

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

EDMILSON BORGES DA SILVA

A memória social no Distrito de Serra das Araras e em comunidades rurais do
seu entorno

Goiânia
2016

EDMILSON BORGES DA SILVA

A memória social no Distrito de Serra das Araras e em comunidades rurais do
seu entorno

Dissertação apresentada na Faculdade de Ciências
Sociais – Programa de Pós Graduação em
Sociologia – da Universidade Federal de Goiás
como requisito parcial para obtenção do título de
Mestre em Sociologia, sob orientação do prof. Dr.
Nildo Viana.

Goiânia 2016

SILVA, EDMILSON BORGES

A memória social no Distrito de Serra das Araras e em comunidades rurais do seu entorno [manuscrito] / EDMILSON BORGES SILVA. - 2016.

CLXXXI, 181 f.

Orientador: Prof. Dr. Nildo Silva Viana.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS) , Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Goiânia, 2016.

Bibliografia.

1. Memória social. 2. Comunidades. 3. Modernidade. 4. Tradição. 5. Progresso. I. Viana, Nildo Silva , orient. II. Título.

Nome: SILVA, Edmilson Borges

Título: A memória social no Distrito de Serra das Araras e em comunidades rurais do seu entorno

Dissertação apresentada na Faculdade de Ciências Sociais – Programa de Pós Graduação em Sociologia – da Universidade Federal de Goiás como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Sociologia

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Ofereço ao Senhor Jonas Pereira Gomes e Dona Gerônima; Dona Davi e Senhor Nascimento; Senhor Romão e Dona Felícia; Senhor Natalício e Dona Pedrelina; Dona Antonina; Senhor Duda e Dona Marciana; Senhor Antero e Dona Silvia, Senhor Antônio Rocha.

Dedico: Ao senhor Sérgio; Dona Josefina; Dona Bernarda, Dona Diva; Dona Cecília (Mirucha);
Senhor Júlio Rocha; Senhor Pedro Redondo;
Marcos Oliveira.

Agradecimentos

A esposa Gilvane Caldeira de Souza, aos filhos Artur de Souza Borges e Heitor de Souza Borges, foram pacientes e colaborativos neste processo que é exigente.

Aos amigos e amigas da C&A de artes Canjirão: Bruno Anderson, Elmira Inácio, Keila Alves e Wellington Rodrigues e Katiane Santos.

Aos amigos e amigas de Serra das Araras e das comunidades: Morro do Fogo, Ribeirão de Areia, Vão dos Buracos, Barroco, Cafarnaum, Veredão, Sítio Pequeno, Barro Vermelho, etc.

Aos foliões, rezadeiras, benzedadeiras, contadores de história, tocadores, aos moços e aos “velhos” com quem muito dialoguei e pude ver a vida de forma bem distinta, a estes saudações!

As autoridades do Município de Chapada Gaúcha, entre elas: José Raimundo, João Pedro, etc.

A Gelma Gomes e Andressa Alves pela colaboração e amizade.

Ao Júlio Cesar e Maria Rosicler pela disposição com fontes materiais

Aos meus pais: Edmundo Correa da Silva e Alice Borges da Silva.

Ao meu orientador Professor Dr^o Nildo Silva Viana, minha gratidão.

Aos valiosos amigos e amigas com quem convivi na turma de mestrado;

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia;

Aos amigos e amigas com quem divido a luta necessária de todos os dias

A FAPEG – Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado de Goiás – que me concedeu bolsa por 19 meses no processo de realização do Mestrado.

Resumo

SILVA, Edmilson Borges. **A memória social no Distrito de Serra das Araras e em comunidades rurais do seu entorno.** Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

A memória social é o conteúdo do presente trabalho. As relações sociais acabam por determinar o que lembrar e o que esquecer numa sociedade ou grupo dentro desta. Recordar, lembrar e esquecer são faces de um movimento constante na continuidade de um grupo, assim, história e memória é um par em consonância e dissonância.

A modernidade como uma expressão que concentra o conteúdo do modo de produção capitalista, portanto, seus avanços, transformações, suas ideologias e suas injustiças é um elemento para entender a memória social. Pois, as tradições, aquilo que precede e permanece no capitalismo como pré-capitalista, são problemas ou empecilhos a serem superados para a consolidação de uma economia que tem a constituição de um mercado consumidor em expansão permanente.

Para que uma economia de produção, circulação e consumo de mercadorias seja efetivada, a mercantilização preparou as condições para o capitalismo industrial, com ampliação das cidades, cristalização da burguesia como classe que disputou e se tornou dominante.

As relações de domínio do capital sobre o trabalho alterou a história das sociedades classistas, acentuou a extração de matérias primas, concentrou e alterou a propriedade e a função da terra, aproximou povos distantes por meio da navegação e por processos comunicacionais, profanou o sagrado e estabeleceu a expansão dos mercados consumidores de forma constante.

Assim, as derrotas dos explorados se avolumaram nos escombros do capitalismo que destruiu para reconstruir, suas resistências e lutas ganharam volumes, também expressivos. Essa herança de derrotas que a memória social dos vencidos, reconhecida em suas tradições de lutas, culturas e nos meios produtivos é realçada nas comunidades rurais de Serra das Araras que vivem no século XXI, processos instalados desde o século XVII.

A memória social tem lugar, grupo, por isso, é coletiva e acumula no tempo heranças variáveis na busca de alguma dignidade que deseja emancipação humana. A memória das comunidades rurais, herdeira de uma memória camponesa que tem marcas da exploração do capital que não poupou em explorar a produção agrícola, os negros, os autóctones, enfim, nesse rastro de expropriação, houve submissão, resistência, uma memória contraditória foi desenvolvida pelo sertanejo para reproduzir sua vida nos rincões do território brasileiro.

Abstract

SILVA, Edmilson Borges. The social memory in the Serra das Araras district and rural communities of their surroundings. Thesis (MS) – Faculty of Social Sciences, Federal University of Goiás, Goiânia, 2016.

The social memory is the content of this study. Social relations ultimately determine what to remember and what to forget in a society or group within this. Remember, reminding and forgetting are two sides of a constant movement in the continuity of a group, thus, history and memory is a pair of consonance and dissonance.

Modernity as an expression that focus the content of the capitalist mode of production, so their progress, change, its ideologies and its injustices is an element to understand social memory. For the traditions, what precedes and remains in capitalism like pre-capitalist, are troubles or obstacles to be overcome for the consolidation of an economy that has set up a consumer market in constant expansion. For an economy of production, circulation and consumption of goods is made, the commodification prepared the conditions for industrial capitalism, with the expansion of cities, crystallization of the bourgeoisie as a class that played and became dominant.

Capital ratios the field of work has changed the history of class societies, stressed the extraction of raw materials, concentrated and changed ownership and function of land, approached people from afar through the navigation and communication process, desecrated the sacred and established consumer markets expand steadily.

Thus, the losses of the exploited swelled in the rubble of capitalism that destroyed to rebuild, their resistance and struggles won volumes also significant. This heritage of defeats that the social memory of the vanquished, recognized in their traditions of struggle, cultures and productive resources is highlighted in the rural communities of Serra das Araras living in the XXI century, installed processes since the seventeenth century.

The social memory takes place, group, so it is collective and accumulates in time inheritances variables in search of a dignity that want human emancipation, The memory of rural communities, heir to a peasant memory that has marks of capitalist exploitation that spared in exploring in agricultural production, exploring the black, natives, finally, this trail of expropriation, there was submission, endurance, a contradictory memory developed the countryman to reproduce his life in the Brazilian territory corners.

Sumário

Introdução.....	9
Metodologia.....	13
Capítulo I.....	18
A memória social.....	18
1. O que é memória social.....	18
1.1. A memória coletiva.....	31
1. 1. 2. O grupo social.....	33
1.1.3. O tempo social.....	34
1.1.4. A memória “do” e “no” grupo.....	36
1.1.5. O espaço social.....	37
1.1.6. A seletividade da memória.....	39
1.2. Os lugares de memória.....	42
1.3. Memória e história: aproximações possíveis.....	48
1.4. Memórias subterrâneas.....	50
1.5. A memória em sua relação com a história oral e história das classes sociais.....	52
1.6. Retomando a memória.....	56
Capítulo 2.....	58
Modernidade e suas consequências.....	58
2. O que é modernidade.....	58
2.1. Modo de produção capitalista.....	76
2. 2. As Classes Sociais.....	83
2. 3. O progresso é filho do atraso.....	87
Capítulo 3.....	98
Memoria social: os tempos e espaços vividos na trama relacional de Serra das Araras.....	98
3. Primeiras palavras.....	102
3.1. Campo e cidade.....	104
3. 1. 1. A modernidade e sua intolerância.....	116
3. 1. 2. Os caipiras.....	121
3.2. A religião do sertanejo.....	125
3.2.1. O sertanejo.....	127

3.2.2. O cangaceiro e o sindicalista: personagens de tempos distintos	131
3.2.3 Os revoltosos.....	134
3.3. As contradições que se somam	135
3.3.1. Os ternos de folia e Santos Reis	137
3.3.2. A autoridade de religiosa de batina ou terno.....	140
3.3.3. Os colonos e os sertanejos	144
3.4. As lembranças, as rezas, os cantos e as histórias	148
3.4.1. Araras, índios e conservação ambiental.....	159
3.4.2. Conhecimento, coco, rimas e Reis	161
3.5. O arremate	165
Conclusão	169
Referências	176

Introdução

A memória social tem relações contraditórias permeadas pela tradição e pelo desenvolvimento capitalista nas comunidades rurais e semiurbanas do município de Chapada Gaúcha, no norte de Minas Gerais.

Uma região geográfica com relevo histórico em função das migrações internas – do século XIX até a primeira metade do século XX. Dada a abundância de terras devolutas, a cor da pele e as relações entre as pessoas que formaram as comunidades, revelam seus laços de longevidade histórica. Os conflitos, ações e omissões nacionais em relação direta com as tensões, ações e omissões regionais, enfim, a textura obtida na literatura nacional e regional colocam o norte do Estado de Minas Gerais como um lugar profícuo de possibilidades na pesquisa social.

O coronel do sertão é esta figura rude, destemida, autoritária, leal para com os amigos. É o delegado de polícia, o conselheiro, o juiz de direito, a lei, o poder. Comerciante, dentista prático, fazendeiro dono de muitas terras. Possui centenas de afilhados de batismo e de casamento. Conservador, defende com unhas e dentes a propriedade privada. Chefe de uma família feudal. Faz casamento e também os desfaz. É amado por muitos e odiado por outros tantos. “Para ele não há assassinato, mas remoção de obstáculos”, segundo diz-nos Carlos Lacerda, (DINIZ D; DINIZ M; MOTA, 2009, pg. 97).

O baixo IDH dessa região, as brigas pelo poder local e o domínio de vastas terras que se estenderam até o século XX e a ausência do Estado ou, sua presença, dadas pelos ditames dos coronéis locais, a presença esporádica da Igreja, enfim, a necessidade de sobreviver e a intensa luta por manter a vida, fez com que o sertanejo realizasse uma síntese bem particular nessa região do Brasil.

Essa síntese tem base na religiosidade católica, em matrizes religiosas africanas, no preconceito racial, nos movimentos políticos seja regionais ou nacionais, nas explorações econômicas – seja no Brasil Colônia ou Brasil República do início do século XX –, nas formas de produzir e reproduzir a vida e de forma relevante na festividade religiosa católica ou dos negros que formaram quilombos, e, quando alforriados relegados a viver na miséria econômica.

Dessa síntese histórica e social vive hoje um povo, herdeiro das misérias e das grandezas literárias, poéticas e culturais, no “Grande Sertão Veredas”, novo nome dessa região vindo da literatura que relega a beleza cultural dessa gente com seu bioma, de certa forma, ainda preservado e onde a história tem forma viva nas relações: “A história oral, com seu caráter lúdico, desempenhou e desempenha, desde as culturas arcaicas às dos nossos dias,

relevante papel como elemento das relações sociais humanas”, (D. Diniz; M. Diniz; Mota, 2009, pg. 97).

Mas pode esconder a herança de lutas e exploração que determinaram a continuidade da pobreza e, sobretudo, não demonstra os novos atores na permanência dos conflitos sociais e suas novas formas de avanço e solidificação do agronegócio, como carro chefe da pulsante economia capitalista brasileira que preserva e acentua a divisão da sociedade em classes sociais, suas distinções sociais e sempre uma em função da existência da outra.

Com tudo isso, essa região tem hoje, em processo de mudança e adequação ao modo de produção capitalista, um modo de vida histórico e social tendo como base uma memória social que sobreviveu às atualizações de diversas gerações. Assim, estudar essa gente em suas comunidades e nas relações que estabeleceram e que estabelecem com vistas às novas sínteses que se formarão, entendendo as pressões, adequações, injustiças e os novos arranjos que a comunidade faz para mudar, preservando o que é possível, é o objeto dessa pesquisa.

Qual o impacto e como é absorvido pelos indivíduos e o grupo quando sua memória social e coletiva é colocada em questão pelo modelo capitalista de produção de mercadoria?

A hipótese para esse problema é a de que o modo de produção de bens e de sentido, bem como, sua forma de organização da distribuição e consumo destes bens e sentido, exige uma profunda desinstalação do ser humano. Pois a produção na sociedade capitalista exige a urbanização e com isso a liberação de vastas terras seja para produção de grãos, sementes, criação de animais e, em raras oportunidades, a criação de áreas de preservação ambiental.

Vivendo suas tradições secularmente constituídas, esse sertanejo sofre um abalo frontal no seu modo de vida, afetam as relações intergeracionais, a reprodução de suas tradições culturais e religiosas, seu modo de produzir e reproduzir a vida.

Isto isola os idosos, trazendo os jovens para o espaço urbano, cria uma restrição nas funções do idoso, delimitado às cercas de sua moradia urbana, afetando, assim, de forma quase definitiva, a reprodução de sua memória social e coletiva, pois, o mecanismo repositório da memória, as lembranças, adquire forma de uma narrativa saudosista e presa ao passado superado. O espaço profundamente ligado às suas memórias é desconfigurado e o silêncio obsequioso é a condição para muitos resignados.

No entanto, faz parte desta hipótese que a comunidade afetada resiste e cria mecanismos de associações entre sua memória social e as urgências avassaladoras do cavalo galopante que solta tufos de fumaças pela venta ofuscando o tempo do resistente.

De povoamento a Distrito secular, Serra das Araras perde na luta emancipatória para a Vila dos Gaúchos, povoamento jovem, o título de quem seria emancipada e se tornaria sede de um jovem município no norte de Minas Gerais – Brasil.

Serra das Araras é território de povoamento antigo. Sua história se inicia ainda em meados do século XVIII e está associada às romarias de Santo Antônio. Já em 1840 o cientista inglês George Gardner cita a existência da romaria e o deslocamento de pessoas de diferentes lugares indo à procura desse centro de peregrinação religiosa. Em 1870 é criado o Distrito de Brejo da Passagem e a ele é incorporado o território circunscrito pelo povoado de Serra das Araras. Em 1891 é criado o Distrito de Urucuia e os serranos passam a fazer parte de seu domínio distrital. Tal fato leva o Brejo da Passagem a perder a condição de distrito em 17 de setembro de 1917. Serra das Araras vira sede do Distrito de Brejo da Passagem. Em 1923, com a Lei Estadual nº 843, de sete de setembro, o distrito deixa de denominar-se Brejo da Passagem e já aparece com o nome de Distrito de Serra das Araras vinculado ao município de São Francisco – Minas Gerais (ARAÚJO, 2007, p. 28).

Motivada por um Projeto de Assentamento e Desenvolvimento Serra das Araras – PADSA – nos anos de 1976 e 1977, surge a Vila dos Gaúchos, distante uns 40 km de Serra, em 1995 é aprovada sua emancipação pela Lei Estadual nº 12.030 de 21 de dezembro de 1995, sendo instalado o município em 1997 com sua primeira legislatura e Serra das Araras é hoje um Distrito deste município (ARAÚJO, 2007, p. 28).

O Distrito de Serra das Araras se localiza no município de Chapada Gaúcha¹ que tem hoje 10. 805 (último censo do IBGE - 2010) habitantes, população estimada para 2014 é de 12. 239. Área da unidade territorial de 3. 255, 187 (km²). Está situada a aproximadamente 130 km de distância do município de São Francisco, 90 km do município de Arinos, 165 km do município de Januária, 125 km do município de Formoso e a 85 km do município de Pintópolis; 870 m de altitude e localizada no semiárido Norte Mineiro. Local onde está situada a sede do Parque Nacional Grande Sertão Veredas, sendo que parte do parque limita-se com o Estado da Bahia e está numa localização conhecida como tríplice fronteira, ao que se soma o Estado de Goiás.

Neste ambiente secular, com uma diversificada tradição cultural entre as composições do cotidiano em que o sentido da vida é festejado na intersecção com o religioso. A religiosidade do “sertanejo” - pessoa vivendo em ambiente rural com relações eventuais com a vida urbana, num ambiente de fronteira entre o cerrado e a caatinga conhecido como sertão - cria e recria do básico que serve a reprodução da vida ao elementar para satisfazer as relações

¹ Informações disponíveis em:

<http://www.chapadagaucha.mg.gov.br/portal1/municipio/historia.asp?iIdMun=100131179>

<http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=311615&search=minas-gerais|chapada-gaucha>

com a espiritualidade. É nesta dinâmica, social, histórica e sociológica que o tema deste trabalho acadêmico será desenvolvido.

Outra fronteira que caracteriza esse ambiente são os encontros dos povos que secularmente habitam a região com a fronteira pioneira. Esses encontros entre as comunidades que viviam da agricultura de subsistência, ou agricultura familiar, com os chegantes que instauram a agricultura extensiva, passam a produzir em larga escala e pouca variedade de produtos, sobretudo, soja e semente de capim. São encontros que desinstalam a tradição local de forma avassaladora e ameaçam sobrepor de forma incondicional o modo de vida da população local.

Portanto, esse estudo se propôs a estudar a memória social das comunidades rurais no Distrito de Serra das Araras e as consequências desses encontros que têm urbanizado a região. O lugar serviu à expansão agrícola, primeiro com o chamado “reflorestamento” que é o plantio de eucalipto e pinho, substituindo o cerrado, e, depois, a produção de grãos, ambos processos subsidiados pelo Estado.

As comunidades que habitam a região desenvolvem processos seculares que os tornaram de uma singularidade cultural, pois, nos arranjos religiosos com o catolicismo popular, incorporou musicalidade, danças, histórias e criações lúdicas que guardam heranças com as tradições dos povos africanos – os negros escravizados, fugidos e libertos – do cativeiro, para usar uma expressão de José de Souza Martins. Uma dessas manifestações é o lundu que sobrevive no local e é parte do ritual religioso, o giro de folia, que anuncia o nascimento do menino Jesus em Belém.

Com os Três Reis, uma agenda anual de celebrações religiosas e festivas que reúne cavalgada, batuques, romaria, rezas, benditos e fartura na mesa, perpassa o dia 6 de janeiro, chega ao ápice na festa de Santo Antônio e retorna ao ciclo natalino, sendo esta uma festa tão antiga quanto a romaria de Santo Antônio, porém, reúne as comunidades em sua própria localidade e provoca um trânsito entre as mesmas, fazendo desta, uma festa que anima, repõe, cria e mantém a tradição ágrafa das comunidades no grande sertão.

A animação cultural vivida na fé e na festa é o que mantém as comunidades que produzem de janeiro a janeiro, nos brejos, nas veredas, nos pequenos currais e em manchas de terras produtivas, que ainda não foram vendidas para o grande produtor. Essa vida de agricultor vem sendo substituída desde o final dos anos 70, vários migraram para Brasília e

São Paulo, onde aprenderam o ofício na construção civil. No retorno à terra isto vem lhes servindo, pois o avanço da cidade sobre as comunidades impõe hábitos.

As moradias antes de palhas de buritis no teto e paredes de barro com varas vêm sendo substituídas por alvenaria, daí, essa mão-de-obra treinada na cidade vem sendo aproveitada na reconstrução das próprias casas, como mão de obra na cidade e, ainda, em pequenos serviços para o poder público local.

Diante da urbanização, circulação de recursos, produção de grãos, muitos vão se tornando operários do agronegócio, turismo ambiental em processo de desenvolvimento e o desenvolvimento dos recursos de comunicação com a chegada da energia, telefonia, internet, mesmo com tudo isso, as tradições insistem, existe e se manifestam, travam no momento um forte debate com as exigências das novas gerações e com as pressões do cercamento das terras, produção e venda de produtos rurais.

Os processos seculares da relação entre campo e cidade, a urbanização, especulação de terras, expulsão de posseiros, perseguição e eliminação de lideranças sindicais, as histórias e as representações sobre o passado são aqui consideradas para entender a memória social deste lugar, suas transformações e permanências.

Em comunidades com fortes laços de vizinhança, a urbanização e produção financiada, entre outros elementos, colaboram de forma substancial para a distinção social, bem como, visibiliza as classes sociais, as instituições e suas lideranças e é possível situá-los no conflito.

Diante dos levantamentos de dados e análises colocados em relação as teorias já acumuladas sobre o tema, buscou-se entender essa memória social com suas contradições, fontes de herança e suas possibilidades utópicas na luta por emancipação que é uma necessidade das comunidades.

Metodologia

A vida nas comunidades tradicionais é hoje um emaranhado de relações entre a herança de um modo de produção camponesa e os processos de consolidação do capitalismo brasileiro, suas influências religiosas, ações e omissões do Estado, que por sua vez, foi historicamente uma instituição com laços de estreita ligação com a Igreja.

Restam aos moradores destas comunidades suas imbricações culturais entre os negros, índios e os colonos dos primeiros séculos de ocupação portuguesa, mais tarde, somam-se

outras tradições europeias, vindas para trabalhar no território nacional, por uma imigração organizada a partir do modo de produção e suas estratégias naquela época.

Após processos conflituosos de ocupação da terra, muitas comunidades vão se estabelecendo à margem da organização estatal: quando por este visibilizada, era como empecilhos ou precisavam ser dobradas diante da necessidade de produção nas fazendas.

Vivendo uma forma de vida construída segundo as necessidades de sobrevivência material e espiritual, essas comunidades não viviam a totalidade social que os cercava, ou, que a enxergavam, mas, respondiam às necessidades que a relação entre meio ambiente e relações sociais lhes impunham, nem sempre de maneira satisfatória, o contato com o diferente lhes agregava e na maioria das vezes retiravam, até as terras como lugar de produzir o sustento.

A consciência dessas comunidades é uma consciência contraditória em função do isolamento social, das relações de exploração e submissão, da assimilação e resistência e dos enxertos que são oferecidos, na maioria das vezes impostos,

Por conseguinte, as formas de consciência são expressões das relações sociais e existe uma falsa consciência provocada por relações sociais limitadas e uma forma sistematizada de falsa consciência que é a elaborada pelos ideólogos, ou seja, pelos indivíduos especializados no trabalho intelectual (filósofos, cientistas, teólogos, etc.) (VIANA, 2000, p. 89).

O que nunca faltou aos camponeses e hoje aos operários, foram ideólogos para lhes determinar as ideias, o pensamento, em função da manutenção de uma ordem dividida em classes sociais, mesmo sendo o religioso, em manifestações históricas, visibilizado na proa das relações sociais, não escondendo o caráter classista das relações sociais,

Se as lutas de classes tinham, nessa época, um carácter religioso, se os interesses, as necessidades, as reivindicações das diferentes classes se dissimulavam sob a máscara da religião, isso em nada altera o assunto e explica-se facilmente pelas condições da época (ENGELS E MARX, 1972, 119).

A ideologia nega a sua própria construção, a sociedade é empedernida pelas classes sociais. No entanto, até isso precisa ser negado para que intentos rebeldes sejam evitados, quando não possível, puni-los é necessário “Nada de falsa piedade para os camponeses! Confundem-se com os insurretos os que protegem aqueles de quem nem Deus tem piedade, mas que quer, pelo contrário, castigar e destruir (ENGELS E MARX, 1972, p. 132)”. Assim, entenderam até mesmo os reformadores protestantes, quando grupos de camponeses quiseram mais do que lhes possibilitara a reforma.

É nesse processo onde o “puro” é apenas aparência do já misturado historicamente e confundido em diversas relações sociais e produtivas, que move as compreensões para construir essa pesquisa.

A sociedade, como síntese de múltiplas determinações, procura homogeneizar tudo, fazer tudo similar e simultaneamente defender a individualidade como algo singular e, em certa medida, simular uma indiferença à própria sociedade, defendendo a originalidade individual como um produto só possível nesta mesma sociedade. A diferença saudada é a sua pulverização do mesmo como qualidade *sui generis*, desta forma, a burguesia uniformiza tudo, se apresenta como diversa e múltipla,

A sociedade burguesa é a organização histórica da produção mais desenvolvida, mais diferenciada. As categorias que exprimem suas condições, a compreensão de sua própria organização a tornam apta para abarcar a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, sobre cujas ruínas e elementos se acha edificada, e cujos vestígios, não ultrapassados ainda, leva arrastando, enquanto que tudo o que fora antes apenas indicado se desenvolveu, tomando toda sua significação etc. (MARX, 2007, p. 262).

É esta sociedade em que o resistente, por vezes, é uma aceitação social condicionada aos trâmites da produção, circulação e consumo de bens materiais e simbólicos e, por outra forma é, um estorvo no caminho que precisa ser removido, recondicionado ou eliminado, que os camponeses como ruínas são suportados, tolerados ou combatidos,

Por isso se torna cada dia mais claro que as relações de produção nas quais se move a burguesia não têm um caráter único, um caráter simples, mas um caráter de duplicidade; que, nas mesmas relações nas quais se produz a riqueza se produz também a miséria; que essas relações só produzem a riqueza burguesa, isto é, a riqueza dos membros integrantes dessa classe e produzindo um proletariado sempre crescente (MARX, 2007, p. 112).

Ao reconhecer essa condicionante social, cultural, espiritual, econômica, etc. acredita-se como possibilidade de pesquisa, o uso da dialética materialista como possibilidade de enfrentar o terreno do conflito, da simulação, dissimulação, ilusão e verdades efêmeras que duram no submerso das aparências, ou seja, na limitação social condicionada pela ideologia, é possível reconhecer a possibilidade da verdade manifesta nas intensas contradições que um modo de produção produz, por isso, “É preciso tornar a opressão real ainda mais pesada, acrescentando-lhe a consciência da opressão, tornar a vergonha ainda mais infame, publicando-a (ENGELS E MARX, 1972, p. 52)”. E isto é possível com o mínimo de coragem acadêmica, daí, é preciso combater as ilusões que movem o pesquisador, diante das ilusões, verdades e mentiras que movem o mundo real, portanto, a necessidade de usar como orientação, o método dialético,

O método dialético consiste em chegar às determinações cada vez mais complexas. É através do reconhecimento das diversas determinações cada vez mais complexas. É através do reconhecimento das diversas determinações que se pode reconstruir o concreto no pensamento. O concreto, neste sentido, é a síntese de suas múltiplas determinações. É através do processo de abstração que o pesquisador irá reconstruir o concreto no pensamento, descobrindo assim, suas determinações (PEIXOTO, 2003, p. 28).

Procurar as tensões, os conflitos, o que a norma esconde, é procurar ver além do óbvio, exercício de muito esforço que o método oferece as condições, mas o resultado pode não ser a grandeza propositiva do método, em função de inúmeros limites que a realidade impõe. Talvez o limite maior fique por conta do treinamento a que está submetido o pesquisador, limite moral, ético, financeiro, de formação, etc. No entanto, a escolha do método já predispõe condições da busca da verdade em intensidades conflituosas, onde o pesquisador adentra procurando manter o mínimo de lucidez sabendo que é um de fora. Ser de fora também impõe limites, pois na verdade todo pesquisador é um vivente da sociabilidade em desenvolvimento.

Por isso, a pesquisa tem verdades afetivas, de trajetória, de concepções e de escolhas metodológicas. A dialética materialista possibilita, ou obriga, a um esforço de pesquisa para abarcar a maioria dos limites que a realidade apresenta na aparência, buscando a essência,

Já se vê, e mais se verá quando precisarmos as condições histórico-sociais em que se processa o conhecimento, que há um movimento de mão dupla entre a realidade imediata, ou aparência, e a realidade mediata, ou essência. Como totalidade, ou “conjunto de determinações”, a realidade essencial é mais rica do que a aparência. (CASTANHO, 1996, p. 17).

Assim procedendo, está na mente do pesquisador a certeza de que o concreto é a síntese de múltiplas determinações, que a mudança da relação entre cidade e campo modifica toda a sociedade (MARX, 2007), e que em última instância, a produção da vida real é um fator determinante na história para a concepção materialista da mesma (ENGELS E MARX, 1973).

Considerando o exposto, informações de campo, um relacionamento direto com as comunidades de Serra das Araras, vivências e trocas materiais e culturais foram realizadas no processo de aproximação com as comunidades.

Foram realizados levantamentos e consultas sobre a literatura especializada e literária da e sobre a região: participação em encontros, nos giros de folias, festas, entrevistas, visitas aos moradores, visitas a unidades de conservação, diálogos com autoridades locais foram estratégias usadas para realizar o trabalho.

Diante dos levantamentos supracitados a produção sociológica sobre memória, modernidade e sobre o Brasil - sua história de ocupação das terras, sobre as modificações no regime de trabalho, sobre as práticas religiosas populares e outras - foram o suporte teórico seguido de um esforço analítico para chegar ao resultado final.

Assim, o resultado é uma construção de pesquisas *in loco* com entrevistas, levantamentos de dados históricos e sociológicos, leituras sociológicas sobre memória social, modernidade e sobre as tradições que envolvem os camponeses no Brasil no seu secular processo de ocupação. Tudo em função de denotar a totalidade social em que esta envolvida as comunidades em Serra das Araras e suas consequências atuais.

Capítulo I

A memória social

1. O que é memória social

Neste capítulo discute-se a memória coletiva como um campo teórico de discussão do conhecimento social. Enquanto tal, esse conhecimento, para os intentos desta dissertação, se propõe a uma discussão em relação à memória social no Distrito de Serra das Araras.

A memória é social porque é da trama da vivência dos seres humanos, é e está em relação articulada entre indivíduos, grupos, classes, portanto, é parte do conteúdo social em disputa, em transmissão,

Assim, do mesmo modo como há um vocabulário, há um imaginário social, produzido a partir dos indivíduos, é complexo, dinâmico e processual. De outro modo, tem sutilezas, reentrâncias e saliências, dobras e ondulações, e não está dado de maneira definitiva; ao contrário, está em construção. Imagens que estavam iluminadas podem, de uma geração para outra, ser lançadas na sombra e vice-versa. A noção fundamental é que, sem transmissão, a memória social não se constitui. A transmissão, portanto, implica a atualização da memória (CHAGAS, 2003, p. 159).

A memória é ou não conhecimento? Frentress e Wickham (1998) vão concluir, mesmo admitindo dificuldades nesse reconhecimento, que sim. Consideram a memória em três aspectos relacionados, “No entanto, é fato que não poderíamos estar integrados no mundo da maneira que estamos se a memória semântica não fosse continuamente escorada e completada pela memória pessoal e sensorial” (FENTRESS; WICKHAM, 1998, p.46).

A memória é conhecimento, para os autores, em função de uma distinção que fazem entre palavras e coisas. As palavras nomeiam, mas precisam de profunda conexão, em alguns casos, com o contexto para conferirem sentido às coisas que nomeiam. As palavras são, assim, usadas como recursos mentais, mas em outros casos – as culturas – independem do contexto para formular pensamentos sendo as coisas imagens visuais que guardam relação com as coisas representadas. Uma representação visual pode reunir uma ampla memória de uma dada cultura e só a ela fazer sentido. Outra distinção que fazem é a separação entre experiência pessoal, calcada em sentidos, fantasias, etc.; e o conhecimento separado do ser que conhece baseado em conceitos e categorias mentais. Assim, o conhecimento se emancipa da sua ligação com o mundo físico. No modelo antigo de memorizar, um conjunto de coisas guardado na memória carrega com si um conjunto de ideias a serem verbalizadas. Na mudança do modelo de imagens para o modelo semântico, essa distinção de um modelo de armazenamento para outro em que a memória articula suas imagens e experiências retidas e

formulam, assim, novos pensamentos, é esse entendimento que vai subsidiar a afirmação dos autores sobre a memória como conhecimento.

A escrita ganha o lugar de código da memória de forma paulatina, assim, “A palavra escrita não é um espelho dos nossos pensamentos” (FENTRESS; WICKHAM, 1998, p. 23). Neste movimento de reconhecer a relevância textual como algo que hoje substitui a memória e o seu passado remoto em que sua preponderância foi construída, os autores entendem que,

Portanto um “mapa”, no sentido em que estamos a utilizar o termo, é um conceito visual, uma imagem construída ou projetada que se refere e traz informações sobre qualquer coisa exterior a ele. É um conceito em apoio da “memória de coisas” (FENTRESS; WICKHAM, 1998, p. 23).

Os autores estão analisando uma possibilidade para a memória que eles mesmos reconhecem a dificuldade em realizá-la, dada à situação do status que tem o conhecimento. O conhecimento seria uma elaboração sem materialidade que possa viver na corporeidade humana, é um saber que não desfigura o físico, já as sensações pertencem à fisicalidade humana e não é possível apartá-las sem consequências graves para a existência. Sendo a memória produto vivo determinado nas relações sociais de um grupo ou sociedade, o conhecimento é o saber sobre essa sociedade ou grupo, neste sentido que os autores se propõem a resolver um imbróglio nada fácil.

Pensar a memória nos termos do conhecimento objetivo seria pensá-la como objeto definido, dentro de um conjunto de categorias universais ou não, e uma metodologia. A memória busca ou tem esse caráter? Como toda concepção dita “científica”, ela precisa estabelecer um objeto e em sequência o método de apreender e explicar este, então, seria a memória um objeto de investigação que determinaria um campo de conhecimento?

Tratar objetivamente a memória é, portanto necessário para defini-la começa por girar em torno da questão de saber se a memória possui esse caráter de objeto. Se não o possui, pode ser que o “objeto” das nossas investigações não passe de objeto da nossa imaginação (FENTRESS; WICKHAM, 1998, p. 14).

A história tributária de fontes reivindica um status científico de produtora de conhecimento e para isso, constitui seu ou seus métodos de apreensão do real para reconstituí-lo e colocá-lo como produto analisado à disposição da inteligência, um saber sobre o passado sistematizado, para isso,

Ao analisar um texto oral, relacionando-o com outros, documentos escritos ou outras peças informativas, os historiadores conseguem, frequentemente com razoável certeza, “restituir” o texto à sua versão original e situar esta versão no seu contexto social, criando essa particular perspectiva do passado que o “documento oral” requer (FENTRESS; WICKHAM, 1998, p. 18).

Diante dessa disputa ou refinamento do método, como quer alguns, avançar em relação à associação de imagens e o que precisa ser dito, lembrado ou simplesmente conhecido, precisava ter novos contornos que superem esse esforço de associações intermináveis, por isso, pode-se ter um método de acumular informações e produzir novos conhecimentos que seja mais fácil. Na disputa social entre saberes inabaláveis e um mundo a ser conhecido, a associação direta entre a capacidade treinada de acumular informações foi substituída entre métodos que separam o ser que conhece do objeto a ser conhecido. Assim, matéria e espírito, o cognoscente do conhecimento foram separados e a visualidade e organização textual a ser exigida (FENTRESS; WICKHAM, 1998, p. 28).

Este conhecimento que independe de uma memória pessoal e sensorial relega a esta, o viver, o sentir, o estar no processo, sem necessariamente, estar preocupado em abstrair da experiência um conhecimento explicativo desta. A recordação está marcada por emoções, fantasias e imagens sensoriais, isto é, vivido e recordado sem necessariamente ser conhecido (FENTRESS; WICKHAM, 1998, p. 16).

Os autores vão construindo uma argumentação para sair do conhecimento abstrato tido como verdadeiro, para incluir na elaboração a experiência social, sendo esta pensada como resultado das relações sociais,

A nossa experiência de recordar informação semântica é diferente da nossa experiência das reminiscências da infância. E ambas são diferentes da nossa experiência de tentar recordar como se dança o tango. Mas estas diferenças funcionais são também diferenças sociais, pois é o mundo em que vivemos que distribui as tarefas da nossa memória individual e é também verdadeiro para as memórias conservadas coletivamente (FENTRESS; WICKHAM, 1998, p. 40).

Destarte, a memória pessoal e sensorial vai adquirindo feições cognitivas marcadas pela sua condição de articulação com o conhecimento semântico e quando possível e necessário vai se submetendo a outras provas que complexifica sua rede relacional, assim,

Em princípio, podemos ir olhando a memória social como expressão da experiência coletiva: a memória social identifica um grupo, conferindo sentido ao seu passado e definindo as suas aspirações para o futuro. Ao fazê-lo, a memória social faz muitas vezes exigências factuais sobre acontecimentos passados. Por vezes, podemos confrontar estas exigências factuais com fontes documentais; outras, não podemos (FENTRESS; WICKHAM, 1998, p. 41).

No afunilamento da argumentação, a memória se torna fonte de conhecimento e, quando os grupos em relação ao seu contexto, na sua tradição, podem produzir conhecimento dentro dos seus liames. A memória que orienta caminhos, atitudes, virtudes, provoca

encontros e desencontros, na vivência provoca conflitos e nessa situação, a tradição geralmente informa saberes acumulados de como se resolve o problema, até mesmo porque é isso que vai garantir a permanência dessa memória viva na tradição, na continuidade do grupo. Essa reflexão que orienta rumos é formulada como um conhecimento consciente e é por isso que,

A memória social é uma fonte de conhecimento. Isso significa que faz mais do que fornecer um conjunto de categorias através do qual, de um modo inconsciente, um grupo habita o seu meio; dá também ao grupo matéria de reflexão consciente. Isso significa que devemos situar os grupos em relação às suas próprias tradições, descobrindo como interpretam os seus próprios “fantasmas” e como os utilizam para fonte de conhecimento (FENTRESS; WICKHAM, 1998, p. 42).

Se a memória não nos traiu, ainda lembramo-nos da pergunta inicial, a memória é ou não conhecimento? Fazendo um longo caminho da história do conhecimento passando pelas associações dos *ars memórias*², do conhecimento causal, empírico, do paradigma textual e, percebendo a dificuldade de elevar a memória a esse status de conhecimento objetivo, vão perceber associações possíveis de sistematicidade da memória a serviço da reprodução grupal nos processos de reestruturação, por isso os autores concluem:

Tentamos [...] salvar a memória dos problemas da teoria do conhecimento e também revelar-lhe o carácter subjetivo e conceptual. A memória não se ordena como um texto físico, mas, por mais difícil que seja reconhecê-lo, como o próprio pensamento. Não é um receptáculo passivo, mas sim um processo de reestruturação ativa em que os elementos podem ser retidos, reordenados ou suprimidos (FENTRESS; WICKHAM, 1998, p. 58).

Reconhecer o papel ativo da memória, em que elementos possam ser retidos, reordenados ou suprimidos, pode não estabelecer o caráter de conhecimento objetivo da memória social, mas sim, uma construção em redes de relações entre indivíduos, grupos, classes e outras associações.

Portanto, a memória é o conteúdo acumulado de um grupo, conteúdo este, articulado e transferido na vivência de um grupo ou entre grupos, assim, a memória é a experiência vivida, acumulada que pode orientar posturas de indivíduos ou grupos na estabilização do viver. Os mecanismos que as relações sociais podem determinar para que lembranças estejam a seu favor, tenta evitar as tensões contraditórias, as lembranças que negam o status quo. Esses mecanismos sim podem ser apropriados dentro de uma forma de compreensão, saber sobre a

² Os autores estão fazendo um percurso sobre o fenômeno memória para arguir sobre a possibilidade de que a memória não é só depositária de lembranças, mas que é passível de associações que formam novos pensamentos. Por isso fazem um processo desde os artistas da memória, método, desde a antiguidade, de associações para não esquecer, (*ars memoriae*), até o conhecimento causal. Tudo para tentar validar a memória não só como recurso virtual de lembranças, mas como algo que ajuda na elaboração do conhecimento.

memória e não ela em si sendo o conhecimento que apreende o real com suas determinações. A memória é o material pulsando no presente carregado de informações do passado a ser investigado, conhecido e algo que pode ou não revelar as profundas contradições da existência de um ou vários grupos robustos de relações sociais.

Então a memória social seria a experiência herdada, no sentido de uma tradição compartilhada, retomada e transformada em cada geração (GAGNEBIN, 2004, p. 84) e/ou assimilada, com isso carrega visões de mundo e valores que não são originais, autóctones, enfim, o oprimido pode em sua narrativa ou expressão manifestar aqueles que são responsáveis por seu sofrimento.

Então a memória seria e será sempre algo a ser conhecido, por meio de sua observação e sistematização, ou seja, um grupo com uma experiência comum pode ser acompanhado, observado com os objetivos de conhecer a tradição na qual está inserida e como esta sugere ou indica atitudes, comportamentos, por isso, pode se chegar à compreensão de acúmulos contraditórios que revelam opostos em classes sociais, opostos em grupos, em famílias grupalizadas, em vivências intergeracionais cheias de dissonâncias e consonâncias, enfim, mapear e conhecer a memória social manifesta nas relações do grupo.

Isto revelará a substância de grupos que no seu viver absorveu, mas também criou e ao fazê-lo transmitiu aos seus que vieram em sequência. Assim, virtudes, modo de fazer, modo de criar, os lamentos e as celebrações, o horizonte que acreditam, o rastro deixado, tudo isso concentrado no encontro de diferentes no mesmo grupo vão sendo “pedagogicamente” à sua maneira, entregue nos processos de sociabilidade.

Discordando de Halbwachs, dando uma forma conceitual diferente deste autor, outra formulação agora introduzida, concluirá também em sentido contrário da acepção de Fentress e Wickham, de que a memória social em última instância, não seria conhecimento objetivo, mas sim,

A memória pode ser considerada uma parte virtual da consciência que é constituída por lembranças, mas não da forma como concebe Halbwachs, enquanto “o conhecimento atual do passado, isto é, enquanto consiste ao mesmo tempo num saber e em lembrança”. A memória é uma consciência virtual do passado, mas não pode ser compreendida como “conhecimento”, isto é, como saber objetivo, pois ela é sempre a consciência de um determinado indivíduo ou grupo social concreto. Neste sentido, cabe recordar Marx, para quem a “consciência não é nada mais do que o ser consciente” (VIANA, 2006, p. 10).

Dar um status à memória social de conhecimento objetivo tem suas fragilidades porque a ciência que reivindica para si a condição de conhecer o passado sistematizado no presente é a história. No entanto, toda ciência é parcial e seu saber sujeito a substituições seja dentro das tensões de ascender e permanecer no campo por meio do “projeto criador” (BOURDIEU, 1968), ou na mudança paradigmática (KUHN, 1975). Porém, em suas sistematizações o conhecimento objetivo reconhecendo que há várias memórias fazem opções políticas que podem ser camufladas de saber verdadeiro e as tornam científicas.

Reconhecendo as várias memórias manifestas em indivíduos, grupos ou classes sociais, Viana indica ser um equívoco balizar já de entrada a memória dos oprimidos como uma memória verdadeira, emancipadora, portanto, uma memória não oficial (2006).

No entanto, quando se faz opções metodológicas e por isso autores tais, categorias e conceitos esses e não aqueles vão desanuviando as opções teóricas e também as visões de mundo e algum anúncio de projeto político embutido se perceberá, pois, a inocência já se perdeu no caudaloso remanso de lutas entre vencedores e vencidos, produtores e expropriadores.

Com isso se justifica a insegurança ou os malabarismos que se fez para dar à memória social uma condição a qual ela não tem, pois seu registro é de intensidade morta que manifesta pelo espírito dos vivos em paralisia ou convulsões.

Se a memória é validada na e através da prática real, segue-se que, infelizmente essa memória nunca é absolutamente segura. O nosso conhecimento, tanto do passado como do presente é construído sobre ideias e evocações na mente presente; não pode ser mais fiel do que as ideias e evocações sobre as quais se constrói. A confiança que temos na memória é limitada pela possibilidade de uma nova experiência ou ideias melhores a contradizer. Tenhamos ou não consciência disso, o que tem valor na memória não é a sua capacidade de providenciar um fundamento inabalável ao conhecimento, mas, simplesmente, a sua capacidade de nos manter à tona da água (FENTRESS; WICKHAM, 1998, p. 40).

A temporalidade onde o presente é o tempo do arguidor que viceja o futuro mirando o que passou é o terreno fértil das individualidades de memória que compõem a memória coletiva, então, tempo e sujeitos desse tempo são por excelência a substância em que a memória foi visada e visou,

Memória, porém, que não se confunde com a da crônica histórica, e nem com aquela de nossa biografia pessoal. O território dessa memória é assinalado pelo entrecruzamento de traços das memórias individual e coletiva, e para ele confluem tanto o passado quanto o futuro (LISSOVSKY, 2011, p. 142).

O material analisável enquanto memória versa sobre a passagem do tempo em espaços qualificáveis, espaços produtores de sentido para gerações em relações em um determinado tempo. Embora tempos distintos estejam sobre a mesa da memória, a produção referente sobre a memória social, quando indaga o passado, é, em relação ao futuro, ou, quando pensa o futuro, é, sob os ditames do presente, seja com ardor da saudade, com as dores do passado é em função do futuro, ou no máximo, com repercussões no presente que a memória é invocada, parece ser assim na literatura, com a história, na filosofia, com a sociologia e nas artes (GODAR, 2011, p. 17; ABREU, 2011, p. 41; BERRENECHEA, 2011, p. 71; SANTOS, 2003, p. 117; SEIXAS, 2004, p. 42).

Uma das conceituações mais precisas sobre a virtualidade da memória, ou seja, memória é a consciência em potencial, indica que os mecanismos que a invocam vão pautar os sentidos socialmente produzidos numa agenda em disputa. Esta definição separa a memória do passado histórico, ainda que este seja um substrato da formação, invocação, vivência e disputa da memória social.

Pensar a memória social teoricamente é participar de um exercício exigente em separar e juntar tempos e espaços relacionados a pessoas, grupos e ou classes sociais; é pensar precisões conceituais e categorias em profundas tensões, do material ao mental. Para se chegar a um pensamento elaborado sobre os sentidos, as compreensões e conceitos do que é memória, um percurso a ser feito pode ser sobre regimes históricos, as especulações filosóficas e, sobretudo, na elaboração sociológica.

O primeiro deste percurso é exatamente essa problemática do passado referente à memória, sendo esta apenas a consciência presente do que se passou, com isso,

É preciso distinguir entre a realidade passada e a consciência presente da realidade passada. A memória deve ser redefinida e compreendida como consciência virtual, isto é, é uma possibilidade suscetível de se realizar, uma potencialidade existente. Desta forma, podemos dizer que na mente humana só existe o presente, só que em estado virtual ou manifesto, inativo ou ativo. A realidade passada é uma coisa, a consciência presente da realidade passada é outra coisa (VIANA, 2006, p. 8).

Uma obviedade é afirmar que o real é vivido e sentido no tempo presente, no entanto, o tempo histórico passado, tem influência no tempo da memória coletiva, mas que a história sistematizada e sim as experiências passadas sobrevivendo ou recapitulada pelos grupos nos usos que ordenam o viver na atualidade. Tem influência na memória coletiva o tempo futuro, se vive o presente com suas demandas, seja com ajuda da memória coletiva, sejam com as expectativas que o presente organiza e tem para o futuro.

Neste contexto as contribuições de Walter Benjamin serão valiosas para entendermos a história em relação com a memória. “A consciência presente do passado” é respingada e tem dívida com o passado, e este é compreendido com a ajuda da história e é percebido em comunidades com estabilidades espaciais e longevidade geracional.

As preocupações com a superação de uma tradição; a necessidade de estabelecer uma explicação para o passado; as urgências da vida sob ameaça; a urbanização que introduz uma opacidade e torna-se mais que uma representação, é a materialidade de “progresso” que deixa um rastro de entulhos e se dirige a um futuro incerto, ao menos para muitos.

Essas demandas possibilita Benjamin (2013); (SANTOS, 2003), autor que vive os horrores de seu tempo com uma intensidade utópica, com histórico de ligações com certa possibilidade “messiânica” e compondo uma escola com influências de Karl Marx e Sigmund Freud a discutir a história de uma forma muito particular, sua construção teórica não parece estar distante da virtualidade da memória, ela pode ser acionada, ela pode estar a serviço de outra possibilidade quando convocada por valores dos oprimidos em oposição aos opressores, para ficar numa terminologia próxima de Benjamin.

Escreve sobre a perda do ato de contar história, escreve sobre a aura e elabora teses sobre a história. A história em Benjamin não é uma sistematização fria e, em tese, portadora de uma racionalidade abstraída das paixões e lutas que marcam a história da humanidade. Pelo contrário, carrega um índice dessa tensa luta entre vencidos e vencedores e este tempo passado tem um encontro marcado com o tempo presente, e este aparente absurdo do encontro, entre o que passou e o que está sendo vivido, é possível no instante, na reciprocidade de olhares, no compartilhamento captado no agora, sendo este, o momento de encontro entre aquilo que não é mais possível ser vivido como foi, mas, tem centelhas de esperanças nos destroços que marcam a história dos vencidos.

E este encontro de tempos carrega o registro, possível de ser captado, dos horrores cometidos, mas, que de alguma forma foi registrado, mesmo que nas narrativas dos vencedores, é isto, que interessa a memória. A história não é necessariamente o registro da verdade, é um tipo de verdade, a verdade de quem venceu as batalhas. Mas ao afirmar seu cortejo glorioso não é possível negar as vítimas da pilhagem, pois esta assiste o cortejo e é testemunha viva, ou testemunha por herança da miséria. Neste sentido, Benjamin está pensando uma história da pilhagem e nesta, a memória registra e pode ser acionada como um elemento para se construir a justiça necessária neste solo de horrores, assim, os vencidos têm

uma memória marcada de sofrimento e esta lhe fará sentido no desejo de construir outra narrativa, a narrativa de não esquecer e preparar a emancipação humana.

Em Benjamin, a memória se alimenta da história para pensar a redenção do passado, porém, isto só é possível diante da construção de um futuro que não esquece os horrores, mas é carregado de esperanças que sobrevivem ao que se passou ou nele foi prometido.

Pensar a memória de forma não desinteressada é a única forma de mergulhar na história condensada de uma tradição que não logrou êxito políticos, daí sua colheita é parca nos lucros acumulados da sociedade e rapinados por alguns que escrevem os fatos como naturais por linhas grossas para sobressaírem de seus acúmulos como honra de lutas homéricas, quando na verdade, deita louros na sombra construída por aqueles que são os sem méritos, os lenientes, os amarelos sugados. Assim, ensina Benjamin: “E isso quer dizer que só para a humanidade redimida o passado se tornará citável em cada um dos seus momentos” (2012). Citar a história requer soerguer o peso das linhas que esmagam e escondem os vencidos,

A essa concepção contínua e linear da história, que para ele é sempre a história dos vencedores, ele opõe uma história concebida na perspectiva dos vencidos, baseada na ruptura, e não na continuidade. A história, assim concebida, não é uma sucessão de fatos mudos, mas uma sequência de passados oprimidos, que têm consigo um “índice misterioso”, que os impele para a redenção. Essa redenção só é possível se cada presente se reconhece como visado por esse passado que lhe é sincrônico, pois do contrário o “encontro marcado” entre as gerações atuais e passadas não se realizam, e as vozes que ecoam do fundo dos tempos, ignoradas pelo presente, emudecem para sempre (ROUANET, 1998, p. 42).

Se viver o seu tempo imaginando o tempo que passou como solução para todos os males do presente é postura romântica e imobilizadora, se viver o agora só planejando o que virá, pode-se retirar o chão real das contradições e fará do planejado projetos de frustrações, sendo mais do mesmo, é viver preso ao seu tempo sem sonhar o futuro e nele relampejar “as promessas não realizadas” do passado.

