceiro e quarto ano. Num tinha professora pra...

Era a Dona Rebeca, era filha do patrão da fazenda. Ela dava escola, então ali dava até o quarto ano. Eu fiz o terceiro. Aí então eu parei porque eu fui lá no Curralinho, do Lyra. Fomo lá na fazenda deles mesmo, lá no Curralinho em Bocaina.” (Sr. Pedro)

A mobilidade dos colonos interferia na vida escolar das crianças porque, conforme o local as dificuldades de acesso se intensificavam. Importava saber ler e escrever para não serem trapaceados, enganados nas contas das vendas e demais assuntos. Era muito comum o analfabetismo, principalmente entre as mulheres que, ainda crianças, cuidavam da casa e dos irmãos mais novos enquanto os pais trabalhavam.

“Fazia comida, a janta, deiz e meia pra levá na roça pra comê meio dia. Isso eu tinha deiz ano, onze ano. Cuidava do Nico, da Cida, da Lina e da Santa. Era tudo menor. Tinha o Pedro que era mais velho, quando num tava na escola, ia trabalhá. (...) Foi até catorze ano. Com quinze ano eu foi na roça e a mãe ficou em casa. Quando a mãe ficava em casa, eu ia na roça”. (Sra. Inez)

A organização da família para o trabalho na lavoura se dava, conforme D. Inez, da seguinte forma: um membro da família, geralmente a mãe ou a filha ficava cuidando da casa, da criação (porco, galinha, vaca...), da comida para os outros que estavam trabalhando e, às vezes, dos irmãos mais novos. Cinco horas da manhã começava o dia para essa gente que, após tomar um rápido café preto, seguia o caminho para a roça. O horário de trabalho era das seis da manhã às seis da tarde, ou “de sol a sol”, como costumavam falar. Às oito da manhã era hora do almoço, este por sua vez era composto por pão ou polenta com leite, às vezes, arroz, sardinha, batatinha, ovo. Geralmente o almoço era levado para a roça pelo

próprio trabalhador, o que não acontecia com a refeição ao meio-dia, ou seja, a janta; nesta, a mãe ou filha que havia ficado em casa seguia até a roça para levar o alimento composto basicamente por arroz e feijão.

‘No serviço? Entrava de manhã quando o sor saia e vinha em casa quando o sor escondia, num tinha horário aquele tempo, depois que veio o Getúlio Varga aí que ele ponhô horário, né? (...) Na comida? De manhã cedo, nós era famia de italiano, quem levava o armoço geralmente era eu, eu e uma irmã minha mais nova, que era mais véia que eu. Era polenta, leite bastante e sabe aquele tempo tinha bastante porco e levava torresmo, comia com polenta tudo essas coisa aí! Armoço, era às oito hora, oito e meia, nove horas era armoço, depois às onze e meia tinha, era a janta, né? Que trocava na roça, trocava a janta às onze e meia, aí era arroz e feijão e o que tivesse: batatinha, lingüiça... (Sr. Máximo)

Provavelmente o Sr. Máximo está se referindo à Consolidação das Leis de Trabalho (Decreto-Lei n. 5.452 de 01/05/1943), que estipulava, entre outros direitos e deveres do trabalhador, 44 horas de trabalho semanais.

A organização do dia de trabalho não se dava de forma idêntica em todas as fazendas, pois existiam algumas variações sem descaracterizar o sistema como um todo.

‘Naquele tempo era de sor a sor. O dia crareava, assim, num tinha horário pro administrador tocá a corneta lá, não. O dia crareava, o sor mormente ameaçava, já tocava a corneta. Aí ia aquela colôniada! Ia tudo mundo na caminhada. Enxada nas costa, garrafão d'água, coró. (...) Ele tocava a corneta, ele tocava, sabe... aquelas buzina? Muitos fala buzina, hoje, entende? Mas antigamente nós falava corneta. Mas buzina também, entende? Um tipo de um subió. Na hora que tocava lá, ele tocava, ele tava lá no barracão, dava onze hora, ele tocava, pmmmmmm. Falava: ‘Olha lá!’ Aí só nego largava a enxada, cada um já ia na comida lá. Num vinha em casa, era levada na roça a janta, levava na cesta, os prato. Nossa! Era eu, meu pai e meu irmão, levava três prato, a panela da comida, feijão, a mistura, tudo, pão, café. Nós fazia aquela rodia, ponhava na cabeça, botava a cesta na cabeça. Ai!! Nós sentava ali e nós devorava. (...) Aí quando

era meio dia e meio tocava outra vez pra nós começá a trabalhá. Tocava, começava a trabalhá, quando dava três hora ele dava outro toque pra tomá café, meia hora, depois da tarde, era...” (Sr. Sidney)

O dia de trabalho começava quando o sol nascia e terminava quando ele se punha. Trabalhava-se muito orientando-se pela luz do dia, não havendo desta forma, uma regularidade de horas de trabalho. Quando as leis trabalhistas começaram a vigorar no campo, o tempo cíclico começou a perder espaço para o linear: o tempo da produção substituindo o da natureza.

“E quando era onze hora, não existia nem relógio, naquela época, pra nós sabê a hora, se baseava pelo cabo da enxada, então nós ponhava o cabo da enxada e quando o administrador tocava, nós tinha base já, então nós tinha a medida com o cabo da enxada de pé. O administrador... só ele que usava relógio, deixava nem colono nenhum levá relógio na roça. E num existia. Quem tivesse de relógio, era relógio dos antigo, que dum avô passô pra otro... coisa boa! Relógio de pulso não existia, eu fui começá a usá relógio de pulso quando eu tinha vinte ano, né. Então, pra baseá mais ou menos a hora ponhava o cabo da enxada, a hora que o administrador tocava, a gente media quantos parmo dava a sombra, com o cabo da enxada. Então, vamo supô, era dez e meia, quinze prá onze, nós ponhava o cabo da enxada, a gente media a sombra. ‘Ó, tá fartano mais um pedacinho, ó. Daqui a pouco é quase onze hora, falta só um pedacinho pra chegá na medida certa’. Então a gente se baseava a hora na sombra do cabo da enxada...” (Sr. Sidney)

Com o tempo, o relógio natural foi se perdendo, assim como outros costumes relacionados aos ciclos da natureza, substituídos por produtos que apresentavam como o novo e o melhor, adquiridos que eram no mercado.

Podemos perceber também que, mesmo não trabalhando diretamente na roça, alguns membros da família davam apoio para os que ali estavam. E assim continuava também em casa, pois de volta às seis da tarde, a ceia esperava por esses trabalhadores exaustos. O

cardápio da ceia variava entre o arroz com feijão, a polenta e a sopa. Às dez horas da noite, já estavam todos dormindo, descansando o corpo e a alma para o dia seguinte.

A mobilidade dos colonos por entre as fazendas era freqüente, na busca por melhores contratos. A mudança acontecia por meio de uma rede de comunicação bastante eficiente, o popular “de boca em boca”, promovido pelo encontro dos “homens da casa” nos bares ou campeonatos nos finais de semana, como bem lembra o Sr. Sidney:

“Sabe o que era? Era muita ligação, era uma fazenda muito próxima da outra. Era muito próximo... Geralmente uma fazenda, ali onde eu mostrei pra você vê, pra baixo, mais um pouco, tinha uma venda, uma venda que tinha muito... então ia muitos pais, geralmente era capataiz, tudo mundo se reunia na tarde naquela venda. Hoje muitos fala boteco, na cidade se fala boteco, antigamente no sítio era venda. Então se reunia tudo os chefe de família, então ia lá tomá uma pinga, batê papo, então tinha aquele... o chefe falô daquela fazenda, vinha da outra fazenda, vinha do sítio... Então se aglomerava. No domingo, geralmente já cedo, já juntava tudo mundo ali já cedo, naquela venda tomá uma pinga, uma cervejinha, né.”

O ponto de encontro era a venda, na cidade ou vila, num dia de domingo, o dia de descanso. No meio das conversas surgia o assunto de trabalho e ficava-se sabendo onde estavam precisando de colonos. Ele conta mais:

“Geralmente os pai da gente, naquela época, sempre encontrava... e naquela época então, sempre que chegava fim de meis assim, que se encontrava, era toda fazenda, geralmente era sempre o mesmo dia que fazia o pagamento pra turma, entenderem? Geralmente era fim de meis, era cada dois meis pagava. Então Jaú era pequeno, então se aglomerava tudo, era tudo nesse mercadão aqui. (...) E esse mercado era onde que se juntava tudo os colono de fazenda. Só falava em... o táxi saía, num parava, num parava, o ponto de táxi que tinha aí na frente. Inclusive o ônibus, num tinha nem ônibus, nós falava jardineira naquele tempo. A jardineira entrava dentro do mercado, naquela porta ali. Hoje tá cheio de coisa lá dentro né. Mas era tudo aí, tudo: ‘Ah, fulano, onde cê tá morano? Cê tá lá ainda no Lucianinho Pacheco?’ ‘Tô! É... já tô de saída rapai!’ ‘Por que que ocê num

vai lá na fazenda onde eu tô lá, tá precisano!?’ ‘Tá memo? Ah, então tar dia, nessa semana aqui eu dô uma aparecida’. Aí já ia lá, conversava com o administrador, tudo, já acertava”. (Sr. Sidney)

Depois de tudo acertado com o novo patrão bem como com o antigo, conforme constava no contrato, a data da mudança já era marcada, apesar das dificuldades operacionais para a sua realização:

“Aí pro administrador num existia nem caminhão pra í buscá a mudança, era carroça, entende? Carroça. Ia com aquelas, duas carroça com quatro parecia de burro, com quatro animal, dois no varal, um no varal e otro na, na laje e dois na frente, entende? E chegava essas carroça, carregava mudança, aqueles caxão, das veiz passava... quantos guarda-ropa meu pai quebrô! Passava nessas arve, enroscava o guarda-ropa nas arve, quebrava... Aquelas galinha... pnhava um pau atrás da carroça, as galinha amarrada, os pé, tudo de ponta cabeça, entende! O cachorro ia junto! Então era mudança, era feita tudo de carroça! O pai quebrava tudo... movinho antigo, aquelas mesa... aquelas coisinha antiga, entende? Geralmente aquelas cama, aqueles cochão de antigamente não é cochão que nem hoje, era cochão de paia! (Sr. Sidney)

A rede de comunicação entre as famílias era grande, pois havia muitos outros meios de sociabilidade, além do encontro na venda, como por exemplo, no seio da própria família, em que irmãos de um colono moravam em outras fazendas. Há também as missas, as festas, os campeonatos de futebol que promoviam o encontro e a troca de informações. E a mobilidade que era até então somente no meio rural, intensificou-se atingindo a área urbana. Foram vários os fatores que contribuíram para isso: a queda do café, a economia voltada para a cana-de-açúcar e principalmente a vigência das leis trabalhistas no campo. Reza a lei que todo trabalhador rural tem direito ao registro na Carteira de Trabalho, às férias remuneradas, ao 13º salário, ao Fundo de Garantia por Tempo de Serviço, assim como os trabalhadores urbanos. Desta forma não cabia mais o trabalho familiar nas fazendas, com o sistema de colonato, mas sim o individualizado, com carteira assinada.

“Eles arruma de empreita assim: cê trabalhava na colheita de café, o que cê ganhava, que carpia de pé de café, o patrão falava: ‘Ói, a colheita de café vai tá tanto, preço X, o alqueire...’ O alqueire de café, sessenta litro. O alqueire de café, aquele balainho cheio, dá sessenta litro, fala um alqueire. Agora um saco cheio, grande é cento e vinte litro. Então pagava por alqueire. Então como nói tinha muita prática de lavora de café, então por empreita quanto mais nós trabalhava mais nós ganhava, e depois, serviço de carpiná também, carpi café, essas coisa, trabalhava de empreita também, pagava de empreita.

Então essa fazenda aí não adaptô o salário, não foi toda fazenda que se adaptô a salário naquela época. E tem a fazenda que achô melhor o salário, agora tem fazenda que não, que continuou ainda mais uns par de ano, só que era como nós, era de empreita”. (Sr. Sidney)

Foto 46

Fotógrafo Anônimo. Arquivo Histórico Fund. Raul Bauab.

Mercado Municipal de Jaú. Início do séc. XX.

Inaugurado em 1899, “ônibus e carroças não entram mais no prédio e seu pátio central, usado antigamente para a circulação dos mesmos foi todo dividido e utilizado por bancas onde são vendidos produtos alimentícios e de vestuário”. (Arquivo Histórico da Fundação Raul Bauab, 1991)

O Sr. Pedro lembra da época em que isso ocorreu no governo de João Goulart, por meio do Estatuto do Trabalhador Rural (Lei n. 4.214 de 02/03/1963).

“Quem foi que acabou com as colônia foi o... cunhado do Jânio [sic], quem era ele? Jânio não! Juscelino! Jango! João Goulart! (...) Ele deu, precisava todo mundo tê um salário mínimo, ganhá um salário mínimo. Num podia mais trabalhá. Então os fazendeiro se viro obrigada a mandá os colonio embora. Num dava pra eles dá um salário mínimo pra todo mundo né, e dá a casa, dá a casa pra morá, dá a lenha... então num tinha condição. Eu acho que num tinha, não sei, porque eu num tava mais lá né. Então acabou! Então aí, o que que ele feiz? Acabô colônia, acabô né, ficô algumas fazenda lá, ficô algum pra tomá conta e os outro foi mandado embora, e onde foram pra cidade. E agora os patrão pega da cidade quando é tempo de colheita e leva pra colhê, que é o bóia-fria, que eles fala, não é? Então, piorô né, em vez de miorá.”

As pessoas passaram a morar na cidade ou foram para São Paulo e região, como aconteceu com a família do Sr. Pedro que, antes mesmo de acabar o sistema de colonato, foi para Santo André (SP) com a esposa e filhos, sendo aguardado pelos sogros. Aos poucos seus irmãos foram ao seu encontro.

A reprodução do ex-colono estava sendo agora mediada pelo salário; seu alimento não era mais cultivado, mas comprado no mercado, na venda. A manutenção de sua família dependia do trabalho assalariado e individual de cada membro da mesma. Não havia mais contrato que pudesse envolver o trabalho familiar, possível somente nos sítios, com os pequenos produtores rurais.

A cana-de-açúcar invadiu também as terras jauenses, ocupando os espaços do café de outrora no interior do estado de São Paulo, conforme mostra o mapa de uso do solo de Jaú (na próxima página). As usinas açucareiras começaram a crescer, a arrendar terras de sitiantes e fazendeiros para a produção de cana-de-açúcar, tendo destaque a Usina da Barra, cuja sede está situada em Barra Bonita, município vizinho de Jaú.

“Exatamente, assim que nós mudamo pra Jaú, nós não achava serviço por aqui, era difícil. Foi aonde que começamo a trabalhar de turma por aí... Pegava todos os desempregado e saía pelas fazenda fazendo trabalho por aí. Então nós encaixamo no caminhão de turma, só quem trabalhava no caminhão de turma na cidade, morava aqui e trabalhava na fazenda, ganhava mais do que daqueles que morava lá. (...) Então nós trabalhava em caminhão de turma no corte de cana, que naquela época já, em 65, tinha muitas usinas, nós trabalhamo na usina da Barra.” (Sr. Sidney)

“É, nas fazendas não tem, nas fazendas tem bem pouco trabalhador. Hoje o trabalhador, ele tá tudo na cidade, na área urbana. É bem pouco trabalhador que tá na zona rural. Mas, o que tá na zona rural hoje é fazenda de usina, de algum patrão aí que ainda continua, de algum fazendero ainda que continua no sistema antigo ainda. Mas, é bem pouco trabalhador que mora, inclusive, na zona rural. Hoje a maioria do trabalhador, 90% do trabalhador tá na área urbana. Não tem mais... acabou o tempo de colônia, acabou (...). A maioria das fazenda, as usina comprô as fazenda. A maioria das fazenda foi derrubada pra plantá cana, né? Plantô cana e pros, por exemplo, pros usinero, não interessa a fazenda. Interessa fazê uma visita na cidade, porque aí o caminhão pega, já colhe a cana e já some. (Sr. Clemente, Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Jaú)

O Sr. Otávio, então presidente do Sindicato Rural de Trabalhadores de Jaú⁵¹, nos relata o surgimento de usinas em consonância com o trabalho assalariado:

“Então, coisa de 1945 mais ou menos, teve crise também... quando entrou a lei trabalhista no campo. Antes não tinha essa lei trabalhista, essa lei trabalhista não era pro campo, era pra cidade. (...) Bom, aí começou... montaram uma usina... vieram de Piracicaba, daquela região, compraram um engenho que tinha aqui no Aersa Galvão e montaram um engenho e foram aumentando... E cada vez a usina precisava mais... de cana pra dar... pra fazer a safra, né? Porque a safra de cana são 150 dias, hoje estão fazendo em mais número de dias, mas quando tinha o Instituto Canavieiro era de 150 dias úteis; tinha as paradas pra limpeza e isso mais aquilo... E eles, cada vez mais queriam mais cana, e como o setor de café tava em crise, o preço não era condizente... aí eles foram dando cotas, porque naquele tempo tinha o Instituto do Açúcar e do Alcool, que era o LAA, que determinava e direcionava todo o sistema de cana. Então era por cotas, o sujeito tinha cotas... Hoje uma usina como a usina da Barra, ela mói mais de 7 milhões de toneladas/ano, dá uma produção enorme. Ela mói, ela faz, mói por dia 40 mil toneladas de cana. (...) Hoje nós estamos com mais de 80% da área agricultável do município de Jaú está com cana, e assim acontecendo com todos esses municípios ao redor, porque tem e usina... aqui em Jaú tem duas usinas: Diamante e Lambari, que hoje é dos Atalla. (...) De modo que então a região se tornou quase que exclusivamente de cana, enquanto que as outras culturas ficaram pra trás.”

Seguindo as trilhas de Andrade (1994), na fala do Sr. Otávio está presente o segundo período do processo usineiro no Brasil. O Estado estava enfraquecido diante do movimento revolucionário de 1930. Havia quotas por usina e por estado, para a produção açucareira a fim de evitar uma superprodução, como ocorrera com o café. Além da estipulação de quotas, houve a proibição de novas usinas, o que não acontecia com as destilarias que, diante de uma indústria alcooleira em desenvolvimento, tinha seus caminhos desobstruídos. O Instituto do

⁵¹ O Sindicato foi fundado em 1965, sendo anteriormente a esta data, Associação dos Fazendeiros de Jaú, conforme o Sr. Otávio, presidente, por ocasião da entrevista.

Açúcar e do Alcool – IAA - como relatou o Sr. Otávio, era o órgão que tinha, em suas mãos, o poder sobre a produção e a racionalização do açúcar e do álcool, como uma espécie de mediador entre os interesses dos usineiros e do mercado de um lado, e do Estado, de outro.

A monocultura do café foi trocada por outra, a da cana-de-açúcar, fato este acontecido não só em Jaú, mas em boa parte do Estado de São Paulo. A mobilidade do trabalho e da força de trabalho aqui fica visível, pois partiu de um sistema de relação não capitalista de acumulação de capital para um tipicamente capitalista, qual seja o assalariamento. Tal fato mudou completamente o modo de vida não só do colono como também dos pequenos proprietários, sitiantes camponeses.

O sistema de trabalho passou a ser regulado pela Consolidação das Leis Trabalhistas, em 1943, no entanto, somente na década de 1960 é que o Estatuto do Trabalhador Rural trouxe para o campo efetivamente os direitos aos trabalhadores rurais, já previstos anteriormente.

“Agora, que nem nós que vamo trabaia na diária, na empreita, a gente pega sete hora, dez pras sete. Na empreita, se você trabaia um poquinho mais, você ganha né, na empreita. Agora se tá na diária... cê tem, paga ocê... vai pagá a diária, vamo supor, oito, dez, doze real que você ganha por dia, pega às sete e pára às onze pra almoçá, almoça, pega ao meio dia e vai até às 4 hora da tarde.” (Sra. Neide)

“Que nem nós aqui, nós saía, saía quatro hora da manhã pra chegá lá às seis hora, aí depois caminhava atraiz da máquina (...). Almoçava onze hora (...). Saía de lá seis hora (...). É das seis às seis (...). É, [trabalha debaixo] do sol quente; quando o tempo tá assim né, é bem mais gostoso. Mas... É, quando chove... Embaixo de chuva! Se tivê chovendo demais aí a máquina não, não trabaia, aí nós fica dentro do caminhão (...). Leva comida. Lá é assim, lá, lá, até que um ia lá comê, o otro ficava no lugar catano. Um ia, o otro vortava de comê. (...) É, por mês, por contrato. Se perdisse um dia, eles descontava. Se ficá dereto, chegava no fim do mês, cê pegava o seu chequinho...” (Geraldo)

Esse é o dia de trabalho do chamado “bóia-fria”, na empreita ou na diária. O salário é regulado por lei, e o tempo de deslocamento, que às vezes chega a ser de duas horas, não está incluso no tempo de trabalho.

Há fazendas, como a do Lajeado, em que os trabalhadores moram dentro da propriedade, ocupando as antigas casas de colonos. O Sr. Walter, então administrador desta fazenda, fala sobre o sistema de trabalho, em que há trabalhadores contratados por empreitada, ou seja, no corte da cana por metro⁵², e assalariados, os que moram na fazenda. A diária é de R\$ 7,40 para o trabalhador rural, sendo que o bóia fria recebe R\$ 1,50 a mais, por causa do percurso até sua casa. A experiência é de um mês, e o contrato perdura até o fim da safra, que dura de 7 a 8 meses, tendo o trabalhador seus direitos garantidos⁵³.