A conjugação em três tempos parece ser a noção real de uma consciência que não foge à luta e assume sua vida, seu destino por si e por vários pensado e planejado. Walter Benjamin é um autor, como tantos outros, de acentuações teóricas variadas, acusações e louvores lhes serão aplicados em função de suas noções “românticas” para quem viveu um tempo de horrores que se abateram inclusive sobre sua singularidade física. Um resumo e uma opção dessa singularidade autoral nos dá Michael Löwy,

Pode assumir formas regressivas, reacionárias, restauradoras, que visam um retorno ao passado, mas igualmente formas revolucionárias que integram as conquistas de 1789 (liberdade, democracia, igualdade), formas revolucionárias para as quais o objetivo não é uma volta para trás, mas um desvio pelo passado comunitário para rumar ao futuro utópico. É evidentemente a essa última sensibilidade que pertence Benjamin (LÖWY, 2013, p. 8).

Para não pairar dúvidas sobre as opções de Benjamin, segue Löwy dizendo acerca da identidade de projeto desse autor com opções teóricas de seu tempo que o coloca num fronte com muita determinação de classe, seu ponto de vista é dos e com os vencidos,

No entanto, nenhuma confusão é possível: contrariamente aos conservadores e aos nostálgicos reacionários das hierarquias do passado, a crítica marxista de Benjamin se situa explicitamente do ponto de vista dos vencidos e dos oprimidos, das classes dominadas, dos párias da história (LÖWY, 2013, p. 18).

O passado histórico pode e deve ser revisitado em função do seu uso crítico a fim de fortalecer a consciência presente de um passado que não é restaurável tal e qual ocorreu, “A verdadeira imagem do passado passa por nós de forma fugidia. O passado só pode ser apreendido como imagem irrecuperável e subitamente iluminada no momento do seu reconhecimento” (BENJAMIN, 2012, p. 11). O passado contém um “índice histórico”, contém possibilidades diante de suas ruínas de opressão, o passado de derrotas dos oprimidos tem por testemunhar não só o sofrimento, mas também, prodigiosas ações decentes de luta diante do perigo que a vida humana está exposta por herança permanente da opressão, assim, “Articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo “tal como ele foi”. Significa apoderarmo-nos de uma recordação (Erinnerung) quando ela surge como um clarão num momento de perigo” (BENJAMIN, 2012, p. 11).

Nos intentos colonialistas, invadir terras sem “donos”, civilizar o incauto, moralizar os que pareciam humanos e humanizá-los com o sopro divino foram partes concomitantes do empenho em expropriar riquezas. A passagem de uma resistência é o momento do anúncio vitorioso deste projeto, “E quando Las Casas morreu num mosteiro dominicano de Madri em 1566, ele tinha feito a sua parte, mas ao mesmo tempo a obra de destruição já havia sido consumada” (BENJAMIN, 2013, p. 172).

É neste sentido que o passado histórico “glorioso” dos intentos de classes “superiores” registra o massacre dos dominados. A história dos colonizadores é uma arte pautada por uma cosmologia subjacente às demandas expansionistas de disputas por territórios, por controles de fronteiras e, sobretudo, por expropriação de matérias primas a serem pilhadas, com esse desenfreado avanço o domínio militar e religioso que foi em larga escala usado para as

satisfações das disputas econômicas estabelecidas no “velho continente”. Diante dessa barbárie salvífica, os povos encontrados no meio do caminho são gente sem memória, sem uma tradição de vida, sem história e sem Deus, este sem nada, ninguém chorará sua dor, então o sofrimento passa a ser depurativo e a morte apenas algo circunstancial para os que estão no caminho das disputas econômicas com substrato de fé.

Registra em parte, que nas descobertas estão encobertos o preço vital de vários, mas, o “sopro divino” provoca inquietações que legam aos do presente “a coragem de atirar as centelhas de esperança no passado” onde “nem os mortos estarão seguro se o inimigo vencer. E este inimigo nunca deixou de vencer” (BENJAMIN, 2012, p. 12).

Nessa história, há testemunhos espantosos do projeto vitorioso, da sua coloração sanguínea marcada em suas vestes de combate, a reincidência deste vencer histórico anuncia que o fronte não foi desmontado apesar da solidão do denunciante, “Nada mais triste e espantoso do que constatar que o homem, de cuja atuação o escrito em pauta dá testemunho, foi um indivíduo solitário, um combatente heroico num posto absolutamente perdido” (BENJAMIN, 2013, p. 171).

Vencedores legam a suas gerações o espólio da expropriação, vencidos não podem deixar de colher “o perfume do passado” (LISSOVSKY, 2011, p. 139), pois o “patrimônio em cortejo é fruto de uma tradição e não de gênios criativos”, então, já que nessa história todo “documento cultural é um documento de barbárie”, caberia ao observador crítico dessa situação, “o materialista histórico”, agir na contracorrente ou “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 2012, p. 12).

Se o homem do futuro está preso no presente com suas ambiciosas noções de progresso, “um tempo homogêneo e vazio”, se a esperança é deleite da poesia, pois a história já é o que é, sua rotina se naturaliza, é preciso entender que ser “oprimido é uma regra” então não cabe à “história negar essa tradição” (BENJAMIN, 2012, p. 13). Consequentemente para Benjamin “Em seu entender, memória é redenção, e o passado, longe de ser nostálgico, é uma fonte de libertação, pois permite o distanciamento crítico da “presentificação” que acorrenta o homem moderno (ABREU, 2011, p. 41)”.

Porque seria Benjamin um homem desacreditado do seu tempo, “um tempo homogêneo e vazio”? Simples assim, o capitalismo editava o tempo vivido do autor, um tempo de perda da aura, um tempo onde os “escombros do progresso que aumentam” está no espectro visual e o futuro alvissareiro “a este que o vendaval arrasta”. O caminho é às cegas,

um tempo de declínio da tradição, em que esta é o “que repousa sobre a possibilidade de uma tradição compartilhada por uma comunidade humana, tradição retomada e transformada, em cada geração, na continuidade de uma palavra transmitida de pai para filho” (GAGNEBIN, 2004, p. 84).

Descrente com um tempo gerador de horrores, sim, talvez isso tenha levado a uma morte prematura, mas na sua vida intensa não faltaram elementos para o registro de uma crença no futuro em que as “centelhas” do passado são inspiradoras de encontros, também,

A ser assim, então existe um acordo secreto entre as gerações passadas e a nossa. Então, fomos esperados sobre esta Terra. Então, foi-nos dada, como a todas as gerações que nos antecederam, uma tênue força messiânica a que o passado tem direito. Não se pode rejeitar de ânimo leve esse direito. E o materialista histórico sabe disso, (BENJAMIN, 2012, p. 10).

Navegar nas miríades oníricas benjaminianas, acreditar no futuro permeado de encontros que relampeja do passado, ter a certeza que o passado inundado de injustiças reservou possíveis generosidades aos que vivem o seu tempo sem negar que gerações futuras virão, pois estes, os do presente, não desconhecem que gerações anteriores viveram, então, do encontro de olhares eis que,

Mas também a pressentimos como o resíduo do passado depositado sobre os objetos, vestígios das mãos que o tocaram, dos olhos que o miraram. A aura é, finalmente, a marca da coragem: “um sopro de pré-história circundando a existência atual”, (LISSOVSKY, 2011, p. 142).

Então não seria o passado a única substância que demarca os projetos de futuro, mas seria reconhecer um “absurdo” de memória, o da possibilidade de encontros temporais por aqueles que pulsam no tempo vivido, nessa convergência temporal,

A concepção clássica do presente é a de um ponto infinitamente pequeno que divide passado e futuro. O agora de Benjamin, ao contrário, é o lugar e a ocasião em que passado e futuro visam um ao outro, onde eles se tocam. Para o agora de Benjamin convergem passado e futuro, e não o ponto a partir do qual divergem, (LISSOVSKY, 2011, p. 138).

Vasculhar o que possa ter existência, só se for reconstruído pelos seus rastros, vestígios, silêncio oficiais e oficiosos, dores, ressentimento, sofrimento. Neste sentido, é marcar encontro com arquivos virtuais e com aqueles que não tiveram o direito a palavra e a estes, rememorar não é um ato que se possa reprimir em sua totalidade, o não enfrentamento, não pode ser alçado como adjetivo de covardia, sem negócios com o perigo, pode-se recuar para que na indistinção do relacional possa se afrontar a ordem e lavar suas bases, desfazendo seus alicerces e preparando seu desmoronamento futuro.

Nessa circunstância, o testemunho revela o opressor recalcado em seus valores, é esta uma oportunidade ímpar de velar as contradições, nas desgraças sobre mim abatidas “minha culpa, minha máxima culpa...”, no entanto, a dúvida, será que tinha que ser assim, porque foi assim? Nas delongas da ausculta o cansaço, a impaciência, a pressa, a pressão produtiva, são mediadores que desqualificam o mergulho que possa sair à tona da água. Para uma suspeição de que as coisas não são suas aparências é preciso,

Nesse sentido, uma ampliação do conceito de testemunha se torna necessária; a testemunha não seria somente aquele que viu com os próprios olhos, o *histor*³ de Heródoto, a testemunha direta. Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras *revezem* a história do outro: não por culpabilidade ou por compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente, (GAGNEBIN, 2004, p. 91).

No caminho percorrido a amarração indica que os sonhos apreendidos no instante colaboram para a formulação de imagens onde o agir, sobre a vida, não está preso a uma conjugação do tempo, mas sim, no encontro de conjugações, daí a emancipação. O protagonismo da vida formulado pelos oprimidos pode e deve ter “A “memória coletiva” de que fala Benjamin não é aquela que informa o que foi, mas aquela que transmite o legado do que “poderia ter sido”. Essa memória abriga, sobretudo, como cada época sonhou o seu futuro irrealizado”, (LISSOVSKY, 2011, p. 143).

A herança do passado costuma não ser o sonho da redenção de tantos sofrimentos, o passado querendo esconder, confessa, no presente, as lutas dos que desejavam viver com dignidade, tendo como oponentes, os que vivem de humilhar a dignidade alheia, neste intuito,

Benjamin advertiu que nós devemos ter cuidado com o que herdamos do passado, pois os vencedores é que herdam a tradição. Portanto, o passado com suas tradições continua vivo no presente, mesmo na sua ausência, pois vive das consequências de uma derrota; ele traz para o presente o sofrimento e a opressão de muitos, (SANTOS, 2003, p. 134).

Sendo assim, desconfiando do legado de injustiça, que na vida de luta deve ocorrer, pois o passado, na sua coexistência com o presente, deve confessar o grito da resistência, por isso, a história não é uma oficina de invenções cotidianas sobre a escrita muda, é uma pulsação sobre o tempo vivido prenhe de rebento, que pode se instaurar quando os debaixo não deixam de aprender com os encontros temporais de gerações, talvez seja por isso que,

³ A autora está se referindo aqui a Heródoto, 440 a.C. que escreveu um livro fazendo o registro do que foi vivido pelos gregos. Um primeiro registro de história, sistematizar o passado.

Benjamin definiu o passado não como origem no sentido de princípio ou início que antecede o presente e que com ele se articula, mas como um fenômeno arcaico (“ur-fenômeno”) que pode ser encontrado no momento do presente. Passado e presente, desta forma, são pensados em coexistência e não em sequência, (SANTOS, 2003, p. 131).

Este pensamento pautado na possibilidade de emancipação dos vencidos, considerando uma memória que tem um índice da luta passada, pulsando no presente, faz opções políticas tensas, no entanto, outras orientações teóricas vão olhar de forma semelhante ao criticar o tempo histórico como linear, entretanto, a memória tem outros condicionantes e possibilidades, passa a ser explicativa de acomodações e reproduções da ordem do que ser, necessariamente, colaborativa em lutas de superação do sofrimento.

O grupo, o lugar, o espaço, o exterior, enfim, o social ganha crosta espessa para explicar a memória coletiva de grupo que orienta e possibilita estabilidade das relações entre indivíduos e gerações, com isso,

Halbwachs está preocupado com a construção social da memória. Entende que os indivíduos lembram valendo-se de quadros de memória que os antecedem, ou seja, que existe uma memória social para além dos indivíduos. Em sua concepção, o passado é reconstruído em função do presente, ou seja, a noção de uma narrativa linear da história em que fatos são alocados sequencialmente cede espaço para a noção de uma narrativa complexa na qual se conjugam diferentes dimensões do tempo, (ABREU, 2011, p. 41).

1.1. A memória coletiva

Inscrito no fluxo do pensamento durkheimiano em que a sociedade desenvolve papel substancial em criar e ordenar a consciência e isto é feito independente da vontade do indivíduo, pois este já nasce sobre os ditames do social ordenador e por isso, coercitivo na ordem e sobre o desviante. É nessa esteira que Halbwachs formula seu pensamento sobre a memória social que se torna coletiva para os grupos, o indivíduo não nasce com a consciência social, ela é adquirida na socialização do grupo, assim, no passar do tempo a sociedade é desvelada, apresentando o mundo macro, ordenador dos universos particulares, então,

É esse passado vivido bem mais do que o passado apreendido pela história escrita, sobre o qual poderá mais tarde apoiar-se sua memória. Se no início ela não distinguiu esse quadro e os estados de consciência que ali se desenrolam, é bem verdade que pouco a pouco, a separação entre seu pequeno mundo interior e a sociedade que a envolve se operará em seu espírito. [...] é nesse sentido que a história vivida se distingue da história escrita: ela tem tudo o que é preciso para constituir um quadro vivo e reencontrar a imagem de seu passado, (HALBWACHS, 2004, p. 75).

O mecanismo ordenador dessa memória no grupo, o mecanismo que vai garantir a transmissão de uma memória, portanto, será a fonte de formular a vida em grupo, fazendo

com que seus membros tenham um suporte norteador que os ajude viver a experiência cotidiana e organizar o futuro, a,

[...] lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada, (HALBWACHS, 2004, p. 75).

A lembrança é a substância de um quadro social que foi ao longo do tempo construído e reconstruído, sendo que o membro do grupo adquire simpatia e adesão por este no seu processo de viver no grupo, pois, suas lembranças serão as lembranças do grupo apropriadas por este, é preciso aprender a lembrar com o grupo,

Um quadro não pode produzir totalmente sozinho uma lembrança precisa e pitoresca. Porém aqui, o quadro está repleto de reflexões pessoais, de lembranças familiares, e a lembrança é uma imagem engajada em outras imagens, uma imagem genérica reportada ao passado, (HALBWACHS, 2004, p. 77).

Partindo dos quadros sociais de memória, derivados de uma estrutura social que o envolve, a memória coletiva é limitada no tempo, já que seu tempo é o da duração do que se vive, o tempo retrospectivo da memória depende da capacidade do grupo em enfrentar os elementos que o ameaça, bem como, as condições criadas para que seus membros vivam dentro da tradição grupal e ausência de fatores externos desorganizadores do grupo é que vão determinar sua estabilidade, é este um aspecto que a memória se distingue da história,

É uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. Por definição, ela não ultrapassa os limites deste grupo, (HALBWACHS, 2004, p. 86).

A memória segue seu fluxo vivo com o acúmulo reconstruído do passado, exige-se não um distanciamento, mas uma aproximação que provoque identificação, o seu passado não está morto para ser recapitulado é um passado que vive na experiência presente, ainda que a tradição lhe seja necessária no seguimento grupal, “Em realidade, no desenvolvimento contínuo da memória coletiva, não há linhas de separação nitidamente traçadas, como na história, mas somente limites irregulares e incertos” (HALBWACHS, 2004, p. 88).

Em todo o caso, uma vez que a memória de uma sociedade se esgota lentamente, sobre as bordas que assinalam seus limites, à medida em que seus membros individuais, sobretudo os mais velhos, desapareçam ou se isolem, ela não cessa de se transformar, e o grupo, ele próprio, muda sem cessar. É, aliás, difícil dizer em que momento uma lembrança coletiva desapareceu, e se decididamente deixou a consciência do grupo, precisamente porque, basta que se conserve numa parte limitada do corpo social, para que possamos encontrá-la sempre ali (HALBWACHS, 2004, p. 89).

1. 1. 2. O grupo social

Sendo a memória coletiva parte da consciência, esta precisa de aparato existencial em um grupo, em assim sendo, a memória é localizável, identificável, situada, ela precisa ocorrer nas relações que um grupo trava enquanto tal, por aí, os quadros que sintetizam as memórias carregáveis ajudam ou determinam o viver psicológico do grupo.

A memória coletiva tem referenciais que o grupo foi elaborando, vivendo e ajustando ou adequando para o curso elementar do viver, acontecer com relativa segurança e a todos ser acessível. Todavia, aos que chegam, o terreno já foi preparado no tempo dos que vivem e na herança dos que foram e deixaram suas marcas, e essas, vão impregnar os educados na semelhança do repetir que se repete transformando sem convulsões que mude tudo, ao contrário, a transformação que é constante mas mantém a tradição dos quadros de memória que o grupo se estabilizou e por isso pode indicar a segurança do caminho aos coetâneos,

A história pode apresentar-se como a memória universal do gênero humano. Mas não existe memória universal. Toda a memória coletiva tem por suporte um grupo limitado no espaço e no tempo. Não se pode concentrar num único quadro a totalidade dos acontecimentos passados senão na condição de desligá-lo da memória dos grupos que deles guardavam a lembrança, romper as amarras pelas quais participavam da vida psicológica dos meios sociais onde aconteceram, de não manter deles senão o esquema cronológico e espacial. Não se trata mais de revivê-los em sua realidade, porém de recolocá-los dentro dos quadros nos quais a história dispõe os acontecimentos, quadros que permanecem exteriores aos grupos, em si mesmos, e defini-los, confrontando-os uns aos outros. É como dizer que a história se interessa sobretudo pelas diferenças, feita a abstração das semelhanças, sem as quais todavia não haveria memória, uma vez que nos lembramos apenas dos fatos que tenham por traço comum pertencer a uma mesma consciência (HALBWACHS, 2004, p. 90).

A memória coletiva é conservadora por excelência, sendo exterior é produto elaborado ao longo das nuances que o grupo e ou os grupos em relação elaboraram. Grupos estes que estão numa sociedade como armadura maior, então, o que precisa ser perene é o investimento que o social construiu e legou ao grupo, com isto o conservador é no sentido de quem deseja conservar os resultados da energia de gerações que vivem no grupo,

Mas o grupo que vive originariamente e, sobretudo para si mesmo, visa perpetuar os sentimentos e as imagens que formam a substância de seu pensamento. É então o tempo decorrido no curso do qual nada o modificou profundamente que ocupa maior espaço em sua memória (HALBWACHS, 2004, p. 92).

Em um quadro de estabilidade social, de homogeneidade, mesmo tendo que lidar com tensões inoportunas e já previstas, a sociedade se reproduz e assim informa a todos. Conhecer a memória de um grupo é reconhecer e conhecer sua intimidade, sua aparente normalidade

natural de sentido de pertencimento, é revelar sua singular identidade, em que seus membros expressam as representações da vida como algo dado, já que a memória que professam é anterior às suas vidas e a cada instante colabora para sua continuidade, enfim, é conhecer seus mecanismos de produção e reprodução.

A memória formulada como do grupo, não deixa de perceber que o trânsito dentro deste é constante, que essa dinâmica do existir move, movimenta, provoca ações que conturbam o meio, mas que, o próprio grupo informa e combate o perigo em mover seus pilares, com isso, o grupo já criou seus mecanismos defensivos trabalhando para preservar sua memória, preserva a si mesmo, por isso,

A memória coletiva, ao contrário, é o grupo visto de dentro, e durante um período que não ultrapassa a duração média da vida humana, que lhe é, frequentemente, bem inferior. Ela apresenta ao grupo um quadro de si mesmo que, sem dúvida, se desenrola no tempo, já que se trata de seu passado, mas de tal maneira que ele se reconhece dentro dessas imagens sucessivas. A memória coletiva é um quadro de analogias, e é natural que ela se convença que o grupo permanece, e permaneceu o mesmo, porque ela fixa sua atenção sobre o grupo, e o que mudou, foram as relações ou contatos do grupo com os outros. Uma vez que o grupo é sempre o mesmo, é preciso que as mudanças sejam aparentes: as mudanças, isto é, os acontecimentos que se produziram dentro do grupo, se resolvem elas mesmas em similitudes, já que parecem ter como papel desenvolver sob diversos aspectos um conteúdo idêntico, quer dizer, os diversos traços fundamentais do próprio grupo (HALBWACHS, 2004, p. 93).

1.1.3. O tempo social

Halbwachs não desconhece, ao contrário, reconhece os marcadores do tempo como dia, hora, minuto, ano, mas, diz com muita força que estes marcadores já estão impregnados, demarcados pela construção social que de fato é determinante da vida, portanto, o social substitui o natural e constrói os sentidos de existência, com isso, inclusive as marcações temporais, as divisões do tempo seguem os ditames que atende às demandas da organização social.

Com esta informação, mesmo o espaço é consubstanciado pelo social, é nas relações sociais que a vida é formulada, ordenada e vivida, e é desta substância a memória coletiva.

Em suas distinções entre memória e história, Halbwachs demarca onde termina uma e o começo da outra. A memória vai do presente ao passado e assim, vivendo no tempo vivo, presente, são as condições que um grupo tem de manter sua memória, por maior período, sem perder o testemunho passado incorporado na memória do grupo, isto demarca o limite da memória e o começo da história como uma narrativa do distanciado sem alcance da memória. Descreve assim Halbwachs essa distinção,

A memória coletiva avança, no passado até certo limite, mais ou menos longínquo aliás, segundo se trate deste ou daquele grupo. Para além desse limite ela não atinge mais os conhecimentos e as pessoas numa apreensão direta. Ora, é precisamente aquilo que se encontra além desse limite que detém a atenção histórica (2004, p. 114).

É a memória coletiva o conteúdo denso capaz de sobreviver, correr as veias sociais e permanecer no grupo como uma duração sólida. A memória coletiva dá a liga que o grupo precisa para existir, melhor, ela é a cola que faz as personalidades individuais se identificarem com o grupo e desejar permanecer nele vivendo o desenvolver real. Assim, é nas consciências dessa coletividade que a memória permanece em movimento, cobrindo a totalidade do grupo, permanecendo em si, gerando continuidade e criando a sensação de unidade do grupo.

Essa continuidade da memória coletiva não é imune às relações com semelhantes e diferentes, quando é afetada por semelhante, não está, de forma alguma, sob ameaça, ao contrário, é contato que fortalece sua existência, nesse momento,

Dissemos que um mesmo acontecimento pode afetar, ao mesmo tempo várias consciências coletivas distintas; disso concluímos que nesse momento essas consciências se aproximam e se unem numa representação comum (HALBWACHS, 2004, p. 121).

O tempo tem extensão, mas o que sobrevive no tempo não é ele em si, são as referências construídas no seu passar. O tempo é no máximo a moldura dos quadros em que se referenciou o grupo e estes quadros têm alguma longevidade retrospectiva, a depender da consolidação, resistência e tipos de relações que o grupo estabelece com o meio material e relacional.

Halbwachs não dá chances de uma personalidade substantivar-se como produtora de memória coletiva, no indivíduo vivem diversos tempos comuns, resultados de encontros de consciências que foram amparadas no grupo como tempos coletivos. Com isso pode-se encontrar vários tempos comuns nas consciências individuais vindo de tempos que o grupo absorveu e enquadrrou como seu tempo.

Na realidade se, aproximando várias consciências individuais, podemos reposicionar seus pensamentos ou seus acontecimentos em um ou vários tempos comuns, é porque a duração interior se decompõe em várias correntes de pensamentos que têm sua origem nos próprios grupos. A consciência individual é apenas o lugar de passagem dessas correntes, o ponto de encontro dos tempos coletivos, (HALBWACHS, 2004, p. 134).

“Só o tempo é senhor do tempo”, aforisma popular que se aplica em parte ao tempo indistinto de Halbwachs, pois o tempo sugestivo de perenidade permanece inalterado por um

bom período, o tempo carrega a permanência que serve há um grupo, nessa moldura temporal vive as referências quase naturais da memória coletiva de um grupo, daí,

É no tempo, tempo este que é aquele de um determinado grupo, que ele procura encontrar ou ainda reconstituir a lembrança e é no tempo que ele se apoia. O tempo e só ele pode desempenhar esse papel à medida em que o representamos como um meio contínuo que não mudou e que permaneceu o mesmo hoje como ontem, de maneira que podemos encontrar ontem dentro de um hoje. Que o tempo possa permanecer de algum modo imóvel por um período bastante longo, isso advém de que ele serve de quadro comum para o pensamento de um grupo, que em si mesmo, durante esse período, não muda de natureza, conserva quase a mesma estrutura, e volta sua atenção aos mesmos objetos, (HALBWACHS, 2004, p. 126).

1.1.4. A memória “do” e “no” grupo

Citando Nora, Assmann (2011), discorda de Halbwachs no sentido de que não é preciso ser do grupo para se identificar com uma memória coletiva; Bartlett, preocupado com processos em que condutas individuais são forjadas no contexto social, descarta a determinação de convenções coletivas sobre indivíduos, pois elementos de cultura movem-se de grupo para outro e sofrem modificações distintas das do grupo que as produziu (SANTOS, 2004), ambos vão concluir que não existe memória “do” grupo e sim “no” grupo.

Estes autores estão em diálogo crítico com Halbwachs porque este entende que existe uma memória do grupo, onde o indivíduo é treinado, viveu, absorveu e reproduziu o *modus operandi* do grupo. Se a experiência marcou a personalidade mesmo saindo do grupo levo-a, quando invoco essas lembranças, são as do grupo que vivi as que invoco, o grupo não existindo mais, as lembranças que possuo é do grupo (HALBWACHS, 2004).

O grupo não é uma abstração mental, é material e nele o indivíduo desenvolve seus sentidos, se personaliza, pois existe um nível de interesse que ordena ideias, que faz o grupo e, independente de personalidades, ele continua; por isso o grupo é o suporte da memória coletiva, é nele que esta se estabelece,

Mas o grupo não é somente, nem mesmo principalmente um conjunto de indivíduos definidos e sua realidade não se esgota em algumas imagens que podemos enumerar e a partir das quais o reconstruíamos. Pelo contrário, o que o constitui essencialmente, é um interesse, uma ordem de ideias e de preocupações, que sem dúvida se particularizam e refletem em certa medida as personalidades de seus membros, mas que são não todavia bastante gerais e mesmo impessoais para conservar seu sentido e sua importância para mim, ainda que mesmo essas personalidades se transformassem e que outras, semelhantes é verdade, porém diferentes, lhes fossem substituídas. É isto que representa o elemento estável e permanente do grupo, e longe de encontrá-lo a partir de seus membros, é a partir deste elemento que reconstruo as imagens destes (HALBWACHS, 2004, p.127).

Por isso a memória coletiva de um grupo não se altera com a morte de um de seus membros ou com a chegada de outro. O grupo tem autonomia em relação aos seus membros, pois este é um fato social, então são seus membros que são dependentes do grupo e este só vai alterar se fatores externos provocarem-lhe substancialmente, “Enquanto o grupo não muda sensivelmente, o tempo que sua memória abrange pode se alongar: é sempre um meio contínuo, que se torna acessível em toda a sua extensão” (HALBWACHS, 2004, p. 129).

A estabilidade em que acreditou Halbwachs é em função de uma aparente permanência dos objetos materiais inalterados, da materialidade do espaço que não muda frequentemente, embora o autor vivesse num tempo de profundas apropriações da natureza, portanto, de uma variação constante e que hoje é de natureza avassaladora, ele permaneceu firme nos princípios de sua origem teórica e buscou essa motivação em Auguste Comte que,

Observou que o equilíbrio mental decorre em boa parte e, primeiro, pelo fato que os objetos materiais com os quais estamos em contato diário mudam pouco, e nos oferecem uma imagem de permanência e estabilidade. É como se fosse uma sociedade silenciosa e imóvel, estranha à nossa agitação e às nossas mudanças de humor que nos dá uma sensação de ordem e de quietude (HALBWACHS, 2004, p. 137).

Demora-se um pouco, no entanto, com os recursos de hoje, até mesmo a mudança física se torna perceptível, pois até um dia desses, envelhecíamos sem nos dar conta da decrepitude. Os informantes de hoje são vários para nos fornecer uma autoimagem, ou seja, há muito que esta estabilidade interna informada pelo externo já não se dá como demonstrada por Augusto Comte, segundo Halbwachs.

No entanto, as constantes mudanças de hoje são para ficar como está, causam angústia, que logo é elaborada para que a vida siga, o prejuízo para a saúde mental parece ser um preço caro a se pagar diante dessa perda de estabilidade diante dos olhos.

1.1.5. O espaço social

Voltando ao autor enunciador da memória coletiva, este via tempo e espaço como uma durabilidade que firma a memória do grupo, pois, no tempo que não se altera, o espaço afeta o grupo e este é afetado pelo grupo, com isso, “Quando um grupo está inserido numa parte do espaço, ele a transforma à sua imagem, ao mesmo tempo em que se sujeita e se adapta às coisas materiais que a ele resistem. Ele se fecha no quadro que construiu” (HALBWACHS, 2004, p. 139).

Não é possível negar a influência do espaço na constituição da memória coletiva; no lugar que nasce, cresce e desenvolve; no lugar onde estão os mortos, caros a uma existência

singular e grupal; no lugar que sussurram os antepassados; no lugar em que experiências de iniciação foram realizadas, a ficar por aqui, é um lugar que viaja na bagagem, imprime saudades, vincula a uma eternidade que ultrapassa a particular e que provoca reações das mais diversas quando intervenções provocam-lhes danos. Talvez seja assim, que o lugar alterado e revisto após um distanciamento é percebido, cheio de danos, pois, a memória coletiva está perdendo seu lugar de vínculo e de associações.

É com reservas que Viana vê a relevância que Halbwachs dá ao lugar, na elaboração da memória, este afirma: “Muito mais importante que o solo, são os valores, os vínculos tradicionais, a pressão social” (2006). O autor ancorado em Stöetzl, reconhece a importância do lugar, do solo, na formação da memória, no entanto, como já citado, entendem criticamente Halbwachs e indicam outros elementos como substanciais e relevantes na memória.

Para Halbwachs, numa perspectiva da sociedade ordenando em definitivo a consciência, os lugares são marcadores espaciais da memória, lugar que imprime marcas quando não se sujeita a alterações e lugares modificados que afetam tanto quanto a memória de um grupo, existindo numa conjugação tempo-espço.

Todavia, o lugar recebeu a marca do grupo, e vice-versa. Então, todas as ações do grupo podem se traduzir em termos espaciais, e o lugar ocupado por ele é somente a reunião de todos os termos. Cada aspecto, cada detalhe desse lugar em si mesmo tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outro tanto de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, ao menos, naquilo que havia nela de mais estável (HALBWACHS, 2004, p. 139).

As trocas “entre a casa e a rua” são permanentes, dependendo do lugar, essas trocas ocorrem em altas intensidades. Já em lugares em que a simbiose entre os seres humanos do grupo e as coisas daquele lugar está estabelecida com longevidade, uma mudança brusca pode trazer problemas de toda ordem, inclusive existencial. As trocas em lugares assim são de tal ordem que não provocam mudanças bruscas nos lugares, ao contrário, se aproveita dele, pois este é parte dos sentidos que são eventualmente cambiados.

Os lugares até podem ser indiferentes na rotina, mas desordená-lo é razão suficiente para que o mal estar seja instalado, assim, “Os hábitos locais resistem às forças que tendem a transformá-los, e essa resistência permite perceber melhor até que ponto, em tais grupos, a memória coletiva em seu ponto de apoio sobre as imagens espaciais”, (HALBWACHS, 2004, p. 142).

Definitivamente, na teoria da memória coletiva de Halbwachs, essa dependência na relação espaço-tempo é fato e “pode crer” é social. Para o autor essa inércia aparente das coisas é similar ao comportamento memorial do grupo, com isso, as imagens que as coisas registram fazem parte do cotidiano. Daí, mudar as coisas, elas em si não se pronunciarão, mas, “as pessoas que a elas têm ligações afetivas” (2004) e em outras ordens, essas sim, vão se tornar sentidas e por isso vão reclamar e quando os seus reclames não forem atendidos, estratégias serão usadas, ao se deslocarem farão tudo para que um pouco da memória associada ao lugar permaneça,

Mas os grupos resistirão, e, deles, é com a própria resistência, senão das pedras, pelo menos de seus antigos arranjos na qual vos esbarreis. Sem dúvida, essa disposição anterior foi outrora obra de um grupo. O que um grupo fez, um outro pode desfazê-lo. Mas o desígnio dos antigos homens tomou corpo dentro de um arranjo material, quer dizer, dentro de uma coisa, e a força da tradição local veio da coisa, da qual era a imagem. Tanto é verdade que, para toda uma parte deles mesmos, os grupos imitam a passividade da matéria inerte (HALBWACHS, 2004, p. 143).

E o espaço ainda será recortado para que tradições distintas sejam preservadas seguindo suas especificidades, o ambiente religioso torna lugares sagrados e os diferenciam do espaço profano, proíbe para alguns, limita o acesso para outros e ordena seu uso. Dos umbrais do profano adentro o sagrado sentindo sua mística, assim deseja a tradição religiosa. Aos peregrinos profanados a passagem temporal nos espaços sagrados os religam a outras constelações, “Assim, cada sociedade recorta o espaço a seu modo, mas por sua vez para todas, ou seguindo sempre as mesmas linhas, de modo a constituir um quadro fixo onde encerra e localiza suas lembranças...” (HALBWACHS, 2004, p. 167).

1.1.6. A seletividade da memória

A memória é seletiva, é resultado de acumulações constantemente reapropriadas no presente. Gerações passadas viveram e legaram sua forma de vida a outros que vieram, seja na forma de viver a herança ou reproduzir o saber que se aprende na presença do mestre. As variações de tom, medida, acento, vão lentamente transformando uma tradição a ponto dos que dela compartilham não perceber ou pouco perceber dessa mudança.

Ao gerir a vida no fluxo de uma tradição, novas demandas podem viabilizar novas respostas. Em desuso um gesto, um fazer, um tempo de espera, etc. podem ser esquecidos ou apenas vistos como algo que não responde às necessidades atuais. O gosto particular, a pulsação interna podem ainda demandar nuances que alterem o legado. Os confrontos, as relações, as crises, as interferências podem alterar rotinas, modificar parcial e até totalmente a memória coletiva de uma comunidade.

O lugar estabelece uma ligação umbilical com os que o ocupam. Assim, modificá-lo radicalmente pode ser a quebra de uma memória e a causa de uma profunda desorientação do grupo. O espaço é o ninho que não pode ser abandonado, pois pode significar o fim dos desertores. Ainda que para Halbwachs o lugar não saia do seu vivente, onde for, ele o leva, mas, sem este lugar, rompe-se a sustentação da consciência coletiva.

Quando dizemos que o indivíduo se conduz com a ajuda da memória do grupo, é necessário entender que essa ajuda não implica na presença atual de um ou vários de seus membros. Com efeito, continuo a sofrer a influência de uma sociedade ainda que tenha me distanciado: basta que carregue comigo em meu espírito tudo o que me capacite para me posicionar do ponto de vista de seus membros, de me envolver em seu meio e em seu próprio tempo, e de me sentir no coração do grupo (HALBWACHS, 2004, p. 126).

Desta feita, a recordação seleciona no tempo e no espaço suas lembranças, a comunidade é afetiva e para ser se constitui na vida social com estrita relação com as coisas, com o lugar. Por isso, estes estão associados às dores, às alegrias, ao desespero ou à esperança que move os rumos que a memória coletiva indica aos seus partícipes.

Como já observado por Viana, Halbwachs dá uma centralidade ao espaço na formação da memória, sim, o espaço se torna social e é lugar de socialização, mas outros mecanismos de seleção que marcam as lembranças estão em jogo e podem funcionar de forma bem mais acentuada que o espaço.

Numa sociedade de classes sociais, o conflito é uma constante transformada numa variável sob controle. Porém, este controle nunca é total, os que pagam o preço do jugo têm uma prontidão que termina por erupções nas fendas incontroláveis. A razão disso é que o consenso não é tão tácito como se espalham e acreditam, as contradições saltam aos olhos, pois as ideias dominantes que por sua vez são os valores dominantes têm suas tensões, suas negações, em algum momento, serão questionadas por valores antagônicos marginalmente vivendo nesta sociedade de valores dominantes.

O espaço é sublevado, é desorganizado, é agredido para que a maximização do lucro se mantenha, numa ordem em que a mentira, a falsificação, o efêmero sejam aceitos e o durável sejam os lucros, então, o centro das preocupações não são os valores impregnados em lugares, pessoas e objetos, a questão é quanto pode render cada item. A intervenção é condição *sine qua non* da evolução do capital e não importam os obstáculos do caminho, a maquinaria o remove.

Em qualquer lógica social existem valores, sentimentos e consciência, guardadas as proporções, é numa sociedade de classe e, sobretudo, no capitalismo, que a memória social se

torna um valor insignificante ou resignificado para atender a ordem do capital sobre o trabalho, enfim, do trabalho como sentido do que é a vida. O que é valor, dentre tantas definições, a que vem em seguida atende a condição de analisar a memória e seus processos seletivos,

Do nosso ponto de vista, o valor é algo significativo, importante, para um indivíduo ou grupo social. Os valores, por conseguinte são o conjunto de “seres” (objetos, ações, ideias, pessoas, etc.) que possuem importância para os indivíduos ou grupos sociais. Portanto, se dissemos que algo é um valor, queremos simplesmente dizer que ele é significativo, importante (VIANA, 2007, p. 20).

Numa sociedade, sentimentos, como primeiro processo de socialização, interferem na formação de valores, sendo o inverso verdadeiro. Outro elemento que está mutuamente relacionado e interfere na formação de valores e sentimentos é a consciência, sendo esta, também, pautada pelos primeiros (VIANA, 2007).

Portanto, sentimentos, valores e consciência são critérios utilizados automaticamente ou não para acionar elementos significativos de um grupo, então, as lembranças não são meramente casuais, é um mecanismo de recuperação pautado dentro daquilo que as relações sociais vão estabelecendo como importante ou desimportante no processo de um grupo ou sociedade.

Nas relações sociais, há produção de valores fundamentais e valores dominantes, e, numa sociedade de classes, nega-se o fundamental, pois é no falseamento das determinações autênticas da vida que a ordem dominante se estabelece, provocando sentimentos e uma consciência correspondente.

Numa sociedade de classes, grupos produzem valores conflitantes, nesta heterogeneidade das relações sociais, o conflito social é acompanhado pelo conflito de valores (VIANA, 2007). É dentro do contexto social conflitante que se busca uma consciência correta, ou seja, a busca de conhecer, de identificar a natureza do conflito, de saber como valores transitórios se sobrepõem às determinações fundamentais da vida e com isso desvelar os processos que escondem, camuflam, deturpam a natureza humana fazendo valer a distinção social como um valor geral e aparentemente universal, entendendo que natureza humana é, [...] “o conjunto de necessidades/potencialidades humanas (expresso nos conceitos de trabalho e sociabilidade)” (VIANA, 2007, p. 25).

A memória social de um grupo ou de uma sociedade que esteja pautada pelos conflitos sociais, de valores que corroboram para a formatação da consciência correspondente, que na

sociedade capitalista é a consciência burguesa, competição, respeito a hierarquias, submissão à autoridade “constituída” entre outros passam a serem valores com características eternas, no entanto, há uma marcação, uma pulsação, um enfrentamento, uma resistência que apela para a autenticidade da natureza humana determinada na produção de suas necessidades, numa possibilidade de um trabalho não alienado e na socialização que questiona, duvida e tenta colocar em xeque essa determinação que falseia a consciência.

É neste contexto de uma relação social conflitante, com valores na mesma ordem, que a memória coletiva se situa e está em disputa, portanto, não se pode negar as exigências de seletividade que acionam mecanismos para esquecer ou lembrar aquilo e os interesses de manutenção da ordem, enquanto, paralelamente, correm interesses em disputa, e estes são, “Os valores opostos se sustentam numa oposição que não é fundamental, enquanto que os valores antagônicos são inconciliáveis, pois seu antagonismo revela uma manifestação da luta entre classes antagônicas” (VIANA, 2007, p.23).

1.2. Os lugares de memória

Um lugar de memória passou a existir porque a história suplantou a memória, o vivido pelo reconstruído, a pulsação de um grupo pela narrativa do que passou, o encontro com a memória está permeado de história, tem um lugar fixo vazio da tradição vivida na memória. O lugar é de materialidade de lembranças de um passado que passou.

A construção conceitual de Pierre Nora, “lugar de memória”, amadurecida por uma década de elaboração e exposição à crítica,

A trajetória da recepção da noção de “lugares de memória” tornou-a atravessada por apropriações diversas, críticas e controvérsias. Apresentada de forma mais sistemática por Pierre Nora, em função da necessidade de esclarecer os leitores acerca do escopo da obra *Les lieux de mémoire*, extrapolou aquele projeto editorial e os objetos de estudo ali contemplados, ganhando novos usos. No caso francês, uso político, no âmbito das batalhas de memória, bem como uso jurídico e técnico, no campo institucional do patrimônio cultural, ou ainda uso turístico (GONÇALVES, 2012, p. 29).

A memória coletiva, como já demonstrado por Halbwachs (2004), tem grupo, tem espaço-tempo e tem encontros entre grupos que potencializam a permanência de uma memória. Numa extensão territorial podem encontrar-se diversas comunidades diferentes, mas semelhantes, o conteúdo é reconhecidamente similar, a forma o torna diferente, mas os procedimentos de viver são convergentes, fazendo parecer uma grande comunidade dispersa no espaço circulável.

Um santuário pode referenciar toda essa memória coletiva, bem como um povoado pode ser igual referência, pois nele tem o santuário, motivo de várias peregrinações de caráter religioso, naturalmente, mas que causa inúmeras vivências fortalecendo vínculos e revivendo laços entre semelhantes. Ao povoado, se vai para diversas trocas comerciais – vender e comprar –, passar tempo no balcão do empório para colocar a prosa em dia, beber a água “que passarinho não bebe”, trovar da vida alheia, reclamar ou saudar as intempéries da natureza, trocar informações e combinar ajudas.

O natural, no sentido do viver de uma tradição, se artificializou, o lugar como parte vira resíduo,

A curiosidade pelos lugares onde a memória se cristaliza e se refugia está ligada a este momento particular da nossa história. Momento de articulação onde a consciência da ruptura com o passado se confunde com o sentimento de uma memória esfacelada, mas onde o esfacelamento desperta ainda memória suficiente para continuidade torna-se residual aos locais. Há locais de memória porque não há mais meios de memória (NORA, 1993, p. 7).

As mudanças históricas mundo afora, reagruparam diferentes, forjaram uma ocupação que mistura e reduz mobilidades rurais, ao tempo em que aceleram os encontros, tornando-os fortuitos, efêmeros, venderam-se ilusões e colheram-se submissões, tudo isso forçou violentas mudanças mentais para aprender a viver ou a se adaptar a esse “novo mundo”. Com isso, as memórias coletivas se fragilizaram ou ficaram com as migalhas que dela sobraram. Esse movimento foi amplo e contínuo, assim explicado,

É o mundo inteiro que entrou na dança, pelo fenômeno bem conhecido da mundialização, da democratização, da massificação, da mediatização. Na periferia, a independência das novas nações conduziu para a historicidade as sociedades já despertadas de seu sono etnológico pela violentação colonial. E pelo mesmo movimento de descolonização interior, todas as etnias, grupos, famílias, com forte bagagem de memória e fraca bagagem histórica. [...] Ainda mais: é o modo mesmo da percepção histórica que, com a ajuda da mídia, dilatou-se prodigiosamente, substituindo uma memória voltada para a herança de sua própria intimidade pela película efêmera da atualidade (NORA, 1993, p. 8).

Nora, aos modos de Halbwachs, constrói uma diferenciação entre memória e história, nesse movimento de apropriação da memória pelos movimentos de mudanças na socialização mundial, restando por fim a hegemonia da historiografia.

A memória é pulsação dos que vivem e carregam-na, pois sabem que dela e nela esta a vida do grupo, por isso, “aberta à dialética da lembrança e do esquecimento” (NORA, 1993, p. 9) e vivendo inconscientemente sua vulnerabilidade “susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações” (NORA, 1993, p. 9). Dentro das razões que o leva a cunhar o

conceito de lugar de memória é que esta foi esvaziada do que é, ou seja, ela, existe nas coisas concreta do lugar, na manifesta forma de expressar a vida, no gesto, na percepção do fazer, numa palavra, está enraizada na interação das pessoas com o lugar. Sendo “a memória um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente” (NORA, 1993, p. 9); esta se nutriu, “se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções” (NORA, 1993, p. 9); a memória tem ligas diversas, por isso, se aloja no profano e no sagrado, no material e nos gestos do cotidiano; é a memória expressão “de um grupo e assim um absoluto” (NORA, 1993, p. 9), que existe em um ou tantos grupos.

Por sua vez, a esta acepção de memória, Nora indica, define o que é história em seu lugar confortável de quem ordena, nomeia, diz o que é, por isso “é reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais”, assim, uma “representação do passado” (NORA, 1993, p. 9); sendo a história uma “operação intelectual é laicizante, demanda análise do discurso crítico” e por isso as lembranças em relação ao sagrado são: “liberta, e a torna sempre prosaica” (NORA, 1993, p. 9); a história “pertence a todos e a ninguém”, diante dessa universalidade “só se liga em continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas, só conhece o relativo”, (NORA, 1993, p. 9).

A história deslegitima, desautoriza e submete a memória. Crítico da história como aquela que legitima o passado morto, habilita coisas para manter a memória cerceada de um passado que já não é memória, é história que reconstrói o que possivelmente foi o passado,

No coração da história trabalha um criticismo destrutor de memória espontânea. A memória é sempre suspeita para a história, cuja verdadeira missão é destruí-la e a repelir. A história é deslegitimação do passado vivido. No horizonte das sociedades de histórias, nos limites de um mundo completamente historicizado haveria dessacralização última e definitiva. O movimento da história, a ambição histórica não são a exaltação do que verdadeiramente aconteceu, mas sua anulação. Sem dúvida um criticismo generalizado conservaria museus, medalhas e monumentos, isto é, o arsenal necessário ao seu próprio trabalho, mas esvaziando-os daquilo que, a nosso ver, os faz lugares de memória (NORA, 1993, p. 9).

O intenso viver cheio de vivido, robusto das tramas sociais, o suporte que move vidas em grupo e transfere aos outros suas formas de se fazer existir, subordinado a uma ciência social perde sua vivacidade e ganha lugares de vestígios, “O tempo dos lugares, é esse momento preciso onde desaparece um imenso capital que nós vivíamos na intimidade de uma memória, para só viver sob o olhar de uma história reconstituída” (NORA, 1993, p. 12).

A criação de um conhecimento que trabalha em condições de se tornar uma tradição, conhecimento este que interroga o passado e produz meios para isso, termina por dizer o que é o passado. Por extensão, ao submeter todo o material de uma “nação” ao seu crivo conceitual, se faz intérprete privilegiado do que veio a ser a sociedade, “toda a história entrou em sua idade historiográfica, consumindo sua desidentificação com a memória. Uma memória que se tomou, ela mesma, objeto de uma história possível” (NORA, 1993, p. 10).

A sociedade que desritualiza a vida, ordenou-se em função de uma competitividade que alimenta a ilusão e que, se ritualiza para que o reconhecimento seja dos seus indivíduos como iguais, “Valorizando, por natureza, mais o novo do que o antigo, mais o jovem do que o velho, mais o futuro do que o passado”, (NORA, p. 13, 1993). É nesta perspectiva que “Os lugares de memória são, antes de tudo, restos” (NORA, 1993, p. 13).

As lembranças são imagens evocadas do conteúdo material e subjetivo manifesto nas individualidades como expressão da memória coletiva, e esta se liga retrospectivamente a um passado longínquo, dependendo do tempo que dura essa memória enquanto memória de um grupo; e pode retroceder, mais ainda, a depender da longevidade invocada pelo grupo em relação à história a que se filia, se vincula e herda. A ausência dessas lembranças do vivido que vivem na continuidade faz com que,

Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea [...] Mas se o que eles defendem não estivessem ameaçado, não se teria, tampouco, a necessidade de construí-los. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que eles envolvem, eles seriam inúteis. E se, em compensação, a história não se apoderasse deles para deformá-los, transformá-los, sová-los e petrificá-los eles não se tornariam lugares de memória. É este vai-e-vem que os constitui: momentos de história arrancados do movimento da história, mas que lhe são devolvidos. Não mais inteiramente a vida, nem mais inteiramente a morte, como as conchas na praia quando o mar se retira da memória viva (NORA, 1993, p. 13).

O movimento dos últimos tempos históricos é constituir suportes externos à memória, na pulsão do espaço-tempo, o viver na intensidade interior que se agarrava à experiência do grupo, as narrativas de memória se ancoram a cada fase deste tempo sócio-histórico que engendra o estranhamento de suportes externos, a ponto da memória se tornar narrativas exóticas, não referenciar nada ou quase nada, com isso, “o direito de memória” precisou ser inventado e colocado na agenda das disputas, sobretudo, entre classes, pois as chamadas “classes superiores” deitadas no seu divã do menosprezo àqueles que exploram e agem de forma permanente para que o seu passado particular seja o único passado.

Nestes tempos, a memória em sua intensa fragilidade, homogeneizada como substrato indistinto, carregada das contradições do viver, se tornou um dos objetos e recursos da história para ser explicada e ajudar a explicar a objetividade histórica de um passado que já não existe mais a não ser nos arquivos. Com isso “A liquidação da memória foi soldada por uma vontade geral de registro. Numa geração, o museu imaginário do arquivo enriqueceu-se prodigiosamente” (NORA, 1993, p. 15).

Pertencer a uma memória coletiva, só quando está atomizada e sancionada na lei da preservação, na busca inquieta de sentidos, na desumanização das relações, na indiferença dos encontros que são desencontrados, na desfiguração do semelhante, tornando-o um dessemelhante, recuou a memória, fazendo desta algo privado e, portanto, as suas angústias, as suas dúvidas, os seus problemas, enfim, seus problemas existenciais e de sobrevivência são seus, e assim sendo, essa coerção,

Ela obriga cada um a se lembrar e a reencontrar o pertencimento, princípio e segredo da identidade. Esse pertencimento, em troca, o engaja inteiramente. Quando a memória não está mais em todo lugar, ela não estaria em lugar nenhum se uma consciência individual, numa decisão solitária, não decidisse dela se encarregar. Menos a memória é vivida coletivamente, mais ela tem necessidade de homens particulares que fazem de si mesmos homens-memórias. [...] Em última instância, memória da memória. A psicologização da memória deu a cada um o sentimento que sua salvação dependeria, finalmente, do quitar uma dívida impossível (NORA, 1993, p. 18).

O passado se tornou estranho, não mais alcançável, indiferente e desnecessário ao futuro, a subjetividade foi elevada a um patamar glorioso, agarrando a si e seguindo para o horizonte desconhecido, não é necessário perder energia com um objeto perdido, o passado, a acomodação deste fazer *sui generis* delega a um futuro as condições de explicar o seu passado, nesta atmosfera o historiador como profissional ganha relevância,

A historiografia inevitavelmente ingressada em sua era epistemológica, fecha definitivamente a era da identidade, a memória inelutavelmente tragada pela história, não existe mais um homem-memória, em si mesmo, mas um lugar de memória (NORA, 1993, p. 21).

Numa leitura acurada do projeto de Nora sobre a memória de um lugar, a França, Janice Gonçalves analisa a evolução que o autor foi dando ao conceito de lugar de memória em diálogo com seus críticos, à medida que o projeto avançava, bem como os usos e maus usos do conceito na França e fora dela. A criação foi ganhando autonomia e se dilatando e nem sempre bem vista aos olhos do criador e de alguns de seus intérpretes.