As casas são as mesmas dos colonos, porém, um pouco melhorada, pois o chão já não é mais de terra batida, é cimentado, predominando o popular “vermelhão”. Já não é mais fogão de lenha, salvo algumas exceções, é a gás; há geladeiras e outros eletro-domésticos que facilitam a vida, símbolos da modernidade, sem resquícios de rusticidade. E como não poderia deixar de faltar, a televisão que, para funcionar exige a instalação de antena parabólica. Não há espaço para o plantio de subsistência, pois o canavial quase que chega à porta de algumas casas. É permitida a criação de ovíparos e o cultivo de hortaliças apenas.

O assalariado residente da fazenda é contratado mais por indicação, passando também por uma experiência que é, conforme D. Luci, de seis meses. Não há pagamento de aluguel, luz ou água, tudo sob a responsabilidade do fazendeiro.

“Geralmente, quando a gente mudô, então geralmente em toda fazenda eles faiz isso: é um contrato de seis meis né, faz um contrato por seis meis. Compromete, se o empregado for bom e não dé problema na fazenda, então eles rasga aquele contrato, não existe mais aquele contrato. Então qué dizê que o meu marido não tem mais contrato sabe, é assim,

⁵² Inicialmente, a Fazenda do Lajeado era produtora de café, participando da grande economia cafeeira. Hoje produz somente cana, a qual vende para as usinas da região.

⁵³ Esses dados referem-se ao ano de 1999. Pode ter ocorrido algumas alterações nestes valores até a data atual.

sem contrato. (...) É, por mês, é por mês, ele recebe por mês. Quando a gente já entrô aqui, já é por mês. (...)

Olha, ele ali, ele faz ó, eu vô falá pra você: ali ele faz... ele trabalha de jardineiro, ele trabalha de campeiro, ele trabalha de guarda em Jaú, na casa do patrão sabe, ele trabaia aqui embaixo na baia!”

Quanto ao salário:

“É das sete hora, entra sete hora né. Depois vem pra almoçá onze hora, pega uma hora, sai às cinco. (...) Almoça em casa. (...) Ah, tira duzentos real por mês. (...) Tem um poquinho de desconto né, não chega a duzentos né. Cento e noventa, cento e oitenta, sem perdê dia né. Agora, se perdê dia, sai menos.” (Gelsie)

Na maioria das famílias que residem nas fazendas, os homens é que trabalham na produção, geralmente o filho ou estuda ou trabalha na cidade. No caso das crianças, a prefeitura garante o transporte gratuito para a escola; as crianças não podem mais trabalhar na roça, mesmo porque já não é mais trabalho familiar, é individualizado, podendo trabalhar a partir de 14 anos de idade. A esposa trabalha na colheita ou corte da cana esporadicamente, não havendo o mesmo compromisso que o homem. Elas cuidam da casa ou então trabalham como faxineiras.

“Ah, quando a gente qué trabalhá, então vamo supô: quando a gente tem vontade de trabalhá aqui, que nem, eu parei, se eu quero voltá a trabaia, então, então... o Seu Walte mesmo, ele fala pra gente assim: ‘Olha, vai tê serviço pras muié, cês qué trabaia?’ Entendeu. Então se a gente, ou se a gente qué trabaia, vamo supô, se quero trabaia e ele num veio falá pra mim, eu vô lá, eu sei que tá custano né, tanto tempo sem serviço pra mulhé, então eu falo assim: ‘Ó, Seu Walte, eu quero voltá a trabaia, tem um serviço pra mim?’ Você pára quando qué, eles num manda embora, viu, não manda embora, portanto que a gente não tem contrato né. Cé entra lá, vamo supô, cé entra e fala assim ó, aí cé trabalha o tanto que cé qué, cé trabalha dois meis, trabaia trei, quatro, se você quisé pará, cé para por sua conta porque a gente mandá, a gente não manda embora. Então a

gente pára, depois a gente volta, que nem eu já trabaiei umas par de vez aqui né. (...) Aí se dé pra fazê aviso eu faço, se num quisé, a gente não faz.” (Sra. Luci)

“Aqui eu carpia café, quando tinha café. Tudo o que os home ia fazê aqui eu ia também. Eu tava trabaiano na roça, agora eu parei de trabaia na roça. Eu trabaio pra Dona Ana, mas eu trabaio só dia de sexta-fera e segunda até onze hora, só duas vez por semana. E quando ela precisa às vez, aí eu vô.” (Sra. Maria)

A Fazenda Santana, apesar de possuir muitas casas que originariamente eram destinadas aos colonos, possui poucos funcionários que ali residem e trabalham na produção de café. Muitas casas estão fechadas, pois como ainda continua fazenda produtora de café, o serviço maior é na colheita quando são contratados os bóias-frias. Para os empreiteiros, segundo o Sr. Clemente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Jaú, o piso salarial é de R\$ 221,00, cuja maioria não é sindicalizada porque migra muito, permanecendo no local apenas no período da safra. O Sindicato, por sua vez é procurado para sanar vários problemas, desde os mais simples até os relacionados aos direitos trabalhistas.

“Ah, o sindicato, o sindicato foi fundado justamente pra defender o trabalhador, pra... reivindicação do trabalhador, né? Quando não havia sindicato, o trabalhador não tinha onde procurar os direitos trabalhista dele. Hoje o sindicato é a principal casa dele, pra ele podê se defendê, os direito dele. Então o sindicato foi criado justamente pra isso, pra defendê o trabalhador. (...) Tem uns que tem que cobrá uma conta do patrão, que qué té informação sobre o salário, sobre é... assistência, tudo. (...) Nós temo aqui na... a principal reclamação no sindicato nosso, nós temo vários problemas. Tem trabalhador que vem procurá barbeiro, barbearia, assistência médica, tem o médico pra dá consulta e temos dentista, que é o odontológico. Então, tem pessoas... e tem outras pessoas que vêm pegá informação, se ele for despedido do patrão, é... quase os direito que tem pra recebê. Então, é o dia todo que tem gente se informano, ou pra médico, ou pra dentista, ou pra barbeiro ou tirano informação própria pros direito dele.” (Sr. Clemente)

O turmeiro junta as pessoas para o trabalho nas usinas e fazendas da região. É o mesmo empreiteiro ou gato que negocia com o administrador da fazenda ou da usina e se encarrega de arranjar braços para a colheita ou corte da cana.

Segundo o Sr. Walter, da Fazenda do Lajeado, o empreiteiro, que reúne os bóias-frias, recebe 25% do total da empreitada de comissão.

“Turmeiro é isso aqui: ele abre uma firma pra ajustá né, que nem no caso a pessoa vai trabaiá, tá sem serviço, ele contrata ele pra trabaiá e ele pega o serviço que nem o da usina, dos fazendero, ele pega... O fazendero, o fazendero empreita cana pra ele cortá; então tanto, um tanto pra ele cortá cana, paga pra ele... e ele ganha um tanto né pra levá a turma, pra pagá INPS, todos os encargo, tudo por conta desse...” (Sr. Roque)

Foto 47

Rural, ônibus que transporta os trabalhadores rurais, os “bóias-frias” para o corte de cana na Fazenda do Lajeado.

Foto 48

Neusa F. Mariano/1999

Canavial – Fazenda do Lajeado.

Foto 49

Neusa F. Mariano/1999

Cafezal – Fazenda Santana.

Atualmente há um grande número de usinas na região de Jaú, conforme João André, Presidente da casa de Agricultura de Jaú. Na década de 1990, o município registrou 650 Unidades de Produção Agrícola⁵⁴ voltadas para a cana, ocupando 42.815,3 ha da área total⁵⁵.

“Tem muitas né, usinas aqui na região. Ó, só na Regional de Jaú que é a região aqui de Jaú, tem a Usina da Barra, que é a maior, que é em Barra Bonita, tem a Usina Barra Grande, que é em Lençóis Paulistas, município vizinho aqui, tem a Usina São José, em Macatuba. Essas duas são do mesmo grupo, o Grupo Zilo Lorenzeti. Tem a Usina Diamante que é em Jaú, tem a Usina Central Paulista, que é do Grupo Atalla que é em Jaú, tem a Destilaria Rizzo, que é em Jaú também, tem a Coleta, que é em Bariri. Tem a Paraíso em Brotas, tem a Sete Lagoas em Mineiros, tem a Santa Adelaide em Dois Córregos, tem a Santa Cândida em Bocaina, acho que são essas né, tem várias. (...) É, chamava Destilaria Tonon, né, agora mudou, agora é Usina Santa Cândida. Então tem muitas né, na região, porque o forte é a cana”. (João André)

Os sitiante também passaram a produzir cana, ou então a arrendar suas terras para as usinas. O Sr. Manoel Rizzioli, cujo sítio tem 7,5ha nos fala das dificuldades na produção da cana que é vendida para a usina em Dois Córregos:

“É Dois Córregos, só que a gente mora aqui, é município de Jaú e essa cana vai pra Usina Dois Córregos. (...) Hoje o preço da cana é doze real. A tonelada. (...) Hoje, se analisá no preço que ela tá, num compensa... dá pouco lucro, muito pouco, o mínimo. Ainda pra quem faz

⁵⁴ “Uma Unidade de Produção Agrícola – UPA, caracteriza-se a partir das seguintes possibilidades: a) Propriedade rural, entendida como área contínua registrada em cartório como unidade de propriedade; b) Imóvel rural, entendido como o conjunto de propriedades contíguas do(s) mesmo(s) proprietário(s); c) Estabelecimento agropecuário, entendido como ‘todo terreno de área contínua, independente do tamanho ou situação (urbana ou rural), formado de uma ou mais parcelas, subordinado a um único produtor, onde se processe uma exploração agropecuária’; d) Agricultor ou produtor rural, entendido como o responsável (proprietário ou não) por um ou mais estabelecimentos rurais”. Levantamento Censitário da Unidades de Produção Agropecuária de 1995-1996. SAA/Instituto de Economia Agrícola – IEA/Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados – Seade.

⁵⁵ Somente para comparar, há no município apenas 39 UPAs voltadas para a produção de café, totalizando uma área de 635,7ha.

uma coisinha, o dono mexendo inda vai, o dono, o dono, mais pra quem paga tudo dá prejuízo”.

Foto 50

Neusa F. Mariano/1999

Sítio do Sr. Manoel Rizoli.

Acima: a cana-de-açúcar produzida no sítio é vendida para uma usina em Dois Córregos, município vizinho a Jaú.

Abaixo: Criação de galinhas para consumo da família.

Foto 51

Neusa F. Mariano/1999

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

O diferente não acontece no Bairro Revisão Agrária que apesar de representar, com a política de Revisão Agrária (1961) um incentivo ao trabalho familiar de pequena produção diversificada⁵⁶, acabou por se transformar, com o tempo, também em uma área monocultora de cana. Dos 103 lotes iniciais, apenas 8 famílias continuam com a pequena produção de alimentos. A maioria das terras foi arrendada ou vendida servindo aos interesses dos usineiros da região, devido à política agrária e agrícola nacional e estadual, voltada à produção de álcool.

A Revisão Agrária foi uma oportunidade para o ex-colono tornar-se proprietário de terras, em que as famílias se inscreviam e, selecionadas, podiam começar a pagar a preços baixos, o seu sítio ao Estado. Aconteceu que muitos desses sitiantes não conseguiram articular os gastos que tiveram, pois não havia financiamentos dos meios de produção e, por isso, venderam o seu sonho e foram morar na cidade. Além do que, nem mesmo suas casas foram financiadas, conforme previsto no regulamento, havendo uma demora de quase três anos para que as famílias selecionadas pudessem ocupar os seus lotes⁵⁷.

Para os já estabelecidos no Bairro a solidariedade vicinal (Candido, 1987) estava posta, pois diante das dificuldades econômicas todos se ajudavam, havendo também aí uma questão cultural, e não puramente econômica.

“Ajudava, mas era tudo, tudo colega sabe. Que nem vamo supô: eles tinha uma prantação pra coiê, eles pedia pra mim. Eu ia ajudá eles. Depois quantos dia eu levava lá no dele, depois ele me dava os dia pra mim. Tudo trocado né, tudo de colega, sabe.

⁵⁶ A Revisão Agrária representou mais que um incentivo à pequena produção familiar; haviam interesses políticos para a sua realização diante de um contexto nacionalista, pois conforme Bombardi (2001, pg. 112): “É interessante observar que esta preocupação estava dentro do setor ‘Expansão agrícola e industrial’ e não no tópico da ‘melhoria das condições do homem’. Foi por esse motivo que, mais tarde, a Lei veio a chamar-se ‘Revisão Agrária’ ao invés de reforma agrária, revelando pois uma postura muito mais ligada à idéia de desenvolvimento do que de transformação social...”

⁵⁷ O que causou essa demora foi a mudança do Imposto Territorial Rural, que era repassado para o Governo Estadual, de onde tirava o dinheiro para financiar a Revisão Agrária. O ITR passou a ser repassado aos municípios, minando a fonte do Plano e, portanto, sem condições de realizar qualquer benfeitoria na área (Bombardi, 2001), de forma que as casas, pocilgas e demais construções ficaram totalmente a cargo da família contemplada.

Nenhum pagava nada pro outro, pagava sim a troco de serviço sabe. Eu trabaiava pra ele, depois ele trabaiava pra mim”. (Sr. Luís Rogatto)

O mutirão, portanto, já não existia mais na sua forma pura, pois foi ficando cada vez mais pobre, cada vez mais concentrado na necessidade da colheita e menos nas manifestações culturais que o envolviam, como por exemplo o brão, ao som da viola. Também a comilança que o acompanhava, em que as mulheres preparavam o almoço farto e depois a festa para comemorar o término do dia de trabalho. Às vezes toda essa festividade acabava saindo mais caro do que contratar trabalhadores na diária para a realização da colheita, não sendo este entretanto o motivo da sua extinção. Esta, por sua vez deve-se à situação econômica e política do país, com o sistema de salários, com a migração de muitos trabalhadores rurais para a cidade, com a modernidade alcançando o campo...

O bem comum é que movia os moradores do bairro, como por exemplo, a construção da Igreja Nossa Senhora da Conceição, que foi erguida em terreno cedido por um dos sitiantes.

“... veio um padre de Bocaina, pediu um bocado de terra, se en adoava um pedacinho de terra pra ele fazê uma igreja. Os vizinho lá num quisero porque eles achava que atrapaiava de vendê o sítio, de não sei o que tem. Eu falei: ‘Não, por causa disso não!’. Eu falei: ‘Cêis pode vê aí o lado que ocêis quisé, na bera da estrada que en adôo a terra proceis aí’. Tá lá, eles fizeram uma igreja lá na esquina da minha, onde eu tinha o meu sítio sabe. Tinha o padre lá dentro; cortaro depois a paineira e fizeram no canto lá uma igreja. Tá lá hoje, tá até hoje lá. Faiç reza, cada vez em quando eles faiç missa...” (Sr. Luís Rogatto)

A Igreja recebeu o nome de Imaculada Conceição porque, segundo conta D. Clarice, esposa do Sr. Luís Rogatto, era uma homenagem à sua irmã, que se chamava Conceição.

Com o tempo, devido à situação financeira de alguns proprietários, muitas fazendas foram loteadas como aconteceu com a Fazenda Netinho, por exemplo, que atualmente é um bairro de Jaú. A Fazenda Maria Luísa de propriedade da família Botelho, do Conde do Pinhal, próxima da atual estação rodoviária de Jaú, é outro exemplo de loteamento, restando apenas

a sua sede, a casa principal. E assim, a cidade foi se expandindo, alcançando as fazendas que antes, eram muito distantes. Os modernos meios de transporte contribuíram para essa proximidade.

Mas o grande “boom” da cana parece passar por dificuldades, como já vimos no relato do Sr. Rizzoli e agora, também nas palavras do Presidente do Sindicato Patronal de Jaú:

“Agora por causa da crise da cana, que vem vindo desde 96 pra cá, 97, 98 se agravou, esse ano também tá muito ruim, então o preço devia ser... 17,20 e não deveria ser, o preço é 17,20 mais o teor da sacarose, de acordo com o teor da sacarose, que pode atingir até 30%...

(...) É, 17,20 a tonelada, mais o teor da sacarose, mais 20% sobre 17, 20, ela já ia pra 20 reais, e assim por diante, chegava a receber até 22 se tivesse no regime antigo, mas diante da crise esses preços... começou a crise em 96, em 97 foi mais ou menos... em 98 se agravou, 99 também não tá bom. Então o que tá acontecendo? Nós estamos recebendo a cana hoje a dez e cinquenta, ali tá a cotação... agora melhorou um pouco porque o álcool melhorou, R\$13. Mas sabe de que jeito? Recebe um adiantamento da cana entregue no mês, no mês subsequente, por exemplo, a cana que entregou em setembro, eles fazem um adiantamento... 7 a 8 reais no mês de outubro, e o restante é pago em 4 vezes, janeiro, fevereiro, março e abril do ano que vem, sem juros, sem correção, sem... pelo preço... Isso aí depois significou algum... mudou a modalidade... tem a TR, faz umas contas lá, de acordo com o mercado de fora, de acordo com o mercado interno, aí eles fazem uma média lá e dão o preço final. Dizem que vai ter uma diferença a favor dos fornecedores em maio, então vai ser pago em maio essa diferença... se de fato acontecer...”
(Sr. Otávio)

Desta forma, a cidade chegou no campo e trouxe com ela, o empreendimento econômico, a garantia de reprodução cada vez maior de capital, com a instalação de indústrias, usinas e serviços que estes setores envolvem. O modo de vida, portanto, de caipiras que viviam da terra, modificou-se tendo que se submeter às imposições do mundo da mercadoria, embora

ainda guarde alguns traços –às vezes, quase imperceptíveis- de sua cultura que nem o tempo e nem o capital conseguiu apagar.

6.3. O momento do encontro

“Tinba um home na colônia que fazia. Não sei que dia que era. Acho que eles falavam: ‘Vamo fazê festa de São Gonçalo?’ E fazia.” (Sra. Inez)

“São Gonçalo fizeram uma vez na fazenda do Nenê Camargo, lá no Cesarina. Foi bêbado lá beijar o santo. Aquele tempo costumava beijar o santo. Ele tava bêbado e derrubô o santo, derrubô tudo”. (Sr. Máximo)

A Festa de São Gonçalo era uma dentre outras manifestações religiosas em Jaú. A festa descrita por D. Inez acontecia porque um dos colonos da Fazenda do Jessé Lyra era quem promovia.

“Eles fazia um artar, aí ponhava um santinho de São Gonçalo assim. Aí fazia duas fila. Aí beijava o santo aqui, o santo ficava no meio, o artar. Aí um saía aqui, beijava aqui e saía pra cá, pra pegá a fila de novo. O otro que tava aqui, beijava aqui e saía pra lá. E assim ia a noite toda. Sei que cruzava. Era engraçado. Aí todo mundo admirô. Todo mundo gostou, né. Era homem, mulher... Cantava, tocavam viola, brincava, fazia fila, beijava o santo... era diversão. Comia, bebia, era festa... Mas eu não lembro como que cantava a música, sei que era bonita a festa de São Gonçalo”. (Sra. Inez)

A festa acontecia em uma casinha separada da colônia, para onde ia gente de outras fazendas circunvizinhas participar, pois a mesma era anunciada pelos festeiros, que convidavam a todos na região.

“Vinha gente de fora, do Sebastião Sampaio, vinha do Lyra, fazenda do Dr. Lyra que era pai do Jessé Lyra, do Bom Jardim, vinha da... Totó, fazenda do Totó. E depois

ainda tinha mais, tinha mais situante. Quando tinha festa, um baile na fazenda, saía com o cavalo convidando, o dono da festa saía convidando. A gente morava na roça mas era divertido também”. (Sra. Inez)

Outras festas que aconteciam por ali eram a Folia de Reis e a Festa do Divino, porém, pouco representativas, quase não foram comentadas nos depoimentos.

“Nunca vi a festa do Divino, sei que tinha, vinha de fora né... A gente pegava o Divino e trazia dentro de casa, aí ponhava a pombinha na cama, nos cantos da casa, nos quartos e depois de visitá toda a casa, devolia e ia na outra casa. A gente dava um pouco de arroz, de feijão, o que tinha. Nem sei como que é a festa, sei que era no município de Jaú. Às vezes eles vem de outra cidade, às vezes era Bocaina ou Jaú.

A Folia de Reis, pediam prenda pra fazê a festa. Ouvi falá que fazia que nem uma serenata... eles cantava e pedia, nem que fosse uma caixa de fósforo, e a pessoa dava.”
(Sra. Inez)

Os fatos mais lembrados eram os bailes para comemorar a colheita no fim do ano, ou somente por diversão. A catira, por exemplo, era só a festa da catira, a dança não era dependente de outra festa, embora estivesse bastante presente na Festa de Santo Antonio, na Festa Junina. Era uma dança praticada somente por homens, e acontecia nas colônias e sítios.

“Eles tocava viola, batia palma, batia o pé. E conforme a moda de viola eles dançavam batendo palma, batendo o pé, pulando. Era festa do catira, ficava a noite inteira pulando. Aí fazia uma carreira pra lá e outra pra cá, era par: se tinha seis pra lá, era seis pra cá... tocando viola e dançando, cantando e pulando. Eles fazia mais era na Festa de Santo Antonio. Fazia aquela festa, suspendia o mastro, era Santo Antonio, São Pedro e São João. Cada um tinha um jeito de comemorar o dia do santo. Uns fazia a fogueira, rezava o terço, fazia catira e suspendia o mastro”. (Sra. Inez)

A festa permanece nos dias de hoje, porém diferente das de São Gonçalo, Folia de Reis e Festa do Divino que, pouco realizadas no passado de Jaú, não mais acontecem a ponto de serem consideradas festas tradicionais da região.

As manifestações religiosas que têm maior resistência e permanecem nos dias atuais estão ligadas ao santo padroeiro do bairro. Uma das mais representativas em Jaú é a Festa de Santa Luzia, padroeira de Pouso Alegre de Baixo. Considerada a santa protetora dos olhos, para comemorar o seu dia, chegam ao bairro pessoas de vários municípios da região para pagar promessas.

A programação do dia comemorativo é o seguinte: inicia-se numa sexta-feira próxima ao dia 13 de dezembro, com reza na igreja, à noite; no sábado é só a quermesse à noite e no domingo tem a missa à tarde, às vezes antes, às vezes depois da procissão. Há padres que querem inovar e fazem a procissão no meio da missa, sendo ela acompanhada por tocadores de violão e muita música. Terminada a parte religiosa, inicia-se o leilão de animais, pois é costume alguns fazendeiros e/ou sitiantes doarem animais como boi, vaca, porco, galinha, bode, cabra etc., para o leilão que segue durante a festividade. Arrematados todos os lances, inicia-se a quermesse, com venda de salgados e frangos assados e bebidas, além de artesanatos. A música, que não é ao vivo, às vezes ainda tocada em disco de vinil é predominantemente sertaneja ou sertaneja romântica.

Os moradores de Pouso Alegre nos falam sobre a festa:

*“**Neide:** Em dezembro tem... Dia 13 de dezembro é festa de Santa Luzia né, começo de dezembro. É, tem quermesse, depois tem leilão né. Sai pras fazenda pedino bezerro, sabe, porco, essas coisa... Depoi eles faiz o leilão, depois com o dinheiro eles ajuda a igreja, com o dinheiro que eles arrecada da, da quermesse, das coisa que eles vende, depois ajuda a igreja né. (...) E assim mesmo só fica na igreja né. Tem gasto também né, pra reformá né. Então o dinheiro da quermesse, o dinheiro do bispo também, porque o dinheiro do bispo vem da igreja né, pra pagá o padre, que o padre vem pra missa, então vem de táxi né, então tem que pagá o táxi pro padre vim pra missa. De primeiro um homem vinha trazê, mas parece que agora o homem não vem mais. Então o dinheiro é usado pra isso.*

***Geraldo:** Tem. Lota de gente! Vem gente de tudo lado né Dona Neide?! Vem gente de tudo lado né. De Jaú, da Barra...*

Neide: *Vem de Jaú, vem... é porque eles fazem muita promessa por causa da Santa né, protetora da vista né, Santa Luzia né, é protetora do olho né. Então eles fazem muita promessa né. Tem muita gente que já conseguiu alcançá a graça né, então eles vem, vem pagá promessa, vem na missa...*

Geraldo: *Vem a pé lá de Jaú...*

Neide: *Vem bastante gente! Nossa!! Enche a igreja! Tem vez que tem até duas missa, às vez tem a cedo e tem à noite também, de tarde né, às quatro e meia, cinco hora que é o horário da missa; tem a procissão, procissão com a santa. (...) É, e depois tem a festa. (...) É, tem assim, tem guaraná né, tem cerveja, tem frango assado, tem churrasco, tem frango..."*

Pouso Alegre de Baixo, devido às suas características geográficas, ao seu espaço delimitado e pequeno, possibilita às pessoas se conhecerem e interagirem.

Desta forma, a realização de festas e outras comemorações é mais freqüente, mediada pela Igreja e pelo Centro Comunitário Rural, que atuam como pólos aglutinadores. E, como é comum acontecer, as quermesses objetivam arrecadar fundos para as igrejas subsidiarem as viagens de padres e bispos ou então, nas suas reformas e obras assistenciais.

"Então festa aqui, só no Pouso Alegre, sabe. Só que pra í na festa no Pouso Alegre já é um pouco difícil né. Porque daí você tem ou que pagá carro, ou senão você í à pé, fazê oito quilômetro não é fácil né. As criança sempre vêm à festa, porque eles são estudante, então sempre a perua, sabe, quando tem festa a perua vem, busca, leva, né. Quando tem em Jaú também. A única coisa que tem assim em Jaú, que aqui tem uma comunidade que vem, sabe, vem dá catecismo pra eles, vem, vem fazê tipo de uma reza uma vez por meis tem missa né. Então tem vez que, quando dá, não é certeza, que eles arruma condução, então eles vem, busca as mães, faiç, né, se tem alguma coisa lá: qualquer coisa lá, uma igreja, uma quermesse então eles vêm e leva as mães. (...) É, que nem começou onte, [a festa em Pouso Alegre] então qué dizê que vai onte, hoje, né, tem vez que vai quatro dia, tem vez que vai cinco, conforme a festa sê de qualquer santo da igreja, sabe. Então, leilão de

animal, de boi, de carneiro, essas coisa, então sempre é mais demorado um pouquinho, sabe.” (Sra. Luci)

Foto 52

No meio da missa, o Padre convida a todos a participar da procissão, em que as pessoas rezam o terço e cantam acompanhadas pelo som do violão.

Nesse dia, participam da comemoração, os pagadores de promessa, para agradecer a graça alcançada.

Foto 53

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

Foto 54

Nelson F. Mariano/2000

Terminada a parte religiosa da comemoração ao dia de Santa Luzia, inicia-se o leilão de gado, em que os fazendeiros e sitiantes dão seus lances. A arrecadação vai para a Igreja.

Acima: um homem canta os lances, incentivando a participação das pessoas.

Abaixo: o gado doado para o leilão.

Foto 55

Sinthia Cristina Batista/1999

Foto 56

Quando a noite cai, inicia-se a quermesse.

Com muita música sertaneja na vitrola (e sertaneja romântica também), as pessoas se deliciam com frangos assados, churrasquinhos, salgados, refrigerantes e cervejas.

Há ainda um tipo de “pechinção” com a venda de artigos variados, desde chinelos enfeitados até guardanapos e enfeites diversos.

O dinheiro arrecadado destina-se à Igreja de Santa Luzia para sua reforma, manutenção e também para a promoção de obras assistenciais.

Da mesma forma que acontece em Pouso Alegre de Baixo, a festa de Nossa Senhora Imaculada Conceição é celebrada no Bairro Reforma Agrária, conforme anúncio no jornal O Comércio do Jahu (05/05/2001):

“A festa da Reforma Agrária começa em Bocaina, às 8h30 deste domingo, de onde sai a procissão motorizada, levando a imagem de Nossa Senhora Imaculada Conceição até o bairro rural. Na chegada haverá celebração de missa. Depois da missa, começa a quermesse, com comidas e bebidas típicas e leilões de gado e de prendas.”

Em Potunduva, o homenageado é o Frei Galvão.

“Às margens do Rio Tietê, no município de Jaú, todos os anos no primeiro domingo de maio, uma pequena capela recebe numerosa multidão, para a missa em homenagem ao Frei da ordem dos franciscanos, Frei Galvão.

São inúmeros os testemunhos de graças recebidas, e, os pedidos de proteção são freqüentes. Famílias inteiras vindas da região se deslocam para a capela para pedir graças e proteção.” (Inter Fatos, 1987, pg. 26)

Durante a comemoração que se inicia com a missa na capela erguida em sua homenagem, o padre faz a distribuição das chamadas “pílulas de Frei Galvão”, que são papéis dobrados contendo orações. Os fiéis ingerem a pílula na esperança de um milagre.

Assim como a festa de Santa Luzia e de Nossa Senhora Imaculada Conceição, depois dos atos religiosos é realizada a parte social com brincadeiras e jogos, além de comes e bebes.

Trazemos aqui um convite de 1976, elaborado pela Comissão Organizadora da festa na Capela do Frei Galvão. A verba estava sendo destinada à manutenção da Igreja de Santa Cruz de Potunduva.

Figura 3

CAPELA DE FREI GALVÃO
(AS MARGENS DO RIO TIETÊ)

***** **GRANDE FESTA** *****

No domingo, dia 2 de Maio, na Capela de Frei Galvão, a beira do Rio Tietê, será realizada a tradicional Festa da Santa Cruz.

A Solenidade obedecerá ao seguinte programa:

As 10 horas - Missa em louvor a Santa Cruz
A seguir início das festividades populares.

———— BARRACA ————

"Come-se e Bebe-se com todos os petiscos, não faltando o tradicional cachorro quente, frangos assados e bebidas.

Leve a sua família a beira do rio, para passar algumas horas de lazer, contribuindo ao mesmo tempo para a manutenção das despesas do culto da Igreja de Santa Cruz de Potunduva, a qual se destina toda renda líquida.

Jáú, 18 de Abril de 1976

A Comissão Organizadora.

Visto: **Pt. Augusto Sani - Vigário**

Fonte: O franciscano Frei Galvão. *Inter Fatos*, Jáú, Janeiro de 1987. História.

No interior das fazendas, como demonstra a D. Luci da Fazenda do Lajeado, o sentimento de pertencer a um conjunto não se faz presente e as pessoas estão dispersas, diluídas no ritmo do trabalho e na tela da TV. Embora participem de algumas festas, estão de fora, não se estabelecendo uma relação mais forte no ritual da sua organização.

Na época do colonato, as famílias tinham uma vida social mais intensa, apesar do isolamento em relação à cidade, pois elas interagiam promovendo as festas, os campeonatos, as rezas que congregavam as colônias e os sítios.

“Depois, na chegada do domingo, então tinha jogo. O time de fazenda jogava contra o outro time da fazenda. Vamo supor: da fazenda dos Caiubí ia jogá na... naquele domingo, na fazenda do Marcelo Prado, o Marcelo Prado, no próximo domingo tinha que vim na fazenda de cá, então tinha aquele joguinho de campinho de bola. Mas bola mesmo, Nossa Senhora, pelo amor de Deus!! Não essas bola de hoje em dia! Ela era meio oval, sabe, costurada com aquela... com aqueles coro cru... quano cê chutava, aquele pedaço daquela tira ia voano pro alto assim... Era... fazia... Às veiz a gente pegava na bola memo, às veiz à tarde quano a gente saía do serviço da roça, jogava uma pelada como eles falava. Nós pegava uma meia, enchia de pano, essas coisa e fazia aquela bola de meia e fazia aquelas pelada de futebol na parte da tarde, até escurecê. Trabaiava o dia intero na roça e depois à tarde ainda ia atrás de bola. Eu, se fizê isso hoje, pelo amor de Deus! Num agüento mais!” (Sr. Sidney)

“Tinha... naquele tempo tinha, morava bastante gente aí, era divertido! Jogava maia, jogava truco. Era divertido! Jogava truco de noite! Às vezes até quase amanhecia jogando truco! Era tudo tão unido né, não brigava por nada, tudo combinado! Era bom! Jogava maia. (...) Ah, parô, viu! De vez em quando muda gente, não pára né. Muda gente aí, não pára muito tempo. Quem parô mais aqui é eu, o Seu Braúna e o Seu Vicente e o Cidécio. Só nós quatro que para mais, os outro muda!” (Sr. Sebastião)

O momento do encontro dos homens se dava nos jogos. O campeonato de futebol era bastante praticado, nos finais de semana, reunindo torcedores das várias fazendas participantes. A maia⁵⁸ e o truco faziam parte da sociabilidade entre os homens, estreitando os laços de vizinhança e compadrio no meio rural. (As mulheres também se encontravam nestes momentos, para assistirem aos campeonatos).

Atuais moradores de fazendas, os jovens adolescentes preferem Jaú para se divertir; saem à noite para freqüentar as festinhas mais urbanas, nos salões e clubes, enquanto seus pais limitam-se aos programas televisivos. A diversão parece ser possível só na cidade; o campo não mais oferece a sociabilidade antes existente, pois conforme o relato do Sr. Sebastião, há uma mobilidade muito grande de seus vizinhos, não tecendo vínculos mais fortes de amizade.

A população que mora nas fazendas, quase que esquecida pelos citadinos, quando supera a distância e o acesso à igreja, encontra na missa a sua maneira de dizer que é católico. É o que ocorre na fazenda do Lajeado, onde a igreja se faz presente ensinando o catecismo semanalmente para as crianças e, em que uma vez por mês é celebrada uma missa. Seus participantes são alguns moradores da fazenda, católicos mais assíduos de Pouso Alegre de Baixo e grupos da igreja como os jovens que participam do coral e tocam instrumentos durante a celebração.

“Quano nós morava num lugar que tinha jeito de í né, que tinha igreja perto assim, que eu lembro que nós morava ali, não sei se você conhece Tarumã, aquele lugar ali, foi ali que eu fiz a primeira comunhão, sabe. Nós ia na reza, tudo domingo nós ia no catecismo até enquanto eu fiz né, a primeira comunhão. É que nem aqui, quando dá pra gente í na reza a gente vai né, eles vem aqui rezá, a gente vai. Que nem memo hoje, tem

⁵⁸ “Interessante divertimento em que tomam parte duas ou quatro pessoas. Num terreno bem plano, a uma distância de cerca de vinte metro, colocam-se dois toquinhos de vinte centímetros de altura, sobre o chão. Sendo quatro os jogadores, ficam dois adversários de cada lado, tendo cada um deles quatro ‘maias’, que são discos de metal, de meio centímetro de espessura por dez de diâmetro, aproximadamente, e sai inicia o jogo. Cada jogador joga uma maia, tentando derrubar o toquinho do lado oposto ou, quando menos, fazer com que a maia fique bem próxima do mesmo. Se acertar no toquinho, ganha dois pontos; se errar, deixa a maia ficar no lugar onde parou. Jogadas todas as maias dos dois adversários, procede-se à contagem. (...) Vão-se somando os pontos e o grupo que conseguir primeiro vinte e cinco pontos ganhará. (Fausto Teixeira, ‘Vocabulário da Caipira Paulista’, *Revista do Arquivo Municipal*, CXI, 89, São Paulo, 1946).” Obra citada por Cascudo, C. s/d.

missa né, a gente vai na missa. (...) Ali ó, lá na casona lá, lá naquela casona lá. É lá na área que eles sempre faiz missa.” (Sra. Josefa)

E assim como a igreja católica que vai até os seus fiéis, outras religiões procuram seus seguidores nas fazendas, porém as religiões evangélicas, que não adoram aos santos, não têm motivos para a realização de festas tradicionais do catolicismo, provocando aí uma quebra.

“Ah, vem, sabe! Crente... sempre vem aqui dentro, de sábado, de domingo assim, ele vem, fazê oração assim”. (Gelsie)

O culto evangélico é totalmente desvinculado do ciclo da natureza, da colheita que motiva a festa, do grande encontro comemorativo por causa da chuva ou da seca. Cabe ressaltar que em poucos lugares o catolicismo preserva o motivo original de suas festas, sendo as datas comemorativas desencontradas com o que acontece na realidade. As crenças desvincularam-se do ciclo produtivo já que este próprio foi desvinculado da natureza com o advento da economia de mercado, bastante representativo na produção canavieira.

O Padre Luís, da Igreja Nossa Senhora do Patrocínio de Jaú, nos explica a realização das missas nos sítios e nas fazendas.

“Essa zona rural então, dependendo da quantidade de habitantes e da possibilidade do padre que reside aí na área à qual essa zona rural pertence, esses sítios, essas chácaras, essas fazendas, não sei... pertencem, então é marcada essa missa, em alguns lugares quinzenalmente, em outros lugares mensalmente... É um comum acordo entre o padre, as pessoas daquele local, ou algumas pessoas que o assessoram, que o ajudam nessa celebração da própria cidade, vamos dizer assim, mas que vão com ele lá. Então é uma forma de propiciar, de proporcionar, até para as pessoas, digamos assim, mais carentes, no sentido de... terem dificuldade de locomoção pra cidade... no período da noite, para uma missa pelo menos toda semana... isso se torna difícil, né? Como... dentro daquilo que a igreja conta como... uma norma, né, que é a participação da missa aos domingos, então para essas pessoas isso se torna difícil, então dentro das possibilidades aí o padre vai pelo menos de vez em quando...”

O Centro Comunitário Rural é o grande promotor de eventos no Bairro de Pouso Alegre de Baixo. São festas juninas, bailes, campeonatos de futebol, jogos de bocha, gincanas etc.

Foto 57

Neusa F. Mariano/1999

Casa-sede da Fazenda do Lajeado onde, uma vez por mês é realizada uma missa.

Participam alguns moradores da fazenda, pois nem todos são católicos e as pessoas que acompanham os trabalhos da Igreja.

Abaixo: o grupo de jovens da Igreja São Judas Tadeu participa da missa com seus instrumentos musicais e com o coral.

Foto 58

Neusa F. Mariano/1999

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

“É, é comunitário mas todo mundo fala centro rural porque é mais centro... quando começou era centro rural né, que eles fazia esses... a comunidade, o estado que construiu né. Tem salão de festa, tem campo de futebol, tem quadra de bocha, quadra de esporte, tem o... agora não tem essa né, mas naquele tempo vinha dinheiro do Estado no começo, pagamento de dentista. Agora hoje, terceirizou com a prefeitura né.” (Sr. Roque)

Embora existam dificuldades na sua administração, como toda instituição, o Centro Comunitário procura se manifestar nas datas comemorativas, como o dia das mães, o dia das crianças, o seu aniversário e os bailes, sem data específica.

O Sr. Roque conta que nessas festividades o Centro Comunitário não costuma cobrar ingressos, sendo que há muita gente que não pode pagar. No caso de algum grupo musical tocar, aí sim é preciso comprar a entrada, pois os músicos têm que receber. Por isso, o Centro Comunitário, quando vai promover algum baile, dá preferência aos sanfoneiros, que fica mais barato e muita gente se diverte.

O baile bom, o bom mesmo é em julho, as quadrilha, aí que é a quadrilha da... nós fizemos esse ano aqui, tem uns ano aí que eles pararam de fazer... Pra ficar animado tem que ficar velho junto. Quando eu fazia quadrilha no tempo que eu tava na diretoria, todo ano eu fazia a quadrilha dos coroa, era os velho né. Então o filho vai pra vê pai dançar, o irmão... junta gente pra tudo lado! É animado, vai bastante gente! E nesse baile dá quentão, dá quentão pra... tem que dá de graça! Pipoca né. Um dá pinga pro quentão, o outro dá açúcar, ganha um pouco de pipoca também. (Sr. Roque)

O Sr. Roque nos mostra, então que Pouso Alegre de Baixo se constitui em um bairro em que as pessoas partilham da vida social, organizando e participando das comemorações cívicas e religiosas. A cultura de pedir e de doar prendas para a realização das festas nos leva a acreditar que elas são construídas por todos, todos trabalham para este bem comum, cada um como pode.

Os bailes, sem ligação religiosa alguma, eram as festas com violeiros e sanfoneiros, que tocavam e cantavam até de madrugada, seja nos sítios, seja nas colônias, seja nas vilas. Era sempre com muita comida e bebida para festejar a alegria.

“Ah, fazia assim de brincadeira sabe, divertia assim. Eles fazia, toca, violão e dança e coisa... Das vez fazia um chorrascão, churrasco assim, tudo os colega sabe, um dava uma leitoa, outro dava um frango, outro... então juntava todo nós e fazia aquele... sabe, fazia aquela festa né, uma janta uma armoço... Naquele tempo a turma toda gostava muito de vinho né, tomava vinho, pinga, cerveja, tudo né. Comia carne, assava carne no fogão de lenha, forno de lenha, tudo de lenha, não tinha nada de gás. Hoje em dia, pra nós né, num tinha naquele tempo nada disso daí, fogão a gás...” (Sr. Luís Rogatto)

“Ah, era de sanfona! Gostoso né. Agora eu não gosto mutio não. Era nas fazenda. (...) Ah, começava lá pra umas 8 hora... Da noite e ia até de madrugada. (...) Dançava, nossa! Adoro dançá... baile de, de sanfona! (...) Fazia barraca né. Num tinha esse negócio agora de clube né, era barraca. Fazia, esticava uns pau né, fincava, dispoí espaiava o encerado em cima e nisso tocava. (...) É, era só um baile mesmo! Casamento!” (Sra. Maria)

Diante de tantos eventos como festas, cultos religiosos, danças e bailes, que aconteciam no meio rural, não se pode deixar de fora as serenatas, praticadas pelos moços das colônias, mais freqüentemente na passagem do ano.

“Ta pras casa, cantá. Depois da meia noite a gente ia dá o ano novo pra pessoa, cantando, era chamado serenata. De casa em casa, em todas casa. A gente cantava uma música na porta, eles abria a porta, a gente entrava. Eles dava uma bebida, um... pão, bolacha, o que tivesse lá, bolo, café... anizete, quentão. (...) Saía daquela casa, ia pra outra. Na outra casa cantava uma música na porta também. (...) Aí, até eles abrí né, aí eles abria, a gente entrava. (...) Era difícil num abri. (Sr. Pedro Murdiga)

A serenata começava num determinado sítio e terminava na fazenda onde moravam os seresteiros, ao amanhecer. Vale a pena transcrever uma serenata aqui, de autoria do Sr. Pedro:

Venho de longe, de longe
Somente para te ver
Se está dormindo, acorde
Venha me arreceber.

Se está dormindo acorde
Acorde, sai na janela
Venha ouvir a serenata
Venha ver a lua no céu
Como é bela.

Cai sereno, cai
Num campo cheio de flor
Eu também quero cair
Nos braço do meu amor!