A autora no interesse de uso que o conceito poderia colaborar nas investigações sobre patrimônio traz a seguinte definição de “lugar de memória” dada por Nora após analisar a evolução dessa conceituação,

Lugar de memória, então: toda unidade significativa, de ordem material ou ideal, que a vontade dos homens ou o trabalho do tempo converteu em elemento simbólico do patrimônio memorial de uma comunidade qualquer (NORA, 1997, v.2: 2226 apud GONÇALVES, 2012, p. 34).

Destituída a memória, o lugar de memória adquire relevância histórica, ainda que a subsunção da memória à história seja avassaladora e irremediável. Na precisão teórica de Nora, ao ir finalizando seu texto, “Entre memória e história: a problemática dos lugares”, entregue às suas asserções e um tanto firme nelas, por mais, que aplique uma impessoalidade, uma inércia, uma ausência de vida para “os lugares de memória”, termina por jogar um clarão de memória nestes vazios lugares quando diferencia estes em lugares dominantes e lugares dominados.

Sendo os primeiros locais prescritos pelos vencedores, pela autoridade, pomposo e estupendo em suas gloriosas adições impositivas; em oposição a essa descrição e recuperando alguma visibilidade a memória define assim os lugares dominados, “são os lugares refúgio, o santuário das fidelidades espontâneas e das peregrinações do silêncio. É o coração vivo da memória” (NORA, 2011, p. 26). E mesmo sendo estes autorreferentes, ainda assim, são faísca de negação daquilo e daqueles que o fizeram lugar,

Mas o que os faz lugares de memória é aquilo pelo que, exatamente, eles escapam da história. *Templum*: recorte no indeterminado do profano – espaço ou tempo, espaço e tempo – de um círculo no interior do que tudo conta, tudo simboliza, tudo significa. Nesse sentido, o lugar de memória é um lugar duplo; um lugar de excesso, fechado sobre si mesmo, fechado sobre sua identidade, e recolhido sobre seu nome, mas constantemente aberto sobre a extensão de suas significações (NORA, 2011, p. 27).

Na maioria dos autores, revela-se uma distinção entre memória e história, e os que escrevem numa perspectiva um tanto mais favorável à primeira, acentuam a tinta crítica nos procedimentos, recursos e fins da história, vendo nesta uma hegemonia que subsumiu a memória. Já numa ampla discussão sobre regimes históricos, foi analisado o contrário, a submissão da história à memória, fragilizando esta e enfraquecendo o seu lugar de ciência preocupada com as “verdades” analisadas dentro de um método e de uma teoria da história que não esteja preocupada com as agruras do tempo vivido.

1.3. Memória e história: aproximações possíveis.

Entre o vivido que ainda se vive na tradição de grupos, comunidades, sociedades e o saber que reconstrói o passado dando sentidos enquanto dure, existem fossos intermináveis ou ranhuras próximas cambiáveis, o certo é que a distinção e a equiparação não são produtivas, mas, existe partidário de aproximações que tende a fortalecer ambas e assim veem à situação,

A polarização brusca de história e memória parece-me tão insatisfatória quanto a equiparação plena de ambas. Por isso é que gostaria de sugerir, a seguir, a fixação de história e memória como dois modos da recordação, que não precisam excluir-se nem recalcar-se mutuamente (ASSMANN, 2011, p. 147).

Antes de informar suas possibilidades e o porquê é possível olhar memória e história como constituída de elementos que corroboram a constituição de uma e de outra, ausências desapropriadas e reclamadas por uma e excesso na outra podem ser flertados como nutrição mútua. A autora revisita as teorias, a literatura e sugere a seguinte caracterização:

Denominaremos a memória habitada memória funcional. Suas características mais marcantes são referência ao grupo, à seletividade, à vinculação a valores e à orientação ao futuro. As ciências históricas, por sua vez, são uma memória de segunda ordem, uma memória das memórias, que acolhe em si aquilo que perdeu a relação vital com o presente. Sugiro atribuir a essa memória das memórias a designação memória cumulativa (ASSMANN, 2011, p. 147).

Sendo a memória funcional, a parte consciente no indivíduo e parte seletiva, “atualiza fragmentos”, lida com as tensões agrupadas na história pessoal signatária da memória coletiva, é neste campo, “dependente dos quadros de oportunidades que os modos de agir são orientados”; a terapia (ASSMANN, 2011, p. 147), é um lugar de ordenar essa memória torná-la mais consciente e resolver limites para configurar como mais inclusiva, “A história de vida “habitada” pelo indivíduo agrega lembranças e experiências e as situa em uma estrutura que define sua vida como autoimagem formativa, além de conferir-lhe orientação para agir” (ASSMANN, 2011, p. 148).

No plano da memória inabitada ou memória cumulativa, termo da autora, existe um vasto processo que não se tornou formador de sentido e nesta circunstância se tornaria uma espécie de armazém de provisionamento de “elementos inacessíveis, latentes, dolorosos ou escandalosos e que por isso enterrado bem fundo” (ASSMANN, 2011, p. 147), estes pertencem ao indivíduo, mas não foram usados e por alguma razão descartados, no entanto, continuam lá, são estes elementos que a memória funcional em sua medida orientativa deve e pode criar as condições de acessá-lo, no seu vir à tona novas formulações podem ocorrer, “A fim de que a memória possa desenvolver uma função orientadora, é preciso apropriar-se

desses elementos, ou seja, é preciso selecioná-los segundo sua importância, torná-los acessíveis e interpretá-los em determinado quadro de sentido” (ASSMANN, 2011, p. 148).

Assmann propõe uma metáfora para que sua sugestão de que, no encontro, onde imbricam as memórias, seja o lugar de encontro e de fortalecimento mútuo. Numa cena o prosccênio é a parte frontal da arena cênica, para um ator posicionado aí, uma vasta área o circula e no fundo tem-se uma cortina, ou, numa linguagem teatral, uma “rotunda”, entre o mundo do protagonista em que este brilha com seus dramas, tensões, ausências, carências, alegrias, dúvidas, certezas, possibilidades e impossibilidades; noutro plano, o mundo vasto das mesmas questões nunca narradas, enunciadas, esquecidas, silenciadas, questões que não estão na mira do protagonista mas fazem parte da cena, assim, “não seria uma dualidade de memória e sim uma visão perspectivista” (ASSMANN, 2011, p. 149). Em dois planos, um em cena o outro rondando a cena, mas ambos na mesma arena têm encontro nas fendas que imbricam o consciente e o inconsciente,

Nessa relação referencial entre prosccênio e pano de fundo está contida a possibilidade de que a memória consciente possa transformar-se, de que se possam dissolver e compor as configurações, de que elementos atuais se tornem desimportantes, elementos latentes venham à tona e estabeleçam novas relações. A estrutura profunda da memória, com seu trânsito interno entre elementos presentificados e não presentificados é a condição de possibilidade da mudança e da renovação na estrutura da consciência, que sem o pano de fundo daquelas provisões amorfas acabaria por estagnar (ASSMANN, 2011, p. 149).

A memória funcional em um de seus papéis na relação sempre estreita com o poder, os dominantes usurpam o passado e o futuro, insistem em imprimir sua ferradura no tempo contando sua história como legítima e legitimadora, estas disputas mudam à medida que muda o acento no poder (ASSMANN, 2011, p. 151); outro papel desta é a disputa do poder pelos oprimidos, portanto, a impressão visa o futuro diante do presente a ser sucedido e por fim, agrega para distinguir uma coletividade com todas as suas formas simbólicas, renovada em seus festejos que consagram e renovam as recordações do pertencimento a uma comunidade com história.

Já a memória cumulativa não logrou êxito por isso foi suprimida, controlada ou reprimida, então suas intenções são de caráter político, pois visam novas configurações, então, o arco que circunda do prosccênio a cortina pode servir de correções às memórias funcionais do presente, neste sentido,

A possibilidade de renovação permanente pressupõe uma grande permeabilidade do limite entre memória funcional e memória cumulativa. Se se mantém aberta a fronteira, chega-se mais facilmente a um intercâmbio dos

elementos de uma e outra e a uma reestruturação dos padrões de sentido. No caso oposto ocorre a ameaça de uma estagnação da memória. Se o trânsito fronteiro entre as duas memórias fica bloqueado por uma muralha, e se a memória cumulativa fica barrada enquanto depósito de provisões e protestos críticos, fica excluída qualquer mudança, e a memória torna-se então, absolutizada e fundamentalista (ASSMANN, 2011, p. 153).

A busca dos vestígios, esses sedimentos que não compuseram os sentidos elaborados, são os desejos do historiador e do pesquisador em história oral (ASSMANN, 2011, p. 154). São novos elementos, “esperanças soterradas”, capazes de entrar e compor a memória coletiva em seu processo de existência. O caráter excludente das memórias não é benéfico a nenhuma e por fim ambas são complementares, porque, “Cabe que ambas estejam juntas, ambas pertencem a uma cultura que se diferencia e autonomiza, uma cultura ‘que se posiciona em face da pluralidade de sua diferença interior e se abre para sua diferença exterior’” (ASSMANN, 2011, p. 155).

Se há distintas memórias, inclusive em disputa, há distintas histórias, também em disputa. O diálogo entre o que está em disputa, em fronte absurdamente diferentes pelos interesses, parece não ser diálogo e sim tensões no intuito de definir o que é ou definir o que virá, quiçá, os dois. Numa sociedade que historicamente produziu subjugados, farrapos em favor do linho engomado, exaustão em favor do ócio, do bem viver de alguns, não poderia ser diferente, é tensão que deseja submergir do abafamento a que é constantemente submetida. Neste trabalho de controle e definição da memória é fato que se dá sobre pressões acumuladas, pois, o presente é marcado pela satisfação de uns poucos e o desejo sempre postergado da maioria, seja para um reino celeste, seja para um futuro em construção nessa pressão do presente.

1.4. Memórias subterrâneas

Acreditando que a memória e a história têm convergências animadoras e potencializadoras uma à outra, continua justo partir de uma análise das memórias oprimidas, das memórias silenciadas, pois assim, é possível reconhecer grupos que foram marcados permanentemente por violências ou grupos que sofreram traumas que marcaram sua memória e sua história, logo é necessário investigar nos interstícios, na continuidade, a dor, a alegria que deseja chorar, o ressentimento que deseja ser ouvido, o esquecimento que ousa profanar o silêncio e fala de esguelha, na espreita do medo de estar denunciando o que não permite ser denunciado.

Discutindo as memórias subterrâneas, Pollak (1989), entende que a memória coletiva como a memória nacional é promotora da uniformização, destruidora e opressora e que as

memórias subterrâneas, “que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em disputa. Os objetos de pesquisa são escolhidos de preferência onde existe conflito e competição entre memórias concorrentes” (POLLAK, 1989, p. 4).

Se referindo aos horrores do período stalinista, Pollak informa que uma memória “proibida” vive ao longo do tempo e numa possibilidade de sopro de liberdade se organiza para vir à tona, ainda que, se some a uma corrente reformadora que ocupa espaços numa ortodoxia, não deve ser reduzida a isso, pois, “Ele consiste muito mais na irrupção de ressentimentos acumulados no tempo e de uma memória da dominação e de sofrimentos que jamais puderam se exprimir publicamente” (POLLAK, 1989, p. 5).

O silêncio se torna uma arma de acomodação para não reviver o trauma, por vezes, é o consolo do proscrito que se autoflagela por ter em situações bem adversas, colaborado com o sofrimento de semelhantes e isto é dado como “covardia” sem ponderações. O holocausto continua sendo o grande exemplo deste tipo de atitude. Será que em escalas menores o silêncio não ganha tamanha relevância de uso? É provável que sim. Em toda extensão humana onde houve necessidades de negociações em que as concessões eram as únicas possibilidades na sobrevivência do grupo, muita coisa não dita formou o bolo que não desceu garganta abaixo, pois a náusea era auditiva ou visual mediante a imposição do balcão de negócios.

Em todo conformismo, em toda submissão e em toda reação sufocada, existem lembranças que rememoram as perdas, as humilhações e vão criar estratégias de serem anunciadas, lembradas, em alguns casos a derrota está consumada, em outros ela é aparente, pois move o moinho em que o canto se repete e fixa na passagem do tempo, “Opondo-se à mais legítima das memórias coletivas, a memória nacional, essas lembranças são zelosamente guardadas em estruturas de comunicação informais e passam despercebidas pela sociedade englobante” (POLLAK, 1989, p. 8).

Mesmo uma memória desaparecida pode ser organizada em forma de mito que passa à anunciar um futuro melhor, porque nem toda memória estabilizada, nem todo discurso de uma memória oficial, por mais longínquo que seja está garantindo, “nada é para sempre!” Por isso, se o estudo da memória de cima para baixo permite entender os enquadramentos da memória oficial o inverso permite,

[...] aquele que, com os instrumentos da história oral, parte das memórias individuais, faz aparecerem os limites desse trabalho de enquadramento e, ao mesmo tempo, revela um trabalho psicológico do indivíduo que tende a controlar as feridas, as tensões e contradições entre a imagem oficial do passado e suas lembranças pessoais (POLLAK, 1989, p. 12).

Entender que existem memórias subterrâneas e reconhecer que há grupos derrotados, que uma disputa pelo passado em função do presente e de projetos futuros está dada na vivência social, e que entre os grupos existem aqueles cuja derrota é uma constante no desenrolar histórico, são existentes da expropriação que sobrevivem a diversos modos de produção.

1.5. A memória em sua relação com a história oral e a história das classes sociais

Então a memória subterrânea, o passado que relampeja um índice em que é possível reconhecer possibilidades futuras neste instante do encontro temporal, são formas de reconhecer que a “história é a história das lutas de classes” (MARX; ENGELS, 2013), ainda que não seja anunciada desta forma pelos autores. Lugar de memória é a cristalização de uma história que ordenou e domesticou a memória segundo as exigências de quem domina a materialidade da vida e, portanto, os sentidos que a esta são estabelecidos.

Na sociedade de classes, em que tudo está sob disputa, mas tem um vencedor no comando, é possível navegar em veredas que escondem resistências, estar no fluidez social, mas, negá-la, dissimular a participação como um ato de enfrentamento segundo as forças de quem não está no controle. Nas histórias de vida, na tradição, na história oral, etc. é possível visualizar essas estratégias anteriormente nomeadas, mas, estas estão no fluxo social do existente, por isso, aceitação, concordância, reprodução, etc. também são elementos das mesmas.

Nessa consciência contraditória das tradições populares vive-se a reprodução social e em momentos singulares surgem algumas possibilidades de viver a promessa aludida constantemente de que “a vida será melhor!”.

Discutindo, entre outros, os problemas epistemológicos da relação entre pesquisador e narrador numa pesquisa de história oral, Viana (2011) vê como um risco à pesquisa, portanto, um problema epistemológico nessa relação entre o que deseja o pesquisador e o que narra o pesquisado, sem compromisso *a priori* com os objetivos de uma investigação, o acento seja numa visão iluminista, em que o pesquisador de posse do mágico instrumento, a razão, pode elucidar a tradição (VIANA, 2011), no outro lado, pode se incorrer no erro de uma visão romântica,

A tradição oral será interpretada, nesta perspectiva, como uma cultura contestadora, pura, que revelaria uma versão dos oprimidos do processo histórico. Aqui se deixa de lado uma percepção crítica da tradição cultural, que, mesmo a produzida pelas classes sociais exploradas, não é uma consciência revolucionária, embora tenha elementos de negação da

sociedade existente, mas convivendo com elementos de aceitação, o que caracteriza uma consciência contraditória. Assim, a pesquisa parte de um pressuposto falso e, por conseguinte, tende a apresentar resultados igualmente falsos (VIANA, 2011, p. 7).

Numa pesquisa em história oral, conflito de intencionalidades – pesquisador e narrador – e conflito cultural – valores, formação cultural do pesquisador e sentimentos que se diferencia com o narrador (VIANA, 2011), tornam-se obstáculos para uma real apreensão da tradição, a possibilidade concreta de resolução para esses problemas é uma convergência perspectival (VIANA, 2011). O autor é peremptório, não é qualquer perspectiva e sim, partir do ponto de vista do proletariado, sendo este em condições de prover um projeto de emancipação social inclusive de outras classes sociais (VIANA, 2011). Essa convergência não é um elemento de aceitação ou de negação absoluta da tradição oral, é um emergir no real criticamente e observar e analisar limites, problemas, concordâncias com o opressor e os potenciais, enfim, é uma solidariedade que não fecha os olhos para a reprodução social e como esta se dá na tradição oral, melhor, é a condição de pesquisá-la, ou seja, é necessário, a partir de uma perspectiva, realizar a análise das variações de pesquisa, que partem do ponto de vista do pesquisador, sobre a tradição e como esta se reproduz (VIANA, 2011).

Se colocar de lado, caminhar junto, não pode ser uma manutenção das condições de exploração que a sabedoria e a receptividade popular é submetida e forçada a uma aprendizagem de como se autopenitenciar pela desgraça engendrada por outros e assumida ritualisticamente como originariamente em si. Mas também, não é desconhecer esses sofrimentos e por isso, numa perspectiva de classe, estar disposto a reconhecer elementos que os fazem protagonistas da vida, numa profunda situação de expropriação a que são submetidos, por aí, relampeja um sopro de vida capaz de somar a uma estratégia geral de emancipação humana.

Esse estar no meio é um movimento duplo em que reconhecer é também analisar criticamente, desta forma, observar, recolher, requer na sequência certo distanciamento que possibilite ver não só com olhar de identificação, mas, capaz de ver os problemas de reprodução, seja social ou de pesquisas que imprimem a visão do pesquisador, desta forma e,

Isto quer dizer que não se trata de uma concordância cega ou elogio puro da tradição oral das classes exploradas e sim uma convergência de perspectiva de classe, o que perpassa valores, sentimentos, concepções, que são expressão dos interesses históricos destas classes, que apontam para sua libertação e abolição enquanto classe explorada. Por conseguinte, é bem diferente da ideia de “deixar como está”, que tem por detrás de si uma concepção nostálgica e conservadora que aponta para a intocabilidade da cultura dos explorados. Tendo em vista os aspectos conservadores da

tradição oral das classes exploradas e sua consciência contraditória, então não basta resgatar ela em seu estado presente, mas ver suas contradições, possibilidades, potencialidades, tendências (VIANA, 2011, p. 9).

A memória pensada com os instrumentais marxistas pode prenunciar uma impossibilidade, ou seja, Marx é um pensador e testemunha de seu tempo e no fluxo do movimento vivo das contradições entre classes sociais, construindo elaborações teóricas, então, analisa o passado em função de compreender o modo de produção capitalista e nesta análise percebe que o proletariado enquanto classe consciente é o único sujeito histórico capaz de realizar a sociedade sem classes superando a si mesmo enquanto classe e as demais. O futuro para o proletariado deve ser ação histórica desta classe e não delegada a outras. Então, parece que analítica e politicamente só o futuro interessa, veja essa belíssima passagem do *18 Brumário*,

Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem estar empenhados em transformar a si mesmos e as coisas, em criar algo nunca antes visto, exatamente nessas épocas de crise revolucionária, eles conjuram temerosamente a ajuda dos espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, as suas palavras de ordem, o seu figurino, a fim de representar, com essa venerável roupagem tradicional e essa linguagem tomada de empréstimo, as novas cenas da história mundial (MARX, 2012, p. 25).

É uma falsa apreensão entender Marx assim, pelo contrário, seu cabedal conceitual e analítico, considerou exatamente o passado histórico para chegar a conclusões afirmativas sobre possibilidades de futuro dos trabalhadores no mundo. Só diante de um sólido conhecimento da história de expropriação poderia concluir que, “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” (MARX, 2013, p. 40). E ainda, “O executivo no Estado moderno não é senão um comitê pra gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa” (MARX, 2013, p. 42). A teoria da história em Marx é um referencial para entender permanências, mudanças, resistências, falsas elaborações, enfim, compreender e explicar a memória social concretamente localizada.

Para Marx é no presente que as lutas estão a acontecer, no entanto, este conhece como as classes sociais se portaram historicamente, entende o movimento real na história, explica as mazelas ideológicas para manter o domínio social entre produtores e expropriadores e é um pensador inserido na transformação social, por isso não deseja, como fizeram os filósofos, só interpretar, mas mudar o mundo (LABICA, 1990, p. 35), a partir do ponto de vista do proletariado. Por isso, como alguns autores até aqui discutido, deseja a emancipação humana,

porém, por valores universais, que são valores da classe enquanto sujeito da mudança total em relação a este modelo de socialização generalizado pelo modo de produção capitalista.

A diferença de Marx para estes mesmos autores é sua crítica total a esta sociedade concreta elaborada no pensamento e por isso conhecida em suas determinações, o resultado é a negação desta e a afirmação da possibilidade de um rebento revolucionário capaz de engendrar o novo no seio das contradições sociais, assim, o passado é conhecido, explicam-se os processos e acumulações, mas é no palco da realidade histórica vivida que se faz uma nova sociedade.

No passado existiu resistência, no entanto, não foi capaz de suplantiar a sociedade de classes, essa resistência pode até ser inspiradora, mas o que virá é uma novidade ainda não experimentada na história, por isso, o pensamento de Marx sustenta a utopia realizável na concretude humana, porém, para Marx, isso foi possível por não negligenciar a história de classes que sempre subordinou uma para sustentar outras. Os sinais de esperança do passado indicam que as relações humanas podem ser diferentes no futuro a depender da ação histórica do proletariado.

Conhecendo as derrotas dos escravos, dos vassalos, do proletariado, pode se elaborar uma forma perene de apreensão na passagem do tempo em que se mantinha a expropriação e as tentativas de se emancipar dessas explorações, o modo de produção, como um elemento explicativo das forças produtivas e das relações de produção nos quais estão inseridos relacionalmente modos de produção subordinados, classes sociais, etc.

Então, dentro de uma história em que é a história das lutas de classes, “As ideias da classe dominantes são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante” (ENGELS E MARX, 2009, p. 47), o passado é desanimador para um projeto de emancipação, pois, os dominantes dominam o tempo que passou dando sentido ao presente, contando a história de êxitos destes e criando preconceitos persistentes sobre os trabalhadores.

Neste contexto, o que Marx faz é exatamente conjurar esse passado conformado no presente das lutas, é preciso que o proletariado não delegue a ninguém sua emancipação, pois esta deve ser obra de sua própria luta (MARX, 2012, p. 42). Assim, a frase do *18 Brumário* está compreendida nele mesmo quando Marx percebe as classes e seus jogos em favor da manutenção da exploração, fazem toda aliança possível para eliminar o proletariado da ceia

farta que banqueiros, industriais, aristocracia e políticos que os representam estão construindo.

Assevera Marx, reconhecendo a única possibilidade dos trabalhadores,

Não é do passado, mas unicamente do futuro, que a revolução social do século XIX pode colher a sua poesia. Ela não pode começar a dedicar-se a si mesma antes de ter despido toda a superstição que a prende ao passado. As revoluções anteriores tiveram de recorrer a memórias históricas para se insensibilizar em relação ao seu próprio conteúdo. A revolução do século XIX precisa deixar que os mortos enterrem os seus mortos para chegar ao seu próprio conteúdo (MARX, 2012, p. 28).

Dentro deste acúmulo de expropriação que os modos de produção legaram à humanidade, o novo tem características de classes, por isso, ao olhar para a totalidade desta sociedade, as expressões dos trabalhadores não seriam imunes à reprodução em si do discurso dominante, visibilizar essa variante nas tradições populares é possibilitar que a novidade seja um projeto de classes e que parte de uma perspectiva, a do proletariado, por isso não desconhece que a emancipação só poderá ser fruto se estiver em sua luta pautada nessa imensidão contraditória do mundo socialmente real.

Não é nas abstrações das ideias que nasce algo novo, mas das ideias como expressão da concretude do mundo real, como produzidas por este mundo de relações sociais, aplicando uma possibilidade de ver o todo e esvaziá-lo de suas ilusões, poderá sobrar algo já em gestação na luta permanente por sobrevivência dos trabalhadores. Em suas lutas por satisfazer suas necessidades materiais de reprodução da vida, conscientemente ou inconscientemente, os trabalhadores nunca deixaram de produzir sentidos à sua existência, por mais que os empréstimos sejam assimilação, aceitação do opressor, há sim uma necessidade criativa genuína manifesta nessa vida de supressões.

1.6. Retomando a memória

Diante de toda exposição teórica sobre a memória social, coletiva, de grupos, classes e nas relações com o tempo e lugar, esta serve de suporte para uma análise nos capítulos seguintes sobre uma localidade, uma região ocupada por uma forma secular de viver e os confrontos atuais em sua memória coletiva, tem grupo identificado, relações entre comunidades, suportes religiosos, comemorações, peregrinações, celebrações e festas. Tudo isto se confronta nos últimos anos com mudanças profundas na ocupação da terra, na forma de produção de grãos e com uma introdução religiosa institucional que altera, a ponto de colocar sob ameaça esta memória coletiva.

Considerando que o conceito de lugar de memória extrapolou suas intenções, é possível uma apropriação deste conceito para em última instância colaborar na compreensão da memória social, portanto, coletiva, no Distrito e comunidades adjacentes de Serra das Araras. Este “lugar” geográfico é marcado por um “lugar de memória”, um santuário secular de peregrinação a Santo Antônio. Torna-se um “lugar” espacial de memória quando os de sua macro região a ele retornam nas celebrações de Santa Cruz, Santo Antônio e em dezembro os “ternos de folia” vão ao santuário pedir a benção para anunciar o nascimento do filho de “Deus”.

Pesquisar um lugar consolidado no tempo e simultaneamente com ares de inércia neste tempo, quando colocado em relação às mudanças ocorridas nos últimos tempos pelo assim designado “progresso”, é deparar-se com uma imensa criação, pulsação da produção e reprodução da vida, a falsa impressão aparente, logo é desfeita, ao vasculhar a história e dialogar com os testemunhos vivos do lugar, um mundo de apreensões lhe é colocado à disposição.

É neste lugar que a memória em face do religioso e da modernidade se elaborou, firmou e reproduziu, neste mesmo encontro e desencontro, suas possibilidades se transformam, vivem sobre coerção ou se extinguirá, por isso,

O próprio Nora afirma que “a razão de ser de um lugar de memória é parar o tempo, é bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estado de coisas (...); materializar o imaterial” (NORA, 1993, p. 22). Nesse sentido, um lugar de memória constitui-se referência concreta de uma certa temporalidade, de uma determinada configuração sociocultural, devendo necessariamente fixar em si uma mentalidade ou memória coletiva as quais a pesquisa historiográfica contemporânea não pode se privar de investigar, (SALES, 2012, p. 2).

Sociologicamente, pesquisar este lugar geográfico, em parte tomado como lugar de memória, é colocá-lo nas relações de passado, presente que não esquece o passado e nos sonhos presentes de futuros, assim, identificar grupos, criações, relações sociais a que estão submetidos, coações que os sertanejos, secularmente vivendo no lugar, têm seus hábitos e lugares desabilitados e reorganizados pelo “estranho que chega” e estabelece relações de desconhecimento histórico ou com elas não têm qualquer compromisso.

Capítulo 2

Modernidade e suas consequências

Neste capítulo pretende-se discutir a modernidade com suas consequências para a história dos vencidos – os trabalhadores - para isso é preciso entender o que é modernidade. Aqui, modernidade será entendida como sinônimo de modo de produção capitalista e suas distintas fases, neste sentido, interferiram de forma arrebatadora no processo produtivo, alterou as configurações das relações de produção e as forças produtivas, realçou um tipo de formatação social nas divisões de classe, quais são as classes sociais e a substantivação em burguesia e proletariado; como inferiu nas tradições de modo a varrer a sua secularidade ou reordená-las a serviço de uma sociedade de produção em escala mundial e maximização do lucro, desta forma, interferiu nas expressões religiosas, minimizou os efeitos da religião popular e colocou a religião oficial à disposição de suas metas, consequentemente colocou tudo de joelhos no altar da financeirização por meio de um mercado que produz coisas sustentando patamares de consumo desnecessário e passou a ser o macro organizador de todas as expressões da vida, o Estado é uma de suas expressões significativas.

2. O que é modernidade

Numa pesquisa cujo foco é a memória social de uma comunidade estendida no meio rural e semiurbano, em que o conteúdo social, religioso, econômico, etc. dessa comunidade é historicamente produzido em relação direta com as mudanças externas – o modo de produção capitalista –, suas consequências arbitrárias no seio dessa comunidade, com as suas transformações internas ao longo do tempo, é necessário um esforço para captar como essas mudanças e transformações impactam seus membros e o grupo como um todo.

É necessário procurar entender os conflitos, as tensões, os rearranjos que a comunidade quando em crise busca para reacomodar, organizando o sofrimento, as perdas e fazendo um grande exercício de desconfiança e aceitação em lidar com um conjunto de novidades que lhes podem ser benéfico ou revelar o canto duvidoso da sereia, numa região onde o canto sedutor é o do pássaro inhumana, a sereia pode revelar um estrago cultural numa comunidade em que a novidade é um monstro desconhecido, sedutor, mentiroso, dissimulado, arrogante, vaidoso e por demais violento.

Encantados com as novidades, ora curiosos, ora em profunda desconfiança, quase sempre silenciosos, às vezes, por demais observadores e muitas vezes sem tempo para refletir o destino que lhes é atribuído. No colo de quem, está ninando a canção do desenvolvimento?

O sertanejo vive a vida no entroncamento entre o passado conhecido, o presente duvidoso e o futuro desconhecido.

Sua memória desafiada lhe ampara ou precisa ser escondida? As intempéries com as quais aprendera lidar mudaram de brisa molhada para seca, e aí? O anúncio de um futuro melhor é só anúncio? Descer do lombo do cavalo e embarcar na carroceria? Ir a pé já não é mais possível? Os medos de outrora dissiparam ou assumiram novas faces? O canto do pássaro-preto, ainda ouvido, permanecerá na copa do buriti ou as veredas serão drenadas para a monocultura? Mudar, mudar de lugar ou de mentalidade? Ficar ou acompanhar os que foram? Comprar terras é pouco provável, então, vender? Acolher o que chega ou oferecer serviços? Partilhar ou lucrar? São perguntas que provavelmente fazem os que se movem num movimento de torrentes que os forçam em várias direções; são perguntas num exercício imaginativo mediante tensões observadas na vida dessa comunidade; são perguntas de um exercício secular que a avalanche da modernidade obriga milhares nesse rincão de gente criativa, de fé, gente que vive porque já viveu no remanso que lhes vem de tempos a formulá-las, pois, os ventos seculares da modernidade traduzidos em avanços, progresso, novidades e esforçando para esconder suas misérias tem espalhado e não para de derramar mundo afora.

Numa comunidade em que seus membros revelam de imediato sua fisiologia em traços fisionômicos, as marcas sociais de seu tempo engendradas pelo trabalho, pelas relações diretas e ininterruptas com a natureza, são vistos como “casca grossa”, indesejados no caminho que avança a modernidade, assim nos revela a literatura, o cinema e várias análises sociológicas que lidam com esse fenômeno que se avoluma. Não seria diferente na comunidade ampliada de Serra das Araras.

Um esclarecimento se faz necessário, por comunidade ampliada entende-se o espaço contíguo onde um conjunto de pessoas que vivem uma socialização similar formam comunidades rurais e o Distrito de Serra das Araras, sendo este secularmente lugar de romaria para onde se vai praticar a fé, o comércio e “vadiar” nos poucos bares e empório. Lugar com secular devoção a Santo Antônio, com o passar do tempo, um santuário se formou e consolidou no seu entorno. Uma comunidade foi ganhando forma e relações de um pequeno município, intento pelo qual os serranos já pugnaram sem êxito, a população da localidade vem aumentando vagarosamente, o que se constata pelos relatos dos moradores mais antigos.

Se modernidade é equivalente a capitalismo, modernização são os avanços e renovações dentro deste modo de produção e modernismo, sobretudo, na arte, mas não só, são

ideologias que contribuem para sustentar a reprodução do capitalismo, em que pese essas distinções, são consequências práticas, analíticas e ilusórias do modo de produção capitalista.

Moderno, termo de maior longevidade, advindo do século XVIII com o projeto dos iluministas, era uma proposição, um esforço intelectual coletivo para avançar na moralidade, na lei, na ciência e na arte colaborando intensamente para a emancipação humana, com isso romper com a longa tradição dominante, “Foi, sobretudo, um movimento secular que procurou desmistificar e dessacralizar o conhecimento e a organização social para libertar os seres humanos de seus grilhões” (HARVEY, 2003, p. 23). Esse amplo movimento encarava forças seculares que determinavam toda uma cosmovisão com base numa natureza religiosa que compreendia tudo e todos subordinados a forças sobrenaturais, com representantes intelectuais terrenos nomeados, que se dava a conhecer e controlar o resto.

Esse processo de enfrentar forças poderosas que se firmaram ao longo dos séculos e com uma visão inquestionável, um dogma, foi se construindo no seio da sociedade feudal e se fortaleceu com o mercantilismo, a navegação possibilitou novos encontros, novas buscas e o enfrentamento foi se construindo paulatinamente; promessas arrebatadoras foram se formando no intuito da emancipação terrena do ser humano, queria esse projeto liberar e revelar as forças humanas ao dispor de si mesmo contra a superstição, os mitos, a irracionalidade e o mando incondicional das autoridades religiosas ou por elas consagradas.

Partícipes e questionadores do modelo social em que desejavam as ruínas queriam os iluministas a instalação de uma nova mentalidade capaz de mover por si mesma e fazer desenvolver as forças humanas capaz de libertar a própria humanidade da escuridão vivida, por isso,

[...] acolheram o turbilhão da mudança e viram a transitoriedade, o fugidio e o fragmentário como condição necessária por meio da qual o projeto modernizador poderia ser realizado. Abundavam doutrinas de igualdade, liberdade, fé na inteligência humana (uma vez permitidos os benefícios da educação) e razão universal (HARVEY, 2003, p. 23).

Pensar o passado onde estão fincadas as raízes que nos informam nossa antecendência, portanto, nossa historicidade é sempre algo que dispende energias, estando esse passado em disputa, pois, pode determinar interpretações que corroboram a dominação do presente, é ainda mais dispendioso, o esforço que se fará para construir e tornar representações concorrentes hegemônicas.

Neste sentido, à medida que as forças modernizadoras avançaram, algumas resistências empinaram para segurar o avanço, outras para demarcar rumos distintos

combinando essas forças liberadas, assim, o modernismo vai ser uma derivação artística para demarcar fronteiras e indicar outros caminhos, sobretudo, para libertar a arte de todas as forças que procuravam enjaulá-la, no entanto, colaborou intensamente para o avanço das forças modernizadoras. Uma distinção dos termos é assim formulada,

Nossa visão da vida moderna tende a se bifurcar em dois níveis, o material e o espiritual: algumas pessoas se dedicam ao “modernismo”, encarado como uma espécie de puro espírito, que se desenvolve em função de imperativos artísticos e intelectuais autônomos; outras se situam na órbita da “modernização”, um complexo de estruturas e processos materiais – políticos, econômicos, sociais – que, em princípio, uma vez encetados, se desenvolvem por conta própria, com pouca ou nenhuma interferência dos espíritos e da alma humana (BERMAN, 2014, p. 158).

Essa dualidade de termos que guardam especificidades, mas no geral, são especificidades da mesma ordem, do mesmo desenvolvimento, e, para Berman, um intenso debate dos anos de 1950 aos anos de 1970, só “[...] dificulta nossa apreensão de um dos fatos mais marcantes da vida moderna: a fusão de suas forças materiais e espirituais, a interdependência entre o indivíduo e o ambiente moderno” (2014, p. 158).

O modernismo como uma das forças a se instalar nesse debate em que há um dispêndio de fortes energias qualificadoras da modernidade, dela foi dependente para se livrar de fortes amarras que historicamente mantevem os artistas sob controle financeiro e moral das cortes e da igreja, posteriormente para as mãos do marchand. Não se pode esquecer que a arte modernista nasce num ambiente de práticas e ideias modernas e para contrapor aos avanços da modernidade, instala um debate que procura “salvar” a arte, resguardando sua “independência” criativa do controle determinante das forças políticas. Esse é um debate situado na primeira metade do século XX e acentuado nas primeiras décadas de sua segunda metade. Portanto, essa arte pura e desejada é um elemento a que se apegam os modernistas e insistem para livrar os artistas das impurezas e vulgaridades que a modernidade tem criado. Uma perspectiva em que o compromisso do artista é com a própria arte.

Como o que é engendrado numa perspectiva e em última instância assumindo-a pode negá-la? Algo profundamente novo, criado à imagem, semelhança e por determinação única de seu criador, sendo este produto social, é passível de emancipar dos ventos modernos que movem a humanidade? Ao que parece, esse recorte numa perspectiva artística, o modernismo, por mais que tenha adesões e sacerdotes até os dias de hoje, o que tem conseguido é,

Mas poucos artistas e escritores modernos pactuaram com esse modernismo por muito tempo: uma arte desprovida de sentimentos pessoais e de relações sociais está condenada a parecer árida e sem vida, em pouco tempo. A

liberdade que ela permite é a liberdade belamente configurada e perfeitamente selada... da tumba (BERMAN, 2014, p. 42).

Considerando o exposto até aqui, o termo “modernidade” pode ser considerado um eufemismo para capitalismo, pois as mudanças assim chamadas modernas ocorrem no processo de produção capitalista, essas forças de produção e relações de produção, bem como um aprimoramento dos meios, permitiu uma produção de bens em larga escala, o uso de inúmeras matérias primas com o desenvolvimento das ciências. Assim, processos químicos e físicos foram dominados e colocados à disposição da produção, novas tecnologias inventadas, tudo isso elevou a exploração da mão de obra e criou um amplo processo industrial modificando radicalmente os processos produtivos.

No trote dessas mudanças aglutinaram dispersos, impôs condições, ampliou e limitou mobilidades segundo sua necessidade, desapropriou terras e outras propriedades, forçou uma modificação na mentalidade dobrando os joelhos da religião e colocando esta à sua disposição para fortalecer seu comércio e sua intensa exploração de todas as forças naturais e humanas, Estados foram reorganizados à disposição do amplo e irrestrito processo de produção, circulação e consumo de bens e, porque não, de pessoas.

Se os termos são modificados entende-se a modernidade dentro desse processo amplo, permanente e torrencial engendrado nos últimos cinco séculos e consolidado no século XIX e XX e que vem se reinventando a cada década.

Então poderíamos chamar de “regime de acumulação” o desenvolvimento do capitalismo,

Um regime de acumulação é uma determinada forma de luta de classes estabilizada em determinado período do capitalismo, havendo uma determinada organização do trabalho (forma de exploração), determinada formação estatal (forma de dominação política) e determinada forma de relações internacionais (exploração internacional) (VIANA, 2013, p. 92).

Assim do século XVI ao XXI estão dadas as condições de separar esses processos vividos pelo capitalismo considerando suas crises, efeitos, produção e acumulação de riquezas, exploração e controle dos produtores, a generalização do comércio, circulação e consumo, o significado atribuído aos Estados nacionais, a criação e fortalecimento de empresas, as representações do sujeito histórico ator, produtor e vítima desse processo, a extração de matérias primas, a distribuição de funções entre subordinados e desenvolvidos, o uso ou não uso de tecnologias de ponta, etc.

Diante disto o capitalismo pode ser assim distribuído no tempo, do século XVI ao XVIII, sua formação; de meados do século XVIII até o final do século XIX, se deu o regime de acumulação extensivo; final do século XIX até a segunda guerra mundial, o regime de acumulação intensivo; de 1945 até anos 1980, regime de acumulação conjugado ou intensivo-extensivo e de meados de 1980 aos dias de hoje, regime de acumulação integral (VIANA, 2013).

Nestes cinco momentos de desenvolvimento do capitalismo tem-se como características, primeiro em sua formação: expansão comercial, trabalho manufatureiro, acumulação primitiva de capital entre outras; no segundo momento: capitalismo industrial ou concorrencial, extração de mais-valor absoluto, Estado liberal, etc.; no terceiro momento: Oligopolista, extração do mais-valor relativo, Estado liberal democrático, imperialismo financeiro entre outras; no seu quarto momento: como novidade o Estado de Bem Estar Social, a tecnoburocracia e a ampliação das modulações anteriores; por fim, ampliação sem limites da exploração por meio do refinamento das formas anteriores, desregulamentação das relações trabalhistas, ataque e recuo dos direitos sociais, etc. (VIANA, 2013).

Diante desse preâmbulo, os termos modernidade e capitalismo serão usados em sentido comum, invocando um ou outro dentro das possibilidades trabalhadas no texto e usando o critério de adequação seguindo o momento em discussão na escrita.

Pensar o que move, o que faz mover e como se movem os seres humanos é uma tarefa de gasto e consumo de energias oriundas das mais variadas fontes, energias espirituais ou culturais, vibrações com ares do passado, sentido atribuído como falta de rumos do futuro e incertezas e inseguranças do presente, por vezes certezas nas efemeridades do que se vive.

Segundo Marshall Berman, Baudelaire seria o escolhido caso necessário fosse eleger o primeiro, o pioneiro autor moderno e segue afirmando que sua obra e vida tiveram um propósito, que foi ajudar seus contemporâneos a adquirir uma consciência enquanto modernos (2014). Porém, seus precursores foram os renascentistas, racionalistas e iluministas, com o desenvolvimento do capitalismo surge um conjunto de autores, Baudelaire é um dentre estes a dar relevância aos processos de mutação da sociedade. Berman reconhece isso ao nomear tantos outros autores da modernidade e do modernismo, sua predileção por Baudelaire é que o faz ver esse suposto pioneiro.

Baudelaire tem uma citação, que parece muito usada por resumir as tensões da modernidade, no livro de Berman. Citação retirada do texto publicado por nome de “O pintor

da vida moderna”, ei-la, “Por ‘modernidade’ eu entendo o efêmero, o contingente, a metade da arte cuja outra metade é eterna e imutável” (2014, p. 160). Esse texto foi publicado, segundo Harvey, em 1863, este autor também reproduz essa passagem na sua obra, “Condição pós-moderna”, com pequenas alterações que acentuam essas tensões na permanência da modernidade, segue: “A modernidade é o transitório, o fugidio, o contingente; é uma metade da arte, sendo a outra o eterno e o imutável” (2003, p. 21).

Reconhecer que Baudelaire não deixa claro quais são as forças primárias da modernidade e que oscila entre afirmar e contrapor essas forças no curso de sua vida e poesia com distintas visões de modernidade é o que faz Berman (2014); já Harvey, mesmo identificando este acento numa formulação dual que Berman reconhece em Baudelaire, afirma que, “[...] a única coisa segura na modernidade é a sua insegurança, e até a sua inclinação para ‘o caos totalizante’” (2003, p. 22).

O autor de *Condição pós-moderna* não consegue ver coerência e condições de continuidade no que é “eterno e imutável” dentro do turbilhão de mudanças, pois “A modernidade, por conseguinte, não apenas envolve uma implacável ruptura com todas e quaisquer condições históricas precedentes, como é caracterizada por um interminável processo de rupturas e fragmentações internas inerentes” (HARVEY, 2003, p. 22).

A fé iluminista, em si distinta, tinha Rousseau como um crítico da ciência, um contrassenso, na ciência, no domínio das forças naturais, no conhecimento do eu, na justiça institucional e na felicidade humana era uma profunda resolução no progresso. Essa fé foi abalada nos horrores do campo de concentração, duas guerras mundiais, ameaça nuclear etc.

Já Berman vê virtudes no modernismo que surgem antes da primeira guerra mundial, é uma reação às máquinas, às novas formas de produção, transporte, à moda e etc. Essa resistência possibilitou o debate sobre excessos e ajudou refletir, acomodar e absorver essas rápidas mudanças (2003).

O eterno só seria possível se o tempo fosse congelado, era no que acreditavam alguns arquitetos por exemplo, imagem que toma forma no uso de algumas técnicas. O fugidio e o transitório era absorvido ou aceito na medida em que a colagem superpunha tempos, a criação genuína, original era uma necessidade permanente, criar, manter-se em evidência, urgência que acomodava o efêmero, tudo isso estava sendo seguido pelo declínio das velhas formas de sustentação dos artistas, a comercialização da obra de arte impunha a força em ação da “destruição criativa” ressaltam Berman (2014) e Harvey (2003), referindo-se a obra *Fausto* de

Goethe. Tudo isso levou o modernismo a inclinar o dorso, terminar por subjugarem-se as forças imperiosas da modernidade,

Ao lutar pra reproduzir uma obra de arte, uma criação definitiva capaz de encontrar um lugar ímpar no mercado, tinha de ser um esforço individual forjado em circunstâncias competitivas. Portanto, a arte modernista sempre foi o que Benjamim denomina “arte áurica”, no sentido de que o artista tinha de assumir uma aura de criatividade, de dedicação à arte pela arte, para produzir um objeto cultural original, sem par e, portanto, eminentemente mercadejável a preço de monopólio (HARVEY, 2003, p. 31).

Em um processo secular de rigidez da ordem, das ideias, portanto, dogmático⁴ e referenciado nas instituições que o interpretava, sua alteração e mesmo os usos de mecanismos anteriores para propósitos atuais pode ter levado a representação única que o iluminismo apostava como resposta para entender e interpretar o mundo com base na razão, porém, as forças despertadas foram ruindo essa certeza e no final do século XIX ao início do século XX uma variedade de representações foram experimentadas e colocadas à disposição destes processos velozes que afetava o fazer e o conviver, aventando uma nova mentalidade que precisa de acomodação nas inquietas e instigantes mentes da modernidade.

As forças avassaladoras da modernidade europeia irradiavam para as colônias, pululavam criações, na mesma intensidade viviam suas crises no seio de conflitos homéricos como guerras, insatisfações, inquietações, anseios por respostas a mandos e desmandos e procuravam manter criativas diante de tantas possibilidades de representações que negavam afirmando as forças humanas liberadas por ventanias que solaparam as sustentações humanas e jogaram os homens ao convívio direto, num mundo de muitas coisas a serem conhecidas e diante de sua fantástica maquinaria de produzir coisas e guerras.

Em face da instabilidade, essas inquietações fazem buscas provocadas no olho do furacão atrás de novas afirmações que provoquem provisórias estabilidades. Reações ocorrem em forças progressistas e reacionárias, essas últimas, na supremacia econômica e cultural trabalham pela manutenção e avanços dessas forças que mantêm o seu lugar ao sol bem vigiado e protegido de indesejadas invasões.

A estética modernista é produto das confusões provocadas pelo avanço do modo de produção capitalista, portanto, um produto da lógica burguesa, se lança no debate da modernidade como uma vertente crítica da modernidade, até ser absorvida e perde sua força calcada na resistência, no questionamento, na capacidade de refletir para entender essa

⁴ Refere-se ao tempo em que as ideias dominantes, tinha a igreja como sua guardiã, não podiam ser questionadas, tratadas como dogmas, verdades incontestes.

mudança estonteante, bem como, e, até sua força propositiva de múltiplas representações é afetada e absorvida pelo poder “O modernismo perdeu seu atrativo de antídoto revolucionário para alguma ideologia reacionária e ‘tradicionalista” (HARVEY, 2003, p. 44), a confusão tem preço mais caro,

Pior ainda, parecia que essa arte e essa cultura não podiam senão monumentalizar o poder corporativo ou estatal, ou o ‘sonho americano’, como mitos autorreferenciais, projetando um certo vazio de sensibilidade no lado da formulação de Baudelaire que se apoiava nas aspirações humanas e nas verdades eternas (HARVEY, 2003, p.44).

Todas essas forças e confusões, buscas em caos, possibilidades diante de medos e reações, violência, criações colaboram para surgir outra força liberada pela ação demolidora da modernidade, a pós-modernidade⁵. Nem praticadas as promessas da modernidade, sujeitos históricos derrotados que não param de insurgir vislumbrando uma nova sociedade possível a partir da ampla “destruição criativa” do que “tudo que era sólido desmancha no ar”, outra representação que se propõe superior ao que critica revela-se de fato colaborativa com a manutenção da ordem ao criar “charmes” particulares de expressão da subjetividade e sem interesses na compreensão da totalidade e muito menos na sua subversão total.

Embora reconheça a capacidade destruidora da modernidade, Berman é mais condescendente e esperançoso com as possibilidades da modernidade e assim a define,

Existe um tipo de experiência vital – experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo, hoje. Designarei esse conjunto de experiências como “modernidade”. Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos (BERMAN, 2014, p. 24).

Um turbilhão de coisas e eventos; novidades criadas que deslocam tudo e todos; uma revolução na forma comunicacional que aproximam milhões; Estados nacionais com fronteiras alargadas no comércio e no poder; industrialização; mudança no sentido do lugar que ocupamos no universo e redescoberta do mesmo; maior mobilidade das pessoas e coisas; movimentos sociais discutindo a sociedade, etc. Berman se dispõe a discutir os processos que dão vida a essa pulsação estonteante chamada modernidade (BERMAN, 2014).

⁵ As ideias de pós-modernidade como superação da modernidade: retórica antiessencialista, antifundamentalista, portanto, rejeição da ideia de natureza humana, renúncia à totalidade, aproximação e flexibilização de fronteiras, sujeito indeterminado e outras não serão objeto de debate aqui. Essas ideias já foram discutidas de forma crítica por Terry Eagleton, 1996.

O autor o faz discutindo, sobretudo, a literatura da época, seja na Europa, Rússia, Estados Unidos e tem nas descrições do *Manifesto Comunista* de Marx, sobre as torrentes avassaladoras que o capitalismo tudo atropelou, como um guia central marcado na frase do Manifesto que dá nome ao livro, “Tudo que é sólido desmancha no ar”.

O dado, o consistente, a certeza de outrora fora solapada, outra atmosfera paira nas carregadas nuvens que já fora o teto divino, agora, é leveza e beleza para os poetas ou tensões e medo para os abalados na fé, “Essa subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes” (MARX, 2013 p.43). Com esses ímpetos de “destruição criativa” a burguesia, acalentada por longos períodos no feudalismo foi criando as condições de vir à proa para se afirmar, simplificar as classes e na sequência criar uma profusão de coisas e ideias que foi se complexificando e nesse percurso,

Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de ideias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem. Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens (MARX, 2013, p. 43).

Para tantas mudanças com consequências desejadas e indesejadas, calculadas e inesperadas, agregadoras e desagregadoras, enfim, transformações que não pediam licença e nem chamava “ô de casa”, entrava, aplainava, derrubava, levantava, inventava, acumulava e jogava fora para reiniciar processos inventivos e destrutivos, era necessária uma mentalidade adequada que suportasse ou a ela sucumbisse. Convocando Rousseau, como um escritor para entender a modernidade, Berman diz assim dessa mentalidade,

Essa atmosfera – de agitação e turbulência, aturdimento psíquico e embriaguez, expansão das possibilidades de experiência e destruição das barreiras morais e dos compromissos pessoais, autoexpansão e autodesordem, fantasmas na rua e na alma – é a atmosfera que dá origem à sensibilidade moderna (BERMAN, 2014, p. 27).

Essa mentalidade é uma exigência de uma novidade que causa pânico e saúda as novidades, retira o solo seguro sobre o qual os pés caminham e alarga um horizonte cuja fronteira mudou de lugar.

Mentalidades ambíguas e contraditórias foram surgindo com o advento da modernidade, alguns com o horizonte voltado ao passado, outras afirmando, reconhecendo e negando suas consequências fazendo dessa energia o seu ponto criativo, com isso, “Nosso

século fomentou uma espetacular arte moderna; porém, nos, parece que esquecemos como apreender a vida moderna de que essa arte brota” (BERMAN, 2014, p. 35).