Cai sereno, cai
Num campo cheio de flor
Eu também quero cair
Nos braço do meu amor!

Venho de longe, de longe
Somente para te ver
Se está dormindo, acorde
Venha me arreceber.

Se está dormindo acorde
Acorde, sai na janela
Venha ouvir a serenata
Venha ver a lua no céu
Como é bela.

Foto 59

Cantarelli. Arquivo da família Murdiga.

Sr. Pedro Murgida por volta de 25 anos de idade. Aprendeu a tocar violão sozinho e participava das serenatas pelas colônias e sítios de Jaú. Além de tocador de violão, ele compõe suas modas caipiras.

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

O nosso entrevistado cantava essa serenata acompanhado por seus colegas; ele, com o violão e seus amigos com pandeiro, sanfona e violão também. Todos aprenderam a tocar esses instrumentos sozinhos, movidos pela vontade, pois

“... olhando os outros, aprendia. Eu peguei um método pra aprendê, mas depois ficava só... aquele... mudança de dedo né. Aí eu deixei, falei: ‘Ah, num dá pra...’ Comecei fazer sozinho mesmo, só vendo as posições né, trocava, o tom onde dá...” (Sr. Pedro Murgida)

“Aprendia sozinho, o Neco, o Neco num sabia nem lê, ele num sabia nada, e ele tocava violão, aprendia...” (Sra. Inez)

Era a música sertaneja que os rapazes das colônias e sítios compunham, tocavam e cantavam, de forma espontânea, dispensando qualquer forma de aprendizado mais erudito. Nesta época, a música sertaneja já trazia bastante elementos da cidade, romances, tragédias, mas não se desfazia de temas como os pássaros, as plantações, as flores, a chuva, todos eles indicando o ciclo natural da vida.

O Sr. Pedro identifica a sua música como caipira, pois segundo ele:

“Cis fala, a moda caipira, né, a música caipira. A música caipira é essa música que conta a história, num é? Então eu num sei porquê, agora eles fala a música sertaneja, abrangendo tudo, sertaneja!? Todas as música caipira, ela tem uma história, num tem? Pra ser uma música raiz. Hoje não, hoje eles: ‘Ai, ai, ai. Ai, ai, ai...’ E depois volta ai, ai, ai de novo e... Num tem uma história. (...) Minha música é caipira. (...) Ela conta a história da roça...” (Sr. Pedro Murgida)

As pessoas procuram as rádios de Jaú para tocarem, em fita K7, as suas composições, como disse Sérgio, da Rádio Jauense AM ao ser interrogado sobre essa prática:

“Tocamos! Tocamos! Mesmo que, mesmo que a música não seja assim de grande qualidade, a gente procura, procura sempre atendê, procura sempre dá um né, incentivá, dá um empurrãozinho né.”

Ainda segundo Sérgio, há na Rádio Jauense um programa dedicado à música sertaneja, o que ele chama de raiz:

“Esse programa é apresentado das cinco às sete da manhã pelo Campinho. Campinho é mais antigo do que eu no rádio. Campinho deve ter por volta de 42, 43 anos de vida radiofônica e, e ele é quem produz e apresenta um programa que é típico de música raiz, toca Tonico e Tinoco, Zé Carrero e Carrerinho, aquelas duplas bem antigas. (...) O programa do Campinho, ele é basicamente feito já, já pré produzido. Ele já vai pra rádio com o programa pronto, traz inclusive os discos da discoteca particular dele....”

Os locutores e radialistas distinguem música caipira e sertaneja:

“A música, a música, eu não faria a distinção entre a música caipira e a sertaneja, eu diria o seguinte: há a música regional raiz que são as modas de viola, os pagodes no estilo de Tião Carrero e Pardinho, de Dini e Donizette, as Guarânias, que são os ritmos preferidos de Belmonte e Amaraí, Milionário e Zé Rico, Zé Carrero e Carrerinho... e há a música sertaneja moderna. A música sertaneja moderna é aquela que... então coloca João Paulo e Daniel, João Minero e Marciano, Rick e Renner, Zezé de Camargo e Luciano e daí por diante não é. São, são estilos totalmente diferentes de letra e melodia né. A música, a música raiz retrata mesmo a vida como ela é no campo, no sertão né, das modas de viola, das músicas históricas como escrevia o recém falecido João Pacífico, a... elas contam a beleza do... do seu... tá na sua letra, na sua melodia. Não há nenhum contexto assim, de romantismo como há, por exemplo, numa balada de Zezé de Camargo e Luciano, de Rick e Renner e outros mais.” (Sérgio, Rádio Jauense, AM)

“Então a evidência da música sertaneja, da mídia e tudo mais, o sertanejo hoje é pelo menos 80 por cento da programação. (...) A música caipira é a música raiz. A música caipira, pra você ter uma idéia, são as músicas conhecidas como, de, de cantores caipiras, modas de viola né, que normalmente os nossos pais se costumaram a ouvir. Como por exemplo Tonico e Tinoco, Zico e Zeca, Zilo e Zalo, Alvarenga e Ranchinho, os precursores

da música né. A música sertaneja é aquela música que hoje foi introduzida a bateria, foi em alguns casos, computador né, os que estão em evidência é o caso do Daniel, do Zezé de Camargo e Luciano, do Leonardo, Gian e Giovane, enfim. Esses que são os da música conhecida como moderna. Essa é a música sertaneja. Agora, a música raiz, em todos os... os locais onde você for verificar, cê vai vê que elas, elas hoje já não têm mais o mesmo espaço que tinham antigamente em emissoras de rádio.” (Beto, Rádio Cultura, AM)

“A música caipira... a música caipira é muito difícil. Não, não é igual. Não é igual. A gente vê o sertanejo hoje, como essa... linha mais moderna, né, que a mídia apoiô. Eu acho que é uma música mais de mercado mesmo, uma música mais popular, o sertanejo, de hoje. Que começou com essa fase mais de Chitãozinho e Chororó... Leandro e Leonardo. Agora, música caipira são os grandes nomes de música sertaneja do passado mesmo. Eles que... chegaram aí, até Milionário e José Rico.” (Carlos, Rádio Tropical, FM)

É perceptível o uso do termo “caipira” ou “raiz” para designar o que chamamos de sertanejo⁵⁹, já que as tradições religiosas relacionadas à música caipira não eram muito presentes em Jaú e o termo sertanejo chega a confundir o senso comum.

Ouvir a música sertaneja significa uma reafirmação da identidade no campo, mesmo que seja a que nós chamamos de sertaneja romântica, ou as atuais com ritmo country.

Não há mais bailes “como antigamente” com violeiros, ao vivo, mas continua-se ouvindo esse tipo de música da roça, seja ela raiz, caipira, sertaneja... Há a mediação do mercado, que produz esse tipo musical para atingir um determinado público que, munido do pouco dinheiro, o gasta no seu tempo livre, muitas vezes, para ouvir música. É o que responde D. Elsa quando interrogada sobre a presença de violeiros pelas redondezas:

“É... agora a gente vai pra Jaú comprá fita.”

⁵⁹ Esse assunto foi discutido no capítulo 4.3. Música Caipira e Música sertaneja.

Passa-se do estado de agente, aquele que faz a ação, para um estado passivo, o que vê e não participa. São expectadores, receptores das várias modalidades musicais, identificando como raiz, ou caipira, a música do seu tempo, do tempo que havia a sua participação efetiva.

É preciso, no entanto, evidenciar a crise cultural provocada pela economia de mercado, cuja imposição quebrou o ritmo do trabalho e o respeito ao tempo: tempo de plantar, tempo de colher, tempo de descansar, tempo de agradecer. Conseqüentemente houve uma quebra nos rituais porque instaurou-se o tempo do mercado, do dinheiro, da usina, do salário, da cidade.

Comemoração da passagem do século. Jaú, 1900-1901.

A religião católica era mediadora da sociabilidade entre os jauenses, como nos mostra a procissão da Igreja São Judas Tadeu no início da década de 1950.

Fotógrafo anônimo. Arquivo Histórico Fund. Raul Bauab.

Imagem de Nossa Senhora de Fátima que chegava de Portugal a Jaú., permanecendo aí durante dois dias. Foi no dia 3 de maio de 1953 que uma multidão se reuniu na Fazenda Santa Cruz em Potunduva, de onde partiu em procissão para as margens do rio Tietê. (Comércio do Jahu, 27/04/1973)

6.4. Benzimentos e outras crendices

Da mesma forma que a culinária, elementos da medicina popular e outras crenças enfraqueceram-se significativamente, fenômeno este presente não só em Jaú, mas onde houve a abertura para o mercado e a aceitação de elementos trazidos pela modernidade ou, como afirmou Antonio Candido (1987), houve a “aceitação de traços impostos e propostos”.

A medicina popular – conhecimento herdado dos índios, enriquecido com as crendices e elementos trazidos pelos europeus – era muito praticada no meio rural. As dificuldades de atendimento médico contribuíam para um socorro local com fusões de ervas, juntamente com as rezas.

“Eu benzia erisipela, né, que a minha sogra morô comigo doze anos, quando eu casei e morei com a minha sogra, doze anos, né? E ela benzia aí eu aprendi. (...) Eu lembro, mas não muito certinha ainda, né? (...) Faz muito tempo que eu num benço mais (...) Eu num lembro bem porque a maior parte era em italiano, o verso tudo. Eu num sei, né? Agora italiano eu entendo muito bem porque... mas falá eu num sei mais, já faz tempo que a minha sogra morreu já perdi aquilo, né?

(...) É, um tempo, a maior parte das crianças iam na benzedeira, porque pra você levá uma criança no médico era muito... Era muito, quando a criança tava bem mal quando se procurava um médico, né? Então era diferente. Então benzia, fazia chazinho em casa... tinha oração mesmo, era uma oração mesmo.” (Sra. Rosa)

As ervas eram colhidas no mato ou cultivadas em casa; cada tipo de chá possuía determinadas propriedades de cura para a enfermidade. O conhecimento dessas ervas e raízes era comum entre as pessoas do campo, que se automedicavam ao se sentirem enfraquecidas, ou com dores que indicassem o aparecimento de alguma doença. A D. Catarina fala sobre a folha de lima e o juá:

“Pra tudo! Diabete, pra pele... É, e as casca dela [da lima] diz que é um remedião também... Diz que limpa o sangue, deixa o sangue limpo, limpo. Num deixa dá pereba,

num deixa dá nada... E febre que dava, né? Minha mãe falava: 'Vai no mato, cata juá brabo'." (Sra. Catarina)

O Sr. Luís Rogatto nos ensina mais:

"... Arruda é bom, se ocê tem às veiz um reumatismo, cai com um reumatismo aí que, reumatismo assim de pele né... Você põe assim o arruda dentro de um litro de pinga, deixa curti e toma, mais isso é sapatia, num é benzimento. Ponha dentro de um litro de arco e dexa dentro lá até curti essa arruda campina. E depois tudo dia de manhã cedo, antes de tomá café, toma uma xícara dessa pinga. E toma, diz que é bom pro reumatismo. Então com o reumatismo, nois acabava com o reumatismo né, de cura né.

(...) Tem abacate, tem goiabera, tem aquela... tem jambo... tudo essas coisa aí é tudo... tem mato também... arco de ferrera, que é o pau né, o pau do mato, pau de angü, tudo esse daí é tudo remédio."

Aliado às ervas, o socorro era prestado pelos benzedores que faziam suas simpatias, desvendadas pelos mais curiosos, explicadas pelas reações químicas e físicas do fenômeno. No entanto, às vezes, nem a ciência poderia explicar o seu resultado satisfatório, talvez o mistério da cura estava na crença em tais rituais, na confiança que se tinha no benzedor.

"Olha, eu acho que depende muito da fé... de quem benze, se cê tem confiança, porque essa que a gente tá falando, a Dirce, que já faleceu, cê tinha que vê de que jeito que ela era, dava até dó de vê né, andava toda torta, quase não enxergava, falava tudo errado, mas ela ia em São Paulo, naqueles metrô fora que a gente se atrapalha mas ela não se atrapalhava com nada; a casa dela era assim, agitada!

Vinha gente de longe viu pra benzê... alguma coisa deve existir né? Senão... porque eu acho que desde o médico, se num tiver confiança no médico eu acho que num vale também, né? Os tratamento a não ser uma cirurgia, mas tem médico que eu não arrisco muito..."
(Sra. Odette)

A figura carismática do benzedor oferece uma confiança dada a alguém que se acredita ser abençoada por Deus, quem lhe deu o dom da cura.

Sempre existia um descrente, que procurava as explicações para as curas atribuídas aos benzimentos e simpatias, conforme podemos observar neste diálogo:

***Pedro:** Tudo bestera! Porque, veja bem: uma vez falo que o Edson tava com o bucho virado.*

***Inez:** Tinha que virá de ponta cabeça...*

***Pedro:** Foi na benzedera, falô que tava com o bucho virado. 'Ué, mai eu num vejo nada!'*

***Inez:** Aí ponhava ele de ponta cabeça e batia o pé na batente da porte trez vez e... Dava remédio, chá de uma coisa, de outra e melhorava... é uma diarréia brava que dava, e falavam que era bucho virado. Melhorava de tanto tomá chá né, não porque ela virava de ponta cabeça e batia o pé no batente da porta.*

***Maria:** Quando mandavam eu benzê o Edson, eu ia mai num acreditava. Eu falava: 'Ai, meu Deus do Céu, por que que eu vô fazê isso, eu num acredito!'*

***Inez:** Mais naquele tempo a gente já num acreditava, agora que a gente vê que a gente era bem atrasado né."*

Apesar das desconfianças, recorria-se ao benzedor, nem que fosse para mais tarde constatar que a cura não tinha nada a ver com as suas rezas, mas com as ervas medicinais.

Havia fazendas em que o patrão contratava um médico que visitava a sua colônia com uma certa periodicidade e atendia aos chamados de emergência. Assim contam os irmãos Pedro e Inez:

***Pedro:** Mai também tinha outro problema lá, negócio de, da roça né. Num tinha os doutor, que trabalhava com os colonio? (...) Pagava um poco pra tê...*

***Inez:** A gente era abonado, falava abonado...*

Pedro: *É, abonado cos dotor, num é?*

Inez: *E ele acompanhava tudo, né, ele acompanhava. Qualquer coisa que tinha, chamava, eles vinha né...*

Pedro: *Então, mai num pagava um poquinho?*

Inez: *Pagava um poco pra... descontava né, o patrão descontava.*

Pedro: *Então, isso tinha também. Qué dizê, quaquê hora da noite, que ficasse doente, se tivesse um jeito de comunicá o dotor, o dotor ia lá, o médico...*

Inez: *E a gente num morava pertinho, a gente morava duas hora longe de Jaú."*

Conforme o patrão, fazia-se esse trato, mas quem pagava era o colono. O serviço médico não pode então ser encarado como um benefício propiciado pelo fazendeiro, pois ele somente mediava: descontava na remuneração de seus colonos e pagava ao médico que tinha que estar sempre à disposição para qualquer emergência.

A figura do médico foi ganhando destaque e, aos poucos o benzedor e curandeiro foi escasseando, além do que, benzer é um ensinamento passado de pais para filhos, como herança. E muitos filhos não quiseram aprender, por um motivo ou por outro; talvez por influência de outras religiões que desacreditam de tal prática. As rezas caem no esquecimento porque não se pode registrá-las, torná-las públicas. Elas só podem ser ensinadas a quem for realmente seguir a vida como benzedor.

"Tem uma reza né pra gente falá né, só que num pode ensiná ninguém, senão dipois num vai valê mais nada, num vale mais pra ninguém. Tem umas palavra que pricisa falá, e Deus que deu isso pra gente. Você num vai atráis disso, ninguém aprende." (Sr. Luís Rogatto)

"Eh, aquilo do meu tempo acabô, aquele tempo tinha benzedô bom mas hoje cabô, hoje... cabô. Esse benzedô que cobra num vale nada. (...) Tempo antigo, benzia e ia embora, né? Hoje eles qué... Tenho um fio que tá aí embaixo, ele chama Zé Roberto Pereira, eles era

piqueno, eu fui embaxo pro home pingá o remédio... o home ficô... Eu num paguei, eu falei: 'Num só obrigado, né?' E o home num ficô gostano de mim mais não, pr'eu pagá... Ah, vai... pega remédio no mato aí, num pode pagá, se pagá num vale nada! Num tem nada, e num tem nem um curadô bão, hoje num tem mais não, cabô, igual no meu tempo cabô. Num pode í na lábia não, hein!" (Sr. Antonio Pereira)

A validade do benzimento, tem seus segredos: a reza não pode se tornar pública, e não pode haver a mediação do dinheiro. Ou seja, quando se faz um benzimento por dinheiro, então não é feito com fé, o que faz enfraquecer o poder da cura.

O Sr. Luís Rogatto é procurado em Jaú ainda hoje, para benzer as pessoas que preferem ele a um médico⁶⁰. Ele nos conta sobre seus conhecimentos de cura, de simpatias: uma raridade nos dias atuais.

"O carvão é pra lumbriga. Pra lumbriga de criança. Cê põe treis carvão numa água... bom, pra quem sabe fazê o benzimento né, você faiç o benzimento, põe treis carvão em brasa num copo de água. Se tivé quebrante a criança, afunda as treis brasa. (...) Então, aí ela faiç um otro benzimento, treis dia né, aí solta o carvão, aí já saiu o quebrante. (...) É, toma um golinho da água. Põe um copo d'água assim, cê vê que coisa, é tudo por Deus! Porque se ocê... pode ponhá treis brasa na água, ela num afunda né, agora com o benzimento, se o cara tivé, tivé o poder, ela faiç afundá, se tivé o quebranto. Agora, se não afundá é porque a criança tá boa.

(...) Eu sei de outra mais simpre, essa é simpre, simpre de tudo. Caiu um cisco no zóio, caiu um cisco no zóio. Ocê tem que oiá treis veiz pra trás e dipois óia pra frente, o zóio limpinho aberto, o cisco sai, vai embora. (...) Ah, vira assim né, treiz veiz pra traiz e dipois ocê vira pra frente e o cisco sai. Se ocê tivé alguma coisa que tá te atrapaiano os zóio, sai."

⁶⁰ É possível encontrarmos ainda a cultura da medicação caseira com chás de ervas e raízes e do benzedor, sobrevivendo às inovações tecnológicas na área da medicina. Em casos graves, há a recorrência a um especialista, mas em primeiro lugar vem o benzedor.

A procura pelo benzedor talvez esteja relacionada à procura por algo mágico e revelador, sendo a maneira de se fazer (o enfermo) presente para Deus: ser curado pela graça divina, por meio das palavras santas de um velho (a) benzedor (a).

E é por acreditar no mágico, no divino, na existência de um mundo fantástico, que o saci, o lobisomem, a mãe de ouro e as almas perdidas ganham espaço no imaginário das pessoas. Porém, da mesma forma em que há desconfianças nas rezas e benzeduras, os seres folclóricos não passam de causos inventados ou então movidos pelo medo. É o que se pode deduzir a partir de algumas respostas das pessoas quando indagadas sobre eles.

“É ouvi falá, quando era criança eles falava ‘O saci, não sei o quê...’. Isso não existe, eu acho que não, eu nunca vi. (...) Assombração eu acho que não existe também. Naquele tempo a turma acreditava mesmo...”

Meu pai falava que tinha visto, a gente falava: ‘Não viu nada!’ Ele tinha, de tanto passá medo, ele saía sempre de noite, sozinho. O medo, saía, ele saía, ele tinha um medo! Tudo escuro! Não tinha luz nada, tudo lugar não tinha luz que nem hoje. E saía a pé ou a cavalo na estrada, vinha pra cá, e de tanto passá medo eu perdi o medo e acabei vendo que não existe nada dessas coisa. Se tivesse eu ia vê também. Tinha aquela igrejinha lá do... que eu falei pra você, os meus primo tinha visto tanta coisa! Já tinham visto assombração, visto isso, visto aquilo, eu nunca vi nada. Se tivesse eu também tinha visto. Acho que era medo que fazia...” (Sr. Roque)

“Eles falava que ia no bezerro, essas coisa, vinha um redemoinho, falava que era o saci, jogava uma pennera pra vê se eles pegava... Hoje ninguém acredita mais né. O povo hoje num acredita mais, tem corage... Num sei se é corage que eles têm ou... acabô a lenda.” (Sr. Benedito)

“Se tinha! Lógico! Tinha os historiador né. Contava história... Só que nunca achava quem, quem era, quem via mesmo. Cé perguntava pro outro: ‘Cê viu?’ ‘Não, meu pai que falou!’ ‘Seu pai viu?’ ‘Não, o pai do meu pai que falou!’ ”. (...) Ia chegá no Adão, né. De certo foi o Adão que viu! É sempre assim, né.” (Sr. Pedro Murdiga)

O Sr. Pedro tenta desvendar o mistério do saci que, de noite, trançava a crina do cavalo e mexia com os animais.

“Era o morcego que fazia... É, porque ele ia lá, chupava o sangue do cavalo né... É, parece uma trança, sei lá.” (Sr. Pedro)

As explicações racionais parecem não ser sempre convincentes, prevalecendo a dúvida:

“Mas será que o morcego, ele não tinha mão nem nada, coitado! O saci ainda tem... O saci tem as duas mão, ele só tem um pé né, mais as mão ele tem pra trançá... vai sabê... Mai era trancinha memo, num era? (...) Então, quem fazia é que... o dono num era.” (Sra. Inez)

Com a chegada da iluminação pública e com o desmatamento, os “seres fantásticos”, não encontraram mais em Jaú o seu lugar e, expulsos pela modernidade, acabaram ficando somente na lembrança. Tal fato lhes dá vida porque persistem no imaginário das pessoas, e passaram a ser tratados como mitos.