Ao romper com amarras que impossibilitavam o desenvolvimento da coletividade humana, a modernidade soprava cabelos ao vento. Ao varrer tradições, inúmeras jogadas no mesmo padrão, os ventos da modernidade sopram esses cabelos na venta, haveria graves consequências dessa uniformidade, feridas abertas que ainda hoje clamam algum reparo.

Boa parte das inovações artísticas que ganharam o final do século XIX e XX e a este adentraram, evitaram a crítica aos rumos impregnados por valores modernos, à medida que foram disputando o tablado do mercado e isso foi abrindo espaço para várias formulações que esqueceram a modernidade como um momento histórico de proporções inimagináveis e ainda em fluxo. Para alguns, noções de “autonomia” e “comunidade” só são possíveis se não há resistência a essa dominação já estabelecida, apresentando-se como inventores da roda, pois “comunidade” parece ser algo recente, por isso pra que mobilizar energias no enfrentamento de um mundo que vai reproduzir mais do mesmo. Assim, passividade e falta de esperança dormem na bandeira destas microssociologias, como em Foucault, segundo Berman (2014). Que promove pessoas em particular e grupos que são referenciais da não reação à aceitação de que “tudo já está dominado”.

No entanto, há uma variedade de artistas e escritores que não têm sono sossegado e sim pesadelos nessa ordem, por vezes deliram sonhos no berço que embala a modernidade, alguns pressagiaram seus tornados, outros titubearam e alguns radicalizaram a crítica, é o que nos apresenta Berman (2014).

O *Fausto*, de Goethe, é para Berman, uma obra que num momento de transições conseguiu imprimir uma noção aplicável com exatidão às forças da modernidade no momento posterior, “destruição criativa”, é o que promove Fausto fazendo uso do seu aliado Mefistófeles. Desenvolvimento, desejo de toda sorte, prazer, realizações, crescimento do interior, são intentos de Fausto para sair do ostracismo e reclusão que vivia (BERMAN, 2014).

A descoberta dos sentimentos da infância podem libertar tremendas energias humanas para o projeto de reconstrução social, assim, Goethe vislumbra na visão romântica, a liberação psíquica para o projeto de modernidade (BERMAN, 2014). As lembranças da medicina que o pai e Fausto praticavam, mataram muitos, isso leva Fausto à reclusão para o

autoconhecimento. No entanto, é essa mensagem de Mefisto que o impulsionará para os sonhos e as práticas destrutivas de criar,

A mensagem de Mefisto não consiste em acusar ninguém pelas baixas da criação, pois essa é justamente a lei da vida. Aceite a destrutividade como elemento integrante da sua participação na criatividade divina e você poderá lançar fora toda culpa e agir livremente, (BERMAN, 2014, p. 62).

Em 28 de janeiro de 1986 o ônibus espacial Challenger⁶ explodiu logo depois da decolagem com uma imensa plateia assistindo tudo. Era a primeira vez que uma passageira leiga estava na tripulação, que era sete pessoas ao todo. Lembro-me desse evento, pois assistia TV no horário e a TV brasileira dava a notícia. No jornal televisivo de maior audiência no país, um comentário do âncora, mais ou menos assim “a morte de alguns para o progresso da maioria”. Celso Freitas, âncora do jornal, anuncia a matéria falando dos efeitos científicos que o programa espacial Norte Americano tem trazido.

Um livro de Mário Souto Maior, *Território da danação: o diabo na cultura popular do nordeste* de 1975, revela a entrada do diabo no Brasil, sua presença secular na literatura mundial e os nomes que adquiriu no Nordeste.

Estes dois exemplos servem para ilustrar como a modernidade coaduna com a mensagem de Mefisto, o diabo continua solto e promovendo o progresso de “entulhos”, para usar uma noção de Benjamin, saldada como eventos do desenvolvimento, a morte de uns ou de vários é condição de melhorias para outros, é o que assinala o noticiário. Na poesia *Quem construiu Tebas de sete portas?* Brecht nos diz algo similar, contam a história dos nomes consagrados pela ordem dada e não os que realizaram essa ordem e em várias circunstâncias com a entrega da própria vida, o arremate é, acompanhando Mefisto, “O crescimento humano tem custos humanos” (BERMAN, 2014, p. 74).

Diante da odisseia chamada modernidade, Berman nos intima a envolvermo-nos em todas as transações, omissão não é possível, responsabilizar apenas os cientistas é um erro, somos todos “garotões cabeludos” na ventura e na tragédia, somos todos responsáveis (2014, p. 107). No espírito fomentador do Fausto tudo vira um canteiro de obras para criações, o espírito é criativo, a energia só acumula para mais realizações,

O processo de desenvolvimento que os espíritos criativos do século XIX conceberam como uma grande aventura humana tornou-se, em nossa era, uma necessidade de vida ou morte para todas as nações e todos os sistemas

⁶ Essa notícia pode ser vista em: <http://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/2011/07/relembre-os-dois-acidentes-da-historia-dos-onibus-espaciais.html> A edição completa do jornal nacional pode ser vista neste link <http://pakplay.com/watch/K00gjvfAnI> acessado no dia 08/01/2016.

sociais do mundo. Em consequência disso, autoridades fomentadoras, em toda parte, acumularam em suas próprias mãos poderes imensos, fora de controle e muito frequentemente letais (BERMAN, 2014, p. 95).

Atualizada a linguagem, pode-se dizer a Berman, “só que não”, no entanto, sim, já há várias gerações filhas da modernidade, porém, o preço pago é distinto para classes diferentes, para comunidades e sociedades inteiras mundo afora, o autor se dá conta disso, sua aposta na ambivalência da modernidade como uma energia propositiva é que por vezes o faz igualar diferentes.

Somos todos responsáveis, sim, mas em fronteiras antagônicas para que a conta seja paga por quem gasta mais, por quem é cúmplice ou silencia-se diante da barbárie. O controle de vida ou de morte nas mãos de autoridades fomentadoras é um triste desígnio da vida humana mediante sua forma nuclear de animar e promover a exploração.

A literatura, por meio de romances, poesia e contos ou ensaios legou aos de hoje o modo como foi percebida e recebida a modernidade no mundo. Os russos o fizeram para dizer de seu tempo e espaço e na projeção local de espaços externos. O norte americano o fez, bem como, outros lugares tiveram os seus artistas marcando na literatura a sua própria época.

Baudelaire talvez seja o mais saudado de sua categoria. Viver, observar e retratar as mudanças em Paris lhe colocou, sobretudo aos seus posteriores, em patamares de protagonista no gênero. Elaborou uma visão dual de sua época ora a favor da burguesia, e ora crítico desta, mas no fluxo dos acontecimentos e percebendo as mudanças de forma e conteúdo na arquitetura que destruía e reconstruía a cidade, na arte que se debatia entre suas noções de belo e as novas tecnologias.

Baudelaire está no epicentro da face mais visível da modernidade, a cidade e suas transformações,

Ele pode ver-se não só como um espectador, mas como participante e protagonista dessa tarefa em curso; seus escritos parisienses expressam o drama e o trauma aí implicados. Baudelaire nos mostra algo que nenhum escritor pode ver com tanta clareza: como a modernização da cidade simultaneamente inspira e força a modernização da alma dos seus cidadãos (BERMAN, 2014, p. 177).

Na cena “Os olhos dos pobres” (*Spleen de Paris*, nº 26), as ruínas da reconstrução expõem os pobres, que assustam pela pobreza e por possíveis reações, distancia geograficamente os pobres, mas aproxima as classes no campo visual diante da visibilidade das vitrines. A cidade tem avenidas largas e altera a velocidade do fluxo, coloca um mundo

nos olhos dos que não têm e fartam os que podem pagar pelo espólio subtraído dos seus e das colônias (BERMAN, 2014, p. 178).

As cidades misturam o público e o privado, mudou a representação da divisão social, os pobres agora veem a outra parte da cidade, antes inacessível, ora afastado, por hora estão de volta diante das monumentais cidades e voltaram para ficar. Essa representação social que aproximou na aparência, está visível na literatura de Baudelaire e vários russos, entre eles, Dostoievski.

Na cidade em profundas transformações, Baudelaire se dá conta do seu tempo e anuncia a perda do halo que até então carregava o artista, o artista que basta em si mesmo, categoria à qual pertenceu o próprio, vai para o macadame para espanto do súdito (BERMAN, 2014, 187).

Essa cena primordial, como chama Berman, os olhos dos pobres, bem como, a perda do halo, tem palco, o bulevar, para chegar a ele o lodaçal e os ameaçadores cavalos em galope expõe todos, “O homem moderno arquetípico, como o vemos aqui, é o pedestre lançado no turbilhão de tráfego da cidade moderna, um homem sozinho, lutando contra um aglomerado de massa e energia pesadas, velozes e mortíferas” (BERMAN, 2014, p. 190).

A cidade como expressão moderna, tem mãos de artistas no seu planejamento e é síntese das tensões que marcam as forças da modernidade, revelam as classes sociais, separam produção do consumo, expõem o amor e esconde ou reprime o seu ápice. Sua arquitetura tem,

O signo distintivo do urbanismo oitocentista foi o bulevar, uma maneira de reunir explosivas forças materiais e humanas; o traço marcante do urbanismo do século XX tem sido a rodovia, uma forma de manter separadas essas mesmas forças. Deparamos-nos aqui com uma estranha dialética, em que um tipo de modernismo ao mesmo tempo encontra energia e se exaure a si mesmo, tentando aniquilar o outro, tudo em nome do modernismo (BERMAN, 2014, p. 196).

A visão sobre modernidade do autor em questão força uma imagem ou uma metáfora para uma compreensão, pois, sua descrição e análise parecem um movimento contínuo de tensões ou contradições que só fortalecem o próprio movimento. São idas e recuos numa ladeira acima em que o retorno às vezes é inevitável, nem que seja para afirmar, é pra frente que se move. Essa contração e relaxamento parece ser a energia que move a modernidade na unidade de um movimento já estabelecido e com uma grandeza conhecida, por isso, sístole e diástole move uma engrenagem conhecida, porém, tem interrupções abruptas e por vezes pode parar. A questão é, haverá um limite nesse movimento ou sua ação provocará sua

autodestruição e ainda, está produzindo uma mudança na direção que pode conter o gasto constante de energias para criar, destruir e criar?

Para o autor de *As consequências da modernidade* os oprimidos, nas lutas emancipatórias, para que as suas metas ganhem uma solidariedade de conquista, dependem de intervenções constantes dos privilegiados, pois,

A modernidade é inerentemente globalizante, e as consequências desestabilizadoras deste fenômeno se combinam com a circularidade de seu caráter reflexivo para formar um universo de eventos onde o risco e o acaso assumem um novo caráter (GIDDENS, 1991, p. 192).

Reconhecendo os altos riscos nas consequências da modernidade, Giddens vê na modernidade uma capacidade inevitável, cabendo aos agentes que vivem essa história nada menos que não abrir mão de direcionar o jagrená, ainda que esse móvel é desgovernado em direção ao futuro e não seja possível o seu controle total.

Triste fim, a exaustão de todas as energias por uso e abuso autodestrutivo concentrado às possibilidades ao alcance de poucos privilegiados, filmes futuristas de ficção científica já demonstraram essas consequências, se existe esperança, outras visões, isso não é aventura de um herói.

Ao que parece essas dualidades nas visões modernistas em que meios tecnológicos e administrativos são capazes de absorver toda dissonância ou, liberdade e beleza são engodos que na modernidade provocam maior escravização e horror (BERMAN, 2014, p. 202) são estéreis, na visão do autor e já apontadas na polaridade de Baudelaire tendo este ido além, pois, “[...] algo que falta à maioria dos seus sucessores: a vontade de combater até a exaustão as complexidades e contradições da vida moderna, a fim de encontrar e criar a si mesmo em meio à angústia e à beleza do caos” (2014, p. 202). Essa saída em que perder-se e encontrar-se outra vez no mesmo caos e beleza das tensões move o mesmo moinho do evoluir-se ao fim e não reconhece ou acredita numa outra condição já indicada neste caos, que se reproduz, de uma emancipação humana onde beleza, bens, liberdade não são benesses casuais, mas uma conquista de gerações que reconhecem o ser humano como fim em si, como a condição inevitável de sobrevivência das forças naturais e sociais em condição de uma harmonia criativa.

Em um longo capítulo Berman, deslinda a modernidade Russa vivida na cidade de São Petersburgo, uma cidade artificializada, com ares de novidade, uma rua central com trânsito

de veículos, pessoas, lojas, luzes, noites movimentadas de encontros, fábricas nos arredores, estrangeiros, cosmopolita e etc.

Neste ambiente são vários os poetas e romancistas que vão lidar com essa mentalidade moderna subsidiada por reinados czaristas, noções modernas convivendo num ambiente com traços profundamente medievais. Neste lugar irrompe Gogol, Dostoievski, Turguêniev entre inúmeros outros. São várias obras que ainda sobrevivem e alimentam a imaginação criativa mundo afora nos dias de hoje.

Uma cidade (projeto Nevski) recriada na força do Estado sustentado por monarquias e com força policial incondicional, impondo aos súditos trabalhos e devoção. Neste ambiente é na literatura que o enfrentamento alimenta por décadas a emergência de uma reação.

A pressa na larga avenida, o encontro frontal onde a ousadia é olhar como igual, não reverenciar o oficial, na loucura sonhar o dia em que “Ainda acertaremos as contas!” Essa fluidez e mobilidade são ilusórias na concretude da cidade, mas percebida na mente inquieta dos artistas e homens comuns do seu cotidiano.

O homem louco, aquele que se perde nas contradições e ameaças desse mundo artificial com realidade violenta para os súditos; o homem do subterrâneo, aquele que arma pacientemente sua emergência, não se lança ao esbarrão confrontando isoladamente a estrutura que o oprime; o homem novo, debaixo virá a civilização, é deste homem comum que nascerá a novidade, é necessário reconhecer a humanidade deste homem comum. Tudo isso são exigências que vão às páginas da literatura refletindo o ambiente Russo de mentiras, opressões, violências, descasos e emergência de rupturas inocentes até a grande revolução.

Numa sociedade (autocracia de castas nos termos de Berman) em que a autoridade do homem tem ares divinos sustentados por policiais, institutos medievais em pleno vigor onde a nobreza exige submissão, o campo é lugar dos vis, a mobilidade controlada, São Petersburgo é o celeiro da imaginação em que amadurece a singularidade daquele obrigado a dobrar o dorso no encontro, uma subjetividade vem sendo lapidada em décadas de espera “[...] o eu se reconhecendo, mesmo de forma distorcida e destrutiva, como origem última da autoridade” (BERMAN, 2014, p. 249).

No subterrâneo da grande artéria – Nevski – trabalhadores e intelectuais se encontram, quando se juntam em público, na falta do exercício, não sabem o que fazer, é quando uma carta é lida por um jovem intelectual que emerge do meio da multidão. “Salve a revolução

social” é frase conclusiva e “Terra e liberdade” é o mote da bandeira, reprimidos, muitos conheceram a Sibéria para não retornar (BERMAN, 2014).

Em mais um ato de confronto desse longo treinamento de mentes que desejam conhecer a libertação de condições degradantes, realizam um ato que trata o algoz – czar Nicolau II - como Senhor e nele clama justiça,

No domingo, 9 de janeiro de 1905, uma multidão desses operários, chegando a 200 mil homens, mulheres, crianças, move-se em massa de todos os pontos em direção ao centro da cidade, determinados a alcançar o palácio aonde levam todas as vias de Petersburgo (BERMAN, 2014, p. 291).

O czar já havia sido retirado do palácio, a polícia – 20 mil fortemente armados - esperava os manifestantes, o governo admitiu 130 mortes, estimativas confiáveis falavam em mil mortos. O líder dessa manifestação, um informante do governo – capelão de fábrica – o Padre George Gapon, sensibilizado com a miséria dos operários em farrapos foi exilado.

A literatura banhada no mundo real, traça no imaginário e ao mesmo tempo é uma imaginação propulsora de encontros da servidão com a libertação, de buscas, de coragem, de procuras, de instigações, até que “Na década de 1860, entretanto, vemos esses homens e mulheres começarem a se levantar e a aparecer – eis a novidade dos homens novos – e iluminar as ruas da cidade com sua luz interior estranha, porém, brilhante” (BERMAN, 2014, p. 268). Rebentos negociados com quem não desejava negociar, radicalizações, atos bárbaros até a revolução maior com esperanças conjugadas pelos soviets.

Após a revolução de 1917, ensaiada em várias oportunidades, o farol da liberdade encontrava as possibilidades construídas pelos que emergiram do subterrâneo, porém, o resultado dessa revolução é conhecido. O saudado soviets foi sufocado pela burocracia, os marinheiros de Kronstadt reprimidos, milhares de camponeses e dissidentes assassinados e forçados aos campos de trabalho. Para Berman, “A revolução de fevereiro não se livrou da classe dominante tradicional da Rússia, mas apenas permitiu que se entrincheirasse ainda mais, dotando-a de legitimidade democrática” (2014, p. 326). Mandelstam, autor da frase, “durante dez minutos, fui um cidadão, no curso do ato de protesto” é o escritor dessa época que furava o bloqueio da censura e expunha essa situação, destino, os campos de trabalho forçado e a morte.

Cidadão, expressão máxima da revelação cidadina, ser da cidade não é condição necessária para possuir as condições do mundo burguês em que ser cidadão é ter condições de pagar por essa “honraria”.

Na comparação entre Baudelaire e Dostoievski, entre Paris e São Petersburgo, Berman relaciona as diferenças destas formas de modernismo e modernidade. Primeiro, nas nações avançadas o modernismo é fruto da modernização política e econômica, obtendo a energia das fábricas, ferrovias e os bulevares, ainda que desafie a realidade de forma radical; segundo, no outro extremo, uma modernidade surgida do atraso e do subdesenvolvimento. Primeiro na Rússia do século XIX e espalhando-se pelo terceiro mundo ainda que de forma truncada e desvirtuada como na Rússia, o modernismo neste ambiente é forçado a se constituir e nutrir-se de fantasias e sonhos ao mesmo tempo, lutar contra miragens e fantasmas. Bizarro, grosseiro e extravagante para ser adequado à realidade que emerge e nela, sozinho, fazer a história, porém, diante das pressões onde move é de um vigor que o ocidente não igualará (2014, p. 271).

A perspectiva de Berman para analisar a modernidade, com suas variações materiais e espirituais é sustentada em algumas fontes, a saudação que Marx faz desta no *Manifesto do Partido Comunista*, na afinidade de vários autores e artistas com essa, na negação e resistência de uns que termina por sustentar os ventos modernizadores e, sobretudo, na análise da literatura de Baudelaire, dos Russos no projeto Nevski e pós-revolução de 1917, além das mudanças urbanísticas dos Norte Americanos.

Literatura essa que brota no seio das cidades, tendo por vezes a própria como objeto de composição, em outros, as intensas relações que se produz em cidades, o que evidencia relações de poder, autoridade, revelando as classes sociais e as buscas dos oprimidos em se estabelecer num lugar ao sol.

A cidade, no entanto, provoca deslocamentos intensos e constantes para que na destruição de espaços saturados ergam-se novos empreendimentos de embelezamento, circulação e convivência. Ora o convívio é provocado, ora afastado, principalmente quando ameaça os estabelecidos. As ruas e suas lojas, calçadas, bulevares convidam ao convívio inevitável, individualiza na multidão apressada onde o esbarrão é uma eventualidade.

Em um momento a rua é do povo, noutro as avenidas, as alamedas são lugares da velocidade e configuram uma ameaça ao indivíduo. Essas energias criativas liberadas na solidão da humanidade ao descobrir que o seu destino será obra de si mesma, são forças que o ameaça, mas que também o promove. Ao que parece o acúmulo destrutivo que constrói e cria são forças sem retorno que avançam e podem ser controláveis na saudação colaborativa, ainda que em vários momentos, Berman faz crítica nessa construção, também acredita que, a sólida matéria desmancha no ar em razão da existência da humanidade racional.

Essa ambiguidade, ambivalência, destruição criativa, energias em potenciais, dissimulação consciente para existir na tensão, contradições que regulam o movimento, caminho de criação permanente etc. são condições de admitir o desenvolvimento, se definir como moderno e compor os avanços arquitetados por forças progressistas da modernidade. Não faltam exemplos das forças reacionárias que almejam o controle e a destruição, alimentando os preconceitos das mais variadas matizes. Essas forças criadoras estabilizaram suas macro ideias e impõem um percurso de criação e invenção permanente que coloca em risco a existência de todas as formas de vida, a linguagem aceita é a acumulação de riquezas concentradas. Portanto, reconhecer o papel da modernidade na história pressupõe fazer sua crítica observando seu desejo de sacrifícios permanentes.

2.1. Modo de produção capitalista

Nas discussões iniciais deste capítulo afirmou-se que modernidade e capitalismo são palavras distintas para atender sentido único com poucas variações. Em busca da evolução do sentido atribuído ao capitalismo, Maurice Dobb, após eliminar por análise uma série de argumentos, chega a Marx afirmando que,

A ênfase tem sido colocada cada vez mais no aparecimento de um novo tipo de diferenciação de classes entre capitalistas e proletariado, ao invés de o ser no lucro como motivo da atividade econômica, focalizando-se a atenção cada vez mais no aparecimento de uma relação entre produtor e capitalista, análoga à relação de emprego entre patrão e assalariado no sistema industrial totalmente amadurecido no século XIX (1987, p. 20).

A relação da subordinação do produtor a um capitalista é característica constituinte das classes fundamentais no capitalismo. Lucro, comércio, urbanização e outros elementos, por mais que aguçados no capitalismo, são encontrados em outras épocas. Então, quais as características gerais deste modo de produção? Reconhecendo que outros elementos são ampliados nos textos de Marx, uma resposta a esta pergunta é formulada assim,

É através da produção de mais-valor que se constituem as duas classes fundamentais do capitalismo: a classe que produz mais-valor e a classe que se apropria do mais-valor produzido, ou seja, o proletariado (ou classe operária) e burguesia (ou classe capitalista). É uma relação de exploração e, por isso, de luta e conflito. O proletário vende sua força de trabalho em troca de um salário, realiza o processo de trabalho e acrescenta valor às mercadorias. O capitalista, compra a força de trabalho e os meios de produção e ao vender a mercadoria paga os custos de produção e salários, ficando com um excedente. Tal excedente foi produzido pelo trabalhador e por isso se constitui como uma relação de exploração (VIANA, 2013, p. 91).

Os elementos do modo de produção são convergentes entre os autores, com nuances complementares e uma precisão do segundo ao denotar a exploração que a relação de produção estabelece.

A sociedade, cujo modo de produção é sua determinação fundamental, é maior conceitualmente, pois abarca formas de regularização, o próprio modo de produção dominante e outros modos (VIANA, 2013). No entanto, o modo de produção dominante, na sociedade capitalista, o modo de produção capitalista, estabelece e generaliza um modo de vida influenciando todas as relações sociais, constringendo a uma adaptação e absorção rápida ou ao ostracismo, a obsolescência e a violência institucional correspondente a ele fará sentir o seu peso.

O capitalismo como um modo de produção dominante, no mínimo nos dois últimos séculos, investigado nas artes e na sua forma material de produzir sua existência como modernidade e sua derivação o modernismo, provocou inseguranças, incertezas, inovações, destruição, exploração etc. *Sombras de medo sobre o século vinte* é uma livro de Emanuel Mounier, filósofo do personalismo, absorve esse tempo refletindo o medo no século XX. Para ele, esse medo é produto das mudanças do próprio tempo, localiza nos desdobramentos das relações de produção essa origem do medo.

Por que esse autor? Assumindo uma vertente cristã, vivendo e escrevendo na conturbada primeira metade do século XX, suas análises são positivas ao considerar as mudanças da modernidade, se bem compreendidas não são razões de medo em si, sobretudo, posto em relação à perspectiva de que um cristão que é por excelência alguém que acredita no futuro, acredita na redenção final “Um homem, brutalmente privado de futuro, é um homem privado já da própria vida” (MOUNIER, 1958, p. 15). As promessas da modernidade vão numa direção similar.

No mínimo curioso, o advento do modo de produção capitalista, engendrado nas ruínas do feudalismo - sendo este, sustentado por uma cosmovisão religiosa, movido pela força e as representações da igreja como um agente dominante e universalizante – se deu com o fortalecimento da burguesia em ascensão como classe que disputou revolucionariamente a hegemonia social e que impôs à igreja grandes derrotas, questionou seus dogmas, suas referências, fazendo chacota de suas certezas, ironizando suas autoridades. Deste movimento nasceram as amplas pulsações da modernidade.

Por que coaduna com esse tempo o filósofo em questão? Na verdade, faz o movimento desejado pelas forças da modernidade, nega e afirma, recompõe e escava na longa teologia da igreja possibilidades de parentescos com os ventos de seu tempo; vivendo os horrores das guerras tem mais uma razão para pensar essa relação de forma positiva, ainda que seja controverso o apoio da Igreja Católica ao nazismo em algum momento no curso dos seus horrores.

O medo fundado nas atrocidades das guerras tem reforço nas inovações da superexploração na produção industrial, aturdidos, deslocados, retirados às sustentações duradouras do homem medieval, uma reação surge e as máquinas vão pagar o preço da insegurança, na acepção de Mounier “A máquina materializa essa responsabilidade repentina: o homem descarrega nela a angústia que experimenta diante do amadurecimento que ela lhe propõe. Ao homem medieval tudo parecia dado” (1958, p. 78).

Embora reconheça a barbárie da guerra, o autor indica que foi o desenvolvimento bélico que ampliou para o setor produtivo suas inovações e que de alguma maneira beneficiou muitos civis e provocou estranhamentos. As tensões vividas por artistas, que no século XVII tinham acompanhado a nobreza e se afastado da condição comum, viram ruir o sistema de sustentação dos nobres, estes também entraram em crise, porém sem forças para enfrentar as vulgaridades do “negocismo” nascente, tudo isso com as cores do carvão, usado pelas fábricas, que conferiam novo ambiente, cheiro e cor às cidades (MOUNIER, 1958).

Nas letras de Mounier, é possível observar como o suporte religioso se reestrutura nos balanços dos novos tempos. Se, por um lado, a burguesia “tudo profanou”, destituiu para se estabelecer, ao perceber que criava no seu seio, nas palavras de Marx “A burguesia, porém não se limitou a forjar as armas que lhe trarão a morte; por outro, produziu também os homens que empunharão essas armas – os operários modernos, os proletários” (MARX, 2013, p. 46), os que revolucionavam as tradições, as instituições e as relações de produção, percebem os ímpetus revolucionários do proletariado para além do que desejavam os interesses burgueses, então, a burguesia traça planos possíveis com seus antigos desafetos, permite e convive com certos padrões de gosto, não trabalho e mando dos nobres e de seus antigos e eternos aliados, os membros da igreja.

A igreja que nunca perdera sua majestade, mas vira suas posses reduzirem-se, seu poder diminuir, sua capacidade de mando ser isolada, agora era bem vinda a aliança para a exploração dos trabalhadores, tendo como carro chefe a burguesia e todo resto feudal fundiário ou com participações nos negócios urbanos.

O sentido do trabalho manual com uma longa construção de preconceitos, lugar dos rudes, precisava ser resignificado, pois, era nas fábricas o elemento desejável de fabricação de riquezas, Mounier busca na história a profanação do trabalho como algo cheio de ignominias,

É conhecida a posição da antiguidade clássica: “Vulgar, dizia Sêneca, é a arte dos operários que trabalham com as mãos. Sem hora alguma. Não poderia se quer revestir a aparência da honestidade”. E Cícero: “nada de nobre poderá jamais sair de uma oficina ou de um atelier” (MOUNIER, 1958, p. 57).

Ao longo de séculos, os homens que inventavam e sustentavam a igreja mantiveram a sustentação dessa cosmovisão, o trabalho para os ignorantes, a corte aos nascidos em berços nobres e a fé aos escolhidos e nomeados por Deus para dirigirem o rebanho, ainda que seja justo dizer que haviam desviantes nessa ordem religiosa, porém, não determinavam nem uma mudança no secular sofrimento de milhares de camponeses. No entanto, Mounier busca nos padres da igreja e nas escrituras bíblicas sustentação contrária a essa desqualificação do trabalho como fonte de degradação do ser humano, as necessidades são outras e inclui uma revisão do sentido de trabalho, com isso, encontra São João Crisóstomo, na II homilia ao povo de Antióquia, diz este “Desde o início, Deus impôs ao homem uma lei da atividade, não como castigo e pena, porém como lei de exercício e instrução” (MOUNIER, 1958, p. 60).

De castigo penoso para os ignorantes, de função não desejada para a construção de qualquer caráter digno do céu, passa então a algo desejável, emancipador, libertador: “Pode ser o trabalho uma marca para a libertação anunciada pelas escrituras, na qual o homem restabelecerá a própria soberania sobre a natureza, como também a sua unidade interior” (MOUNIER, 1958, p. 61).

Seguindo o fluxo da modernização, bom observador da dinâmica que move na modernidade, por mais que tenha vivido os horrores das guerras, parece dissociar um do outro, ainda que veja conexões da tecnologia bélica com a produção industrial e seus efeitos civis, esses horrores só podem ser eventos isolados ou não ter ligações diretas, ou ainda, essa sociedade que produziu horrores, produz condições de superá-los.

Então, a reação dos trabalhadores ao maquinismo das inovações constantes das transformações industriais é um elemento nocivo, pois só revela uma mentalidade em transição que não aprendeu a lidar com as inovações que exige responsabilidade direta de cada um. A aparente segurança perdida do colo maternal natural, uma ilusão, só denotam essas reações de investidura contra as máquinas na análise de Mounier (1958).

Mesmo na observância das mazelas que as indústrias produziam para os trabalhadores, Mounier entende que os trabalhadores, embora generalize isso, estão vivendo a insegurança da adolescência confusa e resistente em não aceitar a entrada na vida adulta, essa mentalidade exigida pelos novos tempos causa essa puerilidade,

Introduziu a racionalização, com os seus ritmos excessivos, a mecanização do trabalho, a uniformidade; em tudo isto o operário se sentia mais escravo do que nunca, o “membro vivo de um mecanismo morto” (MARX)⁷. Desenvolvendo as crises de desadaptação, estendiam a miséria. Por várias vezes reagiu brutalmente o operário, com uma reação pueril, como a criança quebra o objeto que a machucou (MOUNIER, 1958, p. 49).

As reações às máquinas não é um fenômeno nascido nos tempos de Mounier. Marx conheceu no seu século essa reação dos trabalhadores. Tal reação colabora para demonstrar essa milenar reação dos explorados em todos os modos de produção e não foi diferente no nascimento do capitalismo. A crítica de Mounier fica na observação que é uma condição de amadurecimento para a aceitação das máquinas, elimina os fundamentos de exploração dessa reação. No tempo de Mounier ampliavam-se as condições de extração de riquezas e matéria prima, além da expansão de forma definitiva para todo mundo esse modelo de extração de riquezas na deploração de uma classe e de povos inteiros. O seu esforço só colabora com a burguesia que qualificava e dignificava o trabalho, para outros, não para sua própria classe.

O desenvolvimento tecnológico sobre a égide de valores dominantes que são beligerantes, opressores, subjugadores de uma mentalidade que se denomina superior, iluminados que transferem para os pobres a ignorância como capacidade de atrocidades e não se reconhecem na sua, sempre deixou sob riscos e altos riscos, diria Giddens (1991), à vida no planeta.

Seria então curta uma visão sobre essa dimensão da máquina cuja capacidade de inovação não cessa? “Com relação à máquina⁸ estamos todos nós, coletivamente, no momento do descontrole. É visão bastante curta pensar que as nossas reações se tornarão, cada vez mais, desajustadas e estúpidas, até à catástrofe” (MOUNIER, 1958, p. 53). Catástrofes têm

⁷ Embora o autor não cite a obra retirou essa passagem de *O capital*. Ao longo de algumas notas de rodapé percebe-se que usou também, *Ideologia Alemã* e outras obras de Marx. O uso que faz do autor é para denotar a percepção das alterações do trabalho, como é recebida pelos trabalhadores e para sustentar que Marx viu apenas o início do desenvolvimento desse mundo industrial e, é claro, observando o mundo numa visão filosófica religiosa, contrapor a negação ou críticas que Marx faz a essa cosmovisão.

⁸ Mounier está condenando a reação dos trabalhadores sobre as máquinas, mais ainda, saúda o tempo da produção industrial, sua crítica dos processos de exploração é parcial, com fundamentos que misturam a filosofia e a teologia católica sem propor rupturas, ao contrário, é um tempo que denota possibilidades de estabilidade social. A análise de Marx constata o advento da produção industrial, analisa a relação capital e trabalho mostrando geração, expropriação e concentração de riquezas, tudo isso, numa dinâmica de classes sociais e, nesta, indica que os trabalhadores são os protagonistas da emancipação.

vivido inúmeras pessoas, populações inteiras, os biomas são todos atacados, as mortes de milhares que ano após ano ocorrem em decorrência deste modelo técnico, isso não seria suficiente para pensar que não é uma visão curta? Pois, na proporção em que crescem as inovações cresce a concentração do que tem de melhor e se generalizam os absurdos.

Toda essa visão contemporizadora do autor decorre de sua visão apocalíptica: entende por isso,

Apocalipse, portanto, orienta, antes para a ideia de um desenvolvimento espiritual contínuo, embora sinuoso, ambíguo e disputado, do que para a imagem de uma queda progressiva da história na maldição. Não se vê com facilidade como o redobramento das forças demoníacas, no fim dos tempos, seja o resultado de uma longa decadência, mas aparecerá como um retorno convulsivo, sobressaindo ao período que precede, e de duração limitada (MOUNIER, 1958, p. 21).

Entende que não cabe aos cristãos preparar as mudanças, mas preparar os que poderão influir na mudança. O espírito do Estado laico já dominava os franceses há muito tempo. As pessoas da modernidade são transtornadas por algo similar na escatologia apocalíptica do autor, sinuoso e ambíguo, se parece com o efêmero e contraditório de outros autores profanos dessa época; convulsivo e progressivo, com duração limitada, pois o dia da redenção final é real, difere do eterno profano desses tempos modernos de permanência na criação destrutiva.

A visão apocalíptica coaduna em sua adequação com a convulsão nos fins dos tempos, nos tempos finalizados e recriados da modernidade a cada instante e doravante compõem sua dominação e exploração.

A nossa vertigem consiste, precisamente, em que a altura do homem, a sua perspectiva, as suas noções fundamentais, são de contínuo postas novamente em jogo, e em ritmo acelerado, pelo próprio objeto cuja medida deviam tomar e cuja figura deviam reger. Por isso, transtornando sem cessar as nossas normas de inteligibilidade, o mundo aparece, provisoriamente, aos nossos olhos, como uma história de loucos (MOUNIER, 1958, p. 35).

Essa visão em que os loucos fazem a história, ainda que provisoriamente, é produto de corações vazios, atos perdidos, mentes desnorteadas, por isso, a visão curta precisa ser superada para a compreensão justa, necessária e colaborativa com os tempos modernos ou “Não nos queixemos amanhã dos bárbaros se hoje aceitamos a nossa própria demissão” (MOUNIER, 1958, p. 40).

A adesão se completa e a religião é destituída de sua aura, recupera-a no macadame, na rua dos bulevares e se desloca para dentro da dinâmica moderna para não ser destituída de seu segmento em compor, como o fez historicamente, com as classes dominantes.

Com interesses em discutir a pós-modernidade David Harvey nos dá uma explicação, sem perspectiva religiosa, de como o modo de produção capitalista constrói suas místicas escondendo as verdades e revelando as interpretações que dela faz para manter certa calma no turbilhão que move a modernidade. Essa explicação tem inspiração em Marx nas suas análises fundadoras sobre os processos capitalistas de produção de mercadorias, dominação do trabalho e expropriação das riquezas.

O aparente é resultado do esforço para se tornar substancial, os processos produtivos que alienam o produtor de seu produto, o produtor na prateleira de mercadoria, sendo que este agrega valor às mesmas tendo, porém, o seu excedente apropriado pelo proprietário, donos dos meios de produção e disfarçando essa lógica num sistema de salários, às vezes, capaz de reproduzir a força de trabalho. Em muitos lugares essa força de trabalho é expropriada à exaustão, colocando em xeque a sua existência.

Toda essa aparência é resultado de amplos processos que alteraram a relação interpessoal básica, “Passamos de uma condição social em que dependemos de maneira direta de pessoas a quem conhecemos pessoalmente para uma situação em que dependemos de relações impessoais e objetivas com outras pessoas” (HARVEY, 2003, p. 98).

No produto final a impessoalidade domina, não se conhece muitas vezes sequer seu processo produtivo, as energias humanas a este aplicada, ele torna-se a intermediação fundamentada na relação dominada pelo dinheiro,

As condições de trabalho e de vida, a alegria, a raiva ou frustração que estão por trás da produção de mercadorias, os estados de ânimo dos produtores, tudo isso está oculto de nós ao trocarmos um objeto no supermercado, que condições de trabalho estiveram por trás de sua produção (HARVEY, 2003, p. 98).

O dinheiro submete o lazer, o erotismo, a subsistência, cria uma individualização com aparências de poder, garante o trânsito e o distanciamento de muitos como mediação nos processos. Esse processo de troca por uma entidade ficcional que adquire existência tem longevidade no capitalismo criando essa impessoalidade nos processos de trocas, “O dinheiro unifica precisamente através de sua capacidade de acomodar o individualismo, a alteridade e uma extraordinária fragmentação social” (HARVEY, 2003, p. 100).

Dinheiro como mediador nas relações de trocas, o sentido de ruptura total com o passado, o capitalista com o poder de compra sobre a força de trabalho, o maquinário, o poder de mobilização da cooperação, da divisão social do trabalho, com uma dinâmica tecnológica,

sente nas condições de determinar o pensar, o agir, o ser do outro, reduz o trabalhador a um fragmento. Tudo isso forma a sensibilidade da modernidade (HARVEY, 2003).

Na modernidade sobressai, em todas as análises, essa locomotiva fumegante por causa desse desenfreado movimento retilíneo, com curvas muito bem estudadas em que o desastre do descarrilamento deve ser corrigido rapidamente para que o horizonte seja a meta, isso se deve à ação inovadora dos empreendedores, não “[...] mas por causa das leis coercitivas da competição e das condições de luta de classes endêmicas no capitalismo” (HARVEY, 2003, p. 102).

A invenção, a manutenção dos lucros e seu constante aumento, apressa a concorrência e assusta a obsolescência do empreendimento, assim, o capitalista mantém a prontidão do sentinela com a mobilidade do oficial, embarca na primeira classe e de lá dirige e controla todos os seus negócios.

Em um empreendimento abandonado que causa comoção e repúdio por seus custos e função social, ao capitalista é um erro de cálculo em que as perdas justificam seu abandono rapidamente, para minimizar os riscos nos ganhos que outra empreitada lhe propicia, é pura racionalidade nessa ordem, as ruínas do abandono não são problemas do “homem de negócios” a não ser que essas lhes propiciem adicionais no seu ganho, assim, se tornaria, inclusive, guardas de ruínas, jamais por seu sentido histórico, cultural, social ou afetivo.

Em resumo o capitalismo é um sistema social que internaliza regras que garantem que ele permaneça uma força permanentemente revolucionária e disruptiva em sua própria história mundial. Se, portanto, “a única coisa segura sobre a modernidade é a insegurança”, não é difícil ver de onde vem essa insegurança (HARVEY, 2003, p. 103).

Essa lógica convulsiva de romper fronteiras constantemente chega a uma estabilização tendo dois princípios – o sistema de crédito e o Estado – como controladores e propulsores deste movimento (HARVEY, 2003).

2. 2. As Classes Sociais

A modernidade é a concreta ação e expansão do modo de produção capitalista, nessa determinação histórica os antagonismos de classes sociais é uma de suas principais contradições. A história é a história das sociedades classistas (MARX, 2013), formulação conhecida e digna de reconhecimento na observação da atualidade e nos estudos históricos que o autor fez sobre os modos de produção na história antecedente.

Também é bem conhecida a afirmação de Marx de que o proletariado e a burguesia são as classes fundamentais dessa lógica produtiva, e não desconhece a existência de outras.

Ainda nesse caminho, Marx afirma que no processo de luta caberá aos proletários uma missão, emancipar-se a si emancipando toda a sociedade de classes (MARX, 2013). A questão é pensar em que condições e tempo isso será posto ou, como pondera Lukács, “Trata-se somente de saber o quanto deve ainda sofrer antes de alcançar a maturidade ideológica, o conhecimento correto de sua situação de classe, a consciência de classe” (1969, p. 50).

A burguesia em um século de domínio criou forças produtivas que submeteram todas as criações das gerações anteriores, submeteu o campo à cidade, concentrou as forças produtivas, criou máquinas, subjugou as forças da natureza, despedaçou grilhões e revoluciona constantemente os meios de produção, onde destruiu as relações feudais e conquistou continentes inteiros, submeteu tudo a relações monetárias, escancarando a exploração, “Em uma palavra”, diria Marx, “cria um mundo à sua imagem e semelhança” (2013).

No seu vasto campo de ocupação, destruição e criação do modo burguês, o capitalismo, a burguesia cria seu antagonista que se voltará contra si, pois, da aniquilação deste, vivem os encantos da vida burguesa,

O proletariado, enquanto produto do capitalismo, está necessariamente sujeito às formas de existência de seu produtor. Essas formas de Existência são a inumanidade e a reificação. O proletariado, unicamente por sua existência, é a crítica, a negação dessas formas de existência (LUKÁCS, 1969, p. 50).

A modernidade pode ser revelada nos traços dúbios, nos movimentos contraditórios, no seu tempo fugidio e eterno para uns, mas é revelada nas contradições de classes sociais, na maximização do lucro, exaustão das fontes materiais e do produtor transformado em mercadoria para outros.

Nesta perspectiva de classe social, controversa para o discurso hegemônico, dilaceradora para aqueles que desejam provocar unidade entre antagônicos, dissimulando as tensões reais, é necessária para o proletariado na urgência em percebê-la e compreendê-la. Classes sociais têm características,

[...] entre outras coisas, por possuir as mesmas condições materiais de existência, as mesmas condições de vida, em cada classe específica. Desta forma, elas formam um modo de vida comum. Cada classe possui um modo de vida comum, que implica em determinadas condições materiais de existência, condições de vida, compartilhadas, que, por sua vez, geram costumes, representações, etc. (VIANA, 2012, p. 160).

Uma classe para se tornar hegemônica vende seus interesses particulares como interesses universais, assim, alçado a lugar dominante manterá o discurso da universalidade e

criará os discursos, as práticas e as instituições para garantir, na ideologia ou na força, sua dominação. No capitalismo, o Estado é burguês com o *status* de instituição responsável pelo bem de todos, acima das classes, portanto, neutra.

Classes sociais não é uma invenção, uma fantasmagoria para dividir a unidade humana, como quer o discurso de várias classes auxiliares da burguesia, nem é uma falsa construção, ultrapassada que nada explica e só atrapalha as lutas, como querem setores da intelectualidade. Ao contrário, tem concretude, tem relação fundada na secular expropriação dos não produtores sobre a produção dos produtores,

Daí se percebe que as classes sociais não são “construções arbitrárias” da mente humana e sim uma determinada relação social que é manifestação da vida de indivíduos reais. Também se percebe que o conceito de classes em Marx é relacional, uma classe só existe em relação com outras classes sociais, através da oposição e da luta. (VIANA, 2012, p. 30).

É neste ambiente de luta pela sobrevivência que o jogo de classes se estabelece, a burguesia não abre mão de sua posição social, ainda que tenha dívidas com o proletariado na construção da sua hegemonia e na permanente exploração deste. O proletariado, por inúmeras tentativas frustradas, procurou superar a burguesia e realizar a emancipação humana, luta essa não vencida e muito menos fora da ordem do dia, pois só avolumam-se a miséria, o controle e o crescimento dos meios capazes de expropriar e submeter o proletariado. Neste confronto aberto secularmente, outras classes se somam à burguesia e ao proletariado, em momentos de acirramento da luta e adere a um ou outro frente, vai depender de vários fatores.

Os camponeses, remanescentes do processo de transição do feudalismo para o capitalismo (VIANA, 2012), é uma classe social que baila como algo indigesto na festa da burguesia, porém, como sofre tantas agruras no processo de expansão do capitalismo para o campo, pode estar sujeita a alianças com o proletariado, dependendo da estratégia e dos processos de ruptura que contemplem interesses dos camponeses.

Os homens são rebentos da história em movimento, não escolhem as condições ou circunstâncias em que ela é feita, ou seja, ela está dada (MARX, 2012). No entanto, assumir essa história e fazer sua crítica, postular mudanças, é um aprendizado de classe que se faz com organização, formação e lutas.

Em um ambiente de lutas caras aos trabalhadores, inclusive pela eliminação de milhares, a relação de classe colocou o proletariado em várias oportunidades no frente ao lado da burguesia, está em apuros, colocou sob ameaça sua hegemonia para se livrar do incômodo proletariado que lutava para suplantá-la.

Neste farol de liberdades ofuscadas por classes em disputas, uma querendo manter sua nobreza, outra afirmando sua particularidade como interesses de todos, é que Marx sentencia:

Não é do passado, mas unicamente do futuro, que a revolução social do século XIX pode colher a sua poesia. Ela não pode começar a dedicar-se a si mesma antes de ter despido toda a superstição que a prende ao passado. As revoluções anteriores tiveram de recorrer a memórias históricas para se insensibilizar em relação ao seu próprio conteúdo. A revolução do século XIX precisa deixar que os mortos enterrem os seus mortos para chegar ao seu próprio conteúdo (2012, p. 28)

A burguesia não havia suplantado de fato todos os aspectos, os camponeses, ainda vacilantes na luta, o lumpemproletariado ajudando na “farsa” da construção do golpe. É nessa realidade parisiense do século XIX, que Marx (2012) indica o futuro como condição da poesia revolucionária capaz de se emancipar.

A rebelião proletária contra o capital, metralhada, teve seus frutos amparados pela burguesia. Assim, descobre a burguesia o tipo de Estado capaz de garantir a expropriação por meio dos seus negócios, abrindo mão da fantasiosa palavra de ordem, “liberdade”. O Estado gerido por uma classe, os negócios por outra, estava consumada a aliança que tirava a burguesia dos riscos submetida pelo proletariado e garantiria sua hegemonia em definitivo. Os interesses de classes unificavam-nas e as mantinham no topo do comando formulando as desgraças do proletariado (MARX, 2012).

Assim, na luta de classes que tem historicidade, os burgueses pagaram recuos com o sangue do proletariado para, em condições oportunas, construir sua hegemonia com base no antagonismo de classes e fincar sua particularidade como o sonho de todos no “harmonioso” convívio de classes sociais. Elas existem, mas são complementares e não antagônicas, com isso, conclui o falso ambiente em que as certezas são duvidosas e a ideologia e a violência passa a cuidar de sua reprodução.

Ao proletariado, cabe o réquiem final nesse processo de reprodução das classes, na luta por sucessão como demonstrado por Marx nos estudos que empreendeu dos modos de produção. O proletariado, para forjar a emancipação total, será preciso nas lutas com as outras classes, compreender suas particularidades e as formas de escapar às amarras ideológicas às quais esta submetido, por isso,

[...] a classe em si é uma classe determinada, sofre determinações que a constituem como classe, e essas determinações geram a negação das outras classes e, em certos casos, como no caso do proletariado, de si mesma, provocando a tendência de união, associação, tornando-se classe autodeterminada, na qual a partir das determinações, passa a se autodeterminar. Isso pressupõe consciência, organização, associação. Essa

autodeterminação não significa abolição da determinação pré-existente (classe em si), pois esta é condição daquela, ou seja, as condições de classe são pressupostos de sua autodeterminação, que é liberdade na necessidade (VIANA, 2012, p. 81).

Esse processo pressupõe união, formação, organização e muita luta dos trabalhadores. A modernidade é o âmago das classes, suas pulsações e contradições calcadas no cálculo dos negócios. A alma do proletariado está dividida para ser multiplicada nos ganhos do capital. Toda inovação, promessa não cumprida, mentira formulada, certezas fortuitas, desastres programados comprometem o presente do proletariado e faz urgir o seu futuro, produto do seu rebento revolucionário.

2. 3. O progresso é filho do atraso

O comando da natureza, novos desejos e necessidades nos alertam para novos rumos culturais, mobilidade e mobilização universal, trânsito e fluência do trabalhador, espaço ilimitado, formação de um mercado mundial, contatos entre todos os povos da terra e as constantes revoluções na ciência, tecnologia e nas forças produtivas (HARVEY, 2003), são aspectos positivos da modernidade segundo o mesmo.

Com essa observação do autor podemos introduzir um tema central da modernidade e de extremo significado para a análise posterior da memória social em Serra das Araras, objeto final desse texto.

A expressão “progresso” carrega em si sua contra-face, o atraso. O progresso é de quem, para quem? A custa de quem? A destruição do outro é o progresso de quem nomeia o atraso? Só a destituição do humano em fragmentos de pessoas permite a alguém nomear o outro de atrasado, sobretudo, sendo este atrasado sua condição de progresso, ainda que muitos acreditem que o atraso de um seja produto de sua preguiça, inoperância e falta de “cultura”. É provável, portanto, que este atrasado seja a condição de sua ascensão.

Na milenar ordenação do mundo por uma perspectiva religiosa, é sempre possível garimpar momentos de profundo reconhecimento da criação, seu valor, sua necessidade e sua harmonia com o ente criador, todavia, é milenar a estruturação da relação religiosa no mundo material de sua projeção de subordinação a um Deus severo diante de um servo sofredor.

A história como uma história das classes sociais, das lutas entre classes sociais, revelará nos modos de produção a presença desta cosmovisão, os mistérios, por desconhecimento, são explicados por uma relação de fé, mistérios não se explicam e o pior, não se procuram suas explicações.

Ficasse esse distanciamento da busca por explicações no devaneio do poeta, nas metáforas de reconhecimento do outro, mas não, é regulado como matéria proibida fustigar os mistérios de Deus. Não é difícil colher manifestações dessa visão nos dias em que o progresso está no seu mais alto nível de desenvolvimento. “Acidentes de grande porte são provocados porque os homens brincam de Deus buscando respostas para suas inquietações”, ou culpam categorias de pessoas, “essas contrariam a vontade de Deus e por isso sua ira vem em forma de tsunami, tornados, furacões, vulcões, nevascas, secas e outros”, são afirmações coletáveis diante do debate genético, aeroespacial, da autonomia feminina, da liberdade sexual e de catástrofes onde vivem negros e infiéis, segundo os parâmetros da religião preponderante.

A religião foi combatida até a destituição de sua hegemonia. Quando não mais ameaçava a instalação da burguesia, esta acomodou a religião, deixando de contrariá-la e com ela colaborando. A religião foi imbuindo-se dessa análise quase consensual da ambiguidade da modernidade, de combate à usura e à reprodução de suas riquezas secularmente acumuladas. Nas suas homilias e práticas, essa convivência passiva com os recursos do advento tecnológico e discursos exaltados contra as ameaças de exploração acentuada do capitalismo, sobretudo, suas ameaças à convivência entre o desenvolvimento humano e as forças naturais. A pontualidade do discurso rebelde não pode colocar em confronto classes diferentes, afinal, cabe à igreja zelar pela convivência passiva das mesmas. Mounier está no olho do furacão que move essa compreensão. O progresso é similar à ascese religiosa, destruir para se converter, progredir cuidando dos perigos,

Todos os progressos técnicos começaram por obras de destruição. Todos os progressos espirituais partem de um sofrimento e de uma crise. Como, ao projetar, sobre o mundo, luzes cada vez mais vivas e precisas, a ciência, ao mesmo tempo e no mesmo movimento, rechaça mistérios e problemas novos em número ao menos igual à luminosidade que difunde assim também a humanidade, à medida que multiplica as suas realizações e desenvolve as suas promessas, se cerca, ao mesmo tempo e no mesmo movimento, de novas tentações de ameaças novas, e torna a própria condição simultaneamente mais perigosa e mais aberta (MOUNIER, 1958, p. 137).

Nessa visão apocalíptica do futuro como esperança final, o progresso não fere a escatologia, ao contrário, favorece. Desinstalar e mover o rebanho são necessidades se tudo é feito “para maior glória de Deus”. Por mais que seja lema de uma ordem da contrarreforma católica, se o esforço é retornar Deus ao lugar de criador, aquele que tem a palavra final no seio de homens que estão destruindo e construindo sem consultá-lo, afinal,

O progresso é sempre pensado como sendo um movimento para a frente, comportando, porém, uma espera, uma pausa. Cada coisa surge apenas a seu tempo. Esse reverso da duração histórica só tem sentido se o tempo for

simultaneamente a paciência de Deus e a glória da liberdade (MOUNIER, 1958, p. 152).

A adesão à cosmovisão religiosa é algo levado a sério até os dias de hoje. Nas cidades, estendida aos campos mecanizados da produção capitalista, reino do progresso, a prosperidade é a prática da virtude religiosa, condenando-se a luta por sobrevivência como preguiça e falta de espírito “empreendedor”. No campo dos sobreviventes camponeses, não faltam histórias de atraso, ou como dizem, “não vai pra frente”, uma comunidade ou um lugar por causa da praga de um padre,

O que esse Fausto deseja para si mesmo é um processo dinâmico que incluiria toda sorte de experiências humanas, alegria e desgraça juntas, assimilando-as todas ao seu interminável crescimento interior; até mesmo a destruição do próprio eu seria parte integrante do seu desenvolvimento (BERMAN, 2014, p. 53).

Os desejos de Fausto são de um crescimento interior e social com o mínimo de sacrifício humano. No entanto, por onde move, termina por eliminar a amada inocente que não havia saído de sua comunidade tradicional, a eliminação do casal de idosos no meio do caminho para o progresso; desejoso de eliminar a tragédia da vida provoca tragédias. Suas culpas iniciais não coadunam com a parceria feita com Mefisto: é este que o alerta (BERMAN, 2014). A gênese da modernidade comparada à literatura ou por ela vislumbrada é uma gênese em que vida e morte estão a favor dos viventes, ainda que muitos precisem ser eliminados.

Essa tensão do mundo moderno na qual o ser interior é dilacerado para emergir em uma nova mentalidade, ou treinado desde o nascimento para nela viver é um mundo que exige “O processo de modernização, ao mesmo tempo que nos explora e nos atormenta, nos impele a apreender e a enfrentar o mundo que a modernização constrói e a lutar por torná-lo o nosso mundo” (BERMAN, 2014, p. 410). A modernidade força a assunção do mundo criado como mundo nosso. Todos os outros mundos, mesmo aqueles que só vivem nas lembranças, fazem no presente memória do passado que é atraso, obsolescência, que não é digno de existir, sua eliminação é necessária.

Nessa visão incondicional das forças da modernidade, uma luta individual é a saturação da própria luta: fastidiado o lutador bate ao tatame e se rende, adequando-se, e outros, esbaldando-se nessa fúria de destruição criadora, afinal, até mesmo as mais finas virtudes, critérios e convicções podem ser relativizadas. Então, resta a luta coletiva que possa nesse fluxo de forças, ver além do farol numa profunda consciência imaginativa que move dentro das contradições reais e promove as lutas reais.

Ao contrário, o projeto iluminista previa que todos os povos, nações, culturas, etnias, desprendendo-se de uma convivência coletiva e passando por processos crescentes de individualização, alcançaria autonomia intelectual, política e econômica. Para isso, uma consciência fundamentada da modernidade era necessária, então, mesmo as noções de belo precisariam ser modificadas, o belo é relativo e não absoluto, é condicionado pelo tempo (MACHADO, 2002). Nesta mentalidade, o que vem do passado é feio, exótico, portanto, produto do atraso, cultura de pobre, sem elaboração, sem estética.

A modernidade das grandes economias se espalhou pelo mundo, romperam fronteiras, as mais distantes e exóticas. Nestes lugares, a modernidade não além de promover adaptações, também se adapta? O atraso medido nas métricas da modernidade é produto a ser superado, mas resiste, aos olhos de quem pratica o atraso, e mesmo numa observação mais cuidadosa, esta é a resposta que secularmente foi dada por um modo de vida que aprendeu responder inúmeras urgências, emergências e produzir a cotidianidade.

O atraso não tem o perfume das mais sofisticadas perfumarias da Europa, mas tem o suor do corpo, inerente a todos, banhado nas torrentes de riachos, fala “nóis vai”⁹ e chega ao destino, não se perde nos consultórios terapêuticos onde lágrimas vertem a dor dos que dizem “nós vamos” e por vezes estão perdidos. O que se nomeia como atraso é portador de inúmeras línguas faladas em todos os continentes, é criador e mantenedor de uma variedade de plantas, animais, sementes, etc. (BARREIRA-BASSOLS; TOLEDO, 2015).

O atraso que ficou no meio do caminho se perdeu, não foi alçado ao lugar de moderno e perdeu sua tradição, é fruto da intensa expropriação sofrida pelas forças da modernidade, envergonhado de sua tradição e sem condições de entrar nas promessas que se revelaram engodo, ficou a divagar no limbo, fim último de qualquer tradição que se coloque nos caminhos da modernidade, as forças de Mefisto continuam a agir.

Ao diferenciar Nietzsche de Walter Benjamin sobre a crítica da modernidade, afirma Löwy “A de Benjamin, ao contrário, é solidária aos que caíram sob as rodas de carruagens majestosas e magníficas denominadas Civilização, Progresso e Modernidade” (2014, p.73). O progresso agenda não só os seus construtores, mas provoca avarias inclusive nos seus críticos, afinal, ter posturas críticas da modernidade pode aproximá-lo do atraso, dos que impedem a revolução, porém, essas avarias ou impedimentos à crítica é, sobretudo, determinado pela dominação que a burguesia exerce sobre mentes, corações e classes sociais. No atraso que

⁹ Essa expressão ouvi em uma palestra dado pelo Geógrafo Carlos Walter da UFRJ em Brasília. Falava ele da sabedoria dos povos tradicionais da Amazônia brasileira.

comumente é tradicional existem sorrisos e lutas acumuladas que herdaram os proletários de hoje.

Em todo esse debate teórico Marx é um autor saudado na condição de moderno, repercutindo Berman, diz Machado,

As análises que Marx elaborou das revoluções de 1848 e de seus ajustes posteriores constroem a ideia fundamental para se compreender a modernidade: a vida moderna é radicalmente contraditória em sua base. A essência da contradição está entre as possibilidades e a realidade da vida moderna (2002, p. 28).

No mesmo tom segue a leitura de Berman sobre Marx: “Seguindo esse espírito de convergência, tentei ler Marx como um escritor modernista” [...] (2014, p.147). Embora reconheça que Marx ressalta a exploração de classes, que o fim último na sucessão das classes é a criação da burguesia voltando-se contra ela. Neste caso, o proletariado como classe emancipadora de si e da humanidade, reconhecendo ainda que Marx constrói uma interpretação de que as lutas revolucionárias levarão a sociedade a outro patamar, o comunismo, substituindo a desnorteante exploração capitalista. No entanto, Berman está interessado na linguagem de Marx, que é reveladora do desenvolvimento que a modernidade afloraria,

[...] para fazer aflorar a vitalidade e a riqueza de sua linguagem, a profundidade e complexidade de suas imagens – roupas e nudez, véus, halos, calor, frio – e para mostrar, aí, como é brilhante o desenvolvimento dos temas pelos quais o modernismo viria a se definir: a glória da energia e o dinamismo modernos, a inclemência da desintegração e o niilismo modernos, a estranha intimidade entre eles; a sensação de estar aprisionado numa vertigem em que todos os fatos e valores sofrem sucessivamente um processo de emaranhamento, explosão, decomposição, recombinação; uma fundamental incerteza sobre o que é básico, o que é válido, até mesmo o que é real; a combustão das esperanças mais radicais, em meio à sua radical negação (BERMAN, p. 2014, 147).

Berman não acredita na radicalidade analítica de Marx. A visão entre o sólido e o líquido leva o autor, segundo ele, a compor uma entusiasmada percepção sobre as ideias e realizações da burguesia, diante disso a pergunta retórica de Berman indica que é praticamente impossível alguém suplantar essa hegemonia diluidora e construtora (BERMAN, 2014). Daí as conclusões de Berman de que a modernidade é uma lógica que nos obriga a se reconhecer nela, bem como, reproduzi-la.

O autor do *Manifesto* sabe, por meio de seus longos estudos sobre os modos de produção, sabe, por meio de sua jovem entrada nos conflitos sociais quando redator do impresso *Gazeta Renana*, sabe por meio de seu amplo conhecimento da filosofia Hegeliana,

por seu envolvimento direto no fluxo do movimento operário e em função disso e de seus escritos, as entradas e saídas de vários países ao longo de sua vida e, por fim, por estudar amplamente a criação e solidificação do sistema capitalista; por isso, sabe o quanto a história é a história das lutas de classes, sabe os horrores do passado, sabe a milenar dominação de um universo mítico, sabe e vivencia os horrores da indústria, da expropriação das riquezas, da apropriação do trabalho e por meio disso submete até mesmo o produtor como mercadoria, alienando todos e colocando a existência real do proletariado por amplos processos de exaustão do trabalho em fábricas.

Por isso, Marx reconhece como foi arrasadora a burguesia, como é dinâmico seus processos, quanto foi inovadora no processo de extração e acumulação da riqueza, e o faz sabendo que os processos anteriores foram todos minimizados diante da colossal produção, organização e agilidade burguesa, que esse processo, sobretudo, colocou o ser humano no centro de sua produção e auto reprodução, depenando as ilusões que o fazia um eterno súdito, um bobo das cortes que pregava a sua eternidade. Mas sabe também que a burguesia só cobrou liberdade quando dela era carente, na situação, nega liberdade ao proletariado e vende grilhões.

Ao observar o trabalho, suas mudanças, como este foi alterado nas ideias, de repugnável a digno para gerar atitudes favoráveis à sociedade da exploração do trabalho, diante disso o trabalhador é mergulhado ao nível da mercadoria, o mais deplorável possível. Quanto mais produz mais cresce sua miséria diante da acumulação da riqueza em poucas mãos. As diferenças entre capitalista e proprietário de terras, entre trabalhador agrícola e operário tende a desaparecer e formar-se-ão as duas classes, uma proprietária a outra sem propriedades (MARX, 1964).

Essa equação é hoje profundamente conhecida e visível, os dados anuais de macro crescimento da economia é algo intangível, incompreensível na audição do leigo, o que é perceptível é o senso comum de que os pobres estão cada vez mais pobres e os ricos cada vez mais ricos. Aumenta a produção, procura-se extrair mais-valor do trabalho humano e não cessam notícias de crises, fome e disputas em todo canto, dada a pobreza em que permanece o trabalhador.

O trabalhador ao produzir coisas que geram riquezas precisa produzir o suficiente para reproduzir sua força também. O trabalho vira um fardo e o que se produz lhe é estranho, ao ser fragmentado, o trabalhador desconhece o produto final. O trabalhador quanto mais produz, maior inteligência emprega; e quanto maior valor tem o produto por ele produzido, menos o

trabalhador recebe e mais bárbaro fica. Os bens valiosos, funcionais, belos, produzidos são destinados à burguesia, e ao trabalhador a ignorância (MARX, 1964).

Esse estranhamento de que sofre o trabalhador em relação à mercadoria é também um estranhamento do próprio trabalho. Neste, não se realiza a si, mas realiza os interesses de outros. O trabalho é para si um sofrimento, não realiza nele o desenvolvimento de suas energias, de suas potencialidades, portanto, a liberdade só vislumbra o homem quando este realiza suas funções animais, comer, beber e procriar. A atividade que devia humanizar é desumanizadora, volta-se contra o trabalhador, isso significa que perde o ser humano sua plena natureza, sua universalidade na íntima ligação entre seu corpo, o meio físico e a mente (MARX, 1964).

O ser humano na produção capitalista se aliena em relação ao objeto produzido, se aliena em relação à sua atividade vital e estranha o semelhante no estranhamento que vive de si, ou seja, se estranha como alguém da espécie por estar fragmentado e sendo conduzido como mercadoria no grande mercado de negócios e produção.

O trabalho é para o homem a condição de sua liberdade, de criação de si e não como atividade para satisfação de necessidades físicas, a atividade vital do ser humano é uma atividade de sua vontade e consciência, é atividade livre da sua realização e não apenas de meios de existência (MARX, 1964).

Os homens replicam sua natureza ao replicar todo o processo de criação, na realização de sua natureza por produzir segundo a necessidade de toda sua espécie, avolumam a livre criação humana que compõem suas necessidades e alegria de se realizar distintamente dos viventes na natureza, “Os animais só produzem a si mesmos, enquanto o homem reproduz toda a natureza” (MARX, 1964, p. 100).

Este que estranha sua criação, seu ser vital e sua condição na espécie humana é um ser alienado, já que outro ser humano colhe sua produção, se realiza no seu trabalho e está como homem acima dos homens. Essa desfiguração do ser humano na sua realização permite os avanços do progresso que se desenvolve sem se importar com o estranhamento e sim promovendo-o, pois o desenvolvimento de uma consciência de classe correta coloca em confronto os que percebem o vilipêndio de sua integridade por outros que se fizeram superiores.

Esse esvaziamento do ser do homem passa por um processo de mudança de sua forma de realização – o trabalho – e por uma ampla mudança na forma de propriedade até submeter

toda riqueza produzida pelo trabalho em riqueza industrial. Sendo esta a forma definitiva da propriedade, o capital industrial subordinou o campo e submeteu o trabalho, tornando o homem um produtor de necessidades reais e ilusórias. Desenvolve a maquinaria para transformar o franco ser humano em máquina (MARX, 1964).

Outra mudança necessária e desenvolvida a cada fase do desenvolvimento do modo de produção capitalista é a da divisão social do trabalho: aglomerar muitos trabalhadores, aproveitar habilidades, bem como desenvolvê-las, dividir tarefas, organizar destrezas e melhorar o ritmo, assim, os esforços são divididos e a produção aumentada. Operando com essa agilidade que cindiu o ser humano, agrupou-o em unidades produtivas, maximizou o trabalho alienado para que o capital fosse acumulado e as riquezas extraídas do meio, manufaturadas, distribuídas e comercializadas com a maior agilidade possível para que o processo não parasse de se repetir.

Analisando esse processo e reconhecendo sua capacidade de mover, mudar, destruir e criar, Marx exalta sua avassaladora presença ao alterar tudo que é sólido e pulverizar as certezas mais seculares, profanando o sagrado para tornar efêmeros e rígidos os seus processos produtivos. Ao perceber tudo isso, Marx identifica a direção do processo que se move para destruir, humilhar, expropriar ao máximo os trabalhadores. O encanto, se é que é encanto, é dialético, vê as possibilidades, que o modo de produção indica em suas tensas contradições, de se produzir a condição de uma emancipação humana na ação real do proletariado.

A transformação de grandezas faz o capitalismo, o valor de uso dos objetos atende às necessidades de uma comunidade, de pessoas, seja nutricional, de moradia, vestimenta, etc. Essa troca percebida em sua constância e com excedentes produzidos começa a passar por alterações ampliadas no capitalismo em que o valor de troca basicamente sobrepõe o valor de uso, não se produz estritamente pelo valor de uso, soma este ao valor de troca e, por esta forma, é possível e necessário criar necessidade fúteis, ilusórias para aumentar a realização de valores de troca. No entanto, a mercadoria é dupla, se realiza no seu valor de uso e de troca. A constante repetição da troca transforma-a em um processo social regular. Com o correr do tempo, torna-se necessário, portanto, que parte significativa do produto do trabalho seja intencionalmente feita para a troca.

A partir desse momento, consolida-se por um lado, a separação entre a utilidade das coisas para as necessidades imediatas e sua utilidade para a troca. Seu valor de uso dissocia-se de seu valor de troca. Por outro lado, torna-se a relação quantitativa, em que se trocam, dependente de sua própria

produção. O costume fixa-as como grandezas de valor (MARX, 1996, p. 212).

A produção de mercadorias é realizada pelo trabalho humano, que acrescenta valor ao valor de troca, adquire preço e se intercambia no mercado de troca de coisas. Essa mercadoria é um objeto que externaliza o ser humano alienado, portanto, não se conhece a natureza do ser humano nessa obra, o próprio não se reconhece nela. Essa operação é viável pela divisão social do trabalho que se amplia e complexifica em processo de produção de mercadorias.

A organização do sistema produtivo reconhece o trabalho social uma vez que este é “Tempo de trabalho socialmente necessário é aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer, nas condições dadas de produção socialmente normais, e com o grau social médio de habilidade e de intensidade de trabalho” (MARX, 1996, p. 169). Este deve ser organizado, fragmentado e reunido nas fábricas para que essa capacidade de produzir valores de uso passe a produzir valores de troca. Neste processo, o produtor ao ser alienado em todo o caminho, gera riquezas que são acumuladas pelo capitalista e ao primeiro, cabe o salário que, em tese, deve ser capaz de favorecer as condições de reprodução dessa força de trabalho. E essa é uma relação de exploração sacramentada na divisão social do trabalho.

O capitalismo, condição única na história, transformou o produto do trabalho, que em todas as épocas é valor de uso, adquirindo ares misteriosos nesse processo de autonomização do seu criador. O valor inerente é misturado com outros valores agregados, comparados, isolados e relacionados para dar a mercadoria, como criação da mente humana uma independência de sua origem. A esse processo nebuloso com tônica religiosa Marx chamou fetichismo e explicou esse mistério da seguinte maneira,

O mistério da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. [...] Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (MARX, 1996, p. 198).

Nas situações criadas no modo de produção, o capitalista deseja produzir um valor de uso que tenha valor de troca e que este seja maior que os custos materiais e os custos da força de trabalho empregada, portanto, deseja o capitalista na comercialização da mercadoria, obter o retorno dos custos e extrair a maior taxa de mais-valor possível, para continuar reproduzindo esse processo *ad infinitum*.

Existem custos onerosos e carregados de horrores para os trabalhadores, bem como consequências graves à natureza. O capitalismo tudo arrastou e submeteu a seus caprichos e voracidade de gerar riqueza acumulada por uns poucos,

Tão logo os povos, cuja produção se move ainda nas formas inferiores do trabalho, escravo, corveia etc., são arrastados a um mercado mundial, dominado pelo modo de produção capitalista, o qual desenvolve a venda de seus produtos no exterior como interesse preponderante, os horrores bárbaros da escravatura, da servidão etc. são coroados com o horror civilizado do sobretrabalho (MARX, 1996, p. 350).

Dadas as circunstâncias do trabalho e o modo de vida em que estivera submetidos o proletariado inglês e em outros países da Europa; diante das reações destes em Paris e vizinhança; diante das tensões de classe que os inspetores de fábrica percebiam e alertavam o governo (MARX, 1996, p. 405), a resistência foi uma constante nos povos oprimidos e não foi diferente para a classe operária, desde seus primórdios aos dias atuais.

Testemunhando, refletindo e inserido-se neste fluxo de mudanças, Marx tinha clara percepção de que lado o sofrimento assenta, onde habitam as riquezas expropriadas e dialeticamente indica as condições da luta emancipadora, bem como seu agente, uma classe, uma classe que assumisse sua condição e partisse para a revolução, palavra romântica aos olhos do modernismo, fantasma da burguesia acostumada às mudanças sob o seu controle e à possibilidade definitiva de formatação dos sonhos de liberdade dos trabalhadores mundiais.

Sim, Marx era um autor nascido e vivido sob as brisas nada poéticas da modernidade, observou entusiasticamente suas transformações, compreendeu seus processos na antecedência histórica, no presente e as condições futuras de sua superação. Portanto, não analisou a história chegando ao seu fim com a hegemonia burguesa, ao contrário, atestou que as possibilidades de uma emancipação da humanidade passam exatamente pela superação deste modo de produção instalado e sustentado pela burguesia.

Sua vida e escrita é um compromisso com as lutas dos que colhem as desgraças generalizadas para os povos de todos os continentes, têm o sentido radical de superação de toda e qualquer manifestação de opressão e servem às canções que continuam a brotar na imensidão da luta, sem iludir-se com promessas e rebarbas do banquete que a burguesia oferece às suas classes auxiliares, respingando na vida dos miseráveis do mundo.

Se a miséria tem memória resignada, também tem memória a luta dos vencidos mundo afora, Marx não cansou em registrá-la. Viver é um desafio histórico sobressaltado para os de que a fome é companheira.

Para aqueles que o perigo e a covardia são possibilidades que se espreitam no caminho; para os que têm seus corpos negociados no mercado de trabalho em função da geração de riqueza, viver é uma aventura, um sofrer, um risco, mas, também, é sempre uma forma de reinventá-la, pois desistir não é possível. Então, criar, sonhar, imaginar, trabalhar e dele procurar escapes, dançar, cantar, rezar aos Deuses e derramar o suor na alegria provisória que se repete nos escapes permitidos e nos criados. Enfim, no fluir da vida, os que vivem o perigo buscam alegrias com possibilidades de redenção, ainda que essa seja uma ilusão que só poderá ser concretizada na sua transformação em esperanças calcadas no enfrentamento que os oprimidos vêm, ao longo da história, formulando e gestando, a sociedade dos homens livres e cooperando entre si para o bem de sua livre realização.

Essa história de vidas e lutas tem memória e na reprodução da sociedade onde as ideias são as ideias da classe preponderante, no meio das mais tensas contradições onde vive o sofrimento apregoadado, suspira-se um horizonte na reprodução desses malogros e vive-se um resignado disposto a cantar a canção da libertação. É o que o capítulo seguinte pretende analisar, as tensões, permanências, transformações, perdas e alegrias que anunciam o lugar da luta.

Capítulo 3

Memoria social: os tempos e espaços vividos na trama relacional de Serra das Araras

Serra das Araras: Distrito pequeno contando 1500 habitantes, segundo o Senhor JR 44 anos, autoridade política e administrativa na região e 6 mil, somando as comunidades rurais no entorno. Lugar extenso considerando seu território; lugar longo, pois “vem de tempos”; lugar fixo se se considerar a moradia do Santo que não quis mudar de lugar segundo a narrativa local; lugar de tempos antigos considerando os seus idosos; lugar em que, nos períodos secos, a rotação parece indicar que o horizonte é tão longe que o espaço parece tremer sem mover-se no tempo; na chuva, que às vezes demora chegar, o lugar é de uma esperança na imensidão verde, é legar animador nos encontros entre os seres humanos que prometem a eternidade enquanto durar o encontro.

Serra das Araras: lugar de centro, suas veias correm para as veredas, os ribeirões, os chapadões, os morros, o longe e o perto; lugar que o vento sussurra a violência que não teve canto, violência que ficou presa nas dores, nas gargantas, ao serem balbuciadas é que já passou, mas insiste em não ser esquecida. A violência sofrida de uns é o leito sossegado de outros, a violência registrada por gerações é reconhecida como revoltosos. Antônio Dó – o cangaceiro destas paragens – para uns, justiceiro; para outros, bandido, arrogante, criminoso; para tantos, era a possibilidade de que a justiça seria feita, a paz campeada a cavalos chegava aos rincões; para os de hoje histórias de horrores e histórias de fatos, piadas; no limite, uma comunhão com os viventes do sertão.

Lugar de muitos viventes, bípedes, quadrúpedes, rastejantes, voadores; no ar, na terra, nas árvores, nas veredas, nas locas, nos chapadões, nos boqueirões, na escuridão, nos brejos, aninhados, nas casas de paredes de madeiras do cerrado e tabatinga ou outro barro qualquer, telhado com as folhas da palmeira buriti, isto no passado que ainda existe no presente; acumula a alvenaria no telhado misturada com as antigas paredes e há outros abastados, alvenaria por completo.

Dos revoltosos só o registro de como foram perigosos, tudo roubavam, no susto os do lugar “esguaritavam¹⁰” com a roupa do corpo para o cerrado, quando não feito refém. De Antônio Dó, o registro contraditório de suas aventuras benignas aos pobres e o registro de alguns que não era boa pessoa.

Lugar de roça; lugar rural; lugar semiurbano; lugar que vai sendo urbanizado; lugar de replantio, reflorestamento, na verdade lugar de plantio de pinho e eucalipto para substituir o

¹⁰ Termo usado, pelas pessoas das comunidades pesquisadas, para referir-se a alguém que enlouqueceu ou alguém, que diante de uma situação, tomou atitude similar a de um louco.

cerrado; lugar de parque, RPPN's – Reserva Particular do Patrimônio Natural – e reserva de desenvolvimento sustentável; lugar de romaria; lugar de empório; lugar de areia, de cerrado, de córregos e rios; lugar de secularidade; lugar de “não sei, só sei que foi assim”; lugar para onde se tem uma casa para ir às ocasiões oportunas; lugar de fuga para os que fizeram moradia permanente; lugar de viver a vida e escolher o que se quer no túmulo; lugar de benzedeira, contador de causos, lugar da venda, do bar, da praça da igreja; lugar da cruz no meio da avenida e que o progresso não a remova; lugar de ladainha em três línguas misturadas num só ritual; é possível reconhecer o latim, o grego e o português; lugar de beber a pinga, falar do passado, catirar, vender a produção da roça, comer a tapioca, comprar farinha, a massa do buriti, vender o produto da horta, o pequi recolhido no cerrado, a cabeça de “nêgo” e outros frutos do cerrado; lugar de parentes fora; lugar de ir embora marcando o retorno: “um dia eu volto”.

Lugar de ir a São Francisco, Januária, Chapada Gaúcha e outros entroncamentos; lugar de ir banhar na cachoeira, subir na serra, cavalgar, ir a pé; lugar de espera; lugar que os olhos atentos observam o comércio das drogas na praça da igreja. Lugar de beber a cerveja, de andar ziguezagueando de um lado a outro da avenida, escorar, esperar e tonteantemente procurar o rumo de casa.

No lugar que o progresso chega, mesmo que o dialeto local ainda seja pronunciado, a “nóia” (drogas) campeia parte de sua juventude, outrora o banzo era etílico; lugar de mercado único – então, o preço é maior – pois, o asfalto não chegou, o calçamento de algumas ruas sim. Lugar de homens bravos – às vezes, muito barulho, outras, é melhor não cutucar; lugar de gente de olhos que fogem a supremacia do castanho, de moças belas, de pele morena, de gente que trabalha no sol escaldante, que planta no brejo, na areia, gente para quem a “lida” não lhe é estranha, é condição.

Lugar de inúmeros violeiros, cantadores, poetas, cordelistas; lugar de fazer lundu ou cantoria de roda dos erros alheios; lugar de ir à festa e ouvir por horas a música local e a música nacional.

Serra das Araras, lugar de vida, portanto, lugar de tensões, contradições, pulsações modernas e pulsações da tradição. Lugar em que ser mineiro é parecer com baianos, estar próximo do nordeste, dos goianos, é ser vizinho da capital federal e mais distante da capital regional. Ser caboclo, ser geraizeiro, vazanteiro, ser do sertão, sobretudo, insistir para ser gente e assumir sua condição, muito expressa no que os outros lhe nomeara e no que se automeiam, em síntese, ser sertanejo.

Essa síntese é *sui generis*, é de uma particularidade embebida da regionalidade contida na nacionalidade e na universalidade por herança, por construção e intromissão, síntese do secular estrangeiro que continua a adentrar o espaço e alterar a fisionomia do espaço, qualificar desqualificando o já estabelecido para se estabelecer. Essa síntese que construiu uma tradição por necessidade de sobreviver tem sua secularidade ameaçada por ilusões e mentiras que continuam a ser contadas, inventadas para que o estabelecido mova-se com maior pressa. A questão é como se estabelecer na pressa, como arranjar um lugar no mover-se constantemente e quando se estabelecer novamente tudo mudou, só não mudou, ou talvez tenha piorado, é a condição de reproduzir a existência do sertanejo, pois, até essa é provável que já se perdera ou perderá. Na cidade vive o citadino que dissimula sua história, sua vida, é convocado a se adaptar e com urgência.

É Serra das Araras, com seus velhos e jovens, com sua história e presente, com seu passado e futuro; com sua secularidade e com sua universalidade, com seus ares de aparência arcaica e sua emergência moderna, com sua formação eminentemente nacional e seus traços de heranças continentais, com suas desconfianças e vivências do agora, enfim, os estrangeiros de outrora, sedimentaram no lugar e viveram a espacialidade lhes caracterizando de tal forma que um e outro são um para entender o todo. No entanto, o estrangeiro, que continua a chegar, chega de forma diferente, suas “armas” são de maior potência e a confusão que provoca causa festa no início e perigo para o futuro. Esse perigo é celebrado por “quem tem negócios com ele”. É a memória social deste lugar o cerne deste capítulo, em diálogo com os dois anteriores, as informações recebidas por seus condignos moradores, a literatura do lugar e as tensões observadas *in lócus*.

A memória social analisada como um passado que tem seu sentido construído no presente, a consciência sobre o passado na consciência presente dos que vivem a atualidade (VIANA, 2006), ou a memória dos explorados como uma possibilidade permanente de justiça face às espoliações, reconhecendo suas derrotas e suas resistências, ou seja, reconhecer a intersecção do passado com o presente em função das lutas por um futuro emancipador (BENJAMIN, 2012). Faz-se necessário reconhecer, para fins deste estudo, o passado que vive na tradição das comunidades de Serra das Araras, suas lutas por sobrevivência, suas lutas pela terra, sua religiosidade, sua arte com músicas e danças, suas derrotas e suas resistências movendo-se no sertão, na transição do cerrado para a caatinga. É preciso observar suas relações que legaram a herança e as relações que modificam ou procuram abafar suas tradições.

Uma comunidade estendida que, em primeiro plano move-se no interior da Província da Colônia; já na República, move-se no interior; em ambas, no sertão. Com o advento do aprofundamento da modernidade no Brasil, os sertanejos, em algumas comunidades, tornam-se calungas, comunidade quilombola; para outros geraizeiro, vazanteiros; pós-literatura de Guimarães Rosa, a gente do sertão e suas terras foram nomeadas de grande sertão veredas, mais recentemente é lugar de colonização para gaúchos que chegaram na “frente pioneira”, anterior e simultaneamente cerrado, para desmate e “reflorestamento” de pinho e eucalipto à disposição de carvoarias, na literatura especialista BAGOMINAS¹¹, marco da trijunção (MENDES, 2013).

Lugar de secular importância, território de ligação, corredor de escoamento de ouro, encontro de tropeiros, vastas terras em longo processo de ocupação fez deste, um lugar de gente “estranha” com comportamento “estranho”, de tão estranho é semelhante ao que se poderia chamar de “povo brasileiro”, sertanejo, ariscos, desconfiados por serem vítimas de tantas mazelas; descendentes de bugres e negros fugidos, camponês na produção de subsistência, retirante com a promessa de findar a vida no lugar de advento, lugar, ainda hoje, de gente que só vai à cidade por necessidade e ávidos por retorno à sua terra.

Região de fronteira, região de circulação e de fixar moradia, criar raízes sentados nos galhos das árvores de profundas raízes regadas pelas veredas. Com muito espaço foi possível conviver com o viajante sem declarar o endereço, mudar para lugar distante sem mudar da região, mudar sem mudar dos parentes e, quase sempre, mudar com os parentes juntos. Este lugar,

É verdade que essa região do Marco Trijunção ou BAGOMINAS era o centro viário do mundo colonial quando o Brasil vivia sob o domínio português. Todo o ouro extraído das minas de Goiás, Mato Grosso e Vale do São Francisco (em cidades como Jacobina-BA e Paracatu-MG) foi transportado em tropas e carros de boi, que usavam os diferentes caminhos que cruzavam o Vale do Rio Urucuia, região estratégica na época da colonização... (MENDES, 2013, p. 20).

Lugar de história, de beleza e de esquecimento; lugar de medo com e sem justa causa; lugar de vizinhança escondida por precisão,

Loucura duma? Para quê? Eu não acreditei. Eu sabia que estávamos entortando era para a Serra das Araras – revinhar aquelas corujeiras nos bravios de ali além, aonde tudo quanto era bandido em folga se escondia – lá se podia azo de combinar mais outros variáveis companheiros (ROSA, 2001, p. 50).

¹¹ O historiador, poeta e militante cultural Xiko Mendes, nascido em Formoso – MG, denomina assim a região de fronteira entre Bahia, Goiás e Minas Gerais – BAGOMINAS. Autodenomina-se urucuiano-geralista baiagoneiro (MENDES, 2013).

Lugar de roça, distante da confusão, perto do paraíso, às vezes, ou, muitas vezes, vizinho do inferno, “Que Deus existe, sim, devagarinho, depressa. Ele existe – mas quase só por intermédio da ação das pessoas: de bons e maus. Coisas imensas no mundo. O grande sertão é a forte arma. Deus é um gatilho?” (ROSA, 2001, p. 359). É assim, na dubiedade da vida, na tensão e na contradição e na assumência de que um carrega o outro, o negado e o renegado, o bendito e o maldito, o querido e o nem tanto, que o sertanejo se formou, se forma e vai resistindo ao desaparecimento. Essa memória social tem pasto, brejo, vereda, tem povoados, vilas, cidades, numa tensão, tem campo e cidade.

Esse secular processo de disputa, solidificação e estabilidade do modo de produção capitalista, com suas técnicas de extração e exploração e com sua forma de centralidade da propriedade, estabeleceu mudanças na forma física de existência, o campo foi atropelado e reorganizado, as cidades ampliadas e reconfiguradas, mudanças que não param de existir e expandir. Esse processo permanente de mudanças afetou o campo, a cidade e suas relações, mas afetou também as representações destas. Nas disputas entre as mudanças e as resistências para não mudar, alterou-se por demais na concretude da existência com suas relações, no entanto, muitas mudanças se deram no plano mental para representar as supostas perdas e com estas estabelecer uma resistência moral ao novo que era avassalador.

Romantismo, saudosismo, passado reconstruído que nunca existira, portanto, uma criação artística da imaginação movida por um dilaceramento que as crises causavam na conformação da personalidade, estas podem ser as razões que movem um discurso, uma visão, um sonho, enfim, uma mentalidade que confronta tradição e modernidade, campo e cidade no plano mental sem impedir os avanços da economia moderna sobre tudo e todos.

Olhar para essas relações, campo e cidade, tradição e modernidade, colabora para que seja entendida a memória social em relação às mudanças similares por que passa Serra das Araras e suas comunidades rurais, já que esse processo está estudado por vários autores, entre eles, no Brasil, Martins (1986; 1997), Candido (1975), Canclini (1983) Williams (2000).

3. Primeiras palavras

No primeiro capítulo, a teoria sobre memória social é central para entender a memória, sobretudo, a memória dos pobres, na análise aqui efetuada, a memória de comunidades com fortes heranças da tradição camponesa. Não sendo apenas os explorados que possuem memória, efetivamente, em várias situações, é na memória sistematizada dos vencedores que se encontram subjugados os registros reveladores da memória submetida, sendo esta uma primeira entrada analítica.

Uma segunda análise é possível por meio do modo de vida das comunidades atuais que vivem da produção de subsistência e com crescente entrada no mercado capitalista, para efetivar vendas do excedente ou orientar a pequena produção para abastecer as cidades.

Uma terceira vertente para analisar a memória social das comunidades rurais, aqui, as localizadas no Distrito de Serra das Araras, são suas tradições religiosas, culturais e suas convivências familiares e de vizinhanças.

Para entender essa memória social, que é dinâmica em seus processos e frágil nas relações com o modo de produção capitalista, o qual se aproxima de forma agressiva, modificando a propriedade no seu *status* jurídico, no tamanho e na produção e consequentemente, questionando as relações com base na solidariedade de vizinhança e promovendo a competição, a especulação e o interesse acumulativo.

Para entender esse processo, o segundo capítulo desenvolveu uma discussão sobre a modernidade, suas variações e seus processos de instalação como modo de produção capitalista. Modernidade e capitalismo foram sinônimos na discussão do capítulo dois, por isso, uma quarta variável é condição para entender a memória social das comunidades em Serra das Araras, ou seja, a relação entre modernidade e tradição.

No terceiro capítulo, a análise da entrada dos colonos vindos do sul do Brasil evidencia essa relação entre agricultura mecanizada e agricultura de subsistência, a primeira financiada por bancos e a segunda gerada nos braços dos sertanejos com suas seculares ferramentas.

Diante disso, este capítulo foi precedido de uma discussão teórica sobre campo e cidade que evidencia as relações atuais a que estão submetidos os sertanejos no norte de Minas Gerais. Essa discussão precede a consolidação do capitalismo industrial, pois, na relação mercantil, as cidades se ampliaram e desde então, as cidades demandam o campo, em outras palavras, existe uma subjugação do campo pela cidade.

No caso do Brasil, o capitalismo necessitou expropriar os camponeses subordinando-os ao mercado numa relação de trocas desiguais, com isso o capital gerou acumulação e manteve uma economia pré-capitalista no desenvolvimento do capitalismo por séculos. Nesses processos, os caipiras, sertanejos, em uma palavra, os camponeses, tiveram seus conflitos por terra com fazendeiros e empresas capitalistas, balizados pelo Estado, analisados por diversos autores na experiência brasileira.

Essa literatura possibilita situar Serra das Araras em retrospectiva histórica, suas crises atuais e as consequências para a memória social das comunidades. Por isso, esse capítulo será

precedido de uma discussão teórica que parte dos conflitos ingleses que estão na base inicial do capitalismo, sua expansão para o mundo, sua reprodução no Brasil e a visibilidade destes elementos situados numa região de Minas Gerais. Nesta região o inverso é notado, como o capitalismo desestrutura e reorganiza segundo as prescrições do progresso que é a retórica exponencial do modo de produção capitalista. Existe uma contra-face, as resistências produzidas na literatura e as resistências práticas das comunidades, assim, a memória social destas comunidades entra no capítulo para que limites, contradições e possibilidades sejam situados e analisados.

3.1. Campo e cidade

Numa ampla análise da literatura inglesa, Raymond Williams faz uma análise das fases, do contexto histórico da vida do autor na obra dos autores, dos interesses particulares e de classes na construção de obras literárias, das alterações reais e imaginadas com o advento capitalista descrito nas obras e conclui que os detalhes podem ser diferentes nos diversos contextos, no entanto, trata-se do capitalismo na sua fase conhecida como imperialista e que, a partir da Inglaterra é possível olhar para essas mudanças similares mundo afora (2000).

A construção virtual, imaginativa, real e romanceada do campo em relação à cidade tem sido objeto de disputas históricas, e nelas têm sido registrado vítimas, algozes, desânimos e ilusões.

Uma longa construção social do campo é analisada, construção essa marcada por ilusões, perdas imaginadas por alguns que nunca perderam nada, pois os trabalhadores, os camponeses, esses perderam e foram explorados em todas as circunstâncias. Não são esses os que registraram as perdas da inocência, de uma vida simples, pacata e cheia de virtudes no campo, diante disso Williams ensina que, “Do mesmo modo, porém, não podemos dizer que o ideal de inocência bucólica ou o da cidade como agente civilizador, que surgem em tantas épocas e sob tantas formas, representem meras ilusões, sendo suficiente denunciá-las ou negá-las” (2000, p. 388). Segue o autor alertando que, por mais que seja importante a denúncia ou a negação, elas não são o suficiente, é preciso ver como essas ideias se corporificam, suas associações, suas contradições, tensões, o que escondem e o que revelam (2000). Nelas estão muito do conteúdo histórico e fornecem os argumentos de manutenção e desenvolvimento do modo de vida existente.

A idade de ouro, recuada nos primórdios gregos, é encontrada na literatura britânica como uma idade perdida “O contraste entre campo e cidade, enquanto formas de vida fundamentais, remonta à antiguidade clássica” (WILLIAMS, 2000, p. 11).

Sendo a poesia de “retorno ao campo”, a visão da idade de ouro, uma visão de uma idade perdida, da inocência rural, do espaço rural como um espaço saudável, verde, mesmo que esse verde seja aos moldes de uma paisagem; para quem essa idade é perdida? Que valores estão sendo contestados que terminam por serem registrados como perdas? A inocência não foi submetida e explorada por quem reclama sua perda? Estando o espaço passando por profundas modificações, quem o modela ao seu gosto? Enfim, por mais que se possa reconhecer na intelectualidade ou nos poetas os reclames que os aproximam das seguidas perdas dos camponeses, quase sempre, eles estão ligados aos que no campo viviam da expropriação do trabalho alheio e sua submissão inconteste, já que, como diz Williams, o nome de “Deus e o do amo ser o mesmo – nosso Senhor” (2000, p. 51).

Em muitas circunstâncias, esse clamor está se dando nas longas e profundas transformações do capitalismo, ampliação do comércio, expansão marítima, descobertas de novas terras, os processos industriais e amplas colonizações. Neste contexto, o reclamado é, em muitos momentos, construções arbitrárias dadas como preexistentes, ou radicalizações que pretendem mudar os rumos do capitalismo,

Entre o simples olhar retrospectivo e a simples investida progressista há lugar para muita discussão, mas não para o esclarecimento. Precisamos começar de modo diferente: não com idealizações de uma ou outra ordem, e sim com a história, em relação à qual estas não passam de reações parciais e enganadoras (WILLIAMS, 2000, p. 59).

Os desejos invocados em imagens, ou sociedades sepultas, escondem o querer de prevalências que estão em ruínas e por vezes preservadas em fragmentos. Nos processos de mudanças, as confusões se instalam e os que querem conservar privilégios têm o que dizer sobre o paraíso perdido, em contraste com a nova ordem ainda em construção e, por isso, cheia de problemas que podem ou não se resolver, mas cheia de novidades para uns e violência para outros. Para alguns, adaptações dos privilégios; para outros, possibilidades de por fim à história de sofrimentos. Neste lugar de definições e indefinições, a crise de valores faz com que o reclamado como perdido possa ser o que se tinha de mais hediondo para outros,

O que encontramos, não obstante, é uma idealização dos valores feudais e imediatamente pós-feudais, de uma ordem baseada em relações socioeconômicas estáveis e recíprocas, de caráter assumidamente totalizante. Portanto, é importante o fato de os poemas coincidirem, no tempo, com um período no qual uma outra ordem – a da agricultura capitalista – estava sendo inaugurada com sucesso. Pois por trás dessa coincidência há um conflito de valores que ainda é crucial. Estas celebrações de uma ordem feudal ou aristocrática (WILLIAMS, 2000, p. 56).

A segurança é encontrada onde? No futuro? Ao contrário, o futuro é lugar do incerto, já que o presente é lugar de incertezas e a nova ordem é de instalação do caos. Então a segurança está naquilo que já foi experimentado, no passado. No passado dos que o

reclamam? Sim, no passado dos que se assumem herdeiros deste e se dispõem a construir um passado que não existiu. Na busca de um porto seguro, elaboram sua poesia num modelo que pretensamente existiu, seja nas narrativas invocadas, seja nas histórias contadas, o cenário imaginado tem a natureza virgem como paisagem primordial. Nessa empreitada, fazem esforço os que no campo foram e são classe dominante e os que com estes têm negócios.

Muitos que observam as transformações e às vezes até enxergam os trabalhadores da terra, na maioria das vezes, idealizam seus modelos olhando de dentro do casario senhorial, admirando a vasta paisagem e campos que o conforto do batente da janela permite. Assim, a contundência da crítica necessária está viciada e isolada de vários problemas, por isso, corre o risco de produzir anacronismos,

Isso leva a uma visível crise de valores no mundo em que vivemos. Pois o radicalismo retrospectivo, contrário à crueldade e à estreiteza da nova ordem fundamentada no dinheiro, é muitas vezes utilizado como crítica do capitalismo atual: é usado para expressar sentimentos humanitários, na maioria das vezes associados a um mundo que, por ser pré-capitalista, é irrecuperável. Assim, uma crítica social necessária é desviada para um mundo passado, menos perigoso: um mundo de livros e recordações, no qual o estudioso pode ser profissionalmente humanitário, mas permanece isolado ou indiferente no mundo em que vive (WILLIAMS, 2000, p. 57).

Essa construção idealizada está sendo considerada pelo autor na literatura inglesa, que foi registrando, avaliando e projetando modelos em relação às mudanças sociais no campo, tato neste, quanto em relação à cidade e aos mecanismos de produção que alteraram toda a natureza “virgem” e as relações de servo e senhor.

Essas imagens, modelos do existente que não existiu, sobretudo considerando o ponto de vista desta harmonia entre a natureza e os trabalhadores, são imagens e modelos que mexeram e mexem com o universo imaginário de escritores, poetas, militantes, enfim, marcam de maneira ampliada várias gerações e sociedades, seja na mira dos que querem preservar seus valores e privilégios, seja para os que desejam suplantar o existente que os desumanizam.

Além da crítica e da negação de projetos embutidos em modelos que representam, ainda que inconscientemente ou marcado pela força de uma representação que persiste, é necessário observar as circunstâncias dessa persistência sabendo que elas se mantêm vivas e por vezes confundindo o imaginário de uma luta de classes em que os trabalhadores ornamentam suas lutas com as toalhas, flores e poesia do seu opressor.

Repercutindo Rosa Luxemburgo, sobre a caridade do consumo e Adrian Cunnigham, sobre a caridade da produção, Raymond Williams (2000), informa a fraqueza da primeira discussão e o esquecimento da segunda; a primeira mistificada e a segunda até reprimida. Os

cristãos no império romano exigiam a coletivização dos bens de consumo em função das migalhas recebidas, elemento criticado por Rosa Luxemburgo, como a “caridade de consumo”. Já a caridade na produção, as relações amorosas em que todos trabalham e distribuem entre si, exigiria uma coletivização dos meios de produção, por isso foi esquecida. Neste sentido, a caridade do consumo era uma possibilidade restrita, pois o partir o pão como algo natural e a festa como algo social não está dado para o conjunto dos seres humanos. Quando qualquer grupo ousa reinventá-lo, para o bem da reprodução dos explorados, e conjugam-nos com outros esforços de realização humana, esses valores que desejam a partilha colocam em relevo a continuidade do modo de produção, por isso, reprimir ou esquecer esse tipo de iniciativa é a conduta adotada.

Essa abundância na mesa, prazer em comer, festas regadas a vinhos e prazeres de encontro não são modelos naturais de uma humanidade perdida ou jogada para fora do paraíso, mas regalos feudais de uma aristocracia que não cansou de impingir sofrimento aos camponeses.

A relação direta com os cursos d’água parece ser uma ligação umbilical do ser humano. Desde os primórdios, a moradia é próxima do leito de rio, a agricultura dependente das enchentes que deixam o húmus necessário. Quando a terra é imprópria, a busca por várzeas ou brejos para plantar, a proximidade com as matas, por sua vez, possibilitou a caça para matar a fome. Estes mesmos locais necessários à reprodução da vida ao longo dos tempos também foram lugares que exigiam adaptações aos perigos naturais.

Moradias precárias ou necessárias à condição de uma relação direta com a natureza, mais tarde leis regulavam essa livre apropriação, afastar os camponeses destas condições e reagrupá-los segundo nova ordem.

O certo é que o campo foi a moradia primeira, e por longos séculos, dos seres humanos, neste sobreviveu às intempéries naturais, a elas se adaptou, submetidos à exploração para alimentar a aguçada necessidade das instituições feudais que perpassaram longos séculos.

O certo é que o camponês¹², outrora sob o jugo da nobreza e depois da burguesia, como parte significativa dessa humanidade, não foi instruído a escrever seus sonhos, seus pesadelos. Estes foram escritos pela pena de seus senhores. Porém, não é difícil imaginar que

¹² Quando se fala de camponês no Brasil, refere-se a uma produção não capitalista a esta subordinada. O camponês é um produtor familiar caracterizado pela produção de subsistência e secundariamente produz o excedente comercializável em condições desiguais no mercado capitalista.

o camponês acalentou por séculos na sua criatividade contida os sonhos por uma terra em que corre leite e mel, mesmo sendo informado que ela só existiria após sua morte.

Mais uma vez, essas construções bucólicas saíram do campo e foram pregar na cidade seu retorno. A partir de valores de um ponto de vista do mundo rural, portanto, são valores de conservação ou retorno às condições desfavoráveis aos camponeses, daí até hoje certos retornos serem uma armadilha para os trabalhadores rurais,

Algumas dessas virtudes “rurais”, nos movimentos intelectuais do século XX, saem do campo e vão tornar-se valores de uma posição explicitamente reacionária: em defesa dos padrões tradicionais de propriedade, ou no ataque à democracia em nome do sangue e da terra (WILLIAMS, 2000, p. 57).

O deslocamento das populações nos territórios é algo milenar, pressões naturais, sociais, culturais e militares promoveram a busca de novas terras e diferentes formas de povoados. Estabelecer-se e se consolidar num espaço é uma busca desde tempos imemoriais. Ao encontrar o lugar, muitas vezes não tardava aparecer quem o reclamasse como seu, ou forçava-se um deslocamento por outras razões quando o espaço não era a razão de disputa.

Para povos nômades e sedentários, o deslocamento foi uma necessidade ou imposição, o certo é que o espaço terrestre vem sendo ocupado e as mais diferentes tradições se constituem em seu solo. Para os ingleses, em seu território e nos territórios por eles ocupados, o registro destas travessias e ocupações é antigo,

E já nessa época as populações eram pressionadas no sentido de deslocar-se, nas conquistas, ou fugindo de terras áridas, ou da fome, ou do terror. E, à medida que as defesas locais mais simples iam-se desenvolvendo em direção a um sistema militar, havia um outro tipo de invasão: uma alteração na distribuição interna de autoridade e deveres (WILLIAMS, 2000, p. 60).

O espaço procurado está em relação às necessidades do grupo, às vezes necessidade de liberdade, outras vezes, em fuga para garantir o estar livre, ainda, em outras circunstâncias, o espaço responde à necessidade produtiva para reproduzir as condições de manutenção do grupo. O espaço que por vezes lhes é opressor em função das relações em que estão submetidos e obrigados a cumprir um conjunto de medidas que não foram de sua escolha, os faz deslocar em fuga, corridos, saídos às pressas. Quando o lugar não lhe fornece as condições de reproduzir sua existência, é mais uma razão para sair. Outras vezes, a notícia de que o paraíso foi descoberto e está a seu alcance é a razão de sua saída. A aventura de buscar um espaço para viver é jornada travada pelos mais diferentes povos no mundo.

O lugar é a medida de um sonho, de uma aventura e de um pesadelo, sobretudo, o lugar é um espaço até a chegada de alguém, na sequência será um espaço social construído segundo a necessidade do chegante. Muitas vezes, este espaço já era o espaço social de outros

que serão desalojados, mas o certo é que o lugar está para os que o ocupam segundo suas necessidades,

A existência de todo grupo social pressupõe a obtenção de um equilíbrio relativo entre as suas necessidades e os recursos do meio físico, requerendo, da parte do grupo, soluções mais ou menos adequadas e completas, das quais depende a eficácia e a própria natureza daquele equilíbrio. As soluções, por sua vez, dependem da quantidade e qualidade das necessidades a serem satisfeitas. São estas, portanto, o verdadeiro ponto de partida, todas as vezes que o sociólogo aborda o problema das relações do grupo com o meio físico, (CANDIDO, 1975. p. 23).

O equilíbrio entre o espaço e seus ocupantes por vezes se dá em espaços precários sendo suas “tecnologias” insuficientes para responderem ao conjunto de suas necessidades, ou as pressões naturais e conflitos sociais forçam uma interiorização em busca de lugares pouco habitados ou ainda não habitados.