“Lobisomem tamém, escuitava falá. Lobisomem, eu escuitava falá assim: que criança sem batizá, dizem que na sexta fera ele vem pegá a criança. (...) É, ele comen, comia a criança, o lobisomem. Essa história é a mesma que o Joaquim contava, ele diz que a criança pequeninha, sem batizá, porque naquele tempo era tudo escuridão, não dava pra vê, não tinha Luís, era só lampião, lamparina né, querosene, lá era escuro! Pra fora era escuro naquele tempo! Não tinha claro. E diz que à noite então, que eles levava, tudo aquelas muié antiga falava que tinha medo de dexá uma criança sem batizá em casa, sozinha. Então batizava logo sabe, eles tinha medo. (...) É cachorro, virava cachorro um homem.

(...) O negócio é o seguinte: em uma casa que tive sete home, um deles é lobisome, mas se tive uma menina no meio aí num tem, num tem pobrema. Só sete home numa casa só. (...) Eu ouvi falá que era duas veiz por semana. Não sei se é na quarta, na sexta... Na sexta eu sei que era. (...) Eles vinha por baixo do galinhero de galinha, vinha comê bosta de galinha, o lobisome. (...) Eu ouvia falá que podia atirá, podia tirá que dipois ele virava gente.

Ah, saci tamém era um, saci era... Num sei, saci eu vô falá procê, dizem que ele anda com um bonezinho vermeio tamém, eu não sei lá. Andava com o bonezinho vermeio, mai o saci diç que vai só na, sai briga com os animar. (...) Onde tem um animar com essas crina comprida, então ele trança tudo as crina dos animar. A trancinha é bem feito. E vai embora. Não faiz mar. Só isso que eles faiz.

[Mula sem cabeça] eu tamém já ouvi falá mais eu num sei. Dizem que ixiste mais eu nunca vi. (...) Isso daí eu iscurtei muita gente falá, mais tamém eu num sei se é verdade ou é mentira, eu nunca vi.” (Sr. Luís Rogatto)

“Cheguei a vê... e quantas noite assim na colônia, aqueles cavalo corria na frente da colônia, subia e descia... Quando eu chegava, nós falava que era o saci-pererê, chegava cedo cê via aquelas crina do cavalo assim, entende, tudo amarrada, trançada, ele que fazia esse serviço. Lá ele subia várias vezes, até... lá ele subia e descia de madrugada. Eu geralmente cheguei a ver muita assombração!” (Sr. Sidney)

O Sr. Antonio Pereira queria comprar um revólver para matar o saci que o havia assustado no meio da mata, à noite, ao voltar do baile. Desistiu da idéia quando o seu pai lhe disse que o saci sumiria se ele comesasse a rezar, pois agredindo-o com o revólver, o saci ficaria furioso e faria com que o Sr. Antonio se perdesse na mata. Uma outra história que ele conta é de um velho que estava sempre bêbado e desafiava o saci, dizendo que o colocaria para correr se ele aparecesse. O saci, então, colocou estrume de vaca em seu cachimbo e o velho fumou o estrume. E o Sr. Antonio Pereira conta mais:

“Aqui morava um home um tava começano Dois Córgo, o véinho, tinha um irmão que morava aí, quarteirão pra baixo, pra cima... tinha casa aí, aí ele foi abri a, trabaiadô, sabe, foi abri a porta da cozinha cedo, o irmão dele, tava sentado no batente da porta, o bichinho pretinho, mas tava escuro ainda, sabe? Ele falou pra ele: ‘Ô pretinho, que cê tá fazendo aí na minha porta da minha casa uma hora dessa?’ ‘Saci sabe lê! Saci sabe lê!’ E foi embora, era o saci!”

O saci é um moleque que só faz travessuras e é muito brincalhão. Sua diversão é assustar as pessoas; só a sua presença já assusta, pois ele é estranho a este mundo.

Conforme o Sr. Antonio Pereira e sua esposa, D. Catarina, o lobisomem tem que correr em sete fazendas, passar por sete galinheiros, da meia noite até meia noite e meia. Acreditam que essa é a sina da pessoa e essas regras são próprias para os da espécie deles. Quando se transformam novamente em homem, chegam em casa, tomam banho e se comportam como se nada tivesse acontecido. Mas ele tem que tomar muito cuidado para não ser descoberto, como aconteceu na história relatada por D. Catarina:

“Então tinha uma mulher mais velha, tinha um nenezinho pequeno, né? E esse ladrão aí gosta de pegá, ele pega criança... e tinha uma mulber, ela tinha um nenezinho novo, então o marido dela, o marido dela era lobisomem, o marido dela, era bonito, mas ela num sabia... então diz que aconteceu que bem: ‘Bamo no baile hoje?’ ‘Ah, bamo né!’ E... nisso começô o baile e quando foi perto da meia-noite e ele falou: ‘Vô embora, bamo embora que eu quero embora!’ E ela usava, aquele tempo usava aquelas mantinha tudo de flanela, as manguinha tudo de franja, franjnha. Antes de dá meia-noite ele já começô: ‘Bamo embora, bamo embora, bamo embora!’ ‘Ah, mas por que cê qué í embora já?’ Disse: ‘Não, quero ir embora já, bamo embora!’. E foram indo, daí quando chegô numa portera, quando deu meia-noite aí virô, virô lobisomem e ela foi e trepô na portera, trepô na portera com a criança no colo. E ele, ele puxava com a boca, a franja... daí, bom... já esfriô, já passô, né, aquele instante, né? ... Os fio no dente... É, esse é o tar... o que ele vira é lubisóme, memo antes de meia-noite, meia-noite já tem um, já vai indo, já tá na hora de virá, né? Então, e a mulher, né? Coitada, ela num sabia... mas no fim descobre tudo, né? Vai descobrindo,

né? Coitada aí ele deitô no colo dela, falô: ‘Oi, bem!’ E reganhô a boca tudo saltada... que queria pegá o nenê...”

Podemos atribuir aqui valores religiosos em que a ameaça do lobisomem leva aos pais batizarem seus filhos recém-nascidos para que não fiquem pagãos, sujeitos ao ataque do “bicho”.

O Sr. Antonio Pereira fala ainda do Inhudo, um homem estranho de unhas compridas que aparece no meio da mata. Ele apareceu para um colega seu que estava na mata chupando algumas frutinhas na árvore:

“Chegô o bicho: chapuêzão de paia, bota igual essa minha, sapatão, mas só coro, sabe? Unha, tinha um tanto assim de unha... e o chapéu de paia, sabe? Chegô, falô: ‘Ô moço, o sinhô desce daí que esse aqui é meu!’. Bateu no peito, só coro: tec-tec, sabe? Seu Zé se intimidô, vai descê na boca do bicho, no pé..., nem eu num desço, né? Dá medo, num dá medo? Aí ele falô po Seu Zé: ‘Senhor num qué descê memo, eu subo de encontro cocê!’ Ele pegô no pau da fruteira e ia subino de encontro com Seu Zé memo. Aí Seu Zé falô: ‘É co a garruchinha, né?’ Ele levô no ombro e tá..., o tiro saiu. Mas ele falô pu meu pai, ele num sabe se o bicho deu tapa o se ele caiu, mas num feriu, sabe? Aí ele deu um grito de medo, ele falô. O sentido sumiu dele, o sentido sumiu! [Ao chegar em casa, disse à sua família:] ‘Ó, o bicho trapaíô eu lá no mato, o tal de Inhudo e corpo seco’. É Inhudo Corpo Seco, sabe? E aí ficô, ficô nisso mesmo.”

Depois aconteceu com o seu próprio pai:

“Era meia-noite, escuro, meu pai num tinha medo: ‘Vamo’. Aquela redoma de quatro roda, sabe. Duas atrás e duas na frente, pra apoiá a peroba: ‘Vamo’. Perto do mato lá: UUU! Três vez, mais grosso que meu pai, sabe? Meu pai falô: ‘Vamo cos boi’. E ele UUU! Três vez. Meu pai via, oiava, oiava mas num via, tava escuro, sabe? Era ele, o bicho, tentano meu pai. Meu pai cutucava o boi pa vim logo em casa. Meu pai, quando via, ele ficava veno, queria ponhá a mão... [pegar o revólver] Sozinho, não, de noite, né? Foi embora.

E para completar três pessoas que o Inhudo tinha mexido, o Sr. Antonio Pereira citou mais um homem, que ele não conhecia. O seu caminhão havia quebrado perto do mesmo mato das histórias anteriores, e o Inhudo encontrou neste momento, a chance de assombrar alguém. Depois disso, nunca mais se ouviu falar do Inhudo. A explicação para a não continuidade das aparições é dada pela avó do Sr. Antonio Pereira, conforme a sua lembrança.

“E ela falava pa nói que essas coisa tenta uma vez, duas, depois ninguém vê mai. Cê pode lá chamá que num deles aparece mais. É, não, ele vai po lugar dele, num sabe? Nunca mais mexe com ninguém. E é certo memo, porque já vai vinte e... quanto, trinta ano, ninguém viu mai nada... o pessoar caça de noite lá, no mato, os surubim eles caçam, ma ninguém viu mai nada. E o mato é assombrado lá memo, mai ninguém viu mai nada. Eles desencarna, essas coisa e vai po lugar deles, compreende? Minha vó falava, daí num mexe com mais ninguém.”

E o homem do campo gosta de contar muita história, muito causo em que as assombrações são as personagens principais, representam o mistério da vida e da morte. O temor acabava muitas vezes, criando as “almas penadas”, ou então elas se colocavam bastante prestativas aos descrentes que, mais tarde, descobriam se tratar de pessoas que já haviam morrido.

“(...) chegava nesses mato, de domingo saía cedo, eu, cachorro, levava um pedaço de pão, uma vasilha assim ó com sal, então era matar pombinha, lagarto pintado, coelho, lebre, tinha apito, tudo; ficava o domingo inteiro no meio do mato... com espingarda e tudo. Começou a cair pedra por cima e por debaixo da figueira que ói, num sabia dadonde vinha tanta pedra e corria com espingarda e tudo, me vazei por baixo da cerca fui parar em casa, também naquele lugar nunca voltei mais, caçar. E depois, são mais duas história. Depois quando eu vi outra assombração nós saía da roça e para fogueira lá, tem um caminho de bola onde nós fechava as pelada nossa, jogá bola. (...) E um dia tava jogando bola até tarde da noite, na figueira, por ali, do meio da figueira era desse lado a figueira, o campo era aqui e depois lá na frente era o terreiro que secava café. (...) Óia! Saiu um tamanho dum home lá de dentro daquela figueira, um barbudo com aquelas pernona! E ali no São José existe duas colônia, uma pro lado de cima e outra pro lado de baixo, então tá no meio,

a figueira no meio... Mas quando chegô ali na, aqui na, perto do terreiro, na primavera, na cerca, mas com a maior facilidade com aquela pernona fez assim, passô pro lado de lá e sumiu lá na frente. Ah, era umas nove e meia da noite, quase dez hora. Óia! Só nêgo que desceu pra baixo, outro pra cima, que limpô o campo. Ninguém jogô mais bola até tarde da noite por causa dessa assombração que saiu.”(Sr. Sidney)

O Sr. Sidney, que já presenciou várias aparições fala ainda da mãe de ouro. Diz a lenda que para os lados do Morro do Macaco tem uma riqueza enorme em ouro. Quando está perto de meia-noite, a mãe de ouro aparece em forma de bola de fogo que levanta vôo no Morro do Macaco e aterriza em outro morro onde, provavelmente fica a sua mina de ouro. Mas ninguém consegue encontrar essa mina porque muda de lugar a todo instante, conforme o desejo da mãe de ouro. E de novo o Sr. Sidney viveu a experiência do encontro com os fenômenos estranhos:

“Um dia, nós tava à noite no mato, ia pegá essas vara de bambu pra pescá, inteira, né? E os morcego, o morcego ataca na cabeça da gente. Eu tava com essas vara de pescá né, daí ficava ali, morcego passava num via a vara, assobiava e nós matava morcego adoidado, era a diversão... Nós ficava até onze hora, meia-noite matando. E minha mãe ia deitá, meu pai ia deitá, minha casa ficava pra cima, minha encostava aquela cadeira na porta, porta de duas folha assim, sabe? Encostava a cadeira, ah! De repente ela levanta lá do Morro do Macaco, antes de passá por cima ela veio no meio da figueira abaixo, passô quase pelo meio, mas ôi clareô tudo, mas não ficô um ali, mas óia, eu entrei com cadeira e tudo pra dentro, só vi ela atrás, mas também nunca mais nós ficamo na figuera catando, pegamo um medo...”

O nosso narrador explica que é preciso tomar cuidado com esses seres fantásticos porque não pertencem a este mundo:

Existe. Cé vê coisa sim porque sabe, dá medo, é muita, muitas trevas, muitas coisas, sabe, maligna, tudo penando, ficava muito... sabe que nós conveve no mundo cheio de espírito vagando no ar, entende? Então o bom tá encostado, mas os ruim tá flutuando, então o

*ruim fica aí sempre, sempre aprontando, então ele acha graça em fazê essas coisa, entende?
Então ele fica aí aparecendo pra um aparecendo pra outro...” (Sr. Sidney)*

Fato curioso é que as histórias do Sr. Sidney sempre envolvem uma figueira. Para entender um pouco sobre a presença dessa árvore nas suas histórias, recorremos a Câmara Cascudo, que fala em *gameleira* e não *figueira*:

“Morácea, espécie *Ficus*, a que pertence Iroco, orixá jeje-nagô. Loco dos bantos. Ocorre semelhantemente nos cultos da Índia”. (Cascudo, s/d, pg. 423)

A figueira possui lenda antiga, permeada por divindades entre os indianos e algumas religiões de origem africana. O culto à gameleira deve ter chegado ao Brasil com a escravidão, trazido pelo candomblé. A figueira ganhou destaque, desta forma, nas situações que envolviam assombrações e outros mistérios inexplicáveis pelo homem.

O homem do campo é, antes de tudo, contador de história que gosta de enfeitar as falas, habilidade herdada de seus pais e avós. E os causos continuam nessa linha do fantástico, da assombração:

“Eu morei numa casa, na fazenda dos meus irmão, lá em Dois Córrego. Era uma casa velha e... o pai dela sempre viajava, o meu marido, eu ficava sozinha, sempre com as criança, era tudo pequeno. E tinha uma dispensa, e tinha lá o saco de sal, o saco de açúcar, garrafão disso, garrafão daquilo, tinha uma banca assim né, e ficava mais, depois subia assim e a porta encostava, ficava fora. E escutava de noite, aquele garrafão caía e esparramava água, que nem caía e se quebrava, que nem abria a porta, ela tem duas parte assim, abria uma parte, ficava outra... Depois eu levantava e num via nada! Só que eu nem comentava com as criança porque senão eles num... depois num parava mais lá. Era tudo pequeno quando meu marido começô a viajá. A Nanci tinha nem um ano, ela tinha, e os outro já era tudo uma escadinha, nove, dez ano, doze ano. Nossa! Ih!! A gente escutava muita coisa!” (Sra. Isaura Minatel)

“Essa história, diz que parecia uma noiva, uma noiva na fazenda montada num cavalo, numa charrete. Diz que vinha com chapéu grande! Naquele tempo os casamento era de trole sabe, num era de carro nada. Então eles fazia o casamento, a maioria era os fazendero porque os pobre era de a pé, cê sabe. (...) Ia o noivo e a noiva ia embaixo, cabia quatro pessoa. O padrinho e a madrinha ia na frente junto com o noivo, com a noiva. E era isso a história do casamento deles, da noiva né. E depois ficô nisso daí, gente falava que parecia a noiva do patrão, o patrão e a noiva dele aparecia, diz que andava, contavam no sítio. É, depois que tinha morrido. Mai eu nunca vi pra falá procê. (...) No Curuzu então, num morava ninguém na casa do patrão, ninguém, mais eu foi uma vez lá no... quando eu era sortero, então foi eu com treis colega, comigo era quatro. Só que tinha que passá na frente da casa do patrão, lá no Curuzu, nós vimo uma moça sentada no, na aba do passeio, numa caxona grande e vimo um cachorrão assim, grande tamém. E nós vimo que era noite, tudo... Passemos, quando nói passemos, nói olhemo lá num tem nada, num tinha mais. Aquela moça num tinha, num tava mai lá, aquela no passeio e a casa tava tudo fechado. Num tinha mai ninguém, nem cachorro. E esse cachorro nós via ele mai ele num latia! E ele vinha grandão atrá de nós né, e depois sumiu. Mas por que eu num sei explicá. (...) Mai depois que nós fomos conversá o negócio memo, nós pergutemo os otro mais véio falô: ‘Lá num mora ninguém não! Aquela casa é assombrada memo!’ (Sr. Luís Rogatto)

O Sr. Luís Rogatto conta ainda que havia, na casa do patrão, uma mancha de cinza em uma das paredes internas, e não adiantava pintar por cima que a mancha sempre retornava.

E, novamente, aconteceu com um patrão: após a sua morte, depois de tempos, resolveram desenterrá-lo. No lugar do corpo, dentro do caixão, havia uma bananeira. Sem saber explicar o que poderia ter acontecido, as pessoas resolveram enterrar a bananeira de novo.

Na dúvida, é melhor acreditar...

“Isso daí meu pai, minha mãe sempre falava de assombração. Gente que morria e que aparecia. Mai eu nunca vi... Às veiz leva um susto de um saco véio no chão. Vai vê num é nada! O medo que tem... Mais será que é verdade, será que ixiste essas coisa? (...) Eu morei numa casa que fazia muito baruío de noite, num sei o que era! Ah, de gente que andava, arrastava as coisa pro chão! Agora num sei se era a gente que tinha medo, o que era, né. A sombra, na parede... Ponhava assim na mesa, e parecia que tinha aquela moça encapuzada, vortava... já entrava pra dentro do quarto. A gente, rapaiẜ novo né, tava com quinze, dezesseis ano, (...) andava sozĩnho né, que medo que passava! Eu tenho medo disso aí! (...) Tinha morrido uma muié, que ela tinha tomado veneno né, e ela aparecia. Num sei se ponharam na cabeça da gente, falava que ela ia levá um da casa que morava ali, aí sossegava... Mai a gente acostumô. Tem que acostumá né, num tem outro jeito né.”
(Sr. Benedito)

O Sr. Roberto Padim resolveu, uma certa vez, acabar com o mistério da porteira que assombrava a população. Conta ele:

“Tinha uma porteira assombrada que eu levei lá em casa pra acabá a assombração aí, nêgo tinha medo de passar de noite, eu carreguei ela pus lá na cocheira. (...) Tinha um cachorro preto que andava em cima da cerca. Por causa da porteira, chegava na porteira ele sumia, então peguei a porteira, levei embora aí acabô. (...) Minha mãe jurava que viu o saci, na horta, num pé de couve. (...) Mãe de Ouro tinha lá em casa, né? Mãe de Ouro (era quando artomóvel subia as estrada velha de Bariri, clareava o morro aqui em casa, e as turma dizia que era uma bola de fogo que subia aqui.” (Sr. Roberto Padim)

As suas explicações para os fenômenos são racionais atribuindo à imaginação, à criatividade e ao medo que envolviam almas penadas e seres estranhos.

Fatos verídicos e duvidosos não condizem com a vida racional, tecnicista e burocrática moderna. Fazem parte de um ciclo natural que envolve as fases da lua, os números (o sétimo filho homem vira lobisomem), os dias da semana (sexta-feira é bastante visada), o castigo que vem do além, talvez de Deus. A partir do momento em que o modo de vida rural recebe elementos exóticos a ele como a hora marcada pelo relógio, a distância da mata que não pode

mais ser tocada, protegida pelas leis ambientais ou então a energia elétrica que ilumina os becos, ruas e estradas de terra, trazendo consigo a diversão individualizada com a televisão, pouco se presta atenção nas almas penadas, sacis, lobisomens, mães-de-ouro etc. O medo some e as histórias e causos permanecem como lembranças, sem serem renovados. Não houve aqui relato de acontecimento recente, é sempre do tempo “de rapaz”, “de criança”, “do meu pai”.

6.5. A identidade

6.5.1. Identidade com o lugar

Tratamos até o momento de lendas, festas, manifestações religiosas, costumes e credences que indicam uma rusticidade presente na cultura, indentificando-a como caipira. Percebe-se nos depoimentos que houve um processo que levou a uma mudança entre o passado e o presente; na forma de pensar, ser e agir.

Os mais idosos sentem bastante essa mudança, marcada pela implantação do sistema de salário no campo e extinção do colonato, prevalecendo a necessidade do dinheiro como mediador dos meios de vida.

Diante de tanta inovação tecnológica que facilita a torna mais confortável a vida do consumidor, as recordações dos depoentes se remetem a um tempo em que se buscava água na bica, a luz era de lampião, o fogão era de lenha, a roupa para ser lavada era fervida e ensaboada com sabão caseiro. Tudo era muito mais difícil, mais trabalhoso porque tudo era feito em casa, constituindo-se numa verdadeira indústria doméstica.

Pouso Alegre de Baixo conseguiu preservar e reunir o que “de bom” havia “naquele tempo da roça”: o sentimento de localidade. O que une as pessoas que ali residem está no fato de serem moradores antigos, que ao saírem das colônias das fazendas, foram se fixando em Pouso Alegre que, apesar de não ser como o centro de Jaú, possuía na época, uma infra-estrutura que

pudesse manter as famílias. Essa identidade entre os mais velhos “contaminou” outros, mais novos, que chegam a considerar estar sempre em família.