Os meios de subsistência de um grupo não podem ser vistos separados de sua franca relação com estes, produzindo, assim, formas culturais de se estabelecer, pois suas necessidades primárias, sobretudo, alimentação, podem cessar a vida se sua falta for algo prolongado. Por isso, há uma relação direta entre a organização social e a produção da satisfação de suas necessidades (CANDIDO, 1975, 28).

No Brasil, um território que não era assim nomeado, habitavam vários povos, sujeitados, humilhados, escravizados e exterminados pelo colonizador. Os que resistiram adentraram o território sendo obrigados a produzir novas adaptações (MARTINS, 1997, p. 170) para garantirem sua sobrevivência, transformando-se do que eram para o que foi possível em longas travessias.

Os caipiras vão se fixar após suas travessias, no fim do século XVII, esse caipira é o paulista visto na obra, *Os Parceiros do Rio Bonito* de Antônio Candido (1975), tal ciclo se fecha com o fim das bandeiras que espalharam pessoas ao centro do país, movimento esse que também era feito a partir do nordeste por meio das águas do Rio São Francisco e em outra frente pelo norte do país. O certo é que os deslocamentos em busca de riquezas afetavam os “gentios” de maneira brutal, bem como deixavam pelo caminho o já escravizado africano nas minas de ouro exploradas, muitas vezes em troca de cessão de sesmarias. O negro em fuga, por causa dos sofrimentos impostos, procurou os lugares mais distantes e de difícil acesso para evitar sua captura.

Dessa luta por extração de riquezas foi se dando um secular processo de ocupação do Brasil no qual se produziu uma particular cultura,

A sociedade caipira tradicional elaborou técnicas que permitiram estabilizar as relações do 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, 1975, p. 36).

No Brasil, na Inglaterra ou em qualquer outra parte do planeta, as necessidades fizeram os caminhos nos espaços. No entanto, aqui no Brasil como em várias partes do mundo, o espaço foi recortado pelas necessidades do capital que se espalhara pelo mundo, constituindo um novo modo de produção. Neste caso, partindo-se da Inglaterra é possível analisar o seu início e observar o seu desdobramento mundo afora. A derrubada das matas para obtenção de lenha, madeira para moradia, ampliação de pastagens, dadas as exigências do crescimento do comércio ampliou o tipo de propriedade capitalista (WILLIAMS, 2000), e seu desdobramento foi a expulsão de aldeias, o crescimento das cidades e ocupações de terras distantes dos grandes centros comerciais.

Na história da ocupação territorial, são as mesmas categorias de pessoas submetidas, por herança, a pobreza vem sendo transmitida por gerações e mais gerações, e isso não é algo dado, natural, é uma sociabilidade construída em diferentes modos de produção de expropriação. A luta dos oprimidos está marcada nesta história, porém, sem êxito substancial a ponto de eliminar a história de continuidade da expropriação. A história marcada por classes sociais sempre construiu uma liturgia patética capaz de submeter e enganar o que é explorado, afirmando que sua exploração é circunstancial e que sua capacidade for limitada durante a vida, sua redenção está garantida, engodo que se estabeleceu sempre sob desconfiança, mas vem sendo essa a história contada e montada como vencedora,

A história dos interesses dominantes durante esses séculos é uma história de progressos e realizações, mas para a maioria dos homens tratava-se da substituição de uma forma de domínio por outra: o logro da ordem feudal substituído pelo logro da ordem capitalista agrária, com o mínimo de continuidade – em títulos e símbolos de autoridade, em etapas sucessivas de uma “ordem natural” – necessário para confundir e controlar (WILLIAMS, 2000, p. 61).

Essa ideia de uma relação natural dada, perdida em algum lugar na história, termina por ser o mantra que embala ociosos das classes dominantes, narrada para que o sono denso dos marcados pelo trabalho pesado se dê em qualquer canto do chão batido na esteira trançada de dia.

O trabalho é que produz e reproduz não só as condições necessárias de suprimir as necessidades, mas também que faz o ser humano em suas relações de solidariedade e

convivência social, enfim, faz humano o ser humano que assume sua vida. Na história das sociedades de classes, a cooperação é controlada por uns para acumular riquezas e empobrecer o outro na sua totalidade. Esse ser cindido historicamente precisa de acalantos auditivos, de imagens imagináveis, de histórias utópicas sem utopias para apaziguar a rebelião interna que forma convulsões sociais capazes de implantar utopias realizáveis, por isso, essa triste submissão de muitos por alguns é uma secular história de mentiras, dissimulações e invenções capazes de manter assim o que vem sendo assim mesmo. Por isso, capaz de embriagar as mais vivas almas que pulsam por dignidade em torno de sonhos nas mais perigosas “mãos que embalam o berço”.

O passado aventado por Benjamin (LÖWY, 2014) não é esse passado de histórias contadas para “boi dormir”, é o passado que acumula derrotas herdadas pelo movimento vivo dos que fazem o “agora”. Nesta perspectiva, passado assumido e intenções emancipatórias de futuros se encontram para construir o rebento necessário à dignidade dos vencidos, a história é outra, portanto, está em construção, sendo pautada por uma esperança utópica. O horizonte almejado é visualizado, mas o caminho ainda é distante, a depender das lutas atuais os atalhos serão forjados.

A distinção entre a inocência perdida do campo e a cidade corrupta, a cidade degenerada e o campo cheio de virtudes é um contraponto para não ser revelado, afirma Williams (2000), pois muitos dos serviços prestados na cidade são para satisfazer necessidades da classe dominante do meio rural. Muito da riqueza que se efetiva na cidade, teve seu início de exploração no campo, ao retornar a ele, adquire esse caráter de degeneração na forma dos profissionais eminentemente urbanos, porém, estes estão à mercê das demandas rurais que devem permanecer nessas querelas moralistas e não revelar as mais tensas contradições entre campo e cidade.

O cercamento como um momento distinto no tipo de propriedade na economia inglesa, com desdobramento para os camponeses que perdem a posse e são jogados sem rumo, vão às cidades para servir a indústria ou são “vagabundos” e por isso, punidos com violência física e colocados à disposição do trabalho. Essa nova concepção de trabalho, função da terra e seu melhoramento – tornando-a mais fértil –, além de criar os deserdados da terra criou na imaginação do escritor (WILLIAMS 2000), uma ideia de desolação social no campo que não se configurava nos fatos. Ao contrário, os pobres passaram a ser vistos como geradores de riquezas, portanto, bem úteis a essa nova ordem de produção na indústria.

No Brasil, a primeira forma de propriedade privada surgiu através das sesmarias – concessões de ocupação territorial dadas pela corte – a posse era o recurso diante de muitas terras devolutas. Os sesmeiros compravam a roça do ocupante e incorporavam ou expulsavam os posseiros (MARTINS, 1986), essa expulsão, em muitos casos, foi provocando uma interiorização. A mudança no regime de ocupação da terra veio com o fim do tráfico de negros e a preparação da entrada de trabalhadores livres vindos da Europa, portanto, a ocupação da terra precisava se dar, agora, por meio da compra, assim, evitava-se que os trabalhadores imigrantes europeus ocupassem as abundantes terras livres no Brasil (MARTINS, 1986; 1997).

Esses processos revelam que a formação de uma burguesia, como classe dominante, determinando a evolução e consolidação do capitalismo se dá primeiro por meio da mercantilização e do desenvolvimento subsequente da industrialização nas cidades, organizando-as para fluir o comércio e concentrar mão de obra. Foram processos que determinaram o domínio do campo, modificando a forma e a função da propriedade rural, aumentando sua produtividade, interligando-a com a necessidade de matérias primas pela indústria. Uma vez consolidado na Inglaterra, essa prática foi posta à disposição do capitalismo em expansão nos diversos continentes. Por isso, o Brasil agrário soube incorporar a propriedade da terra para evitar sua ocupação. Quando o trabalho escravo deixou de ser lucrativo, dadas as exigências de mercado no plano internacional e o encarecimento desta mão-de-obra no primeiro momento, quando proibido o tráfico de negros para o Brasil em 1850 (MARTINS, 1986).

A burguesia agrária inglesa sempre soube acompanhar e controlar o desenvolvimento do capitalismo agrário. Os escritores que escreviam sobre o passado inexistente nem sempre perceberam as consequências deixadas pelo melhoramento das terras, ou seja, para eles, os pobres e “vagabundos” do sistema apenas lamentavam uma perda na qual os senhores permaneceram com a majestade, ainda que o novo modo de produção exigisse novas relações.

Mudanças profundas ocorreram na Inglaterra rural: expulsão da terra, confisco e legalização por parte da classe beneficiada, anexação por meio do cercamento, crescimento dos trabalhadores industriais associado ao crescimento populacional, sendo este ocorrido por mudanças nas taxas de natalidade e mortalidade e a um momento de produção de grãos e de carnes dadas as novas adoções de métodos eficientes na produção agrícola, tudo isto tinha um nome, a imposição social do capitalismo (WILLIAMS, 2000).

Esse avanço do capitalismo não foi sem resistência, na Inglaterra essas reações ficaram conhecidas como “Capitão Swing”, máquinas eram quebradas e queimadas, a reação dos proprietários foram impiedosas, lá e cá.

O domínio de técnicas capazes de reinventar a paisagem e recriá-la segundo as necessidades de beleza e noções de passado da classe dominante é que possibilitará à imaginação solitária determinar esse sentimento de retorno ao rural por meio de um retorno ao lugar “natal” e não mais ao “natural” (WILLIAMS 2000). Esse sentimento romântico frente às exigências modernas é próprio de uma classe em situação favorável e não dos camponeses, as lutas destes foram pelo que não têm e não pelo que se perdeu.

Tudo isso é resultado de uma memória elaborada com base na infância de uma paz, segurança, abundância e uma identidade de relações e certezas perdidas; isto leva o artista em sua criação, a generalizar lembranças particulares em “doces visões” (WILLIAMS, 2000).

É na ordem poética que o escritor lança sua projeção de imagens contempladas de sua humanidade como humanidade de todos, por isso, no conforto do isolamento, no seio da natureza, lança sobre o barulho da cidade, em oposição ao campo, uma inocência e uma paz buscada como algo perdido.

A cidade para o filósofo Voltaire, portadora das características da civilização por meio da atividade industrial e a busca dos prazeres refinados, já para Adam Smith, lugar de liberdade e proteção da indústria, de outra parte, gerava pessoas volúveis e inseguras (WILLIAMS, 2000), para o literato inglês a cidade está em confronto direto com o campo e suas noções de um tempo perdido, para o filósofo francês civilidade e para o filósofo e economista do Reino Unido um lugar contraditório, lugar da viva economia de mercado, mas, por assim ser, gerar um ser humano vacilante, por isso um lugar de desconfiança por excelência, ele sabia das grandezas produzidas, mas, era cômico das misérias substantivas em consequências destas grandezas. A pulsação das vítimas desde tempos imemoriais, não seria diferente no capitalismo, sempre deixou de prontidão seus algozes.

A concentração de terras nos avanços do capitalismo inglês é um processo do século XVIII ao XIX, chegando neste último com a importância da revolução industrial tendo a agricultura uma parcela menor em sua economia (WILLIAMS, 2000), no Brasil a concentração de terras é um processo longo dado nos séculos XIX e XX, tendo até os dias atuais a agricultura uma importância na economia capitalista nacional (CANDIDO, 1975; MARTINS, 1997).

Nessa construção de imagens sobre o campo em oposição à cidade ou na pose inversa, nessa relação de usos e abusos, na cidade vive o progresso, os avançados, os visionários, seres humanos com visão de futuro, enfim, vivem os melhores; no campo vive seu oposto? Não, “Certamente, devemos enfatizar o sofrimento dos trabalhadores e suas famílias, mas estaremos sendo extraordinariamente injustos com eles se aceitarmos a visão ortodoxa de que eles eram pessoas derrotadas e ignorantes” (WILLIAMS, 2000, p. 260).

Essa defesa de um campo paraíso é a visão dos que tem profundos negócios com a exploração e renda da terra, elaborando uma ideologia que envolve o expropriado a defender esses tempos de outrora que era um reino de felicidade, assim, uma consciência contraditória vive no camponês por este ter o discurso da classe dominante contido em si e só em processos de organização e lutas serão capazes de possibilitar a mentira vir à tona e uma consciência de libertação opor as ideias que incomodam seu espírito.

No retorno do nativo, Williams, identifica nos autores literários tensões, solidariedade à classe na qual já não pertencem mais, ou não, pois, mesmo para combater a cidade era preciso ir a ela (2000), os instruídos na cidade ao retornar já registravam um estranhamento, o outro era quem chegava, já não pertencia a esses socialmente inferiores, por vezes assim definidos, bem como, no máximo eram servidores das classes dominantes, daí um sofrimento entre a nostalgia e a classe, um mal estar que termina por alimentar essa consciência contraditória, sobretudo aos da terra como camponês e não como proprietários, pois destes vinha uma posição deliberada.

Registro, pseudo-história, mentiras e verdades contidas nas duas variáveis modernas, mito e revolução estão em construção nessas disputas da projeção intelectual nos seus escritos, talvez, o que encontrara foi a solidão humana (MARX, 2013), produto de seu trabalho que constrói as condições de sua reprodução e dá sentido a sua existência, “O homem não atingia seu destino, nem descobria seu lugar ditoso: ele descobria, no orgulho ou no erro, sua própria capacidade de realizar uma transformação coletiva de si próprio e de seu mundo” (WILLIAMS, 2000, p. 366).

Após um longo processo de ocupação do campo pelos processos devastadores do capitalismo e sua expansão a outros territórios - inclusive empregando os desapropriados do campo inglês como eliminador e disciplinador dos povos desses territórios ocupados por ingleses em outros continentes – Williams (2000), identifica esse sentimento de saudosismo e idealização do campo pelos mais urbanizados do século XX, só que agora o campo é um retorno após aposentadoria.

Na reflexão, o autor identifica no final do século XX um sentimento de culpa pela extensa expropriação dos ingleses há outros povos, concomitantemente identifica uma inversão dos processos, os colonizados buscavam o Reino Unido em função das promessas do pobre ficar rico após a destituição de suas culturas e das riquezas materiais e humanas.

Isso acarretava diversos conflitos sociais e preconceitos sobre o nativo que buscava a metrópole, vivo o autor estaria testemunhando o ápice de sua análise frente às novas migrações para a Europa vindas do Oriente, submetido a todo tipo de espoliação e violência.

Uma burguesia local organizada para servir a metrópole e duplamente explorar os trabalhadores da localidade é um processo estudado por Fanon, diz este “As elites dos países colonizados, esses escravos alforriados, quando estão a testa do movimento, acabam inelutavelmente por produzir uma simulação de combate” (1973, p. 108).

Uma história comum em lugares e épocas diferentes, ao analisar a literatura do Reino Unido, é uma conclusão que chega Raymond Williams e que, campo e cidade estão em transformações em si e em suas inter-relações, portanto, percebe o autor que o centro moderno vem ditando as mais intensas mudanças e que estas são de ímpetos estonteantes e desnorteantes,

Mas quando contemplamos o poder e o ímpeto dos impulsos metropolitanos, muitas vezes acelerados pelas crises internas, não há como não ver que, para encontrar uma direção diferente, será necessário fazer mudanças revolucionárias. A profundidade da crise e o poder daqueles que continuam a dominar são tão grandes que nenhuma solução mais fácil ou mais simpática seria viável (WILLIAMS, 2000, p. 385).

Na análise de coexistência e permanência com transformações existem efeitos que são anteriores ao capitalismo, no entanto, orienta o autor, o modo de produção capitalista com sua forma de propriedade de todos os meios de produção, mediações culturais e políticas deu forma a um Estado que planeja e administra os interesses do capital, por mais que alguns setores da burguesia vez por outra entrem em conflitos com seus rumos, o Estado vem destruindo obstáculos, movendo pessoas e lugares para dar vazão à produção de riquezas, movimento e lucro. Ao que se chamam sociedade moderna onde o isolamento e a alienação permeiam, são produtos deste sistema, por mais que a percepção das mudanças e das divisões consolidadas tenha arrefecido a percepção dessas, mesmo que existam pessoas, grupos que procurem viver com outros valores o impulso central do sistema permanece dando as regras (WILLIAMS, 2000).

Esta análise indica que o capitalismo transformou o mundo em diferentes fases, ocupou, destruiu, criou, acumulou e continua a fazer, a superpopulação na cidade, concentração da propriedade, um fosso de dimensões homéricas entre ricos e pobres e segue sem intenções de parar, provocando uma exaustão de todos os recursos e colocando em risco populações, culturas, etc.

3. 1. 1. A modernidade e sua intolerância

A modernidade é intolerante com qualquer entrave diante de seus intentos, sua ventura esbaforida por lucro não admite outro tipo de riqueza que poderia ser denominada de diversidade, seja de biomas, sementes, povos, culturas, etc. por isso,

A modernidade, pelo menos a que agora se expande por todos os cantos da terra, raramente tolera outra tradição que não seja a sua, e, conseqüentemente, as formas modernas de uso dos recursos geralmente oprimem toda forma tradicional de manejo da natureza, incluindo os conhecimentos utilizados. Trata-se de um conflito modal entre as formas agroindustriais e as formas tradicionais de produção (TOLEDO, BARREIRA-BASSOLS, 2015, p. 34).

Foram os processos de adaptação, aprendizagem na adaptação que favoreceram o *Homo Sapiens* acumular informações e desenvolver uma memória que o ajudou a espalhar por diferentes territórios, essa capacidade de aproveitar a interação com o meio natural vem sendo negligenciada, melhor, atacada pelos processos que os tempos modernos aventam.

A modernidade desenvolveu mecanismos de armazenamento considerados fantásticos, porém, são dados já produzidos na história da humanidade e os novos dados, informações, conhecimentos, todos centralizados e transformados produtos comercializáveis. Os poucos que, em nome da humanidade, tudo armazena e retira ou, não possibilita à maioria condições de conhecer, saber os processos de construção, o amplo desenvolvimento cognitivo coletivo a serviço dessa coletividade. O volume de informações à disposição dissimula uma aparente possibilidade de conhecer e deste estar colocado à disposição de todos.

Na verdade a manipulação genética como um conhecimento especializado, bem como, os processos tecnológicos de ponta, são informações guardadas por interesses macro econômicos escondidos por detrás do direito autoral, direito intelectual, enfim, o direito a patentes traduz todo o segredo da informação, sua especulação e os grandes roubos mascarados por essa rubrica.

Todo conhecimento outrora produzido por comunidades tradicionais vem sendo usurpado e tornado, boa parte deles, peça de disputa nos mecanismos de ordenação jurídica do comércio internacional.

Essa amnésia vivida por muitos e tratada por poucos de forma intencional com fins acumulativos de riquezas é produto de uma vertiginosa mudança nos processos produtivos, técnicos, tecnológicos, cognitivos, sociais, culturais provocando uma incapacidade de lembrar processos históricos e recentes,

Essa deficiência está relacionada a uma ilusão alimentada por uma espécie de ideologia do progresso, do desenvolvimento e da modernização que não tolera nenhuma forma pré-moderna (e, em sentido estrito, pré-industrial), que é automaticamente qualificada como arcaica, obsoleta, primitiva e inútil (TOLEDO, BARREIRA-BASSOLS, 2015, p. 28).

Abrir mão de reconhecer o passado como uma fonte de diversidade ainda presente em muitas comunidades tradicionais nos diversos continentes é uma necessidade da modernidade autossuficiente, autocentrada, autocontida que coloca sua pressa em mapear, para atropelar e extrair qualquer conhecimento que seus mecanismos atuais possam acentuar e patentear, assim, avoluma a riqueza de diversas multinacionais no campo da alimentação, saúde, estética, etc. enquanto avoluma a miséria, o esquecimento e o enquadramento de diversas comunidades tradicionais.

A diversidade confronta a uniformidade e por isso nas buscas de sobrevivência as comunidades desenvolveram variedades de sementes e formas de sociabilidade grupal distinguindo uma das outras e se ajuntadas formaria uma heterogeneidade e multiplicidade de proporções exageradas, “Atualmente, é possível identificar no planeta dois tipos principais de diversidade, a biológica e a cultural [...]” (TOLEDO, BARREIRA-BASSOLS, 2015, p. 29). Destas duas, acrescenta os autores, derivam outras tantas diversidade no ramo da agricultura, paisagística, genética, linguística e cognitiva, habitats, espécies e genomas.

A humanidade tem 99,9% do seu genoma idêntico (TOLEDO, BARREIRA-BASSOLS, 2015, p. 32), por aí vemos a semelhança, no entanto, a interpretação dessa pequena fração torna a grandeza da diversidade humana expressa em cada indivíduo, uma singularidade. O Estudo de diversos grupos por meio de seu genoma seria capaz de apresentar um bom estudo do passado, como não é objeto desse estudo, aqui é apenas para mostrar como o que hoje denominado de arcaico é um celeiro de diversidade produzido na inter-relação entre ser humano e a natureza.

Embora os autores estejam marcados por uma reflexão evolucionista, portanto, marcados por uma leitura biológica e genética, suas informações ajudam a perceber a diversidade sociopsíquica e cultural que marcam os povos, línguas, costumes, sementes, numa

palavra, diversas tradições, que a ameaça se efetiva por falta de estudos, de respeito e dos processos incontestes do avanço sobre territórios e a consequente urbanização de todos.

A diversificação biológica, do ser humano; criação humana de novas espécies e paisagens é um lento e longo processo, nele é possível imaginar os sofrimentos, os deslocamentos, as invenções, os medos e os acertos para o que hoje é conhecido em sua diversidade, porém, ameaçada seja pela a industrialização e ou pela a agricultura extensiva de muitos grãos com pouquíssimas variedades,

A expansão geográfica da espécie humana foi possível graças a sua capacidade de se adaptar às peculiaridades de cada hábitat do planeta e, sobretudo, pelo reconhecimento e pela apropriação adequada da diversidade biológica contida em cada uma das paisagens. [...] Esse processo de caráter simbiótico ou coevolutivo foi conduzido pela capacidade da mente humana para tirar proveito das particularidades e singularidades de cada paisagem do entorno local, em função das necessidades materiais e espirituais dos diferentes grupos humanos (TOLEDO, BARREIRA-BASSOLS, 2015, p. 40).

Mais de 6 mil línguas faladas no mundo, várias delas faladas por poucas pessoas, no entanto, cada uma confere uma cosmovisão, várias unidades de variedade de grãos, plantas e animais mapeados mundo afora, os povos souberam por diversos caminhos domesticar plantas e animais, souberam combinar sementes e plantas para criar novas unidades. Esse mundo rural, mundo do campo, apesar de toda a preponderância da civilização urbana e industrial dos últimos séculos só foi superado pela população urbana em números no dia 23/05/2007 segundo dois pesquisadores norte-americanos, considerando tendências demográficas e sob perspectiva geográfica ou territorial, concluíram que, nesta data, a população urbana era de 3. 303. 992.253 superando a rural que ficou em 3. 303 866.404 (TOLEDO, BARREIRA-BASSOLS, 2015, p. 57).

Os últimos 200 anos separam os resultados da revolução industrial e científica dos 10 mil anos de agricultura tradicional ou camponesa (TOLEDO, BARREIRA-BASSOLS, 2015), essa avalanche da modernidade de fato tem muito a esconder quando muito condena essa mentalidade de um progresso para todos homogênea e continua a dificultar acessos, impedindo até mesmo a mobilidade histórica de tantos povos.

Ainda que em escalas geográficas restritas, o conhecimento dos povos indígenas – que hoje estima-se ocupar de 12% a 20% da superfície do planeta – e de povos tradicionais, que mesmo capitulado, têm em suas mentes informações das mais variadas sobre os processos de vida na natureza e a relação com a sobrevivência humana (TOLEDO, BARREIRA-BASSOLS, 2015).

A cosmovisão desses povos tem uma relação de respeito direto com o ambiente natural, suas trocas estabelecem regimes de solidariedade e mútua ajuda, tudo isso tem o que ensinar aos apressados de hoje na sua solidão anti solidária cultivada a cada dia.

No espaço de convivência fica garantido o repasse cultural de geração em geração, um indivíduo manifesta o conhecimento da família e da relação imediata com vizinhos do seu grupo social. Este saber sobrevive ao tempo e se aprende no convívio direto, geralmente tendo a linguagem como o mecanismo de repasse, assim, o processo de acumulação perpassa gerações em convívio e se agrega a esse saber, eventos que vão forçando o grupo a dar respostas imediatas, na memória assumida, vai se agregando a experiência da geração em curso,

Embora a diversidade do mundo vivo seja o resultado de um longo processo evolutivo, que levou cerca de 3,5 bilhões de anos, e a diversidade das culturas, por sua vez, seja o resultado de apenas 100 mil anos de evolução, ambas estão ligadas desde tempos imemoriais, por razões produtivas, espirituais e éticas (TOLEDO, BARREIRA-BASSOLS, 2015, p. 81).

A sabedoria presente em mais de seis mil culturas espalhadas na superfície do planeta, não é reconhecida na pesquisa científica – obra e fundamento da modernidade - (TOLEDO, BARREIRA-BASSOLS, 2015), em que pese alguns esforços, estes são marginais e desacreditados no cânone. Importa-se que existe outra tradição, não hegemônica e bastante negligenciada que produz conhecimento e manteve viva muita gente.

Por hora, são invocadas exatamente por terem relacionado com a natureza de forma menos invasiva e agressiva. Já a necessidade atual de produção de muitos grãos para matar a fome em escala global e a produção de processos terapêuticos para combater as moléstias, vem acompanhada de um processo de extração de matérias primas de forma indiscriminada, expropriação de conhecimento para acumular riquezas sem qualquer responsabilidade, portanto, gerar riquezas que gerem lucros não tem ética e as regras são para serem burladas, violadas, quando a propina – conhecida por lobby - não resolve.

Essa realidade teve empreendimentos pioneiros nos anos 60, sendo a década de 80 frutífera na produção de conhecimentos acadêmicos sobre o saber tradicional, até mesmo em função de vir à tona a voracidade capitalista espalhada no planeta, embora esse conhecimento não intimide a concupiscência capitalista, alimenta a indignação frente a tanta destruição e acumulação de pessoas e comunidades que lutam por qualidade de vida e preservação das condições necessárias para a vida continuar se reproduzindo.

Existe uma profunda sabedoria acumulada pelas comunidades tradicionais sobre os astros e sua relação com os movimentos das águas e plantio, sobre os solos, sua fertilidade e manejo, a classificação de uma grande variedade de plantas e animais, e seus usos domésticos, e na saúde. Há uma relação mística com uma série de animais, plantas, astros que não é desprezível; conhecimentos sobre canalização e locomoção das águas, sobre o manejo de madeiras em construções de moradia e utensílios, sobre sementes e o preparo para o plantio. Com o manejo de tudo isso, é possível garantir a coexistência dessas comunidades em unidades de conservação, distinta dessa modalidade de desocupação total para preservar,

A permanência da sabedoria tradicional ao longo do tempo (dezenas, centenas e milhares de anos) pode ser visualizada como uma sucessão de espirais, não livre de alterações, crises e turbulências. Esse contínuo histórico revela um formidável mecanismo de memorização, isto é, de representação, formação e manutenção de lembranças, que, no fundo, expressa um certo código de memória. No longo prazo, essa memória coletiva circunscrita à identidade de cada povo ou lugar se torna uma memória de espécie quando se generaliza e se visualiza como mais uma variação de uma lembrança genericamente compartilhada (TOLEDO, BARREIRA-BASSOLS, 2015, p. 95).

No entanto, essa sabedoria não substitui o saber científico, mas o inverso é recorrente, já que não aceita o diálogo ou a complementariedade dos conhecimentos. Quando utiliza-se dessa sabedoria, apropria-a e nega-a ao mesmo tempo, e, quase sempre, associada aos negócios, termina por incentivar estratégias predatórias em comunidades tradicionais com fins especulativos e de desocupação das terras.

A distinção entre conhecimento e sabedoria se torna, na maioria das vezes, uma diferença dos que se solidarizam com o sofrimento alheio e a descarada desapropriação que não cansa de enganar ou atropelar a boa fé, pois a “desinteressada ciência neutra” apropriada do saber alheio e o comercializa sem nenhum pudor. Nesse jogo, os que organizaram a vida numa secular sabedoria não foram e não são os que patrocinam os “avanços tecnológicos e científicos” tão badalados nos últimos tempos quase que diariamente.

Natureza e cultura não se separam, neste sentido, o sagrado é secular, vivido no mesmo ritual da vida das comunidades tradicionais. Ambos oferecem as noções de respeito e as regras de convivência, quando esse viver é marcado por duras ausências, sobretudo materiais. O selo do ritual domesticado e sacralizado, por vezes, adquire a noção de profano, pois não cabe no templo essa vida em que o suor é transpiração do consumo ético e o banho não tem a perfumaria moderna.

Há saber intelectual produzido nos manejos do produtor que não atende à métrica científica e nem por essa precisa ser domesticado. Reconhecimento e adequação de tecnologias as realidades dessas comunidades são algo não pensado, quando chega é planejado em como acomodá-los no sistema de circulação de mercadorias, daí sua memória ser ridicularizada e combatida como algo improdutivo e produto do atraso a ser superado.

3. 1. 2. Os caipiras

Um estudo típico e que colabora para a compreensão do fenômeno aqui estudado, ou seja, a memória em Serra das Araras e suas comunidades, é o estudo empreendido por Antônio Candido de 1947 a 1954.

O autor faz todo um acompanhamento, tipifica os lugares, as pessoas, o trabalho, a solidariedade comunitária, percebe a dieta, observa e analisa as mudanças no regime de trabalho e de convivência, e, por conseguinte, chega a diversas conclusões, entre elas, as permanências e transformações na cultura.

O trabalho de Candido foi no interior de São Paulo, numa região deste Estado com algumas comunidades. Lembremos que em 1850 foi posto formalmente o fim ao tráfico de negros para o Brasil, mão-de-obra escrava que no primeiro momento encareceu as terras devolutas, ou as posses concedidas após ocupação foram modificadas para acolher e obrigar ao trabalho os novos imigrantes. A posse da terra passou a ser adquirida pela compra em dinheiro, houve o desenvolvimento das grandes fazendas de café, seja com a mão-de-obra do cativo, seja com a do migrante que logo adquiriu a forma de colônias. A crise do café, a decadência das fazendas e a crescente urbanização e industrialização de São Paulo, impactaram as comunidades e as análises de Antônio Candido.

O autor analisou as crises econômicas, culturais e como estas repercutiram na personalidade dos caipiras, bem como observou em suas avaliações os conceitos e pré-conceitos sobre os caipiras.

Citando viajantes como Spix, Martius e Saint-Hilaire, é possível ver que, desde os primeiros tempos da ocupação, os europeus lançavam preconceitos sobre os habitantes que vão perdurar até os dias atuais. Presunção, desconfiança, ódio, vingança, brutal, macambuzio e preguiçosos foi como os viajantes denotaram os caipiras. Saint-Hilaire conclui que a mistura de branco com índios é pior que do branco com o negro e, por isso, os caipiras de São Paulo são desprovidos de civilidade em comparação com os mineiros (CANDIDO, 1975).

Outro viajante do território brasileiro que fez morada aqui foi D'Alincourt. Para este, segundo Candido (1975), o povo destas paragens não se move seguido pelo “interesse”, para ele, “mola real do coração humano”, por isso seriam entregues à preguiça e à indolência.

Candido cita um documento de 1797 que qualificava o povo de grosseiro, sem cultura nem civilidade, sendo raros os que sabiam ler e escrever (1975, p. 62). A esse caipira em deslocamento, baseado numa economia de subsistência, coube sempre à alcunha de preguiçoso.

O caipira submetido a outros tipos de regime de trabalho foi assim qualificado, somando-se a isso a saúde e como a nutrição fatores a serem considerados. O aventureiro foi, por dois séculos, o elemento dinâmico, era este que fazia o trânsito em todo o território.

Sobraram ao caipira essas noções de acampamento provisório e o sentimento de igualdade; negar a mistura com os povos indígenas (mamelucos) era necessário até mesmo em função da escravização destes, nos três primeiros séculos de ocupação portuguesa. Outro elemento é que o fim das bandeiras deixou desocupados os valentões que adentravam os sertões em missões oficiais ou oficiosas; o sedentarismo das fazendas de cana-de-açúcar, com a imposição do braço negro, forçou o sedentarismo ao caipira cheio da ociosidade, “De qualquer modo, ficaram no caipira não apenas certo pendor para a violência, como marcas nítidas de inadaptação ao esforço intenso e contínuo” (CANDIDO, 1975, p. 85).

Não se podem considerar apenas estes aspectos, continua Candido, devem ser observados também os aspectos culturais e econômicos, tendo a vida adequada a uma economia de subsistência em terras de alta capacidade produtiva, ela estava organizada em torno de padrões vitais. O lazer era central na sociabilidade, a religião praticada e interpretada por estes orientava a observação de vários dias santos e com isso não se ordenava por ambições maiores que as necessárias a este padrão, daí, trabalho era o necessário e a “vadiagem” ressaltada aos olhos de muitos observadores (CANDIDO, 1975).

O apego ao solo, suas plantas e sementes parece ser uma herança o mameluco logrou dos povos indígenas, sua comida, moradia, tecnologia de produção doméstica, hábitos alimentares, em tudo isso e no isolamento social se assemelhou com os autóctones. Um produto forçou a saída do caipira e conseqüentemente terminava por colocá-lo na relação com outros:

O sal, que simbolicamente tem representado o próprio timbre que define cada coisa, foi na cultura caipira um dos fatores principais de sociabilidade

intergruppal, levando os indivíduos e agrupamentos mais arredios a contatos periódicos com os centros de população (CANDIDO, 1975, p. 54).

Um vasto lastro de solidariedade foi criado entre os caipiras, mutirão, traição, trabalho associado/trabalho mútuo, trabalho e obrigações religiosas, tudo montado para um ajudar o outro e ser ajudado, toda essa rede criava uma obrigação moral e uma profunda relação de vizinhança, garantindo o trabalho, o lazer e a religiosidade (CANDIDO, 1975).

As obrigações religiosas, promessas, rezas, festa do santo, tudo isso aglutina, orientava rumo à capela, portanto, o lugar das obrigações religiosas era lugar de convívio grupal e a busca do sal e de outros ensinamentos religiosos os mantinham em contato com a civilidade de centros urbanos maiores. Mais uma vez, citando Saint-Hilaire, Candido denota a função da religião e é possível observar o pré-conceito do viajante “civilizado”, o qual afirma que a missa obrigatória da fazenda forçava os lavradores a reunirem-se e comunicarem-se com outros, ficando impedidos de cair na pura selvageria (1975, p. 71).

O caipira visto por Candido, de vastas terras e poucos ocupantes, se constituiu da mistura do branco com o índio e pouca influência negra. Aventurou-se no sertão nas bandeiras, e, de acampamentos provisórios se viram forçados a um sedentarismo. Suas tradições vieram se formando ao longo dos séculos e, como não soube ou não quis desempenhar o papel do colono europeu ou de escravo,

E, quando não se fez citadino, foi progressivamente marginalizado, sem renunciar aos fundamentos da sua vida econômica e social. Expulso da sua posse, nunca legalizada; despojado da sua propriedade, cujos títulos não existiam, por grileiros e capangas – persistia como agregado, ou buscava sertão novo, onde tudo recomeçaria. Apenas recentemente se tornou apreciável a sua incorporação à vida das cidades, sobretudo como operário (CANDIDO, 1975, p. 82).

É uma cultura pautada na existência imediata, montada com traços seculares e tradições milenares. Entretanto, pensando o existir do grupo, da vizinhança e sem grandes avanços tecnológicos, porém, de uma organização social concreta, real, montada na solidariedade entre as famílias e numa relação direta com o meio natural, por isso, frágil,

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 a derrocada das formas de cultura por eles condicionada (CANDIDO, 1975, p. 82).

Com a chegada do café houve afluxo de pessoas, mas sua decadência posterior produziu na sequência refluxo de pessoas. As fazendas de café demarcaram os surtos demográficos na região, bem como a industrialização de 1940 a 1950 absorveu entre estes caipiras muitos de seus operários, isso levou a mudanças, provocando alterações no modo de

vida dos caipiras, alguns grupos menos afetados outros mais. Candido diagnostica um enfraquecimento da solidariedade vicinal, o mutirão bem visto pelos mais velhos, mas com reticência pelos mais jovens. Novas formas de trabalho distanciaram os caipiras de suas tradições, limitaram o lazer e a devoção. Comprar o que não mais se produzia na combalida economia doméstica, crise entre a religião por este professada e a religião oficial, obediência a novas urgências que a vida urbana aproximava faziam com que a cultura caipira perdesse suas bases de sustentação (CANDIDO, 1975).

Todas essas mudanças afetam esse ajuste entre o humano e o natural, o cultural e a natureza, isso era na cultura caipira uma relação de continuidade, do meio natural vivia o caipira com suas caça, pesca, coleta, plantio, conhecimento mítico e medicinal. O comércio, o descrédito das relações vicinais, novos regimes de trabalho submeteram uns e a outros legaram a miséria (CANDIDO, 1975).

O abalo psíquico se dá entre a perda de seu cabedal cultural e a assimilação da técnica industrial, urbana. Perde-se uma e ganha outra que exige menor tempo de produção. Algumas tecnologias liberam o ser humano do esforço doméstico, mas são acessadas somente mediante o pagamento. Alguns produtos não serão mais fabricados, sendo desprezados em troca dos produtos industrializados. Um esquecimento vai sendo montado sobre vários aspectos do modo de vida, as curas medicinais, são raros os que se lembram, danças, rezas, benzeções vão sendo esquecidas e desinteressadas por uma tradição que exigia a presença, portanto, tempo de convivência que já não é tão possível.

Isto leva a algumas situações, o passado torna-se um tempo antigo, cultuado, o tempo em que era bom, um tempo de fartura, em que se trabalhava um tanto e outro passava caçando, tinha-se muita terra, era tempo da posse, contavam-se muitas histórias, havia respeito das famílias, filhos obedeciam aos pais, era tempo dos padres santos que faziam seus serviços de graça ou cobravam muito pouco; os padres passaram a cobrar caro, os caipiras são expulsos da terra ou enganados na venda, Estuda-se muito, mas o passado não volta, o velho não torna jovem e as terras não possuem a força de outrora (CANDIDO, 1975).

Assim como analisa Williams (2000), uma idade de ouro é recuperada na crise vivida pelo caipira de São Paulo, com isso, uma forma de sair dessa crise de valores e possibilidades é recuperar retrospectivamente um tempo perdido, no caso do caipira, visualizando uma miragem em que poderiam se tornar proprietários em outras paragens. Outra possibilidade é a adesão ao mundo da cidade, abandonando por completo o seu mundo. É nessa confusão que

está submerso o lavrador da economia dos mínimos e de uma cultura vicinal (CANDIDO, 1975).

Todo esse passado perdido é reelaborado com conteúdo apocalíptico e a devida justiça aos pobres com as consequências para os ricos se torna um projeto de redenção final contado pelas memórias dos mais velhos.

O autor de *Parceiros do Rio Bonito* percebe mudanças nas fazendas de café e depois, com a urbanização, uma série de traços que denotam uma resistência que configura continuidades e permanências no movimento dos parceiros que formaram a cultura caipira.

A manutenção ou o apelo na forma de parcerias – alguém fornece a terra ficando com o direito sobre parte da produção – é a preferência do caipira em relação ao assalariamento ou ao colonato, para não perder parte da sua liberdade sobre o trabalho, a submissão à vontade de quem paga ou a adesão ao colonato promoveria uma integração total do caipira, a isto ele resiste e tenta preservar seu modo de vida com seus traços tradicionais; a mobilidade dentro da região, apesar do cerceamento das terras, ainda é outra possibilidade de resistir e manter suas condições culturais. Outra forma é a vizinhança constituída nas fazendas, não em linha reta como nos colonos, mas com certa liberdade de ocupação, o caipira se agarra a essa possibilidade para combater a tendência individualizante, procurando uma coesão grupal que colabora para a reorganização dos vínculos de dependência.

Embora haja um enfraquecimento da estrutura de vizinhança com a dependência urbana, estes se reorganizam por meio de novos blocos de famílias a partir do núcleo familiar, assim, a estrutura de vizinhança é reforçada pelos elos de parentesco fortalece a solidariedade, sendo esta o quarto aspecto denotado como uma característica que fortalece a interdependência das famílias. Por último, os bairros que eram estruturas autônomas uma das outras, vão configurando um novo relacionamento de cooperação em que a relação de vizinhança reluta em existir (CANDIDO, 1975), com essas cinco características o autor denota como resiste o caipira à assimilação total.

3.2. A religião do sertanejo

O catolicismo praticado pelos caipiras tem as mesmas matrizes da religião praticada pelos sertanejos. Tendo o sertanejo, neste caso – os de Serra das Araras e suas comunidades – adentrado o sertão por fuga do cativeiro, subido o rio ou vindo do litoral nas bandeiras, podem ser essas suas origens. No sertão, se associaram aos “bugres” (índios) na luta por sobrevivência. Serra das Araras está numa região que já pertenceu ao Bispado de Olinda em

Pernambuco: “Em 1676, criavam-se mais duas dioceses: o Bispado do Rio de Janeiro e o de Pernambuco, com sede em Olinda. Somente em 1745 é que Minas Gerais ganhou sua diocese: o Bispado de Mariana!” (MENDES, 2002, p. 557).

A religião professada pelos sertanejos chegou com os colonos portugueses que já na origem diferenciava-se do catolicismo oficial, a tradição dos colonizadores se espalhou, tanto quanto os próprios, no território. Dobroruka (1997) afirma que o catolicismo do sertanejo tem origem dupla, sendo o dos colonos e o oficial, acrescentando ele que houve contribuições sincréticas dos negros e em menor grau dos índios. Esse culto, já desviante na origem, é acrescido aqui de outros problemas de ordem social e religiosa,

O culto católico no meio rural pode, por vezes, afastar-se muito do calendário e das prescrições da Igreja. Isto é tanto mais reforçado pelo baixo índice de alfabetização nas áreas rurais, que, somando à ausência de sacerdotes, faz com que o catolicismo daquelas áreas seja transmitido apenas oralmente de geração em geração (DOBRORUKA, 1997, p. 53).

O autor supracitado está interessado nesta obra em desvendar as origens religiosas de Antônio Conselheiro, por isso se vale de uma série de relatos que denotam de padres e autores as “superstições” e “crendices” que impregnam a fé popular no meio rural, própria das tribos africanas, bem como dão conta do desconhecimento pelo sertanejo até de símbolos básicos do catolicismo como o crucifixo, por exemplo (DOBRORUKA 1997).

Catolicismo dos colonos, oficial, influência negra, indígena, messianismo, milenarismo, cangaceiros, crimes de honra, pragas de padre e outros usos, abusos, promessas e esperanças com a fé do sertanejo,

Falar sobre a atuação da Igreja Católica à margem esquerda do Rio São Francisco é, antes de tudo, falar da presença incômoda do Padre Antônio Mendes Santiago – o Apóstolo Maldito – que abriu os caminhos de minas à evangelização nestes sertões urucuiano. Depois de perambular pelo norte mineiro, fixando residências em diversas localidades como São Romão e Januária, ele chega a Paracatu onde inicia sua atuação eclesiástica após 1744. Comerciante, dono de terras, corrupto, mulhereiro, era constantemente acusado de extrapolar nas suas atribuições (MENDES, 2002, p. 557).

Diferentemente de Dobroruka sobre o catolicismo rústico, que neste aspecto está acompanhando Maria Isaura Pereira de Queiroz, a religião praticada pelo sertanejo pode até ser de origem dupla, mas é constituída com inúmeras influências no território nacional.

Dos colonos e dos efêmeros contatos com os padres, preservaram-se rituais seculares do catolicismo, e de outras influências reuniu-se o que estava separado entre corpo e alma, fé e existência, por isso, celebrar os rituais em que a “estola” nomeia a autoridade que está entre

os sertanejos, não é um ato separado da vida, quando o celebrante se distinguiu por completo no distanciamento e no desconhecimento cotidiano das comunidades.

As ladainhas com um tom de grego e latim, permeadas de benditos, o culto aos santos, a fé em que Deus faz chover e castiga na seca, produziram os cânticos, os rituais, sofrimentos na paga da promessa, a despedida dos mortos propiciou o canto das carpideiras, o sofrimento de Jesus foi assimilado como seu na semana santa, o agradecimento é rezado em volta da mesa, cantando e rezando para celebrar a fartura e a acolhida. As rezas, a devoção, foram incorporadas a um conjunto de batuques, danças de roda, instrumentos e toques dos mais variados, bebidas e comidas para celebrar a fé e os laços de cooperação, de vizinhança e corresponsabilidade. O isolamento não os afastou das ligações entre o sagrado e o profano, pelo contrário, criou uma fé, por vez dura nas limitações morais, e, por vez festiva no compromisso das promessas com os santos, sempre uma fé que os ligava entre si e com a esperança depositada na redenção final.

Os usos e abusos desta fé que se reivindica sincera e honesta nunca deixaram de existir, seja pelos acusadores de falsa fé, credice, fé de ignorantes; seja pelos usurpadores da “inocência”, por vezes, manifestação da expressão religiosa do sertanejo.

3.2.1. O sertanejo

O certo é que na memória do sertanejo, um fio extenso de uma religiosidade diversa o traz ao presente com ares de um passado já condenado pela modernidade como ultrapassado. A violência na qual foi submetido nos sertões, num primeiro momento jogado para enfrentar os nativos, num segundo plano violentado na condição humana e tratado como escravo, treinado em duras condições de sobrevivência, legou às gerações futuras sua desconfiança, seu silêncio, a contraviolência, os escapes das pressões sociais e sua variedade de formas de existir na subsistência.

O sertanejo tem uma memória marcada por sua religiosidade, por sua ligação visceral com o bioma onde vive; tem uma memória herdada da violência de seus antepassados e a memória da violência no presente vivido. Se trata de uma memória desconfiada, é também uma memória honesta quando a confiança é conquistada. O trabalho marca sua memória sobremaneira com suas invenções técnicas e manejos do solo, as estações marcam sua pele, orientam sua conduta e por isso têm marcas indeléveis na sua natureza humana.

O trabalho livre ocorria no Brasil desde o século XVII, com o fim do cativo indígena, uma leva de mestiços que vieram a ser conhecidos como caboclos e caipiras, junto

com negros já libertos por senhores (MARTINS, 1986), e outros que fugiram da senzala é que dão origem ao sertanejo, na procura de terras e fuga do chicote, se instalam nas regiões mais remotas do sertão, do território.

Sertanejo é uma expressão já consagrada na literatura e de uso na região pesquisada. Como guarda semelhanças e diferenças com o caipira, vivem ambos, a mais profunda luta para se estabelecerem como seres humanos e constituírem uma forma de cooperação e lazer que dê em algum sentido à vida diante das adversidades e do julgamento alheio que não deixa de lhes impingir conceitos e pré-conceitos.

Esta ocupação de terras, até meados do século XIX no Brasil, se deu por dois caminhos, “[...] de um lado o pequeno lavrador que ocupava terras presumivelmente devolutas; de outro, o grande fazendeiro que, por via legal, obtinha cartas de sesmarias, mesmo em áreas onde já existiam posseiros” (MARTINS, 1986, p. 24). Por aí percebemos a longevidade deste homem vivendo no interior do país, constituindo de forma secular e com diferentes influências culturais e econômicas na sua tradição.

Seja o plantador de cana de açúcar ou o de café, desde o século XVII em São Paulo, tal como nos informa Martins, uns escravistas empedernidos, já os capitalistas ativos de modo algum moviam por um sentimento emocional com o solo (1986). Vinculação essa, necessária entre o sertanejo e a terra, é nela que se constitui toda sua tradição, ainda que em tempos recentes a mobilidade na terra, por razões estratégicas, fosse grande.

Sendo o sertanejo herdeiro do negro, não só em sua cor, mas também em suas tradições, leva consigo boa parte da atrocidade vivida, do pré-conceito, da sujeição e porque não, dos atos de rebeldia, quando fugia ou quando no tronco evitava manifestar a dor para afrontar seu algoz.

O hábito, quando introduzido o branco europeu no trabalho das lavouras, foi manter a distinção entre trabalhador livre e trabalhador cativo, já que este tinha “desonrado” o trabalho. Mesmo o trabalhador branco não quis qualquer identificação com o negro, os senhores da casa grande fizeram questão de manter essa distinção, ainda que imigrantes e fazendeiros fossem distintos no interior da casa, mas eram bem mais distintos dos que comiam no terreiro, desta forma, os que comiam dentro da casa grande guardavam uma identidade comum e diferente com os que comiam no terreiro, os negros (MARTINS, 1986).

O negro tomado e submetido ao trabalho forçado ainda é culpado pela desonra do trabalho, que, no caso brasileiro, coube a uma “burguesia” nascente trabalhar contra essa depreciação na aparência.

Assim considerando, os preconceitos de hoje ou num passado recente, têm raízes históricas, fundamentadas numa economia cuja exploração nunca cessou. Superada a escravidão formal, o trabalho livre adquiriu diversas formas de custos. A tentativa de manter o trabalhador dito livre na fazenda ganhou novos ares de escravidão, com a prisão por dívida nas terras dos fazendeiros. O trabalhador já entrava devendo, dívida essa que avolumava-se e, na maioria das vezes, era impagável. Este fenômeno foi usado em larga escala nas diversas frentes de ocupação e exploração do território até recentemente (MARTINS, 1986; 1997), hoje tem uma nova denominação, “trabalho análogo ao de escravo”.

Como o posseiro possuía mobilidade, por fuga da espoliação ou por expulsão, não faltaram aos fazendeiros incentivos do Estado que provocassem o encontro que visava submetê-los. Martins (1986) dá notícias de novas fronteiras econômicas em 1870, quando da descoberta das terras roxas em detrimento das terras cansadas do Vale do Paraíba.

O trabalho no Brasil, embora definido como livre depois do fim da escravidão, não era uma ação livre na acepção capitalista entre compra e venda da força de trabalho. O trabalhador era uma mercadoria contratada pelo empregador, cujo excedente produzido era apropriado pelo capitalista. Por aqui, o regime de trabalho introduzido no colonato gerava a ideia de que o colono ocupava a terra e trabalhava um tempo para o fazendeiro e outro para si, produzindo as condições de sua reprodução. Mas o que ocorria na verdade era que trabalhava para o fazendeiro “[...] garantindo as condições de sua própria reprodução como reprodutor de trabalho excedente” (MARTINS, 1986, p. 86). São essas relações de produção somadas ao trabalho familiar que terminava por ofuscar sua compreensão como dupla exploração e dificultar a reação dos colonos a tal situação.

O imigrante viu constituir uma possibilidade no Brasil, já que havia em seu país de origem a expulsão da terra e uma relação já estabelecida de diferenciação entre campo e cidade, bem como os processos industriais já era uma realidade em andamento e bem mais consolidada, algo que no Brasil viria a se constituir,

A sociedade de adoção aparentemente recriava relações que estavam desaparecendo no país de origem e se apresentava para ele como a “boa sociedade”, pois os que o expulsaram da terra e que se beneficiaram com a expulsão não estavam aqui. A sociedade brasileira, de certo modo, oferecia-

lhe de volta o que lhe haviam tirado no país de origem (MARTINS, 1986, p. 119).

Essa ilusão foi construída para absorver e explorar o imigrante, assim, em todas as frentes de ocupação e exploração, produziram-se os explorados e expropriados da terra, além de uma diferenciação entre eles de forma que qualquer distinção por tamanho de posse ou de bens levava a uma distinção sem grandes diferenças.

Numa ampla discussão sobre frente de expansão e frente pioneira, José de Souza Martins verifica diferenças, contradições, as determinações de cada uma para camponeses, índios e colonos, todos com relação entre si ou com o fazendeiro, o latifúndio e as empresas capitalistas. A frente de expansão coloca povos indígenas inimigos em relação, forçando uma readaptação ao meio e aos antigos inimigos. Em fuga, perdem não só vidas, mas bens culturais e o acúmulo de sementes cultivadas. Para os camponeses, essas frentes trazem conflitos de convivência, expropriam suas posses e por vezes o colocam em deslocamentos (MARTINS 1997).

Se na frente de expansão sobressai o encontro dos diferentes seres humanos, sobressai à questão econômica na frente pioneira, o certo é que ambas colocam povos, com distintos tempos históricos e vivendo no presente, em encontro,

Se na frente pioneira a racionalidade econômica e a constituição formal e institucional das mediações políticas estão visivelmente presentes em todos os lugares e momentos, já na frente de expansão é notório o predomínio dos valores sociais, das crenças, do imaginário na formação, definição e sustentação dos vínculos sociais (MARTINS 1997, p. 193).

Vivem no capitalismo, no tempo da burguesia e do proletariado, povos com tempos distintos e projetos históricos também. Não é que tudo esteja destinado ao resumo do que deseja a burguesia (MARTINS, 1997). A distinção das fronteiras e suas implicações recíprocas devem ser vistas juntas para que o fenômeno seja captado e compreendido de forma que o encontro de diferentes condições humana seja analisado. Esses encontros de diferentes concepções humanas vêm terminando em assimilação ou destruição da alteridade. Embora não sem resistência.

Na região de Serra das Araras, essas frentes situadas em tempos diversos promoveram um encontro nos anos de 1970 que até os dias atuais tem rendido desencontros para a vida dos sertanejos, portanto, afetando sua memória social de forma radical, às vezes com resistência, outras vezes saudando o chegante.

O sertão que circunda Serra das Araras é profícuo no que até aqui foi refletido, comunidades negras, hoje remanescentes quilombolas; povoados, vilas, comunidades; lugar de devoção a diversos santos; lugar de terras “devolutas” até muito recentemente; lugar de posse e propriedade, bem como de conflitos entre posseiros e grileiros; lugar de vastidão e isolamento na comunidade; lugar de chegantes que fundam um povoado que vira distrito e se emancipa, deixando o secular povoado que é distrito na rabeira da história, em seu lugar político de sempre, lugar de passagem, de visita em tempos de romarias. Por lá tem unidades de conservação com famílias dentro, ou seja, onde estão secularmente; também há o agronegócio e suas “virtudes” e problemas. Em Serra das Araras e suas comunidades tem sertanejos, histórias e memórias, entre elas a memória sertaneja de Antônio Dó, jagunço para uns, portanto, mal; para outros um bandoleiro ou cangaceiro que não permitia a injustiça, pois dela fora vítima.

3.2.2. O cangaceiro e o sindicalista: personagens de tempos distintos

Um cidadão de Januária – município antigo e histórico de Minas Gerais – próximo a Serra das Araras, teve um manuscrito publicado com o nome *Antônio Dó: bandoleiro das barrancas*. Neste, seu editor, torna livro um manuscrito que ficou no prelo desde 1939. O autor é Manoel Ambrósio.

Em seu prólogo, Francisco Vasconcelos, editor do livro coproduzido pelo Lion’s Club e a Prefeitura Municipal de Januária, é altamente enaltecedor de si, diz o editor, refletindo sobre o objeto do livro, ao que ele chama de jagunço Antônio Dó: “Disse Shoppenhauer que o civilizado é um bandido vigiado pela polícia. Como então apreciar-se o banditismo em terras que desconhecem a civilização?” (1976, p. 9). Em terra de gente não civilizada, banditismo campeia e a polícia não controla, representações sempre recorrentes dos pobres lutando por dignidade frente às ações do Estado ou sua omissão e cumplicidade diante dos abastados do sertão.

Antônio Dó, tendo um de sua família injustiçado na posse da terra, no roubo do gado, no uso de águas, busca por justiça, mas o que encontra é mais violação. Desta vez, sente na pele a violência da autoridade e na sequência tem sua “honra” agredida, torna-se um justiceiro à moda do cangaço, organiza um grupo e procura fazer justiça para si e para outros. Caçado e perseguido por desafetos e pela volante que subia o Rio São Francisco, forças policial do Estado que atendia pedidos dos coronéis locais ameaçados na coragem e nas armas do “jagunço”.

Ele vive na memória dos Serranos e de todos os sertanejos de hoje, que, nascidos não eram na época de sua existência, mas seus pais lhes contaram muitas histórias de Dó, bem como dos revoltosos. Dó é presença contraditória na memória dos sertanejos. Bom e mal, mas na maioria dos casos era justo, apenas não titubeava no ofício.

Nascido no agreste Baiano – Pilão Arcado –, Antônio Dó resolve se retirar, mas antes precisava da preparação, dessa mistura que prescreve o sertanejo, o caipira, o brasileiro, mesmo que seja uma construção de ficção literária, é assim que apresentam o cangaceiro. Tu descendes da variedade de povos que por aqui ergueram tradição na solidão vivida em comunidade. Petrônio Braz, escritor da região, mistura informações históricas, cenário real com livre imaginação literária para dar um lugar de vultuosidade a Antônio Dó na história do sertão. Assim descreve a iniciação de Dó naquilo que consagrará sua proteção em diversas perseguições,

O afilhado de Exu vai tomar sete gole de jurema preta calcinada com alecrim da serra, durante sete sexta-feira... Vai fazer um ebó, o padê-de-Exu, antes de subir as água de dona Janaina pra cumprir sua sina. Leva três galinha preta, antes do galo cantar, na primeira sexta-feira, em honra de Xangô e de dona Janaína, mulher de Aganju, mãe de todos os encanto. Na água de dona Janaína, Omolu protege o afilhado de Exu da febre maleita. O martelo de Xangô protege o afilhado de Exu pelos sete lado (BRAZ, 2006, p. 79).

O arremate é conclusivo e semelhante ao significado que Candido (1975) percebe na formação da cultura caipira e também na formação do brasileiro que descreve Martins (1997) nas frentes de ocupação e exploração, frentes de expansão e pioneira - e na definição do status do trabalho: “Antônio bebeu, perdido, apatetado, mas confiante. Em seu espírito, o Deus dos padres, os santos de sua mãe haviam se misturado aos africanos, para sempre” (BRAZ, 2006, p. 79).

Sem citar a fonte histórica de sua livre construção, Braz cita um diálogo entre um coronel e um padre ocorrido no dia 17 de junho de 1884, sobre a imagem de Santo Antônio, que o povo em romaria celebrava seu dia, na modesta capelinha da Vila de Serra das Araras, Distrito de Brejo da Passagem, na ocasião pertencente ao Município de São Francisco. Combinam a transferência da imagem para a sede do município, transferindo assim a romaria. Fato consumado, num dia chegou a imagem, no outro ela já estava de volta em Serra das Araras (2006). Este fato é narrado pelos Serranos como vontade do Santo em viver na Serra das Araras.

É nesta paragem e na capela da Serra que alguns do bando de Dó arriscavam ir à missa, em função da devoção ao Santo, que foi ampliada com a história do repúdio da

imagem em morar na sede do município. Os bravos e os injustiçados celebram a mesma fé, no mesmo santuário, de origem remota, com romarias anuais, fazendo uma peregrinação longa e sofrida, realizando rituais por repetição, como o de dar três voltas em torno do santuário. Braz dá duas explicações pagãs, uma de Roma e outra Árabe, para esse evento (BRAZ, 2006, p. 137).

Às nove horas do dia 16 de dezembro de 1984, passados três dias da celebração de Santa Luzia, um novo tipo de lutador, um sindicalista rural foi tombado com tiros no interior da cidade São Francisco, região do distrito de Serra das Araras. Uma jovem mulher, em julho de 2013, que na época era adolescente, fazia memória de Eloy Ferreira da Silva como “um homem de boa fé”. Nas terras onde morou Eloy, hoje propriedade de um senhor que é irmão de um dos envolvidos no assassinato do sindicalista, essa mulher cantou uma música que sua família cantava nas reuniões promovidas pelo sindicalista.

Na memória tensa deste fato entrelaçaram-se familiares da vítima e de um dos algozes, vivem na mesma tradição, com heranças similares e algumas distinções que os marcam. Mas vivem hoje com os conflitos do tempo presente e do passado. As injustiças do passado são justicadas por Deus, nas ações que sofrem hoje, os injustos de ontem. Afirmam as pessoas de fé do serão mineiro.

Num relato publicado em 1985, Amado, Araújo e Chaves, que estiveram com a família, colheram depoimentos de outras lideranças e revisitaram jornais da época, em que identificaram o papel de um “testa de ferro” como o preposto de interesses de poderosos maiores, diante disso afirmam,

No dia 18 de dezembro de 1984, enquanto o corpo de Eloy descia à sepultura, latifundiários e comerciantes ricos de São Francisco soltavam rojões, devoravam suculentos churrascos e se embriagavam alegremente. Estavam comemorando aliviados, o desaparecimento daquele que, com tanta firmeza, liderara a resistência dos trabalhadores do campo contra o latifúndio (p. 17)

Em vida, esse sindicalista, morador da região rural de São Francisco, no distrito de Serra das Araras, próximo da foz da vereda Sítio Pequeno com um Ribeirão, o Ribeirão de Areia, deu uma entrevista onde resume que tipos de situações conflitantes viviam os posseiros,

Na Serra das Araras, as terra era da Igreja, era do santo. Vivia lá muitos posseiro. A empresa chegou e pôs os posseiro pra fora e tá tudo espalhado. São seis empresas ao todo. As terras que elas ocupam é uma extensão muito grande – não sei dizer a quantidade certa de quantos alqueires que é. Na Serra tinha também muita terra da União. A Ruralminas veio e passou para

os gaúchos. Acredito que as terras não são deles. Outro dia eles queriam encostar os tratores e ir embora, mas o banco perdoou parte da cota e eles voltaram (AMADO, ARAÚJO, CHAVES, 1985, p. 42).

Este relato é confirmado por outros colhidos na pesquisa realizada em 2015. Empresas de reflorestamento motivadas por ações estatais, uma colônia ou vila dos gaúchos, desde o final dos anos setenta, se formavam na região. Relatos destes em um livro organizado pela prefeitura, hoje Chapada Gaúcha, município ao qual pertence Serra das Araras, denotam o perdão bancário e as terras compradas a preços módicos, bem como, a dispersão de muitos posseiros.

“Eloy – Morre uma voz, nasce um grito” é um relato de entrevistas, cartaz, depoimentos, dados que demonstram não só, mas também, a região de Serra das Araras, neste tempo pertencendo ao município de São Francisco, com muitas concordâncias com as análises feitas por José de Souza Martins e Antônio Candido sobre a ocupação da terra, o trabalho e as mudanças nas tradições do posseiro. Na ocupação da terra por posseiros faz-se pequena derrubada para o plantio de subsistência, em seguida chega a grande “firma” e derruba grandes proporções e usa o aparato estatal para intimidar, multando os posseiros. A “firma” força a compra da posse, diante da negativa usa vários expedientes para intimidar o posseiro. Ela chega para apropriar-se de vasta extensão de terras, em muitos casos, tornando-se latifúndios improdutivos. A expansão capitalista é precedida e simultânea pela grilagem e a cumplicidade de vários órgãos do Estado, ocorrendo a existência de um tipo de fazendeiro atrasado e a chegada da empresa moderna, ou seja, as grandes empresas que, no norte de Minas, chegaram para realizar reflorestamento. Isso na verdade, era a substituição do cerrado por pinho e eucalipto, o que causou concentração da terra, expulsão do posseiro e cercamento da terra impedindo a mobilidade na economia de subsistência do posseiro, limitando ao máximo sua propriedade e assassinando vários dentre eles (AMADO, ARAÚJO, CHAVES, 1985).

A memória dos serranos está marcada pela violência dos coronéis e das empresas, pela justiça e injustiça do bandoleiro de outrora e da justiça do sindicalismo rural que ousou enfrentar a concentração de terras e defender os posseiros.

3.2.3 Os revoltosos

Um fato que também marca as narrativas memoriais dos mais velhos em Serra das Araras, às vezes com ar sarcástico, é a passagem dos “revoltosos”, toda a narrativa ouvida é da violência impetrada pelos “camaradas” de Luiz Carlos Prestes. Roubavam a comida, animais, levavam alguns e assustavam a maioria. Um sertanejo já de idade que narrava a

passagem dos “revoltosos”, perguntou; “será que o que eles queriam era melhor para nós?” A pergunta é portadora de uma revelação nebulosa, de que há um entendimento sobre as intenções políticas do agrupamento de Prestes, porém, diante das descrições de violência não há um aceite destes valores ou intenções políticas da Coluna Prestes.

Na apresentação de uma publicação da região sobre a navegação do Rio São Francisco o professor Antônio de Paiva Moura – historiador de Minas e de arte – a define como um importante instrumento de pesquisa, um documento histórico e antropológico (2009, p. 17). Nesta obra, seus autores recorrem a uma citação em que a interpretação de Luiz Carlos Prestes sobre o evento é dada, e concluem que foram feitos heroicos os da Coluna Prestes, ou como denominam os sertanejos, “os revoltosos” (DINIZ, DINIZ, MOTA, 2009).

Discutindo a importância do Rio São Francisco nas diferentes “teias de comunicação”, os autores observam que, apesar disto, o Rio ficou isolado da chamada “civilização”, o Rio aqui é portador de todos os processos humanos realizados no leito e em suas margens. Assim se referem à Coluna Prestes,

Para as mudanças deste quadro concorreram vários fatores, entre os quais a famosa Coluna Prestes, que embrenhou sertões adentro e afora, percorreu 26 mil quilômetros, de 29 de outubro de 1924 a 3 de fevereiro de 1927. A Coluna rasgou vasto cerrado, intrincada mata e áridas caatingas e pampas e veredas. Atravessou rios e córregos e lagoas de Norte a Sul, de Leste a Oeste. Mais ainda, rompeu com as oligarquias políticas e arcaicas do Brasil (DINIZ, DINIZ, MOTA, 2009, p. 156).

É preciso partir dos homens reais e não do que dizem de si, de suas representações para se chegar ao real (MARX, 2005). Portanto, a afirmação de Prestes sobre os intentos de “retirar do imobilismo grandes parcelas da população do interior”, não corresponde às representações sobre o evento em si legado às gerações posteriores, e isto é observado no norte de Minas e em várias cidades de Goiás por onde os “revoltosos” deixaram rastros. É uma memória contraditória considerando o que diz Prestes e o que ficou para o sertanejo, considerando o ponto de vista do sertanejo é uma memória de violação e nada heroica.

3.3. As contradições que se somam

Assim, a memória social do sertanejo não é algo localizada, mortificada no passado e repetida no tempo. É uma memória contaminada no tempo e no espaço com as influências violentas sofridas seja pelo próprio ambiente ou por relações socioeconômicas e culturais forçadas ou de livre acordo.

É uma memória marcada pela construção do país com suas intensas contradições e heranças milenares num país secular. Com isso o estranho é assumido e nem sempre

reconhecido é uma relação de sobrevivência em que viver é um regalo de datas marcadas no encontro festivo.

Na formação da memória social das comunidades de Serra das Araras, o trabalho anual nas roças e a religiosidade com um intenso calendário, com desdobramentos em toda a vida cotidiana, é algo profundamente enraizado. Nas últimas quatro a cinco décadas, outros fatores têm sido acrescentados nesta memória, na mudança, persistência, resistência e transformações desta. A frente pioneira em sua chegada altera o convívio e a paisagem, as empresas de reflorestamento com a especulação e grilagem de terras provocam deslocamentos via expulsão, ameaças e assassinato de posseiro e liderança, também, promovem empregos para alguns. As unidades de conservação provocam deslocamento e possibilidades de diálogos tensos. Na última década, o turismo – ainda tímido – tem levado pesquisadores e turistas que introduzem toda uma parafernália tecnológica. ONGs e a prefeitura local organizam encontros marcados pela tradição e pelo debate de “sustentabilidade”.

O agronegócio modifica substancialmente o regime de trabalho, urbaniza, injeta recursos e concentra renda; nasce um conjunto de associações comunitárias, culturais e cooperativas com natureza jurídica. As festas religiosas recebem incrementos festivos como shows, cavalgadas e outros – sustentados pelo poder local e por “autoridades” do legislativo, projetos direcionados aos produtores familiares também são implementados: uns endividando-os, outros facilitando seus processos produtivos e lhes possibilitando a entrada no mercado de consumo de bens. A chegada, na última década, da energia, telefonia, internet traz consigo, além da TV, uma série de possibilidades comunicativas e vícios que alteram os hábitos dos mais velhos e, sobretudo, dos mais jovens.

Nas investigações de José de Souza Martins, este via que as possibilidades de encontros humanos no enlace possível da fronteira, entre as frentes de expansão e pioneira estavam sendo marcados por desencontros, violência e sobreposição dos chegantes sobre os que outrora haviam se instalado.

Em um debate público nesses encontros, em conversas reservadas ou em entrevista para essa pesquisa, uma autoridade local, o Senhor JR 44 anos¹³, que emergiu-se no seio destas tensões por ser um filho do lugar diz “As pessoas que chegam de fora falam da preservação do modo de vida local, mas, não consideram que nas comunidades rurais

¹³ As informações prestadas por pessoas das comunidades e do Distrito de Serra das Araras serão identificadas aqui com uma letra de seu nome podendo ser do nome ou sobrenome, bem como, as duas juntas, embora haja o consentimento de uso, assim se procederá para minimamente preservar os informantes.

dormiam em jirau, facilitando a proliferação do barbeiro que causa doenças graves, as condições de moradia também possibilitam essa proliferação e outros problemas”.

Por trás dessa observação pode-se inferir, embora jamais dita pelo entrevistado acima, que o da grande cidade lá só vai raramente. Pesquisadores, turistas ou militante de causas ambientais não topariam viver nessas condições. Fala também de um padrão de conforto que não corresponde à retórica preservativa que é destinada ao outro.

De fato preservar não é desejar a manutenção da miséria alheia, mas é analisar a sociedade do desperdício, da produção de coisas, da exploração material e humana à exaustão, tendo como vetor um modo de vida simples, com interação respeitável entre natureza e cultura, respostas inteligentes na produção e invenção cotidiana dos meios necessários para a sobrevivência, a solidariedade entre as famílias, bem como a celebração que move o sagrado nos terreiros de cada casa. É analisar porque não chegam nas comunidades as tecnologias que colaboram para a abundância do viver e não as tecnologias que os tratam como ignorantes, sem espírito empreendedor, preguiçosos e, por isso, é preciso desalojá-los e sempre que possível enganá-los.

Por que sua educação tem as sobras e é montada segundo a lógica da produção urbana e industrial? Por que seus saberes que outrora tratavam, cuidavam, recebiam o rebento e encomendavam a alma são agora criminalizados e denotados como credíes? Por que não chegam nas comunidades programas com relevância na preservação de doenças como chagas, cardiovasculares, orientações de saúde sexual e dentária? No referido trabalho de Antônio Cândido este já dava relevo à saúde bucal deteriorada do caipira.

Preservar é uma condição de perceber e dar relevo aos acertos que mantêm a humanidade em contraposição às destruições pautadas em valores da manutenção das riquezas de alguns que só avolumam.

3.3.1. Os ternos de folia e Santos Reis

As comunidades no entorno de Serra das Araras mantêm uma tradição, talvez a de maior sentido na formação e manutenção de seu modo de vida, no ciclo natalino: a Festa de Santos Reis, que é uma celebração civil – sem a interferência da autoridade religiosa – e que vai da noite de natal ao dia 06 de janeiro. Esse tempo vem encurtando-se diante de algumas pressões.

Após longas reconstruções históricas, teológicas e antropológicas, Félix e Pessoa (2007), oferecem algumas informações relevantes para entender a universalidade deste fato –

o giro da Folia de Santos Reis. Primeiro, é um enunciado presente apenas em dois evangelhos bíblicos, Mateus e Lucas, sendo o primeiro mais rico de detalhes. Segundo, os reis magos não eram judeus, vieram da Pérsia. Terceiro, na narrativa bíblica é possível perceber na análise dos exegetas que a autoria do texto é comunitária. Colocar Jesus na tensa tradição judaica de sua época promove uma ampliação de suas possibilidades com outros povos na contraposição vivida entre judeus cristãos e não cristãos etc. Os autores após reunir uma série de informações, concluem,

O que chegou até nós é incomparavelmente muito mais amplo e é fruto de atitudes de fé, de criação artística, de imaginação etc. Isso para dizer que, dois mil anos depois, um ritual transmitido praticamente à margem da escrita, como é a Folia de Reis, não necessariamente deve ser visto como portador de uma compreensão uniforme daquela viagem (FÉLIX, PESSOA, 2007, p. 32).

Essa festa milenar, repleta de histórias de fé e de solidariedade, desperta uma pergunta na maioria dos pesquisadores que deparam com suas manifestações: “[...] como é que um ritual da cultura popular, que não se fundamenta, portanto, prioritariamente, na cultura escrita, documental, incorpora uma bagagem tão ampla de conhecimentos e informações, provenientes de tantos lugares e tempos históricos?” (FÉLIX, PESSOA, 2007, p. 32). Parte da resposta a essa pergunta está na citação anterior, e outra parte, sobretudo, no Brasil, e em particular, na experiência desta manifestação religiosa e artística nas comunidades do entorno de Serra das Araras, é uma tradição marcada pela troca, promessas são feitas a Santos Reis, diante da resposta recebida, a festa é um agradecimento, é um compromisso com a fé no Santo. Toda a comunidade recebe as bênçãos levadas pelo terno de folia e em troca retribui com ofertas, alimentação, pinga e fogos, manifestando alegria e respeito aos condutores da “boa nova”, que todo ano não cansam de dizer, de afirmar: “nasceu o menino Jesus em Belém”. Diante da acolhida na casa, os mensageiros do nascimento do menino cantam, rezam e sambam na “casa do morador”.

É, portanto, uma festa de cumplicidade, de trocas, de fartura, é um tempo de descanso da roça, de reza e “vadiagem”, esperado por todos na comunidade. É momento de um encontro sem distinção de idade, o idoso sambar na sala ou no terreiro não é constrangimento para ninguém, ao contrário, é momento que os mais novos observam para fazer junto, repetindo o ato e quase sempre acrescentando uma particularidade que muda na dinâmica própria do movimento sem estranhar por demais a tradição.

Sem, obviamente, querer esgotar a pergunta feita por Madeleine Félix e Jadir Pessoa, pergunta que ressoa em muitas mentes que investigam ou têm contatos esporádicos com o

fenômeno, a resposta passa pelas práticas de promessas e trocas, solidariedade e fartura, descanso e festa, acolhida e retribuição, encontros de todos e aprendizagem. Brandão faz uma observação em suas pesquisas que pode ser uma saída para esta pergunta,

Ao longo do ciclo camponês de trabalho e devoção, o catolicismo popular funcionava mais ou menos à margem de um controle da Igreja repressor e, até a chegada do primeiro vigário, esporádico. Em seu todo, ele era socialmente acreditado como eficaz e podia dispensar o desempenho do padre, a não ser para o caso dos sacramentos que; por significarem, na ideologia sociorreligiosa do caipira, alterações relevantes na posição social. Eram aceitos sem restrições e até requisitados com insistência: o batismo (ritual do ingresso na sociedade dos vivos), o casamento (ritual de ingresso na sociedade dos mortos). No entanto, todo o trabalho religioso do padre na sociedade camponesa fazia as vezes de cerimônias e ensino de valor complementar, sobrepostos a um sistema de saber e de prática populares quase autônomo, uma vez constituído (BRANDÃO, 2007, p. 55).

Um “Mestre de Folia” ou “Folião de Guia” das comunidades vizinhas à Serra, informou que a sua primeira missa assistiu-a em cima de um galho de árvore por estranhar os paramentos, a mesa e por não saber como funcionaria aquilo. Ao final, o padre dirigiu aos presentes informando que eles poderiam aproximar. Essa informação faz compreender que ele não foi o único que ficou à distância.

Praga de padre é algo perigoso e coisa que ninguém deseja. Se lançada a um lugar ou a uma pessoa, tanto o lugar como a pessoa terão problemas. Um padre, investigando parte do Oeste Baiano que divisa com o Norte e Noroeste de Minas, região do secular município de Carinhanha, relata o seguinte: “Um fazendeiro muito rico vendeu o gado do Santíssimo Sacramento. Deus castigou essa terra com a seca, com os coronéis e com os jagunços. O povo nunca mais teve sossego” (SOUZA, 1988, p. 25).

Dona FA 73 anos, conversando sobre a festa de Santo Antônio, indignada, disse: “no final de uma festa: o Bispo de Januária”, o santuário de Serra das Araras está sob a jurisdição eclesiástica da autoridade da diocese de Januária, “reuniu toda a arrecadação da festa em um lençol, retirou o mínimo para a casa das freiras que moram na sede do município – Chapada Gaúcha -, um pouco para o santuário e levou a maioria para a sede da diocese sem prestar conta”. Interrogada por que a comunidade não reagia disse: “Nem! Praga de padre é um perigo!” Essa conversa aconteceu em dezembro de 2006. Um irmão de FA 73 anos, em janeiro de 2015, Seu LG 83 anos, que morreria meses depois, disse que a região de onde veio, onde viveram e morreram seus pais, é uma região definhada, “Um lugar que não foi pra frente, lá é um lugar praguejado por padre”.

Na investigação de Antônio Candido, este relatava a transferência de promessa por falta de condições em cumprir por parte daquele que a fez e citava o relato do viajante falando da missa obrigatória, como algo que forçava a convivência e dificultava a inserção na selvageria. Na análise de Brandão (2007), a missa é cerimônia e ensino de valor complementar.

Nas comunidades do entorno de Serra, as missas foram um ato esporádico de animação da centralidade da fé, o mesmo ocorria na festa de Santo Antônio, bem como era lugar de sacramentos, casamentos coletivos, batismos, comunhão etc. nos informa Xiko Mendes (2013, p. 53), algo concernente ao que analisou Brandão já citado acima.

Todo esse alargamento no debate sobre a pergunta de Jadir Pessoa ao trazer a análise de Brandão, é para confirmar o quanto suas investigações colaboram para entender a permanência e o sentido em todas as relações nas comunidades das celebrações sobre Santos Reis.

3.3.2. A autoridade de religiosa de batina ou terno

A fé em sentido teleológico é uma “graça”, foi inicialmente informada e em eventos esporádicos reforçada, na alimentação da vida nessas comunidades solitárias do sertão, o seu abandono nunca foi colocado, ao contrário, foram elaborados rituais com informações de várias épocas e oriundas de vários lugares para garantir a fé e a alegria da fé, manifesta nos terreiros de cada casa.

A autoridade religiosa não foi figura necessária nessa ritualidade, hoje, quando presente, ou quando convoca os foliões de guia para reuniões é para controlar o ritual e condenar “exageros” na diversão associada à celebração religiosa.

O folião na saída da folia institui e tem a autoridade religiosa instituída na aceitação de seus pares, no aceite das regras e na aceitação da comunidade que os acolhe com fé e alegria nos lares.

Portanto, o sertanejo misturou o batuque com o canto ao santo, a ladainha com as rodas cantadas e dançadas, os benditos com o agradecimento da mesa, os fogos com a saudação ao morador e cantou o seus entes sepultados no cemitério próximo da casa renovando a certeza que “o campo santo é destino de todos”. Misturou a aguardente com a canção que prenuncia os namoros inevitáveis durante o giro da folia¹⁴.

¹⁴ Giro da Folia é o período que compreende os dias da saída à chegada, que pode somar até doze dias.

Em suma, a autoridade se faz na própria comunidade absorvendo ao longo do tempo, no processo de acompanhar desde muito novo, os passos dos mais velhos e continuar refazendo esses na contagem dos ciclos celebrativos.

O padre é uma autoridade que vem no rabo do cometa Halley, demora muito para retornar, o folião segue a estrela que todo ano leva à manjedoura. O padre quando fica por muito tempo, dita regras em confronto com as já existentes. O folião de guia tem ao seu lado o alferes, que tem a missão de ser o primeiro, pois carrega o símbolo maior, a bandeira dos Santos Reis, e, de forma complementar, é quem distribui a cachaça, recebe a oferta e cobra a observância das regras.

Numa das comunidades, uma missa foi celebrada na saída da folia, todos diziam, “É a primeira vez que isso acontece”. Para atenuar o impacto do evento, complementavam, “Bem, é parte da promessa do imperador¹⁵, ele quis assim”. Uma senhora, Dona AP 86 anos, respeitosa da missa, afirmou: “Não tá certo, onde fica o Santo? É ele quem abençoa e leva as bênçãos, não pode ser retirado seu lugar!” É bom lembrar, presença de padre não se questiona, ou até se questiona, na sua ausência, pois a praga de um padre é atraso que ninguém deseja. Depois ele vai e a tradição segue.

É tempo das igrejas midiáticas, em sua quase totalidade são igrejas carismáticas com forte apelo ao milagre, à prosperidade e ao medo do inferno, com a forte presença da figura do diabo na pregação. Essas igrejas são uma variação do catolicismo ou, na perspectiva pentecostal são igrejas de apelo moral com regras rígidas no culto e um apelo à prosperidade – acumular riqueza – como condição *sine qua non*. Esse modelo de igreja, dependendo da capacidade de resistência ou não resistência da tradição, é capaz de eliminar todas as celebrações aos Santos ou reduzi-las ao afetivo apelo religioso.

As pesquisas de Brandão no meio oeste paulista e os estudos sobre a religião popular demonstram como a religião oficial do final do século XIX e início do século XX, aliada aos coronéis, trabalhou para o bem destes e em todos os conflitos dos colonos, posseiros, meeiros, agregados ficou do lado dos coronéis, a igreja agregou riquezas como instituição e procurou interferir controlando a forma religiosa dos caipiras, porém, sofreu resistências e desconfianças: “O sacerdote que oferecia serviços religiosos às classes subalternas, estava politicamente a serviço da classe dominante” (2007, p. 58). Os coronéis doavam terras para que as igrejas fossem construídas e trabalhavam para que a igreja mantivesse os serviços da fé

¹⁵ Imperador é como, nas comunidades de Serra da Araras, se qualifica o festeiro, é quem fez a promessa e deve assistir materialmente os foliões durante o giro de folia e outras obrigações.

de modo que não incomodasse a ordem. Ao contrário, a igreja consagrava a nova ordem vigente numa relação direta com os coronéis.

Uma senhora, idosa e moradora desde o nascimento de Serra, Dona AC 83 anos, rezadeira de ladainhas, benzedeira, parteira e cantora de benditos denotava em uma entrevista o seu afastamento da ritualidade na festa de Santa Cruz, tradição realizada em Serra das Araras no fim de abril e concluída no início de maio, diante de nova introdução que o padre fez ao ritual.

Uma pessoa velha¹⁶ sabe que, por condição natural, o fim se aproxima. Para estes, mudanças bruscas ou atos que configuram sua rejeição são sempre impactos perigosos para sua dignidade existencial.

Ao longo da pesquisa, que forneceu material para formulação desse trabalho, três homens velhos anunciaram sua própria morte, disseram que a idade já não ajudava, as forças já não davam e os problemas de saúde avolumavam-se. Um deles, o Senhor SP. 95 anos, quase centenário, disse que, enquanto tivesse saúde, gostaria de viver, mas sabia que já não tinha muito tempo. Outro, o Senhor JPR 80 anos, em processo de atrofia dos dedos disse: “É, acho que está chegando a hora”. Um terceiro, o Senhor LG 83 anos, falou, “Eu já tô véio e tô perto de morrer. O corpo anda devagar”. Todos fizeram sua “passagem” no mesmo ano em que renunciaram o fim de sua existência.

Se, para o batismo e o casamento, os fiéis vão ou são levados ao templo, no velório, em muitas situações, se espera a vinda da autoridade religiosa. Em julho de 2015, no velório de uma idosa, que assumiu a tradição da mãe, que já havia assumido de sua avó, rezar a São Sebastião. Neste momento de dor, foi presenciado o desenrolar das regras de convivência e solidariedade entre familiares e vizinhos.

A vizinhança, como nas festas de Santos Reis, se reúne, faz refeições, bolos, café e chás para serem servidos. Para uns, momento de muita consternação, para vários, respeitosos da dor, até por ter convivido longamente com quem está sendo velado, é momento de encontrar pessoas que há tempos não se viam, sorrir, congregar e relembrar o morto.

Na escavação da sepultura, sete palmos medidos rigorosamente, risos, pinga e até piadas com os presentes. Rezas e cantos são entoados pelos presentes na sala onde se vela o corpo. Assim, na vida e na morte, são os das comunidades que mantêm a ligação dos vivos

¹⁶ As palavras “velhos ou velhas” denotam seres humanos com idade avançada e com profundas experiências da vida à disposição de novas gerações. Assim, são usadas aqui, sem qualquer eufemismo e com profundo respeito às pessoas que tem o tempo marcado nas suas linhas corporais.

e mortos com o sagrado. A relação com o templo religioso é de uma ritualidade de contrição e muitas regras. Na aspereza da vida em produzir todos os dias sua continuidade, quando a pausa é possível, um pouco de leveza é experimentado, pois todos são anualmente informados que o campo santo é lugar de todos, conviver com essa certeza é condição que assusta, mas enquadra.

Depois de apaziguados os conflitos abertos por terras, o regime de propriedade por compra, fixou o posseiro reconhecendo suas pequenas parcelas. Os grileiros ainda hoje atuam, vendendo terras sem escritura, no entanto, a tensão não é a mesma vivida até os anos 80, ainda que a injustiça tenha proporções iguais. Essa mobilidade em terras “devolutas”, terras dos “santos”, terras de posse, é hoje um fenômeno com proporções pequenas diante das lutas travadas no passado e o avanço consolidado dos grandes proprietários com o desenvolvimento do agronegócio.

Com a chegada do colono, estabilidade do posseiro, as comunidades rurais de pequenos proprietários, que iam com terno de folia celebrar a noite de natal no santuário em Serra das Araras, passaram a se reunir em sedes de associações, escolas e, com a institucionalização da organização, são essas comunidades que doam o terreno e constroem as igrejas trazendo para dentro uma instituição com regras rígidas e angariam recursos nestas comunidades para sustentar os serviços religiosos.

Os relatos em diversas cidades de Minas Gerais, Goiás, Bahia etc. demonstram fundações de cidades a partir de doações de terrenos ao santo onde se constrói a igreja e o cemitério para que ocorra um enterro cristão. Eloy, líder sindical assassinado em dezembro de 1984, discutindo a grilagem de terras na região, afirmou: “Na Serra das Araras, as terra era da Igreja, era do santo. Vivia lá muitos posseiros” (1985, p. 44). Diferentemente das grandes fazendas, na primeira e início da segunda década do século XXI a relação com a formação do patrimônio da igreja vem se dando de forma diferente.

Em algumas comunidades doa-se o terreno para construir as igrejas que são erguidas pela mão de obra dos próprios moradores, leigos preparados para celebrar na ausência do padre. O testemunho em lágrimas de uma jovem senhora, que, solteira, era uma dessas leigas condutoras de serviços na igreja, após reunir-se em “conjunção carnal” com um viúvo e não obter a formalidade do matrimônio – sacramento – foi distanciada desses serviços religiosos.

A ritualidade da missa e dos “cultos”, celebrações sem o padre, são rituais de fé, absurdamente distantes e diferentes da mesma fé realizada na solidariedade das rezas e folias aos santos.

3.3.3. Os colonos e os sertanejos

No Encontro dos Povos do Grande Sertão Veredas, evento realizado desde 2002, uma parceria do poder público e ONGs, na edição de julho de 2015, um pesquisador da região, Xiko Mendes, numa das mesas, provocava o debate sobre a identidade dos povos e as relações com as diferenças dos chegantes, bem como as intervenções estatais sobre as comunidades. Na missa realizada dentro do mesmo encontro, o padre que assistiu ao debate, em seu sermão, repercutiu o debate falando de conciliação e que no lugar, gaúcho e mineiro são povos amigos.

Neste solo de gente antiga e de gente que chega em busca de dias melhores, obedecendo a anúncios que vendiam prosperidade em terras distantes, ocorrem encontros e desencontros. Dois povos em encontros cheios de desencontros, pré-conceito de um, desconfiança do outro; feito heróico de um, esperança do outro; se um é desbravador, o outro é lutrido¹⁷; se tem a pele queimada ao sol, o outro lhe impinge a peça de preguiçoso, de bugre, chucro; na existência de um, o outro inventou do nada o ser; na fé do outro, um não professa, pois, é uma fé de pobre ritualidade professada por pobres; nas tradições de um, a fé ortodoxa e a política formalizada nas instituições adentra para controle e uso; o licor de um é condenado, o do outro consumido na privacidade do lar.

Em cidades do Sul, corretoras anunciavam o paraíso no norte de Minas, terras abundantes, férteis, baratas, com muita água e paisagens deslumbrantes. Com essa propaganda, alguns visitaram o lugar antes de comprar, outros compraram direto. A maioria eram pequenos proprietários no sul. A pequena parcela de terras lá vendida comprava cá vários hectares, até hoje os grandes proprietários compram terras baratas.

Em um livro institucional da Prefeitura de Chapada Gaúcha com o título “A saga dos Gaúchos no Sertão Mineiro” (2012), as entrevistas coletadas dos pioneiros que vivem na localidade são exaustivas em algumas informações, fornecem alguns dados da ocupação na região e analisam o impacto para estes, dos dias da chegada à atualidade.

Informa o livro que o primeiro gaúcho que chegou ao local, hoje sede do Município, foi em 24 de junho de 1976 (2012, p. 42). Em seguida, outros foram chegando ao lugar e

¹⁷ Pessoa dada aos prazeres sexuais, saída, intrometida, pra frente.

todos os anos chegavam mais famílias vindas do sul, passando a chamar colônia do PADSA (Projeto de Desenvolvimento de Serra das Araras).

Essa tensão está posta em duas vertentes, em uma, nas palavras de alguns chegantes,¹⁸ “Apesar disso”, falam do sofrimento como colonos nos primeiros anos que chegaram: “foi bom porque a gente encontrou no povo daqui, no povo mineiro um tratamento bom demais” (2012, p. 47), houve o encontro de povos oriundos de frentes diferentes. Das 11 entrevistas relatadas no livro – *A saga dos Gaúchos no Sertão Norte Mineiro* – duas fazem referências positivas e afirmam que havia um povo quando estes chegaram.

Todas elas contam que chegaram para o meio do nada. Pequenos proprietários do Sul se tornaram colonos de grandes propriedades no Norte de Minas, terras arenosas, com diversas veredas, chapadões e vários tipos de vegetação no cerrado. Relatam o engodo ao qual foram induzidos, sem terras no Sul para voltar, foram ficando, trabalhando em empresas de reflorestamento e em outros lugares, fazendo compras em Januária, São Francisco ou Arinos. Por ocasião da festa de Santo Antônio em Serra das Araras compravam roupas e outras coisas.

Uma vez por semana, iam a um córrego buscar água, tomar banho, lavar roupas e trazer água para o resto da semana. A vila dos gaúchos foi construída em cima de um chapadão no qual o lençol freático é profundo, lugar de “carrasco” dizem eles, “não tinha nada”. O cerrado era nada, pois nada denota a ausência do tipo de civilização experimentada no Sul, habituados à agricultura mecanizada.

Ao ler as entrevistas dos pioneiros em Chapada Gaúcha, o sofrimento, “Ficamos atolados na areia”, é formado por imagens, “Foram dias difíceis e tristes”, de muito esforço, pouca vizinhança, “A minha mulher no início ficou assombrada, sozinha...”, ausência de serviços urbanos como água, luz, saúde, educação e mesmo o comércio: “No início foi muito sofrido, não passamos necessidade de comida e bebida, mas sim de conforto, até o combustível era buscado em Arinos, dista 100 km, de trator, que demorava dois dias de viagem”.

Se para povos com cultura de “roça”, acostumados com a proximidade dos serviços urbanos e com agricultura mecanizada, os dias foram difíceis, como seria para os povos que secularmente ocupavam essas terras? Senhor JPG 65 anos, afirma que faziam 100 km a pé com pouso no caminho para trabalhar em fazendas de cidades vizinhas. Numa estrada hoje

¹⁸ As entrevistas dos gaúchos aqui utilizadas foram retiradas do livro “A saga dos gaúchos no sertão norte mineiro” (2012) as entrevistas e informações dos sertanejos foram recolhidas pelo autor desta pesquisa ao longo de observações em 10 anos, sendo a maioria realizada em 2015.

desabilitada e que era caminho de Arinos para Serra das Araras, o senhor AMF 53 anos e um de seus irmãos mais novo JM, demonstram, na foz do Rio Sítio Pequeno com o Ribeirão de Areia, como puxavam ônibus de viagem atolados com carros de boi. Estes dizem que a agricultura de roça era feita nos brejos ou em terras de cultura, geralmente ficava longe de suas moradias, e para lá iam e ficavam até o término do preparo da terra, à noite um deles, com cisma de animais, cavava um buraco no chão, deitava e cobria de folhas, dormir em redes à noite era frio.

O Senhor ACQ, quando solteiro morava com sua família em um cânion chamado “Vão dos Buracos”. Hoje tem o reconhecimento do Estado como remanescentes de quilombos. Ele saiu de lá no início dos anos 70, contra a vontade do pai, para ir trabalhar em Brasília, só depois de quatro tentativas conseguiu pegar um ônibus a quilômetros de sua casa, ele e os irmãos matavam porcos, colocavam no lombo da mula e iam vender no povoado de Serras das Araras a uns 40 km de sua casa.

Um Senhor que já foi operário em São Paulo, no retorno para Minas, vive hoje numa comunidade rural – Veredão, situada no limite do município de Arinos com a Chapada Gaúcha – com apenas quatro vizinhos por perto, é dono de uma pequena parcela que adquiriu no retorno de São Paulo. Quando jovem, morava com o pai, que era posseiro, mais seus irmãos, uns 10 no mínimo. Este Senhor AS, com ajuda de sua mãe, Dona AP 86 anos, ao serem provocados sobre pessoas que foram ofendidas por mordida de cobra, disseram, “Não! São poucos!” Na conversa, foram provocados a nomear as pessoas que foram “ofendidas” e separar os que se curaram e os que morreram. Assustaram-se com o número, não eram poucos, mas muitos se curaram com rezas, benzeções, remédios caseiros. A senhora que ajudava no levantamento, Dona AP 86 anos, é ela mesma uma benzedeira, mas informava que bom mesmo para benzer na intenção de espantar cobras era o marido, o Senhor SP.

Este Senhor SP 95 anos, no auge dos conflitos por terras teve as madeiras, que reunira para fazer a casa numa posse, queimadas, pois apareceram grileiros e gente da capital dizendo que eram os donos da terra. Este posseiro morador da região há 60 anos, nunca tinha visto dono de terras, “anos depois foi chegando gente, só aparecendo dono”. Para cada terra que mudava aparecia dono, foi para uma região conhecida por sapé, na terra anterior o suposto dono lhe deu dois dias para sair, por isso, levou a madeira para a região do sapé, lá apareceu dono e “samou gasolina e botou fogo”, fez isso sob orientação de um grande proprietário antigo na região, conhecido por Senhor AM. É da família deste senhor um dos envolvidos no assassinato do sindicalista Eloy Ferreira da Silva. “Os donos” da terra colocavam os posseiros

pra correr, “eu mesmo tava corrido quando ganhei as terras que hoje moro”, declara o Senhor SP 95 anos.

O Senhor SP 95 anos, teve um filho levado à delegacia por mando do Senhor AM, segundo o primeiro; já o próprio Senhor AM diz que tentou retirá-lo da cadeia. O filho do Senhor SP 95 anos é um folião, retirou madeiras para construir uma casa e estas também foram queimadas pelo Senhor AM. Na delegacia, não passou nem uma noite e foi liberado. O filho quando soube da madeira queimada “achou ruim e andou falando umas coisas” por isso foi levado à delegacia. Esta tensão é aqui descrita para relatar pontos de vistas diferentes no conflito entre posseiros e “proprietários” com perdas diretas ao primeiro.

No seguimento da conversa, o Senhor SP 95 anos, afirma o seguinte sobre Eloy: “E ele tinha mais uma luz nos olhos do que nós, então o povo gostava dele, muito!” No final da entrevista, Seu SP 95 anos, diz que o fazendeiro dono de muitas terras queria ver o posseiro dependente, vivendo “ruinzinho”, “era ruim porque não queria que a gente comesse, não queria ver as pessoas independentes”.

Narrativas de sofrimentos dos moradores antigos da região não faltam, sobre o trabalho, afirma o Senhor LG 83 anos “Trabalhando de esgotá brejo. Mas com o J e o finado V, levei uns seis meses esgotando brejo eu sem costume, batia enxada na água, espirrava na gente, cedinho chegava a doer na alma de frio, (risos)”. Complementa o Senhor LG 83 anos, falando sobre o trabalho: “Trabaiava de dia no machado e a noite na roda com a mão cheia de calo, faltava chorar”. O Senhor LG 83 anos, perdeu mãe e pai, então assumiu a função de criar cinco irmãos, por isso não casou, trabalhou muito.

A outra vertente deste contato é dada por valores de quem se considera, na sua diferença, superior. Na relação de um dos pioneiros com a autoridade da secular cidade, “O prefeito de Januária naquela época... passava por aqui e me chamava de doido, falava que aqui não era lugar de gente e sim de bichos”. Sobre as pessoas que o chegante aqui encontrou, asseverou “As pessoas que moravam aqui naquela época eram ‘chucros’”, quanto à cidade já consolidada para satisfazer, sobretudo, as necessidades de quem chegava, diz: “O povo que morava antigamente deve agradecer aos chegantes”. A gente que chegava aos chapadões do sertão mineiro tinha vontades típicas da urbanização: “as crianças queriam tomar um refrigerante, não tinha e choravam”.

As instituições do Estado de Minas Gerais, dentro de uma perspectiva nacional, incentivam a ocupação das terras como se posseiros, agregados, pequenos proprietários não

existissem na região. Desconheciam os antigos moradores, eram invisíveis aos olhos da autoridade. Embora os colonos façam de seus sofrimentos uma epopeia de conquistas, considerando seus modos e hábitos de vida, tiveram em um curto prazo de tempo ajuda e acompanhamento institucional. Assim diz uma pessoa entrevistada como pioneira: “Nessa época a RURALMINAS dizia que só liberavam a escritura se fosse desmatado 20% da área, caso contrário não conseguiriam a escritura. O pagamento das terras foi parcelado. Os primeiros empréstimos foram realizados em São Francisco”. O Estado condicionava a propriedade, incentivava o desmatamento e fornecia o empréstimo.

Diante de secas e inexperiência com o solo arenoso, “a dívida foi perdoada pelo Banco” e assessoria técnica oferecida. Se, aos olhos dos colonos enganados foram, logo os recursos e amparos vieram em seu socorro, não foi sem esforços destes. Para os seculares moradores que já fugiram de fazendeiros e coronéis na estreita parceria com o Estado, nada deste esperava e nem este os procuravam.

Um pioneiro tem as medidas exatas das tensões, problemas, concentrações, desmatamentos e continuidades da região hoje,

No entorno da sede do município predomina a agricultura extensiva, mecanizada com implementos agrícolas com tecnologia avançada praticada em sua grande maioria por agricultores oriundos do Rio Grande do Sul e nos últimos anos tem vindo investidores de São Paulo, do Norte e Noroeste de Minas Gerais. O que tem deixado os ambientalistas atuantes na região muito preocupados com a preservação do cerrado. Talvez devido a imponência da tecnologia usada pelos agricultores e também pela agricultura extensiva o município tem crescido desordenadamente, a população urbana dobrou nos últimos anos ocasionando alguns problemas sociais. Já nas comunidades tradicionais ainda permanece a forma rudimentar de trabalhar a terra (2012, p. 64).

3.4. As lembranças, as rezas, os cantos e as histórias

Alegre, Acari, Morro do Fogo, Ribeirãozinho, Rio Pardo, São Gonçalo, Podó, Melancia, Tamanduá, Ribeirão de Areia, Várzea Bonita, Barrocão, Veredão, Vereda Ruim, Catarina, Aldeia, Sítio Pequeno, Vão dos Buracos, Barro Vermelho, Pequi, Invernada, São Félix, são nomes que não esgotam as regiões em que os nomes dos rios, córregos, ou veredas são os mesmos das comunidades, têm nomes que lembram as formações rochosas e animais, destas comunidades saíam em carros de boi, em mulas, cavalos ou simplesmente a pé, os romeiros para a festa na Serra das Araras.

Na Serra ou em São Joaquim – povoado de Januária – se ia vender e comprar; vendia-se porcos, farinha e outros excedentes, compravam-se o sal, tecidos e querosene. Dona FA 73

anos, informa que o assassino de seu pai, quando ela era criança e já havia perdido a mãe. A quem ela não conheceu, foi um jagunço que prestou serviços para Antônio Dó e era sogro de seu pai: “E o povo tudo fala que isso é verdadeiro, que ele num era aquele jagunço de acompanhar Antônio Dó, mas ele matava quem ele mandava”.

Uma narrativa de inúmeros sofrimentos perdeu mãe, pai, apanhava, “Oh, demais, era um chicote em riba do outro”, da madrasta, do irmão e depois do marido,

A gente num tinha nada, a gente num tinha mãe, num tinha pai, já tinha morrido. E a vida era ruim, num tive vantagem, eu num tive aquela coisa pra eu lembrar da infância, que hoje o pessoal vai numa festa vai num passeio, corta o cabelo, faz a roupa do jeito que quer, eu não tive isso.

Criou filho, netos e ajuda na criação de uma bisneta, no entanto, não transferiu para sua conduta esse costume de educar batendo: “Porque eu não gosto e acima disso tem a lei que num apoia. Eu não gosto, eu num aceito, eu nunca apoiei um pai bater num filho. Se eu ver um pai dizer assim, pera aí eu vou bater , eu vou saindo”. Apesar das perdas familiares, da fome ou da má alimentação, em resumo, das privações e castigos, afirma que não guarda vontade de vingança “Nada. Nada. Só tenho vontade de viver”.

Dona FA 73 anos, aprendeu a Dança de São Gonçalo, celebrou os Santos Reis e frequentou as festas religiosas de Serra das Araras, primeiro como morada da região e nas últimas décadas, como moradora do Distrito.

Dona MZ 81 anos, que veio do sertão baiano, chegando à Serra das Araras em agosto de 1970, informa que o povoado tinha poucas casas. na ocasião da festa é que aumentava o número de casas e moradores, após a festa iam embora deixando as casas de palha que muitas vezes pegavam fogo. A Serrana veio da Bahia após uma seca de três anos em Iuiú, nada que se plantasse nascia, portanto, “foi a necessidade que me trouxe para cá” e confessa “aqui me dei bem”,

Meu marido meteu o braço, ele era trabaiado. De repente ele com seu Neca, plantou mandioca nesse brejo, plantou feijão. Já coieiu feijão da rama, já coieiu a mandioca que dava uma farinha que era só vê, também tinha casa da roda e nós fazia farinha aí mesmo. Aí nós trabaieimo alguns ano aí na renda mais ele. Mais Neco que tinha terra para esse fundo aí, de brejo embrejada. Dava nós planta na renda nós plantava. Enchia a casa. No primeiro ano que nós plantô, coiemo 100 quarta de arroz, feijão, abóbora dava cada abóbora, milho. Cabo num teve necessidade mais não. Até hoje num teve necessidade mais não.

Ao dizer quando chegou na Serra das Araras, faz questão de dizer que foi em agosto, mês de seca, porém as terras eram “molhadas”, e hoje são “secas”, denotando as mudanças no regime das chuvas, constatação feita por todos moradores idosos.

Nos seus relatos, Dona MZ 81 anos, diz ter casado duas vezes, “o primeiro não prestava”, com o segundo marido teve doze filhos, hoje, são quatro os vivos, e ela é viúva há uns 12 anos.