“Ah, eu adoro Pouso Alegre. Nós fizemos a construção de uma casa em Jaú, e... só que eu não tenho vontade de ir pra Jaú. Porque aqui... não assim... sabe? Pra trabalho é difícil aqui. Porque meu marido ainda tem sorte, por que eles paga... a passagem, né? Pra ele ir e voltar. Agora, pra viver, pra quem tem criança, que nem eu tenho três... Pra escola, aqui é muito mais sossegado, né? As crianças têm muito mais liberdade. Assim, pra brincar, né? Pra ir pra escola sozinho, porque é perto... Com os vizinhos... aqui acho que... olha, os vizinho aqui é tudo uma família só, eu acho que aqui neste bairro... Porque se você precisava de um vizinho você pode contar. Eu conto com eles, eles conta comigo. O que a gente pode ajudar... eu acho que é tudo uma família aqui! É um lugar gostoso.” (Nena)

Entendido por seus moradores como bairro rural⁶¹, cabe aqui essa discussão, pois conforme Queiroz (1967), os bairros rurais são formados por sítios próximos uns dos outros onde permanece o sentimento de localidade num determinado espaço geográfico e social. A vida se dá diante de uma economia fechada (bairro rural tradicional), podendo haver a necessidade, para manter a sua reprodução, de inverter, ou seja, produzir para o mercado e secundariamente para a subsistência (bairro rural moderno). Porém há outros elementos que definem um bairro rural: o mutirão ou a solidariedade vicinal, sólidos laços de vizinhança e parentesco, a sociabilidade no âmbito cultural, religioso e civil.

O fato é que, apesar de não apresentar-se como um bairro rural de forma a abarcar todos os elementos acima citados, não se pode negar a cumplicidade ali existente por entre seus moradores. E ela ocorre principalmente no âmbito cultural, mediada pelo Centro Comunitário Rural e a Igreja.

Pouso Alegre de Baixo não se apresenta como produtor agrícola, com pequenos proprietários. É um aglomerado, uma vila central que no passado teve o papel de abastecer as fazendas e

⁶¹ Nena, ao falar de campeonatos de futebol, identifica Pouso Alegre de Baixo como um bairro rural: “É o campeonato rural. Que nem, aqui Pouso Alegre é um bairro rural, tem a Vila Ribeiro que também é um bairro rural, né?”

sítios das redondezas. Hoje não se define como urbano, nem como rural; é uma vila afastada do grande centro comercial de Jaú, porém a ele dependente por ser o local do emprego, do atendimento médico, da educação...

O projeto inicial do Bairro Revisão Agrária, fornecia ingredientes para a formação de um bairro rural com pequenos sitiantes baseados no trabalho familiar. O bairro passou por um processo de decadência neste sentido, desde a produção familiar até a sociabilidade entre os sitiantes. Os aspectos definidores de um bairro rural estão no passado, quando houve a construção da Igreja Nossa Senhora da Conceição ou quando haviam festas e comemorações em que as pessoas se reuniam em volta da fogueira e todos os moradores participavam, em que havia a ajuda mútua, diante de uma organização tranqüila e sem concorrência.

Com as dificuldades de manutenção principalmente, os sitiantes foram se desfazendo de seus lotes. Segundo João André, da Casa de Agricultura de Jaú, os sitiantes do Bairro Revisão Agrária trabalhavam com culturas diversificadas, com base no trabalho familiar. Cultivavam cana, café, milho, feijão, arroz... O Proálcool, implantado em 1976, ganhou forças na década de 1980, provocando uma grande mudança econômica no país, que atingiu também a região de Jaú. Os sitiantes começaram a arrendar seus lotes para as usinas, e a migrar para a cidade.

Atualmente apenas oito famílias permanecem em seus sítios com a pequena produção, organizadas em prol de um bem comum, participando do Projeto de Microbacias Hidrográficas da Secretaria do Meio Ambiente, juntamente com a Casa de Agricultura de Jaú.

Esse Projeto, conforme João André, está voltado para o trabalho com pequenos produtores rurais para a obtenção de um levantamento sócio-econômico.

“É um Projeto da Secretaria da Agricultura que conta com recursos externos, que o Governo do Estado fez empréstimo junto ao Banco Mundial para subsidiar esse Programa, e ele visa o quê? Ele visa trabalhar a comunidade como um todo. Porque normalmente o trabalho da Secretaria, ele é muito pontual. Então ele resolve o problema de uma coisa, aqui de outro, aqui de outro. Então lá vai ser um trabalho com toda essa comunidade que está nessa área geográfica, visando melhoria das qualidades de vida, em

geral. Então entra tudo. Entra a parte de infra-estrutura deles, entra a parte de... social, a parte produtiva né, de produção, conservação do solo. E também a parte do meio ambiente, que é uma área que agora a gente está dando uma atenção assim, mais especial, que geralmente é uma área problemática. Uma parte de preservação das matas ciliares, uma parte de... questão de evitar o assoreamento dos mananciais de água, poluição por agrotóxicos, conservação do solo, estradas rurais. Então é todo esse trabalho que vai ser desenvolvido nessa área, com esses produtores.” (João André)

Podemos dizer que o momento do encontro se explica por um fator político, em busca de melhores recursos e condições de produção e conservação ambiental.

Seria pertinente, tanto no caso de Pouso Alegre de Baixo como no do Bairro Revisão Agrária, buscar as transformações dos elementos definidores de um bairro rural, considerando a inserção do capital no campo, na pequena produção agrícola?

Pouso Alegre sempre se apresentou como pequena vila abastecedora das fazendas e sítios localizados nas suas proximidades; o Bairro Reforma Agrária recebeu a forma de bairro rural que se diluiu, principalmente com o advento do Proálcool.

Infelizmente não temos elementos suficientes para qualquer afirmação e, para que se possa chegar a alguma conclusão faz-se necessário um aprofundamento maior teórico e empírico sobre a temática dos bairros rurais, visto que a realidade, se apresenta em contradições num processo dinâmico e transformador.

Nas fazendas, o sentimento de localidade já se apresenta enfraquecido, pois os moradores que ocupam as antigas colônias aparecem dispersos e isolados socialmente. E mesmo admitindo gostar de morar ali, na fazenda, o sonho de muita gente é viver na cidade.

Um dos fatores que contribuem para a existência desse sonho é a distância entre a fazenda em que mora e Jaú, onde estão parentes e amigos, além da infra-estrutura de serviços.

“É boa a fazenda, sabe, mas (...) o sonho que eu tenho é assim, tê uma casa própria né, e assim, depois que as minha criança ficá grande assim, é morá na cidade.” (Sra. Luci)

“Ah, de premero era mais divertido, sabe. Tinha mais gente, era mais comportado. Lá a turma que tem aí num se une sabe, é tudo nas... gosta de vivê na bagunça de pinga. Aí sai cada coisa aí que cê precisa de vê, cada bagunça que sai aí. Não é que nem os tempo que eu mudei aqui que eu tinha minhas criança pequena; agora é tudo diferente... Ninguém que convive cos otro sabe, só que vive na... Eu gosto daqui só que o povo que véve aí num é mais aquele povo que, que tinha, sabe, aí pra colônia aí.” (Sra. Josefa)

“A gente sente né [falta das coisas morando na fazenda]. Tem que í, vortá, quando precisa í, a gente vai. Não é fácil né. Só que não dá né... Morá na cidade, pelo menos a cidade acaba acomodano a gente né. Eu falo porque eu tinha minha mãe em Bauru, eu ia, eu ficava treis dia em Bauru, não via a hora de vim embora pra trás. Ah, que tumulto, tem circular pra trabaia e aquele barulhão de noite. Ah, eu não! Aqui chega de noite, a gente deita sossegado do barui, não tem nada né.” (Sra. Aparecida)

A Sra. Aparecida, num momento disse que não se acostuma com o barulho da cidade e, em seguida, confessa que seu sonho é ter uma casa na cidade:

“O único sonho meu que eu tenho, de realizá é comprá uma casa na cidade, consegui uma casa minha mesmo, sem precisá pagá aluguel.” (Sra. Aparecida)

Para quem não nasceu e foi criado na roça, no meio rural, viver em uma fazenda depois de adulto é muito difícil. Apesar dos confortos da vida moderna terem espaço no campo (televisão, geladeira, forno de microondas etc, etc), a distância da cidade é o grande incômodo, principalmente por causa de emergências médicas. Há que se considerar o sentimento de fragmentação conforme o relato da Sra. Josefa, quando se lembra da colônia e compara a sociabilidade daquela época com o que (não) vive atualmente. O isolamento não é só em relação à cidade, mas também ao seu vizinho.

Seja em um caso e em outro, o sonho é ter uma casa própria, fixar-se e ter estabilidade na cidade. A vida parece se completar na cidade, onde tudo é perto: emprego, médico, comércio, igrejas e outros templos religiosos, escola, rodoviária etc, etc. E isso faz com que as pessoas se sintam no mundo, participando com o seu trabalho, com o seu consumo, ou seja, não se sentem à margem do processo produtivo, causado pela ilusão do isolamento que a fazenda proporciona.

6.5.2. Identidade caipira

O caipira de Monteiro Lobato tornou-se bastante conhecido, veiculado nos rótulos do Bitônico Fontoura, nos quais aparece a figura do Jéca Tatu, um homem do campo preguiçoso justamente por estar doente. O Biotônico o salvaria de tal comportamento.

A visão pejorativa sobre o caipira acabou prevalecendo por muito tempo, assombrando o homem do campo. Por mais que se divulgue a riqueza da cultura caipira hoje em dia e, por mais que haja uma identificação nas modas de viola e danças típicas, ainda é muito forte a figura do Jéca Tatu, aquele com quem ninguém quer qualquer tipo de semelhança.

Vejamos como as pessoas de Jaú se vêem frente à questão: “Quem é o caipira para você? Você se considera caipira?”

“Me considero. Porque eu sô da roça! (...) Ser caipira pra mim é a pessoa que é da roça, meio bobo, não sabe proseá direito, não sabe contá um causo né, e eu sô meio quietão, meio sistemático, sabe. Eu tô proseano muito c’ocê porque eu tô contano as coisa, mas eu sô meio... sei lá, muita coisa... tem medo de proseá né. Tem um ditado que diz que gente proseano mais poco é mió né.” (Sr. Sebastião)

“Eu considero porque se eu tô no meio de gente eu, parece que eu não me sinto bem. Parece que os outro tá caçoano de mim; parece que a minha ropa, os outro num tá gostano do jeito dela... Se eu visto uma ropa, parece que eu vô saí e os outro já vai vê. Pergunta pra Dona Ana, ela sabe, eu conto tudo pra ela. Parece que os outro tá caçoano, parece que se eu tá

assim no meio, parece que mais poca gente, parece que eu acho meio. Eu, no meio de gente eu nem converso.” (Sra. Maria)

“Eu não me sinto caipira. (...) Ah, eu acho que pra mim, sê um caipira, pra sê um caipira, eu acho que a pessoa assim, sabe, em primeiro lugar não tê fé em Deus, não tê fé em Deus, sabe. Porque em primeiro lugar, tem que tê fé em Deus. E assim, sabe, cê... tudo aquilo que cê vê, cê achá que aquilo é difícil, entendeu. Cê achá: ‘Ah, porque isso aqui não dá certo! Isso aqui não dá certo! Ah, não, eu não vô fazê aquilo, porque aquilo não dá certo!’ Sabe! Cê chegá no meio do povoado assim, vamo supô, trinta, quarenta pessoa, cê chegá e falá assim: ‘Ah, eu num vô falá com a pessoa porque eu tenho vergonha!’ Então eu, no meu jeito, então eu acho que a pessoa pra mim, a pessoa não tem aquela, sabe, de chegá e vamo supô, falá: ‘Ah, eu tenho medo de falá’. Eu não! Então eu acho que uma pessoa caipira é assim, não sei né, eu acho que uma pessoa caipira é assim. Uma pessoa que não se sai, sabe, não sabe saí mesmo... só que eu não me sinto chateada assim, porque eu sou aquela que não sei bem a leitura, aquela pessoa sabe fazê aquilo e eu não sei. Eu não! Eu acho que eu consigo fazê também, se eu quisé! Então eu acho que a pessoa caipira pra mim é isso!” (Sra. Luci)

“Que morava nas fazenda assim, o que que é? (...) Acho que é né. É, porque eu vejo os outro falá caipira que mora no mato, lá pra fazenda né, mora nas fazenda. Eu acho que é isso, c aipira é que mora na... Eu sô, porque mora nas fazenda, nos mato né, quase num sai pra cidade... eu acho né.” (Sra. Josefa)

“Um caipira? Olha... um caipira acho que é quase assim, eu não sei, mas eu acho que é quase que nem uma pessoa analfabética assim, que não entende nada né. Eua cho que é quase assim né, eu penso que é isso aí né, assim...” (Sr. Braúna)

“O caipira num existe mais. Ah, conheci bastante. Um coitado né. Uns cuitadinho na fazenda, fazenda... lá tinha muita fazenda. Eles num sabiam o que era a cidade, num sabia nada. Ficava tudo sentadinho na porta.” (Sra. Idalícia)

“Uma pessoa caipira geralmente, Neusa, é uma pessoa que ele, ele... ele mora numa fazenda, no caso, que fala conversa caipira memo, entende? Fala tudo errado. Inclusive, nós temo no ponto ali, que cê falá com ele cê dá risada, ele fala conversa que tem hora que ele fala, ele confunde uma coisa com outra, ele fala cada conversa que você não agüenta. Ele fala o caipira memo, coisa errada memo! Ele chama Narciso, só no conversá você percebe. Então se ele puxa o caipira memo dele. Então uma pessoa caipira é essa pessoa que num teve ainda nenhum estudo, instruído memo desde o começo, ele não conversa com você, compreende? Agora, tem aqueles caipira que mora na cidade, mas ele continua falando o caipira ainda e tem os caipira verdadeiro que vive no sítio ainda, que vêve no sítio ainda, que nem eu falei procê que ele vê uma pessoa ele se esconde, fica acanhado, cê vai conversá com ele, fica acanhado, entendeu? E ele conversa das veiz fala coisa errada, cê percebe que fala coisa errada, ele se esconde. Agora, tudo caipira que já veio pra cidade, eles já tão mais sorto mas só que conversá eles fala coisa errada, meu pai mesmo, os antigo caipira... Agora nós não, já minha idade já é mais, né? Mas assim memo tem hora que eu dô umas navaiaa aí. (...) Num teve instrução, num teve estudo, entendem? Se ele tem um estudo ele num vai falá caipira. Ele vai, entende? Agora num vale compará um caipira com um cara que é estudado, entende? O cara estudado, ele tem instrução, ele tem conhecimento porque, vai estudando, vai aprendendo, entendeu? (...) Não, eu num considero bem um caipira ainda... porque a gente já tem a convivência de nove ano na praça [com o táxi], entende? Então a gente convêve com pessoa que, pessoa estudada. (...) Meu pai, meu pai era, meu pai num teve estudo.” (Sr. Sidney)

“Caipira? Eles falava que quem mora no sítio é caipira né. Eu me sinto assim, igual aos outro, assim. (...) Caipira, eles fala que é esses que mora no sítio, que travaia em fazenda assim, né. Que num conheceu quase a cidade né... Tem vergonha dos outro! Eu num tenho vergonha de ninguém...” (Geraldo)

“Caipira pra mim? Eu acho que eu sô uma caipira. (...) Ah, sei lá! Porque eu sô muito... como é que eu vô explicá? Eu me sinto um caipira, né? Eu gosto... eu acho que o caipira, o caipira mesmo, gosta... ele gosta da terra, sabe? Gosta de uma verdurinha, uma verdurinha que ele plantô. Qualquer oportunidade, ele planta, ele colhe pra ele. Eu acho que o caipira é isso aí!” (Nena)

“Ah, pra mim o caipira é a pessoa que nasce lá na roça, que num tem um, um estudo né, alto, que se cria lá e a pessoa acha que é caipira né, porque num tem um, não tem uma profissão, num tem um estudo adequado, então a turma acha que é caipira. Por isso que eles fala que é caipira da roça. (...) Eu num me formei... eu aprendi foi do esforço meu mesmo, que eu tenho, num foi um estudo adequado porque... ter uma profissão, foi tudo... então eu acho que eu sou um caipira sim...” (Sr. Pedro Murdiga)

“Ah, eu num sô caipira não! (...) Eu nasci na roça, mai eu acho que num sô caipira não! (...) Caipira é aquele que falava “voismecê”, “vois meinecê”, como que é? “Voismecê”. (Sra. Maria Murdiga)

“Na época existia muito a tradição caipira, eu memo cheguei a conhecê muito caipira, a língua dele fala bem memo o caboclo puro, esse era o caipira que falava, eu cheguei a conhecê. Mai de caipira hoje num tem ninguém aqui. Mai ainda existe a palavra caipira.

Mais pode se tê lá no Mato Grosso, Belém do Pará, lá deve tê. Ainda tem essa tradição antiga que é o caipira, né. (...) O caipira, era... tinha dia que ele gostava do cururu... caipira, andava com a carça no meio da canela, falava bem memo 'uai', aquele negócio, né? Ficava 'mor'de vancê'. Esse é o caipira qui falava.” (Sr. Rizoli)

“Tem diversos caipira: tem aquele caipira bobão, que num sabe nada, né, que nem nói era né, agora nós como mais um pouco assim, né, nem semo tanto tamém, num como estudado né. Mai tamém, mai caipira de que, né... menos caipira do que era né... Qué dizê, agora ela é mais sabida, mai estudada, mai, mai... tem mai experiência... os filho próprio né, os filho da gente próprio, a gente pega...” (Sra. Inez)

Podemos notar, então, diante de tantos depoimentos, a diversidade de opiniões. Vamos agrupar as características apontadas para o caipira: a) aquele que mora na roça (fazenda ou sítio) e não conhece a cidade; b) não tem estudo; c) fala errado; d) é acanhado; e) aquele que se alimenta da terra, do que planta e cria.

Daí a identidade ou não com o caipira. Uns não se consideram porque são extrovertidos, apesar de morar em fazenda; outros porque, apesar de um passado na roça, sabe lidar com as pessoas, estudou e não fala “errado”, como é o caso do Sr. Sidney.

É relevante neste momento a explicação sobre o “falar errado” do caipira. Segundo Antonio Candido (1993), o jeito de falar caipira está na própria colonização brasileira, em que permaneceram alguns aspectos da língua falada em Portugal por conta da tradição oral, modificados com o tempo, pela educação formal.

“Quando o caipira diz ‘pregunta’, ‘a mo’que’, ‘despois’, ‘vassuncê’, ‘tchão’ (chão), ‘dgente’ (gente), não está estragando por ignorância a língua portuguesa, mas apenas conservando antigos modos de falar que se transformaram na mãe-pátria e aqui. Até o famoso ‘erre reflexo’ e o ‘erre de Itur’ ou o ‘de Tietê’, que se pensou devido à influência do índio, viu-se depois que pode bem ter vindo de certas regiões de Portugal”. (Candido, 1993, pg. 249)

Ana Tereza Bernardes Simionato, no prefácio do livro sobre o Sr. Zé Mira, de Lídia Bernardes (1999), explica a linguagem caipira recorrendo não só ao português, como também ao inglês e ao francês⁶².

Para outros ainda, o caipira não existe mais porque se modernizou, como nos coloca a D. Odette Cavenato:

“O caipira é, sei lá, é, o caipira é uma coisa que...acho que foi... hoje ele tá tão modernizado que tá mais chique do que o suburbano mesmo né... porque as moda caipira, esses agora... Não é que tá voltando, eles tão... ressuscitando uma coisa que... que num era real, né? Porque o caipira é o pessoal da... nem da roça, não tem explicação o que é caipira né? Porque eles têm... hoje já não existe, a gente não pode fazer uma comparação, a não ser na moda de viola, que eles falam né. Agora, o caboclo mesmo é o caicara, né? O descendente de índio, mistura de africano, de índio, que é o caboclo, né? (...) Ah sim, era, porque não existe mais... Não existe não. Porque a gente às vezes liga a televisão e tem aqueles mundaia no Amazona tem antena parabólica, quer dizer não existe mais isso, né? Não existe mais...” (Sra. Odette Cavenato)

⁶² “Zé Mira usa:

Os menino é educado.

Ceguei em terras distante.

A língua de Zé Mira é econômica, usa somente um indicativo de plural: ou é o artigo (1), ou é o substantivo (2) – ou seja, a primeira palavra do grupo vai indicar a idéia de plural. É o mesmo uso que faz a língua inglesa – chamada atualmente de ‘língua universal’.

(...)

Zé Mira usa também *pranta*, *frauta*, *craro*, *crasse*. Embora seja linguagem oral, há longo tempo acontece na língua o fenômeno do Rotacismo (uso do *r* fora do lugar). Camões, o poeta, no século XVI usou *frauta*, *frecha*, *Ingrês*, *pubrica* entre outras palavras em ‘Os Lusíadas’, e o nosso poeta, Cassiano Ricardo, usou *froco* (foco) e até em título de obra ‘A Frauta de Pã’ (1917). O fenômeno é natural, pois algumas palavras em Latim com *l* deram em Português com *r* (esclavu> escravo; plaga>praia).

Outra variação da pronúncia acontece com o ‘LH’, que Zé Mira fala: *trabaiá*, *abeia*, e *cuié*, para *trabalhar*, *abelha* e *colher*. Mas também aconteceu o mesmo em outras línguas oriundas do Latim. Em Francês escrevemos *travailler*, *abeille* e *cuiller*, mas a pronúncia é *travaryê*, *abéie* e *kuryér*. Nos dois casos houve o desaparecimento do *lh*, que sendo um fonema palatal é de muito fácil pronúncia. Estrangeiros que não têm o *lh* em sua língua de origem não conseguem pronunciá-lo e facilitam a fala como Zé Mira”. (Simionato, A. T. B. Prefácio de Bernardes, 1999)

A identidade vem de encontro com o passado, pois o fato de morar na metrópole de São Paulo, como o Sr. Pedro Murgida, não é empecilho para se considerar caipira. Ele nasceu, cresceu, formou família em Jaú, trabalhando desde criança na roça e morando nas colônias, festejando com sua música e seu violão. Para sua esposa, D. Maria, já é diferente pois, apesar de seu passado ser semelhante ao do Sr. Pedro, essa identidade caipira inexistente. Perdura em sua mente o Jeca Tatu, atrasado, preguiçoso e doente, por isso ela “não é caipira”.

Em meio a essa discussão D. Inez parece esclarecer quando aponta categorias de caipiras: os mais “bobos” e os “mais espertos”, podendo haver uma transição de uma situação para outra. Esta transição deve-se à migração para a cidade que impõe um ritmo de vida bastante diferente do da roça e a influência dos filhos que, estudados, ensinam muito aos pais. Ser caipira, para ela está ligado ao local de nascimento, no interior, no mato (e não a uma gama de elementos que compõem uma cultura determinada). Mas, conforme Inez, o caipira não está condenado a viver isolado do mundo, pois tem capacidade de convívio e de trabalho.

A questão da identidade com o caipira leva o depoente a fazer um passeio pelas suas referências que ficaram na memória; ora o caipira era o caboclo que falava tudo “errado”, ora era o tocador de viola, ou, incluindo-se, eram todos os que nasciam e moravam em fazendas.

As manifestações que expressam uma cultura caipira estão sobrevivendo nas lacunas que o capitalismo deixou, porém são pouco visíveis, pois são sutis, pontuais e individualizadas. Não há um agrupamento que se identifique com a cultura caipira de forma sólida e tradicional. São muito subjetivos os traços caipiras encontrados, os quais convivem com a lógica da vida moderna, mediada pelo mercado.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em Jaú, encontramos traços da cultura caipira, dispersos, diluídos na cidade. O que há são permanências que se justapõem ou se utilizam de elementos trazidos pela modernidade, para existirem. E é essa mesma modernidade a geradora da desagregação e da fragmentação da antiga cultura caipira, responsável por uma crise de identidade cultural.

Um dos elementos desagregadores é a mobilidade do trabalho. A monocultura cafeeira propiciava a reprodução de uma cultura singular, modificada/enriquecida por novos elementos trazidos pelos imigrantes europeus.

O momento do encontro nas colônias de café eram propiciados pela religião, principalmente. A fé do povo era muito forte e seus santos tinham que ser lembrados, merecedores de procissões, missas, rezas, festas e danças. A mocidade era vivida intensamente principalmente entre os rapazes que passavam a noite em claro fazendo serenata e, nas horas de folga, dedicavam-se à música, seja compondo, seja aprendendo a tocar viola, violão, sanfona, pandeiro ou outro instrumento qualquer. Às moças cabia auxiliar as mães nos serviços domésticos, dedicar-se às costuras e bordados, à confecção de vestidos para os bailes e roupas para o trabalho.

Apesar da constante migração de colonos pelas fazendas, era possível a manutenção de fortes relações sociais, pois estas se estendiam para fora do núcleo colonial. A sociabilidade se fortalecia, ao contrário do que se pode deduzir, com este movimento dos colonos pelas fazendas, pois favorecia novas relações de amizade, compadrio e vizinhança sem cortar os antigos companheiros de trabalho e divertimento.

A monocultura canavieira, acompanhada pela vigência das leis trabalhistas no campo que instituíram o salário como única forma de remuneração, individualizou o trabalho e tirou a terra do trabalhador rural. Ele foi morar na cidade onde aprendeu a lidar e ter maior intimidade com o dinheiro.

Os trabalhadores do campo tornaram-se assalariados, prevalecendo em Jaú e região os canaviais, sustentados pela política nacional do Proálcool.

Os moradores dos bairros rurais acabaram submetendo-se aos interesses das grandes usinas pois, diante da dificuldade de financiamento para a pequena produção agrícola, os sitiante eram alvos fáceis diante de propostas atraentes de compra ou arrendamento da sua propriedade.

O setor imobiliário parecia ser uma boa saída para os antigos fazendeiros que estavam se afundando, enfraquecidos por causa da crise do café. Aos poucos, a cidade foi crescendo e ganhando bairros periféricos cujos lotes foram um dia, grandes fazendas cafeeiras.

A substituição das relações de produção que não possuíam características tipicamente capitalistas, por trabalho assalariado, muitas vezes temporário, transformou o modo de vida de toda a população neste contexto envolvida. O tempo cíclico é tragado pelo linear.

O diarista desvincula o seu trabalho da sua vida. A terra que cultivava para o patrão só serve para o seu sustento na medida em que vende sua força de trabalho e não como antes, na colônia, em que praticava a cultura de subsistência.

Toda a vida passou a ser mediada pelo mercado, numa relação de compra e venda, e o acesso a esse comércio foi, aos poucos, se ampliando, com as prestações e financiamentos. A prática da indústria doméstica, neste processo foi se acabando, ritmada a vida em função da racionalidade capitalista estendida à produção agrícola.

Há que se fazer uma ressalva diante de tantos aspectos da cultura caipira que, parece, se perderam. Traços de uma cultura tradicional ainda persistem no mundo moderno, o que não significa, no entanto, opor tradição e modernidade.

Segundo Martins (2000, pgs. 19/20) a modernidade

“É constituída, ainda, pelos ritmos desiguais do desenvolvimento econômico e social, pelo acelerado avanço tecnológico, pela acelerada e desproporcional acumulação de capital, pela imensa e crescente miséria globalizada, dos que têm

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click “print”, select the “Broadgun pdfMachine printer” and that’s it! Get yours now!

fome e sede não só do que é essencial à reprodução humana, mas também fome e sede de justiça, de trabalho, de sonho, de alegria. Fome e sede de realização democrática das promessas da modernidade, do que ela é para alguns e, ao mesmo tempo, apenas parece ser para todos.

A modernidade anuncia o possível, embora não o realize”.

A modernidade traz as possibilidades de transformação humana e social (possibilidade criada pelo capitalismo) mas não as realiza, caracterizada que é pelos desencontros e descompassos de tempos. Daí a impossibilidade da realização do possível. (Martins, 2000)

É a própria contradição da modernidade que anuncia o conforto e o bem estar, tudo em nome dos direitos do trabalhador e do cidadão, mas principalmente em nome do capital. Anuncia, mas não realiza. Por isso, a geração de desigualdades: desigualdades de tempos, desigualdades sociais, desigualdades de acessos ao moderno.

Com a pesquisa empírica foi possível encontrar, numa sociedade regida pela modernidade, apenas alguns traços da cultura caipira, pois os seus elementos mais visíveis e paupáveis já não se fazem presentes.

As festas tradicionais como a de São Gonçalo, Folia de Reis e Festa do Divino, que já não eram muito freqüentes em Jaú, se acabaram. Mas permaneceram as festas de padroeiros dos bairros. A Festa de Santa Luzia se utiliza da modernidade para se reproduzir. E se reproduz de forma diferente do que a original, pois é mediada pelo mercado: leilão, quermesse, pechinção. Da mesma forma acontece com a festa junina, totalmente distorcida da original, como já havia comentado Inezita Barroso, cujo motivo, que é a colheita, se perdeu porque ela não existe mais, agora é só cana. Porém é comum encontrar barracas com vendas de doces e outros quitutes derivados do milho que um dia, simbolizou a fartura da colheita deste produto.

Mesmo o fogão de lenha, símbolo hoje do romantismo do citadino em relação ao mundo rústico, é deixado de lado. Talvez como lembrança, talvez como ornamento, talvez por vestir a roupa da modernidade com um fogão de seis bocas, a gás. Porém, em alguns momentos ele

significa o retorno ao rústico, retorno provocado pelo mercado que nega o acesso (por falta de dinheiro) de uma certa camada da população, ao conforto do fogão a gás⁶³.

Desta forma, é possível entender o mundo rústico como o *(in)moderno*, o *não moderno* (Martins, 2000).

“Aquilo que ficou residualmente à margem da racionalidade limitada do lucro no mundo colonial e no processo de constituição do mercado interno. Aquilo que parece exterior à nova ordem, que parece não fazer parte dela”. (Martins, 2000, pg. 28)

Mas faz parte da nova ordem justamente porque alimenta o seu contrário, reafirma-o. A sociedade moderna existe tendo como referência a sociedade rústica, com ares de superação diante da proposta de conforto e bem estar. Existe em função dela também como forma de alimento. É ali que está a fonte, a inspiração para a música sertaneja romântica, para os *fast-foods* de “comida da fazenda”, entre outras coisas.

“Mesmo quando o nacionalismo declinou, nesta era da globalização, a expressão mais viva do tradicionalismo, a cultura popular, não teve dificuldades para se ajustar na aparência à modernidade, sobretudo à modernidade cultural. Diferente do que pensam outros autores, entendo que há aí uma contradição a ser explicada. A cultura popular carrega consigo o seu tempo histórico, que só lentamente se dilui para dar lugar a formas culturais desenraizadas e, portanto, desprovidas dos liames de autenticidade que lhes davam sentido em outros tempos e situações, isto é, formas puras e intercambiáveis. Sem dúvida a modernidade pode fazer do tradicional e do costumeiro realidades descartáveis, dos quais necessita como puras formas. Mesmo aí a recuperação da cultura popular e do tradicionalismo que ela expressa e contém não pode se integrar na modernidade senão como anomalia e problema. Sobretudo porque esse tradicionalismo encerra o persistente, o passado, ainda que atualizado, e o costumeiro. Uma anomalia, portanto, na situação social

⁶³ Em tempos de racionamento de energia elétrica, pode-se evidenciar bem esse fenômeno. Algumas famílias que não tinham mais como economizar energia recorreram ao ferro de brasa para passar roupas, ao chuveiro de balde. Ou seja, retornaram ao rústico no meio da cidade por causa de uma imposição política e econômica.

própria da modernidade dominada pela moda, pelo moderno e pelo passageiro”.
(Martins, 2000, pgs. 33/34)

Traços subjetivos e sutis dessa “anomalia” são percebidos individualmente em Jaú. Seguindo os passos de Geertz (1987) no que diz respeito às interpretações e descrição densa, só é possível o entendimento e a diferenciação de alguns comportamentos, classificando-os como singulares, por meio das entrevistas que trazem à tona a história do indivíduo, revelando a sua origem rural, permeada pela rusticidade dos meios de vida.

São os herdeiros da rusticidade, cujo legado se manifesta no jeito de falar, de contar o tempo, de não guardar números como datas e idades⁶⁴. Uma benzedura aqui e outra ali, seja com arruda, carvão ou com alecrim, está na cidade, convivendo com o médico, com a medicina oficial. Não há substituições de uma pela outra, mas a convivência de ambas, embora a primeira prática seja residual tendendo a diminuir ainda mais por conta da nova geração que não herdou dos pais a sabedoria das plantas e das rezas, cujos interesses são outros, os do mundo moderno.

⁶⁴ Perguntei a um dos entrevistados a sua idade e ele falou uma idade qualquer, sem muita certeza. Mais tarde, pesquisando, descobri que ele era uns oito anos mais velho do que havia afirmado. Ele não estava tentando esconder a idade, mas havia perdido a noção do tempo, recordando que era mais ou menos aquela que me informou.

8 BIBLIOGRAFIA

AB'SABER, A. N. A região de Jaú: problemas de urbanização em manchas de solos ricos. *Cadernos de Ciência da Terra*. São Paulo: Instituto de Geografia, USP, 1972.

Almanack do Jabú. Anno 1. Jaú: Correio do Jahu, 1902.

AMARAL, Amadeu, 1875-1929. *O dialeto caipira*: gramática, vocabulário. 4ª ed. São Paulo: Hucitec, Brasília. INL, 1981.

ANDRADE, Manuel Correia de. *Agricultura e Capitalismo*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.

ANDRADE, Manuel Correia de. *Modernização e Pobreza*. A expansão da agroindústria canavieira e seu impacto ecológico e social. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1994.

ARANTES, Antonio Augusto. *O que é cultura popular*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981.

ARANTES, Otília Beatriz Fiori; ARANTES, Paulo Eduardo. *Sentido da Formação*: três estudos sobre Antonio Cândido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

ARAÚJO Filho, J. R. de. O café em São Paulo. In: *Boletim Paulista de Geografia*, nº 50. São Paulo: Associação dos Geógrafos Brasileiros, 1976.

ARAÚJO Filho, J. R. de. O café, riqueza paulista (Publicado originalmente no Boletim Paulista de Geografia, nº 23, 1956). In: *Boletim Paulista de Geografia*, Especial 40 anos, nº 68, São Paulo: AGB, 1989.

ARAÚJO Filho, José Ribeiro. O café, riqueza paulista. In *Boletim Paulista de Geografia*. São Paulo: Associação dos Geógrafos Brasileiros - Seção São Paulo, v. 23, 1956.

- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 2ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- ARLANCH, Flávia. *Formação do mercado interno em São Paulo - o exemplo de Jaú (1870-1914)*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História/USP. São Paulo, 1977.
- AYALA, Marcos e AYALA, Maria Ignez Novais. *Cultura Popular no Brasil. Perspectiva de análise*. 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- BASTIDE, Roger. *Brasil – Terra de Contrastes*. 5ª ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973.
- BERNARDES, Lúcia. *Nas trilhas de Zé Mira*. São Paulo: Escrituras Editora, 1999.
- BOMBARDI, Larissa Mies. O Governo do Estado de São Paulo, a realidade brasileira e a proposição da Lei de Revisão Agrária. In: *O Bairro Reforma Agrária e o processo de territorialização camponesa*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Geografia/USP, 2001.
- BOSI, Alfredo. Cultura brasileira e culturas brasileiras. In: BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1992.
- BOSI, Alfredo. Plural, mas não caótico. In: BOSI, Alfredo (org). *Cultura Brasileira*. Temas e situações. Ed. Ática, São Paulo, 1987.
- BOSI, Ecléa. Cultura e desenraizamento. In: BOSI, Alfredo (org). *Cultura Brasileira*. Temas e situações. Ed. Ática, São Paulo, 1987.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é folclore*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os caipiras de São Paulo*. Coleção Tudo é História, v. 75, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Plantar, colher, comer*: um estudo sobre o campesinato goiano. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1981. (Biblioteca de Ciências Sociais: Série Antropologia; v. n. 20)

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Do sertão à cidade: os territórios da vida e do imaginário do camponês tradicional. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues e MESQUITA, Zilá (orgs.). *Territórios do cotidiano*: uma introdução a novos olhares e experiências. Porto Alegre, Santa Cruz do Sul: Ed. Universidade UFRGS, Ed. Universidade de Santa Cruz do Sul UNISC, 1995.

CALDAS, Waldenyr. *O que é música sertaneja*. Coleção Primeiros Passos nº 186. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

CALDEIRA, Clóvis. *Mutirão*: formas de ajuda mútua no meio rural. São Paulo: Cia. Editora Nacional (Brasiliana, 289), 1956.

CÂNDIDO, Antônio. Caipiradas. In: *Recortes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CÂNDIDO, Antonio. O mundo do caipira. Encarte do CD *Caipira – raízes e frutos*. São Paulo: Sony Music e Estúdio Eldorado Ltda, 1980.

CÂNDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito*: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 7ª ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1987.

CARONE, Edgard. *Memória da Fazenda Bela Aliança*. Coleção Mínima: Ciências Sociais. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1991.

CASCUDO, Luiz da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

CASCUDO. Luiz da Câmara. *Contos tradicionais do Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

CLARO, Waldo. *Jaú*: a semente e a terra. Edição comemorativa do 90º aniversário do Jornal Comércio do Jahu. São Paulo: O Comércio do Jahu, 1998.

DECRETO N. 33.328 de 14/05/1961. Regulamenta a Lei n 5.994 de 30/12/1960.

DIEGUES, Antonio Carlos. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: NUPAUB/USP, 1994.

ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. Arquétipos e repetição. Perspectivas do homem. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1969.

ESTATUTO DA TERRA E SEUS REGULAMENTOS. LEI n. 4.504 – de 30 de novembro de 1964.

FERNANDES, José. *Vultos e fatos da história de Jaú*. Ed. Comemorativa do Centenário de Jaú (1853-1953). São Paulo: Ed. do Correio do Noroeste, Correio da Capital e Correio de Garça, 1955.

FERNANDES, Liliana Laganá. *O bairro rural dos Pires*. Série Teses e Monografias, n. 5. São Paulo: Instituto de Geografia/USP, 1971.

FERNANDES, Waldemar Iglésias. *Cornélio Pires e o conto folclórico*. Cadernos da Delegacia Regional da Cultura de Sorocaba. Série Cornélio Pires, nº 2. Fundação Ubaldino do Amaral, Sorocaba, 1987.

FREIRE, Paulo. *Lambe-lambe: violeiro*. São Paulo: Casa Amarela, 2000.

GAUDEMAR, Jean Paul de. *Mobilidade do trabalho e acumulação do capital*. Lisboa: Estampa, 1977.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Original: 1973).

HILÁRIO, Freire. *O primeiro século de Jaú*. Jaú. 1953, s/e.

IBGE. *Censo Demográfico 2000* (resultados preliminares).

INSTITUTO DE PESQUISAS TECNOLÓGICAS DO ESTADO DE SÃO PAULO. *Mapa Geomorfológico do Estado de São Paulo*. Vols. 1 e 2. IPT, Divisão de Minas e Geologia Aplicada. São Paulo, 1981.

INSTITUTO DE PESQUISAS TECNOLÓGICAS DO ESTADO DE SÃO PAULO. *Diagnóstico da situação atual dos Recursos Hídricos e estabelecimento de diretrizes técnicas para a elaboração do Plano da Bacia Hidrográfica do Tietê/Jacaré - Relatório Final*. São Paulo, v. 3, 2000 (Relatório nº. 40.674)

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura*. Um conceito antropológico. 13ª ed. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, 2000.

LEANZA, Guilherme. *Monografia do bairro de Pouso-Alegre-de-Baixo (Município de Jaú)*. São Paulo: Escola Normal Livre São José de Jaú, 1941.

LEI N. 5.994 de 30/12/1960. Lei de Revisão Agrária.

Levantamento Censitário das Unidades de Produção Agropecuária de 1995-1996. SAA/Instituto de Economia Agrícola - IEA/Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados – Seade.

LOBATO, Monteiro. *Urupês*. Outros contos e coisas. São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia, Recife, Porto Alegre: Cia. Editora Nacional, 1943.

LYUTEN, Joseph M. Desafio e repentismo do caipira de São Paulo. In: *Cultura Brasileira*. Temas e situações. Ed. Ática, São Paulo, 1987.

MARCONI, Marina de Andrade. *Folclore do Café*. São Paulo, Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, Conselho Estadual de Cultura, 1976.

MARTINS, José de Souza. A música sertaneja entre o pão e o circo. In: *Travessia*, revista do Migrante, ano III, nº 7, Maio/agosto/1990. São Paulo.

MARTINS, José de Souza. *A sociabilidade do homem simples*: cotidiano e história na modernidade anômala. São Paulo: Hucitec, 2000.

MARTINS, José de Souza. As temporalidades da História na dialética de Lefebvre. In: MARTINS, José de Souza (org.) *Henri Lefebvre e o retorno à dialética*. São Paulo, Editora Hucitec, 1996.

MARTINS, José de Souza. *Capitalismo e Tradicionalismo*: estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1975.

MARTINS, José de Souza. *O Cativo da Terra*. 6ª edição. São Paulo: Livraria e Editora de Ciências Humanas, 1996.

MARTINS, José de Souza. *O processo de imigração em São Paulo*. Palestra proferida no Memorial do Imigrante durante o Simpósio Internacional: “Migração: nação, lugar e dinâmicas territoriais”. São Paulo, 22 de abril de 1999.

MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. In: *Tempo Social*; Revista de Sociologia da USP. São Paulo, 8 (1), 25-70, maio/1996.

MARTINS, José de Souza. Viola quebrada. In *Debate & Crítica* – Revista Quadrimestral de Ciências Sociais. Nº 4, Nov. de 1974.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. 1º Capítulo seguido das Teses sobre Feuerbach. São Paulo: Editora Moraes, 1984.

MELO, Veríssimo de. O conto folclórico no Brasil. In: *Cadernos de Folclore*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Departamento de Assuntos Culturais, Fundação Nacional de Arte, v. 11, 1976.

MEMORIAL DO IMIGRANTE/MUSEU DA IMIGRAÇÃO. Imigração italiana no estado de São Paulo. 3ª ed. Série Resumos, nº 1. São Paulo: Governo do Estado de São Paulo, Secretaria de Estado da Cultura, 2001.

MONBEIG, Pierre. *Pioneiros e fazendeiros de São Paulo*. São Paulo: Ed. Hucitec e Polis, 1984. (1ª edição: 1952)

- MÜLLER, N. L. Sítios e sitiantes do estado de São Paulo. In *Boletim*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, v 132, Geografia n° 7, 1951.
- NEPOMUCENO, Rosa. *Música caipira: da roça ao rodeio*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. *Agricultura brasileira: As transformações recentes*. São Paulo: SPM/CEM, 1994.
- OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. *Modo capitalista de produção e agricultura*. Série Princípios. São Paulo: Ed. Ática, 1986.
- OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. O que é renda da terra absoluta, de monopólio, pré-capitalista e preço da terra. In: *Orientação* n° 7, 1986. Inst. Geografia, Depto. de Geografia/USP
- OLIVEIRA, Bernadete C. O que é camponês. In: *Orientação*. Revista do Depto. de Geografia/USP, n° 8. São Paulo: DG/USP, 1990.
- OLIVEIRA, Flávia Arlanch Martins de. *Faces da dominação da terra (Jaú 1890-1910)*. Marília: Unesp – Marília – Publicações; São Paulo: FAPESP, 1999.
- PELLEGRINI FILHO, Américo. *Literatura folclórica*. São Paulo: Nova Stella: EDUSP, 1986.
- PERIDES, Paulo Pedro. *Um exemplo de organização territorial: a sub-região de Jaú (1830-1930)*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Geografia - FFLCH/USP. São Paulo, 1980.
- PETRONE, Maria Thereza Schorer. *A lavoura canavieira em São Paulo: expansão e declínio (1765-1851)*. Tese de Doutorado apresentada à Cadeira de História da Civilização Brasileira da F. F. L. C. da USP, 1964.
- PINHO, Diva Benevides. *Cooperativismo e Problemas de Desenvolvimento Regional* – possibilidades e utilização do cooperativismo no desenvolvimento da região do Ribeira – SP. FFLC da

USP, Boletim nº 299 (Cadeira de Economia Política e História das Doutrinas Econômicas, nº 8), 1964.

PIRES, Cornélio. *Conversas ao pé do fogo*. Edição fac-similar. – São Paulo: Imprensa Oficial do estado, 1987. (1ª ed. 1921).

PIRES, Cornélio. *Men samburá*. Anedotas e caipiradas. São Paulo: Editorial Amadio Ltda., s.d.

PIRES, Cornélio. *Musa Caipira. As estrambóticas aventuras do Joaquim Bentinho (o Queima-Campo)*. Edição comemorativa do centenário de nascimento do autor (1884-1984). Tietê: Prefeitura Municipal do Tietê, 1985.

PIRES, Cornélio. *Scenas e paisagens da minha terra (Musa caipira)*. 5º milheiro, Edição Revista do Brasil. São Paulo: Monteiro Lobato & C., 1921.

PIRES, Cornélio. *Selecta caipira*. São Paulo: Livraria Liberdade, 1929.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Bairros Rurais Paulistas. Estudo Sociológico. In: *Separata da Revista do Museu Paulista*. Nova Série - vol. XVII. São Paulo, 1967.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Variações sobre a técnica de gravador e registro da informação viva*. São Paulo, CERU e FFLCH/USP, 1983 (Coleção de textos, 4)

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1973, 2ª ed.

QUEIROZ, Renato da Silva. *Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. São Paulo, FFLCH/USP, 1983. (Antropologia 1)

ROMERO, Silvio. *Contos populares do Brasil*. São Paulo: Landy, 2000.

ROSS, Jurandyr Luciano Sanches e MOROZ, Isabel Cristina. Mapa Geomorfológico do Estado de São Paulo. In: Revista do Departamento de Geografia, nº 10. São Paulo, FFLCH/USP, 1996.

ROSSINI, Tavares Lima. *O folclore na obra de escritores paulistas*. Conselho Estadual de Cultura. Comissão de Literatura. São Paulo, 1962.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem à província de São Paulo*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Univ. São Paulo, 1976.

SANT'ANNA, Romildo. *A moda é viola: ensaio do cantar caipira*. São Paulo: Arte & Ciência; Marília, SP: Ed. UNIMAR, 2000.

SANTOS, José Luiz dos. *O que é cultura*. 8ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.

SILVA, Francisco Pereira. A dança do Cateretê. In: *Revista do Folclore Brasileiro*, nº 25. São Paulo.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. *Errantes do fim do século*. Prismas. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

SOUZA, Alexandrina Luz Conceição. *A questão camponesa: o olhar sob o signo dialético*. Dissertação de Mestrado – UFSE, Aracaju, 1991.

SOUZA, Bernardino José de. *Dicionário da terra e da gente do Brasil*. 5ª ed. da Onomástica Geral da Geografia Brasileira. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1910 (1ª ed.).

TEIXEIRA, Sebastião. *Jahú em 1900*. Jaú: Correio do Jahú, s.d.

THOMAZ Junior, Antonio. *Por trás dos canaviais, os (nós) da cana*. (Uma contribuição ao entendimento da relação capital X trabalho e do movimento sindical dos trabalhadores na agroindústria canavieira paulista). Tese de doutoramento – DG/FFLCH/USP. São Paulo, 1996.

YATSUDA, Enid. O caipira e os outros. In: BOSI, Alfredo (org). *Cultura brasileira*. Temas e situações. São Paulo: Ed. Ática, 1987.

Artigos em jornais:

Ao longo da história de Jahu. *Comércio do Jahu*, Jaú, 04/05/1973. Pg. 7.

Ao longo da história de Jahu. *Comércio do Jahu*, Jaú, 27/04/1973. Pg. 3.

Desbravando o sertão – Assim nasceu Jaú. *Jornal da Câmara de Vereadores de Jaú*, Agosto/1998.
Histórias e Fatos de Jaú, pg. 3.

Frei Galvão será beatificado hoje pelo papa. *Comércio do Jahu*, Jaú, 25/10/1998. Local, pg. 5.

Missa de Frei Galvão e festa acontecem amanhã. *Comércio do Jahu*, Jaú, 05/05/2001:
Disponível em: www.comerciodojahu.com.br. Acesso em 04/12/2001.

No estirão de Potunduva, a promessa do futuro. *Jornal da Câmara de Vereadores de Jaú*,
Agosto/1998. Histórias e Fatos de Jaú, pg. 2.

O bairro do Potunduva. *Comércio do Jahu*, Jaú, 18/05/1933. Primeira página.

O franciscano Frei Galvão. *Inter Fatos*, Jaú, Janeiro de 1987. História, pgs.26 e 27.

PRADO, Murilo de A. A “Santa Cruz” e o “Frei Galvão”. *Comércio do Jahu*, Jaú, 30/04/1977.

TEIXEIRA, J. H. Pouso (sempre) Alegre. *Comércio do Jahu*, Jaú, 21/07/1985.

TEIXEIRA, José B. Sede da fazenda vai vira centro cultural. *Comércio do Jahu*, Jaú,
22/10/2000. Local, pg. 6.

Uma relíquia histórica da fundação de Jahu. *Comércio do Jahu*, Jaú, 15/08/1973. Resenha de
Jahu.

Vaticano desconhece milagre de Frei Galvão em Potunduva. *Comércio do Jahu*, Jaú, 06/03/1998. Local, Religião, pg. 4.

Villa Ribeiro. *Comércio do Jahu*, Jaú, 24/05/1924. Primeira Página.

Villa Ribeiro. *Comércio do Jahu*, Jaú, 27/04/1918. Primeira página.

Sites pesquisados:

www.jauhp.cjb.net

www.ancsaci.com.br

www.comerciodojahu.com.br

www.comunidata.com.br/viola

www.ivanvilela.com.br

www.labomba.com.br

www.robertocorrea.com.br

ANEXOS

RELAÇÃO DOS ENTREVISTADOS

MORADORES DA FAZENDA DO LAJEADO

Sebastião, 63 anos – 08/05/1999.

Maria, (esposa de Sebastião) 57 anos – 08/05/1999.

Luci, 48 anos - 08/05/1999.

Josefa, 43 anos – 16/10/1999.

Aparecida de Fátima – 09/05/1999.

Braúna – 16/10/1999

Odette (esposa de Braúna) – 16/10/1999.

Walter – então administrador da fazenda – 08/05/1999.

MORADORES DA FAZENDA SANTANA

Maria (esposa do administrador), 38 anos – 20/10/1999.

Maria, 53 anos – 20/10/1999.

Gelsie, 28 anos – 20/10/1999.

Elsa, 40 anos – 20/10/1999.

MORADORES DA FAZENDA SANTO ANTONIO DO CAMPO GRANDE

Benedito, 51 anos – 21/10/1999.

Francisca, (esposa de Benedito) 39 anos – 21/10/1999.

Isaura Minatel, 56 anos e Mauro Minatel (esposo) – 21/10/1999.

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

SITIANTES

Maria Madalena, 57 anos – 16/10/1999.

Lourenço, 72 anos e Amábile (esposa) – 16/10/1999.

Manuel, 59 anos, Ângelo, (pai) 85 anos e Idalícia Riziole (mãe) – 16/10/1999.

MORADORES DE POUSO ALEGRE DE BAIXO

Máximo, 81 anos, Rosa Seccato (esposa), e Roberto Padim (amigo) – 20/10/1999.

Roque, 62 anos – 25/10/1999 – proprietário do mercado Santa Luzia.

Santina, 42 anos – 20/10/1999.

Geraldo, 31 anos, Nena do Prado (mãe), e Neide (vizinha) – 25/10/1999.

Odete Gavedato, 80 anos – 20/10/1999.

Maria Aparecida (Nena), 32 anos – 20/10/1999.

MORADORES DO BAIRRO REFORMA AGRÁRIA

Sebastião Velasco, 76 anos e Anselmo Velasco (filho) – 11/09/2001.

Manoel Avante – 65 anos – 11/09/2001.

MORADORES DA CIDADE

Sidney, 50 anos – 21/10/1999.

Clarice e Luiz Rogatto, (esposos) 69 anos – 23/10/1999.

RADIALISTAS E JORNALISTAS

Beto, 34 anos – 20/10/1999. Rádio Cultura.

pdfMachine

A pdf writer that produces quality PDF files with ease!

Produce quality PDF files in seconds and preserve the integrity of your original documents. Compatible across nearly all Windows platforms, simply open the document you want to convert, click "print", select the "Broadgun pdfMachine printer" and that's it! Get yours now!

José Luís Lyra, 48 anos – 17/10/1999. Rádio Nova Piratininga.

Sérgio, 52 anos – 20/10/1999. Rádio Jauense.

Carlos, 35 anos – 17/10/1999. Rádio Tropical.

Heusner – 17/10/1999 – Jornal O Comércio do Jahu.

INSTITUIÇÕES

Clemente, 69 anos – 17/10/1999. Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Jaú.

Otávio – 21/10/1999. Presidente do Sindicato Rural de Jaú (Patronal).

Luís – Padre Diocesano da Igreja Nossa Senhora do Patrocínio, Matriz de Jaú.

João André - 11/09/2001. Presidente da Casa de Agricultura de Jaú.

VIOLEIROS E CANTADORES

Inezita Barroso – 15/03/2000.

Ivan Vilela – 13/11/2000.

Téo Azevedo – 20/05/2001.

OUTROS

Catarina e Antonio Pereira, (esposo) 81 anos. Moradores de Dois Córregos.

Miguel e Fábio – 22/10/1999. Hóspedes em Jaú.

Pedro Murdiga, 73 anos e Maria José Murdiga, (esposa) 63 anos, e Inês Murdiga Mariano, (irmã) 71 anos – 27/07/2001. Moradores de São Paulo.

ROTEIROS DE ENTREVISTAS

Entrevista com colonos e bóias-frias:

1. Nome, idade, estado civil, (marido/esposa) e filhos.
2. Onde nasceu. Há quanto tempo encontra-se naquele local. A sua trajetória. (Rotatividade).
3. Em que já trabalhou. Em que trabalha atualmente (a sua função)?
4. Como funciona a fazenda?
5. Como é o seu dia a dia.
6. Gosta de onde está? Do que não gosta? Por quê? O que falta?
7. Quais os seus direitos como colono?
8. Como é o contrato de trabalho? Quanto recebe?
9. Relações com outros colonos, com os bóias-frias, com o administrador, com o fazendeiro (patrão).
10. Relação com a cidade.
11. Religião. Crenças (folclore). Benzeduras. Curandeiros. Igrejas. Batismo. Fantasmas.
12. Festas, divertimentos.
13. Escola.
14. Isolamento (é positivo ou negativo?). É bom morar na fazenda?
15. O que é ser caipira?
16. Você é um caipira?
17. Qual o seu sonho?

Entrevista com o administrador da fazenda:

1. Nome, idade, estado civil, marido e filhos.
2. Onde nasceu. Há quanto tempo encontra-se naquele local. A sua trajetória.
3. Em que já trabalhou. Em que trabalha atualmente (a sua função)?
4. Como funciona a fazenda?
5. Como é o seu dia a dia.
6. Como empregar um trabalhador na roça? Quais os pré-requisitos?
7. Há alojamentos para eles?
8. Como é o contrato?
9. Quais os seus direitos e seus deveres?

10. Gosta de onde está? Do que não gosta? Por quê? O que falta?
11. Quais os seus direitos como administrador?
12. Como é o contrato de trabalho? Quanto recebe?
13. Relações com colonos (se houver), com os bóias-frias, com o fazendeiro (patrão).
14. Relação com a cidade.
15. Religião. Crenças (folclore). Benzeduras. Curandeiros. Igrejas. Batismo. Fantasmas.
16. Festas, divertimentos.
17. Escola.
18. Isolamento (é positivo ou negativo?). É bom morar na fazenda?
19. O que é ser caipira? Você é um caipira?
20. Qual o seu sonho?

Entrevista com o proprietário de terras:

1. Nome, idade, estado civil, marido e filhos.
2. Onde nasceu. Há quanto tempo encontra-se naquele local. A sua trajetória.
3. Em que já trabalhou. Em que trabalha atualmente (a sua função)?
4. Qual o tamanho desta propriedade?
5. Como funciona a produção na sua propriedade?
6. Como é o seu dia a dia.
7. Como empregar um trabalhador na roça? Quais os pré-requisitos?
8. Há alojamentos para eles?
9. Como é o contrato de ambas as categorias de trabalhadores? Quanto recebem? Quais os seus direitos e seus deveres?
10. Gosta de onde está? Do que não gosta? Por quê? O que falta?
11. Relação com os empregados.
12. Como se dá a escolha do cultivo?
13. Relação com a cidade.
14. Religião. Crenças (folclore). Benzeduras. Curandeiros. Igrejas. Batismo. Fantasmas.
15. Festas, divertimentos.
16. Escola.
17. Isolamento (é positivo ou negativo?). É bom morar na zona rural?
18. O que é ser caipira?

19. Você é um caipira?
20. Qual o seu sonho?

Entrevista com as pessoas da cidade:

(No caso de bóias frias, segue-se o roteiro para os bóias frias)

1. Nome, idade, estado civil, (marido/esposa) e filhos. Seus pais.
2. Onde nasceu. Há quanto tempo encontra-se naquele local. A sua trajetória.
3. Em que já trabalhou. Em que trabalha atualmente (a sua função)? Já trabalhou na roça?
4. Como é a vida na cidade?
5. Já morou na roça, no sítio ou fazenda?
6. Gosta de onde mora? Do que não gosta? Por quê? O que falta?
7. Gosta do seu trabalho? Por quê?
8. Como é o contrato de trabalho? Quanto recebe?
9. Relação com a vizinhança.
10. Religião. Crenças (folclore). Benzeduras. Curandeiros. Igrejas. Batismo. Fantasmas.
11. Festas, divertimentos. Serenatas, bailes. Violas e sanfonas.
12. Escola.
13. Você é um caipira?
14. Qual o seu sonho?

Entrevista em Instituições:

Igreja:

1. Nome. Paróquia/Igreja.
2. Como se dá a missa nas fazendas. Quem as promove. Qual é a participação dos empregados da fazenda na missa.
3. Quais são as datas comemorativas da Igreja?
4. A Igreja católica tem perdido fiéis para outras religiões?

SINDICATO DE TRABALHADORES RURAIS

1. Nome do representante, função e idade.
2. Há quanto tempo está nesta função.

3. Tem muita reclamação trabalhista no sindicato? Por que as pessoas o procuram?
4. Como se faz para ser sindicalista e quais os serviços que a instituição oferece?

SINDICATO PATRONAL

1. Nome do representante, função e idade.
2. Há quanto tempo está nesta função.
3. Todo fazendeiro é sindicalizado? Os sitiantes e pequenos proprietários se sindicalizam? Como funciona?
4. Qual o papel do sindicato?

Entrevista nas rádios:

1. Nome, idade e função. Há quanto tempo está na função.
2. O mais se toca na rádio?
3. Qual o público alvo?
4. Quais são as músicas mais pedidas?
5. Música caipira é igual à sertaneja? Por quê?
6. O público participa dos programas?
7. Quem é o caipira para você?

Entrevista com violeiros e cantadores:

INEZITA BARROSO

1. Faça uma apresentação sua: onde você nasceu, viveu, lembranças...
2. Como surgiu o seu interesse pela cultura caipira?
3. Quem é o caipira pra você?
4. Qual a especificidade da música caipira?
5. O que mudou na cultura caipira com a tecnologia que temos vivenciado?
6. O folclore, a religião, a vida na roça do caipira são específicos? Poderiam ser elementos culturais que lhe dão o nome?
7. A divulgação da música caipira tem trazido algum retorno no sentido cultural?
8. Você conhece algum “causo” ou “conto” caipira?
9. Quais as perspectivas que você tem em relação à cultura caipira, em relação ao caipira? Ele se transforma diante da modernização e se transforma tanto que perde suas especificidades, ou resiste e persiste, ou ainda, resiste e isolado, tende a desaparecer?

IVAN VILELA

1. Primeiro, gostaria que você se apresentasse, falasse onde nasceu, a sua formação, o que faz...
2. O que o levou a descobrir a viola? Como nasceu essa paixão por ela?
3. Você já participou de algum encontro de violeiros?
4. Sabemos que a viola é de origem portuguesa e sabemos também que ela possui uma certa variedade, na forma e na afinação. Gostaria que você falasse um pouco sobre isso.
5. Ouvi dizer que existem várias lendas que têm a viola como centro. Você conhece alguma?
6. Por que a viola está associada ao caipira? Por que essa identificação?
7. Existe algum tipo de tradição na famílias caipiras de passar de pai para filho o trato com a viola?
8. Quem é o caipira para você? Quem é você para o caipira, ou seja, quem é o seu ouvinte?
9. De que forma o caipira se expressa para a sociedade, além da música?
10. O Jeca Tatu do Monteiro Lobato, ou seja, o caipira estigmatizado foi superado na sociedade em que vivemos?
11. Como você vê a modernidade chegando e invadindo a vida do homem do campo? E a viola, como fica nessa história toda?
12. Onde se encontra o caipira neste mundo moderno?
13. Como colocar o caipira além de São Paulo, ou seja qual a identidade do caipira fora de São Paulo, em outros estados, por exemplo?
14. Qual a especificidade da cultura e da moda caipira?
15. Em que assunto/tema as músicas caipiras se apoiam?
16. Como trabalhar a música caipira para que não seja mero produto, mas a divulgação de uma cultura?
17. Existe diferença de música caipira, sertaneja e raiz?
18. As músicas caipira e a sertaneja da década de 20 ou 30 continuam as mesmas que hoje?
19. Qual o compromisso do violeiro? É somente cultural e folclórico ou social e político também?
20. Você tocou no dia do julgamento do José Rainha no Espírito Santo no início deste ano. Então pergunto: qual a sua proximidade com os movimentos sociais?
21. Futuro da cultura caipira.

TÉO AZEVEDO

1. Primeiro, gostaria que você se apresentasse, falasse onde nasceu, contasse um pouco de sua vida.
2. Como você descobriu a viola?

3. Você já participou de algum encontro de violeiros?
4. Quem é o seu público?
5. Sabemos que a viola é de origem portuguesa e sabemos também que ela possui uma certa variedade, na forma e na afinação. Gostaria que você falasse um pouco sobre isso.
6. Ouvi dizer que existem várias lendas que têm a viola como centro. Você conhece alguma?
7. Por que a viola está associada ao caipira? Por que essa identificação?
8. Existe algum tipo de tradição na famílias caipiras de passar de pai para filho o trato com a viola?
9. Quem é o caipira para você?
10. Jeca Tatu do Monteiro Lobato, ou seja, o caipira estigmatizado foi superado na sociedade em que vivemos?
11. Em que assunto/tema as músicas caipiras se apoiam?
12. Como trabalhar a música caipira para que não seja mero produto, mas a divulgação de uma cultura?
13. Existe diferença de música caipira, sertaneja e raiz?
14. Qual o compromisso do violeiro? É somente cultural e folclórico ou social e político também?
15. Gostaria que você falasse agora, de uma outra forma de expressão de uma cultura tradicional, ou seja, das festas. Fale sobre a Festa de Reis, Festa do Divino, Festa Junina e outras mais que você conhece.
16. E as lendas, as histórias de saci, de lobisomem, mula-sem-cabeça e outras mais...?
17. Gostaria que você falasse um pouco também sobre a literatura de cordel.
18. Como você vê a modernidade chegando e invadindo a vida do homem do campo? E a viola, lendas, as festas tradicionais, como ficam nessa história toda?
19. Onde se encontra o caipira neste mundo moderno?
20. Que pontos em comum pode ter entre o caipira de São Paulo e o sertanejo do nordeste?
21. Tem algum lugar aqui em São Paulo em que a expressão da cultura caipira seja mais forte?
22. Qual a particularidade da cultura e da moda caipira?
23. Futuro da cultura caipira.