Dona MZ 81 anos, afirma que são poucas as folias que estão indo à Serra das Araras, chega a duvidar que a situação é por causa do padre, mas em seguida confirma uma análise anteriormente realizada. As folias estão cantando nas igrejas das próprias comunidades e não mais, necessariamente, precisam ir ao santuário de Serra. Diante de sua afirmativa que é católica considera outra questão que é também uma ameaça às tradições do catolicismo popular, diz que é católica e briga com crentes, “Uns vem com prosa ruim”, e passam a condenar a devoção aos Santos depois que passam para outras igrejas.

Em conflito de fé, Dona MZ 81 anos, disse que já estava pronta para mudar de igreja: “Numa noite rezei a Deus, no outro dia tive a resposta, Ele mim informou que eu já era uma pessoa crente, se já estava na igreja nela fiquei”. Fornece vários exemplos de benção que sua fé ajudou crianças e adultos. Diferentemente da maioria das benzedadeiras Dona MZ 81 anos, conta uma história e ensina a reza curta da benção de engasgo e ressalta que “não fica um engasgado” e em seguida diz a oração “homem bom muié má, esteira ruim pra seno São Braz deita, peixe podre pula fora, com os poder de Deus e do Senhor São Braz”. É parteira e disse que pegou várias crianças na Serra, hoje não é mais parteira, “Agora depois que apareceu médico eu caí fora por isso, eu dei desculpa. Porque se a muié sofresse qualquer coisa quem levava ferro era eu né”.

Esses ofícios de parteira, benzedadeiras foram aprendidos com a mãe e o pai. No caso de Dona MZ 81 anos, há vários relatos desses aprendizados em família ou com vizinhos.

Uma moradora de Serra das Araras com 83 anos, viúva e que criou vários filhos do marido como seus filhos, rezadeira, benzedeira, parteira e trabalhadora rural aposentada, dá notícias sobre como a sua família falou dos revoltosos,

Uma revolta que o povo tava no mundo fazendo preversidade, uma revolta, eles falava revolta que eu sei, saía umas turma de gente fazendo muita proeza, mais eu num vi porque eu num tinha nascido nesse tempo, minha mãe tava criando uma outra irmã minha, tava com dois mês de nascida, e eu só mais nova que ela sete anos. Então, eu num sei conta como é que era; Foi

no período da revolta que eles mudaram daqui, eles moravam aqui na Serra; e saíram daqui nesse tempo. Por lá meu pai morreu.

Outra informação que Dona AC 83 anos, oferece em suas memórias, sobre Serra das Araras, vai dando conta dos conflitos gerados pela posse da terra e o povoamento do Distrito. Sobre as empresas de reflorestamento afirma: “É como eu tava falando pra você, no tempo da infância, aqui era roça no tempo da infância tinha uns barraco, umas barraca de palha, de ramo, povo ranchava debaixo desses pau tudo aí. Depois daquela firma Adiflor, então aqui aumento o movimento aqui”. Essa foi apenas uma das várias empresas que se instalaram na região para substituir o cerrado por eucalipto e pinho.

São várias as mulheres e homens que dizem do sofrimento do trabalho, das carências, das violências em famílias e dificuldades para sobreviver. Relatam o sofrimento dos antepassados, mas, terminam celebrando a vida com a imensa fé manifesta em suas narrativas. Uma de suas falas que pode ser interpretada como pura sujeição, submissão é, na verdade, um ato de celebração da própria vida. Dona AC 83 anos, na entrevista rezou ladainha, cantou benditos de Santo Antônio e concluiu dizendo,

Eu acho assim, sabe, eu acho assim, que quem não podia sofrer foi Jesus né, ele sofreu pra nos salvar, então eu me considero salva com Jesus. Eu considero, porque tudo que acontece neste mundo é porque Deus quer, se ele não quiser, tem muitas coisas que Deus não quer e acontece né, mas o que ele que é humildade, amor, amar os teus próximos como a ti mesmo, não é isso? Então é isso que eu quero pegar, que eu vivo nela, tanto, tudo que Deus tocar para as minhas mãos, eu sei que é dado por ele, então eu, sou feliz, eu compactou. O dia que eu puder fazer as coisas eu faço, o dia que não puder eu não faço, fico quieta, não vou alarmar, falar mal.

Dona AC 83 anos, explica que “trezena” é a explicação da vida de Santo Antônio, lida por homens e que “maravilha” é uma oração feita pela mulher, ao dizer da trezena que ouviu numa fita lida por um morador da Serra, chorava lembrando sua gente, demonstrou solidão, já não é tão requisitada para rezar, pois tem padre morando na Serra, então, é missa, as rezas são menos, mora sozinha diz que os jovens de hoje “não tá para ajudar os outros não”, reclamou de ter que ir a cidade de São Francisco para revalidar senha da aposentadoria. Sobre ser a única mulher que na Serra reza maravilhas – segundo ela – é reconhecida por muitos, afirma: “Eu tenho devoção com Jesus, eu tenho com Maria Santíssima, eu tenho fé viva, então eu sei, não erro nada, graças a Deus”. Numa extensa entrevista realizada com essa senhora, ela rezou e cantou orações e músicas religiosas de longa duração, em apenas dois momentos que retomou, todo o conhecimento é de cabeça, semianalfabeta, a maioria dessas senhoras idosas são analfabetas, segue um exemplo de oração que ela denomina “maravilha”,

Se procuro as maravilha desejo por dia, justo milagre de morte e arizia, e de todo erro, o trabalho, demônios, mal contagioso, as vistas de Antônio, ausenta, fuja e desapareça. Os doentes se alevanta são, recuperando a saúde perdida do meio da vossa valia e patrocínio. **O mal se abranda dependendo as suas curas e natural obedecemos a suas ordens, reconheço seu império rime-se os cativos que são livres da cadeia, os presos lembra dos bem perdido recorda os moços e velhos.** Os espírito se apartam são remediados os pobre mais que poderão me referir. Os favorecidos digam esse mesmo manifesto espalhoando. **O mal se abranda dependendo da suas curas natural obedecemos a suas ordens, reconheço seu império rime-se os cativos que são livres da cadeia, os presos lembra dos bem perdido, recorda os moços e velhos.** Glória seja o pai, glória seja o filho, glória o espírito santo, seu amor também. **O mal se abranda dependendo da suas curas natural obedecemos a suas ordens, reconheço seu império rime-se os cativos que são livres da cadeia, os presos lembra dos bem perdido, recorda os moços e velhos.** O Antônio! O menino! Pedra da Espanha, da pureza, nova luz da Itália, e o mestre da verdade que clara o sol resplandecente, como a luz da vossa doutrina e claridade, aluminais a sua pátria, como mais e a todo mundo, rogai por nós Santo Antônio, santo és bendito, pra que digno das vossas promessas sejamos, alegre senhor Deus, a vossa Igreja intercessamos motivo de Santo Antônio, é o nosso confessor pra que nos achem fortalecido. Um socorro espiritual mereço alcançar gozos eterno de Cristo Jesus nosso senhor, filho vosso amém.

Na fala de Dona AC 83 anos, é perceptível a imagem sobre os jovens como farristas e sem compromisso, “estão só querendo ganhar o dinheiro da gente”, fazendo referência à contratação de um possível cuidador já que mora sozinha. Algo que ela resigna, enquanto tiver forças eu mesmo faço as coisas, afirma.

Em uma comunidade, Morro do Fogo, a uns seis quilômetros de Serra das Araras, o Senhor AR com 79 anos, informa que os pais dele nasceram e estão enterrados neste lugar, ele também, nasceu e vive no lugar. Ele e os demais moradores hoje vivem dentro de uma unidade de conservação ambiental, o Parque Estadual de Serra das Araras. O diretor do parque, em janeiro de 2015 informou que essa e outra comunidade por nome de Barro Vermelho ainda não foram retiradas porque o Estado não tem recursos para indenizá-los.

Senhor AR 83 anos, é folião, em função da idade recebe a folia em sua casa, vai à entrega que é o dia da festa, mas não acompanha o giro da folia, informa que só faltou à festa de Santo Antônio um ano, a justificativa foi a morte de um filho ainda criança. Pai de treze filhos, a maioria mulheres. A memória que tem do cangaço é a memória que os mais velhos lhe contaram: “Eu ouvia falar assim que diz, ele era muito cangaceiro, valente demais né, o povo falava né, matava gente, mais por conta dos outros, eu mesmo num sei contá não”. Estava se referindo a Antônio Dó.

Senhor AR 83 anos, se identifica como serrano, sertão e sertanejo lhe pareceu confuso, o que sabe é que nasceu no lugar onde estava e ali chama Morro do Fogo, próximo à Serra, andou por várias comunidades, sua esposa ele conheceu em outra comunidade, Ribeirão de Areia, a uns 40 km dali. O Distrito de Serra, para seu AR 83 anos, foi um lugar fraquinho que hoje tem melhorado, lá é lugar de compras, venda, reza, serviços e lugar de prosas na venda e no bar,

Na Serra das Araras acolá, a cidadinha né, chamada Serra das Arara, eu tava com uma carroça aqui, a carroça deu um defeito no eixo, aí eu levei lá pro moço arrumá, o moço tava cum uma viagem por fazê como fez, aí ontem ele arrumo e aí ele ligo aqui pra mim, até prum filho meu pra ir buscá que tava pronto. Aí, hoje levantei cedin, peguei os bois, encanguei, levei os boi encangado, peguei a carroça lá, cheguei aqui há pouca hora né.

Como trabalhador rural, algo que ainda faz, planta feijão, mandioca, só não consegue mais fazer a farinha, fornece para outros fazerem à meia. Como a maioria, lamentou o sol que estava queimando o feijão plantado, percebe que chove menos e mostrou um areião, informando que ali corria água e era lá que a mulher lavava as roupas. Hoje ele e a esposa estão aposentados.

Como folião, tem boas lembranças do passado, fala com gosto do tempo que girava e das passagens recentes de duas folhas em sua casa. Na folia, tocava pandeiro, deu uma demonstração do que sabe, embora sem os companheiros e às vezes com alguma dificuldade, mais surpreso do que ausência de memória, ainda assim cantou Reis, que é a música religiosa e um lundu, canção cantada e dançada, os do lugar apreciam com muito gosto na sala das casas,

Vou mimborá e Vou mimbora meu louro avoo, que eu não vou mimbora não
meu louro avoo ai
Eu tivesse de ir mimbora o meu louro avoo, eu não tava aqui mais não, meu
louro avoo ai
Fala meu louro fala, fala na leda razão, quem tem seu cavalo bãooo que não
trupeça da mão
Fala meu louro fala oi ai

Ao longo de uma década, inúmeros adolescentes aprenderam a tocar instrumentos, cantar as músicas da tradição local e acompanham o giro da folia. Alguns passaram apenas a acompanhar, depois de já ter ocupado o lugar de folião, passam por uma “crise”, talvez típica da confusão de ser adolescente com um pé na roça morando na cidade. Na época da folia vão, acompanham, fazem barulhos, namoram, bebem, cantam, dançam, sem pegar a “toalha”, um símbolo da autoridade no giro da folia, se assemelha à “estola” que o padre utiliza nos seus paramentos.

A cidade e a roça são dois elementos de uma vida dupla para todos nessa região, se moram na cidade, a maioria dos parentes vivem na roça; quando ocorre o contrário, moram na roça, muitos dos seus parentes vivem na cidade. Para os que moram na cidade, estudam, trabalham e convivem na cidade, geralmente já moraram na roça, avós nela vivem ou a família tem um pedaço de terra na roça. Muitos vão por um tempo para a cidade, e voltam para a roça. Esse trânsito ainda é muito grande, a cidade vem ganhando a “batalha”, levando vários para o ciclo urbano, com muitos vendendo suas terras, ou pedaços delas. São muitas famílias com vida dupla, sustentam uma casa na cidade e outra na roça. Não são poucas as que têm casa na sede do município, mesmo que alugada, casa na roça e casa no Distrito de Serra das Araras. As roças ficam vazias por ocasião da festa de Santo Antônio e encontro dos povos na cidade de Chapada Gaúcha.

Por ser uma tradição fundamentada na tradição oral, em todas as entrevistas quase sempre manifestam resistência inicial em demonstrar o que sabem. Primeiro, por serem canções quase sempre cantadas em duplas ou mais gente, precisam de uma resposta para que a canção seja entoada. Segundo, precisam dos instrumentos de acompanhamento e, por último, é no grupo, no coletivo que as canções são entoadas, dançadas. Essa segurança retirada na entrevista isola o testemunho e os deixam inseguros, mas, diante de uma insistência, ou em um retorno mais adiante dentro da entrevista, terminam cantando. Mesmos os mais resistentes sempre demonstraram um pouco do que sabem.

Um adolescente de 15 anos, tocador de instrumentos percussivos, com a toalha e o carinho dos foliões antigos, em vários momentos, era ensinado a tocar o acordeom, gaiato, brincalhão, filho de uma família de foliões, pai falecido quando tinha três anos de idade, é um exemplo de como o grupo forma seus foliões. No giro, nos momentos que a infância permite o pai ensinar no lar, na observância das execuções dos já iniciados e utilizando os instrumentos quando os foliões estão descansando, um folião se forma e vai aos poucos sendo alçado no grupo.

O jovem KC de 15 anos, com ajuda de um primo já com 33 anos, cantaram um arremate de lundu dos vários que dominam e brincam. Na conversa disse que as meninas não são motivos para um adolescente ter vergonha, ao contrário, “aí que é bão”. O arremate cantado pelo Senhor AR 83 anos, da comunidade Morro do Fogo, falava dos animais, já o cantado pelos jovens fala da morena e a saudade que ela provoca: “Vou me embora, vou me embora morena, não tava aqui não, foi você mesmo saudade que me fez esquecer do meu bem, a saudade foi se embora e não me diz quando vem, foi você mesmo saudade que fez

esquecer do meu bem”. No aprendizado há sempre contrações de frases, supressão de alguma frase bem como a mudança de sentido ou variação deste, quando juntos dos mais velhos é sempre corrigido.

O lundu na região é cantado e dançado ao som da viola, caixa de folia, pandeiro e outros instrumentos,

A origem do lundu-dança é ponto pacífico entre os pesquisadores brasileiros: assim, reza o DMB, trata-se de uma “dança de origem afro negra, trazida pelos escravos bantos da região de Angola e do Congo”. [...] Esses dados indicam que, embora não se possa descartar a possibilidade de uma origem africana, o lundu foi no Brasil de fato uma dança “criola” (SANDRONI, 2001, p. 40).

Uma jovem AAF, mãe, 24 anos, funcionária do Instituto Estadual de Floresta – IEF – dentro de uma reserva de 60 mil hectares, segundo ela, Reserva Estadual de desenvolvimento Sustentável da Vereda do Acari, Serrana de nascimento, informa que a reserva foi antes área de reflorestamento da empresa, ou seja, primeiro o governo incentivou o desmate, plantação de pinho e eucalipto, depois comprou as terras transformando em reserva, “Onze anos que ela foi transformada em reserva, por aqui era de uma firma que chamava Adiflor, e aí o Estado comprou essas terra e transformou em reserva extrativista”. O lugar está em amplo processo de recuperação do bioma.

Essas informações só confirmam o que os autores e os testemunhos de colonos e sertanejos demonstraram, os conflitos por terras e a estreita relação do Estado com a violação dos direitos, bem como, a invisibilidade dos sertanejos, caipiras, mais que invisibilidade, a exploração destes segmentos.

O senhor UCQ, que em Janeiro de 2015, estava com três meses de aposentado. Saiu dos Vãos dos Buracos aos 18 anos, hoje; casado, avô, morador de outra comunidade, Barroão, faz memória dos tempos que morou no lugar que hoje é reconhecido como remanescente de quilombos. Lembra que ia a pé para Serra nas festas de Santo Antônio, dormiam no meio do caminho, num lugar que hoje é cercado e que tinha água. Vendiam bandas de porcos no comércio da Serra, levadas no lombo de cavalo, trabalhavam cantando na casa de farinha: “Com os instrumentos de hoje achamos que o passado foi sofrido, naquela época fazíamos tudo cantando. Hoje planto o que aprendi com meu pai, só o manejo que a gente aprendeu algo mais”.

A cidade de Chapada Gaúcha encurtou as distâncias, hoje só vão à Serra por necessidade ou de ano em ano. As coisas ficaram mais fáceis, o que precisam buscam na

Chapada e logo estão de volta. Moram a uns 15 km de distância do núcleo urbano. O senhor UCQ transfere a informação para outro quando nomeia problemas que a cidade gerou: “dizem que pra saúde não ficou bom por causa do agrotóxico”. Quando se refere a uma erosão, resultado de um desmatamento na comunidade de origem, afirma “Segundo os que moram lá causou problema, mas eu não moro lá mais”. Cauteloso, fala mansa, se diz leigo ao querer dizer que não sabe muito e fica um tanto constrangido quando diz: “Meio feio falar, mas nem o ônibus sabia pegar direito, pra dar um sinali para um ônibus nós tinha dificuldade”. Quando segue, dá uma demonstração da dignidade de um sertanejo: “Mas somos pessoas direito que nós tinha coragem de trabalhar e tem até hoje”. Ao falar da idade, dos problemas de saúde e da igreja que está construindo em frente de sua casa, cujo padroeiro é Jesus de Nazaré, e sobre a devoção a Nossa Senhora da Pena sentencia “Eu sinto as graças de Deus junto comigo!”.

Dona LR, moradora da Comunidade Vão dos Buracos, 85 anos, viúva, mãe de 11 filhos, sendo 10 vivos, afirma que o lugar mais longe a que já foi é Brasília. Ela e o marido foram recebidos pelo Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, o presidente estava comemorando uma marca atingida pelo Programa Luz Para Todos.

A Senhora LR 85 anos, ao narrar uma história de muitas batalhas na vida, afirma que as necessidades foram muitas, mas sempre deram um jeito com os recursos que a natureza lhes possibilitavam,

Partia o coco, tirava as baje ia pisar no pilão e agora ia tirar o leite daquele coco pra pude temperá a cumida, come um feijão, fosse um arroz, um móio do um ovo do que for. Quando não tinha a gordura era com o leite do coco. A gordura é que nem esses óleo de soja né, não tem aqueles litros de óleo? Pois é, o óleo do coco era bem daquele jeitinho, enchia o litro do óleo.

Vivendo em um tempo em que os deslocamentos para comprar, vender ou para a devoção eram a pé, em lombo de animais ou no carro puxado por bois. Aos risos, relata o que outros moradores de comunidades vizinhas também confessam: “Que de primero num tinha esses carro né. O primeiro carro que ando no mundo era o avião, rodo no mundo o povo corria do avião, escondia dentro dos mato né”.

A longevidade das festas aos Santos Reis tem raízes longas no meio destas comunidades. Dona LR com 85 anos, dá notícias da festas promovidas pelo avô,

Sempre teve folia por lá. Meu avô mesmo fazia folia, rezava de reis, era duas noites de festa. Lembro como hoje. Todo ano ele fazia festa, era duas noite de festa. Só que um bucado de ano pra cá o povo num pode mais fazer festa assim como era de primero não. Mas todo ano tinha festa de reis, agora ficou mais pouco, tem ano que num tem.

No seu relato, também é perceptível que os tempos são outros, tem ano que já não há festas, já não podem ser como eram, as obrigações de hoje encurtam a diversão e a devoção.

Debaixo de uma sambaíba e às margens do Ribeirão de Areia, a poucos metros de onde acontecia a chegada da folia no dia 06 de janeiro de 2014, um folião que viveu os conflitos de terra na casa do pai, que era o maior proprietário de terra naquelas paragens, forneceu uma entrevista. Sua explicação sobre a morte do sindicalista é uma visão de alguém que queria tomar terras dos outros, criador de problemas.

Hoje esse folião é o dono das terras onde morou Eloy Ferreira da Silva. Tem uma dimensão crítica da folia, que é organizada por gente da família de sua esposa, embora participe como folião e é um exímio ajudante. No entanto, não deixa de comparar com as folias anteriores, folia do “tempo velho”. Entende que as coisas estão relaxadas, as regras não são cumpridas e se faz muito barulho. Observador atento, compreende que a chegada de pesquisadores fazendo filmagens, documentando, também pode ter alterado os processos da folia.

Não só os foliões as mulher também entrava no meio, todo mundo dançava. Mas tudo era mais organizado né, e hoje desorganizou. Olha essa mudança foi muito rápida não sei se foi parte dessas próprias entrevistas que chegou, as vezes é o povo especulano e aí eles começou acho que empolgar, isso e aí foi fazendo as mudanças, as danças por exemplo.

Repercutindo uma pergunta seguinte, chega a afirmar que a presença de turistas e pesquisadores não faz mal: “Acho que num incomoda nada não, isso faz é bem pra nossa região, que são muita história contada, isso deixa até a nossa região bem orgulhosa disso né, porque é uma região pobre, mas tem muita história pra contar, então muito bom isso”. Faz uso de atenuantes nas respostas, mas ao longo de suas respostas confirma suas observações críticas, deixando claro que não está jogando contra o patrimônio e sim defendendo-o.

Sua observação é correta, têm vários tipos de observadores, pesquisadores para além da urbanização, do agronegócio e das unidades de conservação que levam turistas, e isso já acarreta muitos problemas. A pesquisa é feita por gente de fora, que em muitas situações não tem compromisso com os da comunidade e podem gerar expectativas e perspectivas que não se confirmam. Se a modernidade é um celeiro de promessas não cumpridas, a academia é com certeza parte dessas ilusões em que o pesquisador está envolvido. Esta pesquisa foi realizada com muito cuidado, sobretudo, com os sertanejos. Cuidados foram tomados para que os conflitos percebidos fossem relatados; diante de toda expectativa que levantada, todo esforço foi feito para deixar claro o que se fazia. Várias trocas foram realizadas, várias situações

conflituosas foram amplamente dialogadas para demonstrar que não havia interesse comercial.

Do ponto de vista da pesquisa, todas as vezes que houve dúvidas, questionamentos e desconfianças foram bem vindas, afinal, foram secularmente vilipendiados, atacados, agredidos, desapropriados, então, a desconfiança e a reação são sinais de vida ativa que não compactua com as constantes explorações.

Voltando ao folião que detectava as mudanças inclusive por meio das pesquisas – são vários pesquisadores que estão na macrorregião fazendo pesquisas em diversas áreas das ciências –, o pai deste foi um dos primeiros a ter carro na região. Quando vivo (o pai) relatava episódios de espanto de alguns das outras comunidades vizinhas, a quem ele deu carona, com os faróis do carro achando que era fogo, o medo de avião para alguns, se refere aos moradores do vão dos buracos como índios, bem como relatou o susto de muitos em Serra das Araras quando um padre projetou imagens na parede da igreja, “o padre fez isso para amansar eles”, toda novidade que chegava aqui era pela Serra, afirma.

Toda a narrativa do Senhor AM, já falecido, é do ponto de vista dos “donos” das terras, fala bem do dono do cartório, que é proprietário de terras na região, foi um concessor de terras para os posseiros. Segundo ele, diz que a empresa Adiflor¹⁹ foi quem fez a Serra das Araras e lamenta que Eloy atrapalhasse o trabalho das empresas, embora reconheça que os posseiros eram trabalhadores.

Diz que numa região chamada Aldeia, próxima da Serra e no Vão dos Buracos só tinha índios, não sabe como os outros entraram lá. Nos Buracos diz que só vai quem tem “negócios”. Que nessa terra teve índios é bem provável, na entrevista, AM não convence que viu índios, sua narrativa deixa transparecer que é mais relato de quem ouviu e não de quem viu, entretanto, o Distrito Serra das Araras tem esse nome, dizem alguns, por causa dos índios Araras que viviam na região do córrego chamado Aldeia. Não há documentação que justifique essa presença. O relato mais convincente dá conta que na Serra, onde o povoado se organizou, tinha muito ninho de araras, daí o nome.

O senhor AFM 53 anos, é filho de um fazendeiro, que não se diferenciava culturalmente dos posseiros, aos moldes da observação de Antônio Candido em Parceiros do

¹⁹ Nome de uma das empresas de reflorestamento que recebeu incentivo do Estado para substituir o cerrado por pinho e eucalipto, tinha sua sede em Serra das Araras e está muito presente na memória de seus moradores.

Rio Bonito, tanto é que hoje os filhos deste estão mais próximos dos antigos posseiros, os sertanejos, são foliões ou ajudantes destes, alguns são donos de pequenos comércios.

Na observação das mudanças o Senhor AFM 53 anos, percebe que “hoje a folia já tá toda mudada, mudada mais pra juventude, aí tá cabando, a tradição tá indo embora”. O que sente como mudança e não é só ele, vários reclamam, outros sentem as mudanças mas não reclamam. Isso parece ser sinal de renovação e continuidade da tradição.

É fato que o barulho aumentou, nem todas as regras podem mais serem seguidas pelos foliões, a tração animal vem sendo alterada por motores em duas ou quatro rodas. Várias danças e cantigas do “tempo véio” já não são mais cantadas, tocadas e dançadas.

Essa adaptação parece ser de todos. Hoje o número de pessoas que segue a folia é bem maior, isso por si só é um fator de impacto, pois os jovens se divertem dentro do que estão vivendo e aprendendo, boa parte deles não refletem, ao contrário, quando perguntados, têm respostas curtas e gostam da agitação, do namoro, da bebida, do barulho e da dança.

Há um problema de encontro geracional, em que a confusão está dada pelo descontrole, pela confusão na desorganização e reorganização do sistema produtivo. Os mais velhos reclamam a tradição do “tempo véio”, mas a conduz dentro do seu tempo, com as mudanças em todas as dimensões da vida chegando por todo canto, tecnologias, telefonia, TV, energia elétrica que altera a vida doméstica, relativa mecanização da agricultura, fornecedores de excedentes ou produzindo para a venda, a escola consolidou-se, na zona rural, com programas que comprem do pequeno agricultor para a merenda escolar, a cidade oferece um comércio intenso, há o desmatamento, a venda de terras, monocultura, etc.

Os jovens vivem esse tempo como seu tempo, o compromisso com o passado é dado pelo que oferecem os seus “velhos” e o confronto é inevitável.

3.4.1. Araras, índios e conservação ambiental

Uma liderança sindical e política da região, filho de folião, nascido em uma comunidade rural quando ainda pertencia a São Francisco, batizado e registrado na Serra das Araras, em janeiro de 2015 com 42 anos, já foi prefeito, vereador, presidiu o sindicato rural da região, é um conhecedor das questões culturais do grande sertão, afirma que Antônio Dó não é uma lenda, conheceu várias pessoas que conviveu com ele e que uma pesquisa histórica mais acurada poderá encontrar documentos que provem sua existência, porém, os relatos e testemunhos oculares, inclusive de parceiros, jagunços não deixam dúvida de que Dó foi um fato no grande sertão.

O livro de nº 1 de nascimento do Cartório de Registro Civil de Serra das Araras no seu termo de abertura que é de 20 de junho de 1910, se refere ao Distrito como Brejo da Passagem. De fato, Brejo da Passagem era um Distrito de São Francisco, era uma enorme região territorial do que hoje é o município de Chapada Gaúcha. No entanto, como atestam todos os mais antigos moradores e JR 44 anos, como liderança política local, Serra sempre foi um povoado conhecido como Serra das Araras, portanto, ficava dentro do território chamado Brejo da Passagem. Uma lei estadual, de 17/09/1917 elevou o arraial de Serra das Araras a sede do distrito do Brejo da Passagem.

Na região de uma vereda, conhecida como Logradouro e outro pequeno rio conhecido por Aldeia foi erguido um túmulo para lembrar a região onde foi enterrado Antônio Dó. A partir de um nome sugestivo, das controvérsias sobre se o nome do Distrito de Serra das Araras é ou não indígena sua origem de povoamento e a designação, JR 44 anos, entende que o nome é por causa da Serra com seus ninhos de Araras e não por questão indígena, mas sobre o nome do rio Aldeia diz o seguinte,

Eu entendo que sim pelo próprio nome, porque se você for olhar na região, nós temos influências dos indígenas, dos negros e do branco, como a história do Brasil de uma forma em geral né, lá mais adiante, ali bem perto nasce o rio Acari, que também é um nome indígena né, então certamente tem a ver sim, com certeza tem influência né, nós estamos bem próximos da aldeia dos Xacriabás, certamente nossos descendentes, é bem perto de Januária, em linha reta, e talvez não dá 200 km.

A Serra das Araras está cercada por parques e reservas, metade da população, uns 6 mil habitantes está no Distrito e nas suas comunidades rurais. Porém, a Serra está isolada, a agricultura não pode desenvolver-se por causa da preservação, há comunidades seculares dentro do parque, a única coisa que poderia se desenvolver seria uma política de turismo ambiental para a Serra, pois, lá só se transforma com as festas religiosas, sobretudo, festa de Santa Cruz e festa de Santo Antônio. Estas são conclusões de JR 44 anos.

Demonstra certa indignação ao revelar que o Estado financiou para o desmate e depois que não deu certo comprou para fazer reserva, e para o povo não tem nada. Há na leitura de JR 44 anos, uma defesa de quem faz parte da gestão pública em um município com baixos indicadores sociais, com isso, vê na expansão da grande produção, uma possibilidade para retirar a Serra do isolamento. Conflito instalado com a direção do Parque Estadual de Serra das Araras, considerada conservacionista, os grandes produtores e autoridades do lugar.

No caminho das comunidades rurais para Serra, bem próximo do povoamento, é possível observar empreendimentos mal sucedidos de grandes empresas com base na

irrigação. Na beira do Rio Aldeia, alguns dizem que a irrigação quase matou o rio e que suas poucas águas hoje são também resultado desse processo. Mais adiante, próximo da “rodagem”, uma estrada estadual não asfaltada, caminha-se ao lado de plantações de eucalipto. Numa outra vereda, já na zona rural do município vizinho de Arinos, um avião jogava veneno numa plantação de capim para retirar sementes. Essa plantação de capim estava formada dentro de uma vereda no meio dos pés de buritis e o dono das terras mora em Chapada Gaúcha, observações realizadas em dezembro de 2014 e janeiro de 2015.

3.4.2. Conhecimento, coco, rimas e Reis

No Vão dos Buracos nascem rios como o Pardo e outros. Na margem deles comunidades por lá se instalaram. O tempo de sua chegada, de data distante, é desconhecido de seus membros atuais. Nas comunidades em volta, é difícil, achar alguém que não tem ou teve um parente no Vão. Por lá, tudo que se planta nasce, é um cânion, visto de cima, é possível traçar no ar o serpenteado de seus rios formando veredas. À medida que se desce, outros nomes vão surgindo, São José, Rio Pardo, Inhumas e segue. De lá, um descendente, hoje morador do Morro do fogo, comunidade com laços geográficos e humanos com o Vão dos Buracos e a Serra das Araras, aprendeu a ler em 30 dias, segundo seu relato, foi a oportunidade que teve, no mais, devia trabalhar.

Este aprendeu a sapiência do campo com seu pai e com os livros emprestados por um morador da Serra conheceu os “romances” de Manoel Riachão, Zé Pretinho com Cego Adelaide, Zé Garcia, “são do nordeste pra lá”, leu Bocage, provavelmente, - Manuel Maria Barbosa du Bocage - poeta português que ficou meses no Rio de Janeiro. Sobre Bocage conta o seguinte,

O rei falou com Bocage, que ele colocou cinco ovos de galinha em cima de uma mesa. E falou com Bocage pra no outro dia cedo, ele ir lá pra dividir aqueles cinco ovos com três pessoas e cada uma ficar com três. Bocage estudou a noite toda, passou a noite sem dormir estudando aquilo, como é que ele ia dividir aquilo, aí não deu conta, no outro dia ficou pensando como é que fazia. O rei falou que se ele não dividisse ia mandar enforcar ele, aí chegou uma mulher, Bocage tava chorando, a mulher perguntou por qual motivo ele tava chorando, ele contou o caso pra mulher. Ela convidou ele para ir lá no rei, que ela ia dividir o trem lá, os ovos. Aí chegou lá pediu licença o rei se ela podia dividir, o rei falou que pudesse dividir. Aí ela pegou um ovo entregou pro rei e falou sê tem dois com esse intera três; Bocage tem dois com esse daqui intera três, eu como não tem um fico com esses três aqui.

Entende que é sertanejo porque vive no mato, “aqui é sertão, então sou sertanejo”, afirma o Senhor N 65 anos. Ensina sobre árvores, plantas, animais e dá uma aula sobre

abelhas do cerrado. Arapuá, chupé, tubina²⁰, abelha sapo (vive em cupinzeiro no chão), abelha cumpineira (vive em cupinzeiro de árvore), mosquito, marmelada preta, mandasaia, sete portas – todas são abelhas pretas. Abelhas de outras cores, embora não sejam brancas, mas, é assim chamada, marmelada branca, borá brava, borá mansa, urucu e jataí. A urucu, abelha amarela, é a que mais produz mel. Arapuá e chupé comem as flores e o olho das plantas; outras atacam a abelha jataí, matam as abelhas e assumem sua morada, essas são as tubina e sete portas; a menor de todas é a abelha mosquito. Abelha urucu faz morada no chão e em árvore. A urucu gosta de voar quando tem chuva fina e quando uma pessoa aproxima ficam quietas na casa. São ensinamentos do Senhor N 65 anos.

A partir das leituras, da vivência e da cultura vivida no giro de folia passou a elaborar rimas, criou rimas brincando com os amigos, como essa,

Um senhor por nome Quincas, que ele fica ali e acolá, desmanchou um chiqueiro de porco pegou as madeiras e as teia fez uma casa pra mora. Ali ficou pouco tempo depois resolveu mudar, pegou tudo que tinha e vendeu para suas contas pagar, chamou a muié e os fios mais o sogro foi morar. Chegando falou pro sogro seis dois é aposentado e vai ter que me aguentar. Quem não guenta com a mandinga não carrega patuá, num mandei tu fazia fia para comigo casar, mim arranja 10 reais para minha pinga eu tomar, o sogro falou pra ele eu não tenho para emprestar. Ele falou pra muié, dinheiro de aposentado parece que tem um azar, vou fazer minhas catiras pra minhas pingas eu tomar, vou beber cerveja e pinga do dinheiro que eu ganhar. Ne dinheiro de aposentado nunca mais eu vou confiar.

Na comunidade Ribeirão de Areia, um folião de guia, o Senhor JPG 65, além de dirigir a folia, cantar as tabelas de reis, as cantigas de roda, batuques, ludu e guaianas é um exímio contador de histórias e jogador de coco e loa, são improvisos rimados. Ao contar uma história de uma mulher que traía, o marido disse que esta fez a seguinte reza: “Alma pantariosa que veio me pantariar, o meu marido está em casa servindo de azar, cruz, cruz, vai embora e volta amanhã meio dia”. Segundo o Senhor JPG 65 anos, a mulher rezou para “arrequerer a alma pantariosa”, assim ela ia embora, na verdade era o amante sendo acuado por cachorros em uma noite que o marido estava em casa.

Com outro folião, travaram uma rima que chamam coco, um desafio em dupla onde um provoca o outro, em várias situações são inventados na hora, mas já há vários cocos que são versos já consagrados na brincadeira. Segue um coco brincado entre JPG 65 anos e AGR 48 anos,

²⁰ São nomes populares de abelhas nativas responsáveis pela polinização, por isso, têm profunda relevância na manutenção do bioma, estão sob ameaças das abelhas europa e africana.

Vamo lá senhore Jonas deixa de amolação, afina sua viola carrega bem no botão, quando puxar a minha a sua rola no chão.

Falou e disse a sua rola no chão, fala comigo direito, você deixa de enrola, eu toco violão e sei tocar na viola, dedo é no fim da mão e laço é no fim da argola, canta comigo direito e deixa de caçar enrola.

Vamo lá senhore Jonas, porque já perdi o medo, sou bravo como um leão, sou forte como um tem medo e um dedo é um dado, bendito seja louvado e um dado e é um dedo.

Falou e disse é um dado e é um dedo, minha mãe é muié véia fecha a porta e dorme cedo, é um dedo é um dado, pimenta perdeu o ardor sê dá e eu tomo um doce e limão perdeu azedo.

Falou bem, limão perdeu foi azedo, eu to cantando mais o Jonas, mas eu to com muito medo, estou com medo de errar, falo sem gaguejar, mas eu já estou com muito medo.

Falou e disse, tem medo de mim, quem mora longe é ausente quem mora perto é vizinho, eu não sou macaco novo para subir no pau de espin, as cordas que você não souber joga pra cima de mim.

Falou bem, joga pra cima de mim, corta do fundo tem fama, num casa comer saci tirando a falta do cê, joga pra cima de mim.

Falou e disse, jogando em cima de mim, tirando as faltas do cê, lá em casa tem um ditado de um falar e dois entender, quem tem cabelo é viado, quem tem pena é zabelê, bendito seja louvado, lá em casa tem um ditado que o homem que não trabalha não pode comprar fiado.

Falou bem não pode comprar fiado, homem que não trabaia todos eles é enrolado, quando ele chega num barcão ele chega descunfiado

Falou e disse chega desconfiado, quando encosta num barcão fica com o zoi aceso iguali um lampião, contando mentira com um copo de pinga na mão. Numa mão eu jogo terra, boca fala e língua erra e na outra eu jogo torrão.

Falou bem, na outra eu jogo torrão, vigia se assim vigia se é ou não, na terra de gente besta bolo de cera é sabão eu passei numa pinguela sem pegar no guarda mão.

Falou e disse, sem pegar no guarda mão, zuada na terra é chuva e tiro no ar é trovão, galinha sem rabo é sura galo sem crista é capão, no prato do samiado nunca sobrou pirão.

Falou e disse, nunca sobrou pirão, galo não anda a cavalo pra que que ele quer esporão, quem enfeita o sino é badalo, galo não anda a cavalo, Adimirso assunta bem o que eu falo.

Um contador de histórias o Senhor RPR 81 anos, quando foi entrevistado, conhecido como contador de mentiras na Serra das Araras, falava de um velho que deixou lições, hoje comprovadas,

Ah sim esse é dá Várzea Bonita. Naquele tempo a gente pouco estudava, porque a leitura, só tinha dinheiro quem estudava, quem num tinha num estudava né. O véin moço rasgadim, roupa difícil de mais, todo rasgado, todo remendado, o véi só num tinha remendo nos botão da roupa, e o vein todo rasgadim, na beira do fogo, um frio demais.. ele levantô e falou assim...gente! Naquele tempo chovia! Falou assim, gente quem for vivo quer

arcanjá ainda vai vê o boi deitiá na cama do peixe, mais eu ri demais, é caduquice desse véio, que esse véio, esse boi vai entrá dentro de rio pra deitiá na cama de peixe é caduquice desse véio, e nós tudo tamo vendo aí hoje os rios secando aí, num tá?

Constata sobre o ciclo de chuvas e a possibilidade de um tempo que as coisas seriam melhores, mas seria um tempo curto,

Anterior, di primero tinha a chuva e não tinha capa, hoje tem a capa num tem a chuva, primero tinha o frio e num tinha cuberta, hoje tem a coberta, num tem o frio. Véio era discriminado, ninguém dava valor em gente véio, véio era jogado pras cobra, tanto que nós falava quem gosta de véio é reumatismo. Véio cum noventa ano lá no meio do brejo no meio do mato, tudo remendadim, passando fome, homem escorado numa varinha chamada manguará, o véio só comia carne quando mordida a língua. Ele falo gente quem for arcanjá quer arcanjá vem um bom tempo pra pouco tempo. É esse que nós tamo nele.

Na sequência fica o registro de uma cantoria conhecida como Reis, é o canto que se faz de casa em casa. Os termos de saudação do morador depende da hora que se chega na casa, se em sua casa tem “lapinha”, se está com uma vela na mão de joelhos ou não, tudo isso é considerado no canto, bem como sua família, um por um é saudado. Esta cantoria se faz em curral se uma vaca é doada para a folia, se um viajante para na estrada, a folia também tem uma tabela própria de canto. O exemplo aqui demonstrado é um Reis cantado numa casa no período vespertino,

Boa tarde meu senhore, boa tarde eu vim lhe dar, boa tarde eu vim lhe dar.
 E aqui chegou meus três reis magos, vieram lhe visitar, vieram lhe visitar.
 O meu nobre, meu cidadão, assuntai santas palavras e assuntai santas palavras.
 Retirada do livro santo e das escrituras sagradas, das escrituras sagradas.
 E foi no tempo de Moisés que marcou as profecias, que marcou as profecias.
 E quando foi mais adiante as profecia marcou, e as profecia marcou.
 E nasceu o povo fiel e o anjo do senhor, e o anjo do senhor.
 E as alvistas cidadão e os três reis que está pedindo, e os três reis que está pedindo.
 É verdade e é certeza que nasceu Jesus menino, que nasceu Jesus menino.
 Já pedi suas alvistas e agora vou lhe saudar, e agora vou lhe saudar.
 E também o senhor Alvino saia fora no salão, saia fora no salão.
 Eu lhe saúdo com reverência que também é folião, que também é folião.
 E evai nas asas do anjo e bateu asas e foi-se embora, bateu asas e foi-se embora.
 O senhore me dê licença e eu saudar sua senhora, e eu saudar sua senhora.
 E também Maria Ildete merecia ser também, merecia ser também.

Ela é uma zeladeira da lapinha de Belém, da lapinha de Belém.
 E também o senhor Alex apesar de não estar, apesar de não estar.
 Santo Reis é quem lhe proteja na onde você andar, na onde você andar.
 E também a Dona Aline seu pé não cauça chinelo, seu pé não cauça chinelo.
 Usa sapato de veludo e meia de seda amarela, e meia de seda amarela.
 E também o seu Alair tem o seu cinturão de ouro, tem o seu cinturão de ouro.
 Todo ano eu lhe vejo sendo o dono do tesouro, sendo o dono do tesouro.
 E também Dona Analice que nome é que você quer, que nome é que você quer.
 É cabelo de Madalena olho de Santa Izabel, olho de Santa Izabel.
 E bendito louvado seja e ora bendito seja, e ora bendito seja.
 E faz a venda meu afeli pra esse devoto beijar, pra esse devoto beijar.
 É o retrato dos três reis magos e dele vem o sinal, e dele vem o sinal.
 Os três reis e quando andava fazendo as suas preces, fazendo as suas preces.
 Realizando esse penitente cumprindo sua promessa, cumprindo sua promessa.
 Os três e vai se embora despedi com alegria, despedi com alegria.
 Ele anda incovidando pela reza lá no dia, pela reza lá no dia.
 Agora nós vamos agradecer com três pancada no sino, com três pancada no sino.
 Ora viva o dono da casa, viva o nosso Deus menino, viva o nosso Deus menino!

3.5. O arremate

A memória social de Serra das Araras é uma memória viva, pulsante com heranças múltiplas. No seu lundu tem o batuque negro, em suas rodas, tambores, em suas redes tem o aprendizado do índio, do negro e, destes, tem uma linguagem falada com uma melodia quase única. Não é por acaso que Guimarães Rosa praticamente cria um universo linguístico dentro do português, a linguagem captada por Rosa está viva em cada sertanejo desta região.

Da igreja, que inspirou vários movimentos messiânicos, tem o latim e o grego misturado ao português, rezas, devoções aos Santos, romarias e uma fé de curar o veneno da “quatro presa”, em outras paragens conhecidas como jararaca.

Do cangaço, a coragem de viver no sertão, dos revoltosos uma desconfiança, o mesmo dos turistas e pesquisadores da atualidade. Essa memória tem séculos de injustiças, de violência, de omissões, mas tem trilhas nas veredas que levam ao lugar “sagrado”, um lugar de memória. Ao menos uma vez ao ano, saía e ainda sai em direção ao santuário de Serras das Araras, para celebrar Santo Antônio.

Em suas comunidades, as capelas vão se multiplicando, mas em cada casa os mensageiros do nascimento de Belém, continuam a anunciar, seis de janeiro “você vai pra nois rezar”, devoção e muito trabalho dita a vida sertaneja.

Hoje, essa herança vive os atropelos da modernidade que crava suas rodas de “Jagrená” – o mito indiano que a Marx alude – nos chapadões e veredas dos sertões. Essa intromissão chega, abre espaço, viola tradições, julga os do lugar, causa confusão. Primeiro, cerca as terras, toma posse dos antigos moradores, limita seu trânsito, ameaça-os, põe fogo em parte de sua vida, elimina lideranças, explora sua mão-de-obra. Num segundo momento, o que se fez em primeiro plano, garante o medo necessário e mostra a superioridade do proprietário que grilou, cercou e comprou o que tinha dono. Dominado, o sertanejo vai trabalhar para seu “algoz”, não lhe resta muitas saídas, o comércio se instala, a urbanidade se avizinha é preciso quebrar a solidariedade de vizinhos, a dependência da relação homem e natureza para que este saiba competir, vender e comprar. Aos que não se adaptarem, políticas módicas do Estado lhes servirão como filhos da miséria.

Viver é algo que o sertanejo soube realizar na sobrevivência de outrora. Viver agora é se colocar num turbilhão de coisas e o susto não é mais do ronco de um avião nos ares, as ameaças, em muitas situações, usa linho engomado. Sua fé é ameaçada pela concorrência da fé, é taxada de idolatria e não atende à prosperidade dos templos modernos. Seus rituais podem ser comercializados por mercadores do “parlamento”, da academia ou simplesmente por um consumo incentivado de produtos “exóticos”.

Nesse lamento, a sereia canta e exalta os tempos modernos, todos precisam andar sobre as águas do milagre que uns realizam em suas vidas sustentados por milhares que vivem à deriva procurando o perdido e o que prometeram,

O capitalismo, sobretudo o capitalismo dependente possuidor de fortes raízes indígenas, em seu processo de desenvolvimento não precisa sempre eliminar as culturas populares; ao contrário, ele inclusive se apropria delas, reestrutura-as, reorganizando o significado e a função dos seus objetos e das suas crenças e práticas. Seus recursos preferidos [...] são o reordenamento da produção e do consumo no campo e na cidade, a expansão do turismo e a presença de políticas estatais de refuncionalização ideológica (CANCLINI, 1983, p 12).

Lembrar, rememorar os que fizeram a história com muitos convidados e destes foram se afastando e levando parte deles, no cotidiano compuseram um emaranhado cultural em que o outro está lá não estando. Hoje, quando retornam, encontram pessoas nas quais não se reconhecem, no estranhamento, é o dono da casa que deve se aculturar ou perder a sua tradição, no entanto, isso nunca é um ato passivo, tem reações, resistências e continuidades nas mudanças. Löwy reconhece que as teses sobre o conceito de história de Benjamin,

acolhem em sua elaboração várias influências, entre elas, duas importantes aos sertanejos de Serra das Araras nos seus processos de transformações necessárias e obrigatórias “A lista das qualidades espirituais inclui também duas que são perfeitamente “brechtianas”: o humor e, sobretudo a astúcia dos oprimidos” (2014, p. 59).

O passado, em Serra das Araras e suas comunidades, parece ser o presente estranho no presente da modernidade atual em Chapada Gaúcha. Se o passado está sendo vivido no presente, não é passado, são tempos históricos e povos diferentes que se encontraram em um determinado território, e o diálogo pressupõe a submissão do sertanejo, então, não é diálogo, são dissimulações históricas do Estado, de outra tradição, de agentes com “negócios” em que o sertanejo pode ser a fonte de lucro, seja nos usos e abusos de suas tradições, exploração de sua mão de obra e exploração de suas terras.

O passado e o futuro são peças de um presente que pode ou não fazer justiça aos injustiçados da história e, neste caso, não é ético, humano ou justo subsumir uma secular tradição com sabedoria acumulada no manejo, na produção de sementes, no trato substantivo entre o necessário para sobreviver e as transformações as quais submetiam a natureza sem colocá-la em risco, bem como os bens simbólicos que criou, absorveu e legou às gerações posteriores para dar sentido à vida por meio da significação religiosa e da convivência social de vizinhança. Assim,

A relação entre hoje e ontem não é unilateral: em um processo eminentemente dialético, o presente ilumina o passado, e o passado iluminado torna-se uma força no presente. Os antigos combates se voltam “para o sol que está a se levantar” mas, uma vez tocados por essa claridade, alimentam a consciência de classes daqueles que sublevam hoje. Nesse caso, o “sol” não é, como na tradição da esquerda “progressista”, o símbolo do acontecimento necessário, inevitável e “natural” de um mundo novo, mas da própria luta e da utopia (LÖWY, 2014, p. 61).

A memória social como produto secular das comunidades rurais e semiurbana de Serra das Araras foi a garantia do convívio destas entre si e com outras distantes comunidades. Foi o lugar de humanidade para seres humanos que viveram as agruras de seu tempo e souberam responder às necessidades de sua existência, esquecidos por épocas, incomodados em outras, no encontro com o estranho suas estratégias de acolhidas e amansar os que querem lhes civilizar, já que são “chucros”, são frágeis diante das correntes e esteiras que derrubam o cerrado. Entretanto, estes vêm demonstrando que o sentido que deram à vida não pode ser “murundu” queimado como uma tradição em desuso. Estes Serranos sabem construir “tronqueiras” resistentes, se não parar, ao menos, atrasar o “progresso” enquanto se amadurecem as possibilidades de observar a claridade do “soli”.

Conclusão

A memória social de Serra das Araras e suas comunidades tem longevidade no tempo, tem secularidade. Mas esse tempo foi absorvido no espaço geográfico que se tornou o espaço social, o lugar de convivência, aprendizagem no trato de produzir as condições da existência, por isso, dispêndio de muito trabalho. Como diria um serrano, “trabalho era algo que fazíamos com alegria”. Com os instrumentos de hoje, julgam o passado e sabem que fora tenso, difícil e com muita adaptação para extrair dos meios naturais a alimentação de cada dia.

No isolamento das comunidades, que foi uma condição histórica, ou seja, a ocupação deste território se deu por razões de sobrevivência em relação ao trabalho forçado, a busca de possibilidades de construir a liberdade. As ocupações, que ao longo dos primeiros séculos da colônia, foram se dando em busca de riquezas no interior e porque é uma região que era caminho, passagem das riquezas do interior para o litoral por meio da navegação.

No Rio São Francisco houve um trânsito de barcos que buscavam riquezas, sobretudo, ouro das minas no alto de Minas Gerais. No entanto, levavam e traziam também pessoas, que iam e muitas não voltavam. Pessoas levam consigo sua forma de existir e constroem adaptações onde esse modo já não corresponde às formas necessárias de suprir as necessidades da existência.

Rotas foram realizadas por terra, no entroncamento de Goiás, Minas Gerais e Bahia, não faltava lugar de pouso, lugar de compra e venda de animais, sempre realizados por tropeiros.

Os relatos de antigos moradores dizem das distâncias que percorriam a pé, da falta de estradas e nos grandes rios, a utilização de balsas em alguns locais. O lombo do animal foi lugar cativo na circulação de pessoas e produtos, carros de boi era outra opção.

Códigos morais que denotam as condições de convivência são permeados de valores ainda hoje expressos. Com a circulação restrita, o povoamento distanciado um do outro em comparação com os dias atuais, o sertanejo diz do “tempo véio” como algo que era assim mesmo e pronto. Nas minúcias das observações declina-se um conjunto de respostas que foi preciso pensar, elaborar e executar nos caminhos realizados. A noção do espaço a percorrer impunha o ritmo, o lugar de pouso era sabido, quando necessário se improvisava.

Uma solidariedade foi desenvolvida ao passante, ver alguém diferente não era de tudo perigoso. No nascimento, casamento e às vezes na morte o padre era visitado ou vinha em

“desobrigas”. Para os serranos, a romaria de Santo Antônio era lugar de encontros, casamentos, compras e rezas.

Entre o final de dezembro e o início de janeiro, os deslocamentos para comunidades distantes era condição para a celebração das folias de Reis. Para algumas famílias, o homem saía como folião ou como seguidor da folia, em outras, todos saíam para a folia. No dia 06 de janeiro era o encontro de todas as famílias, para rezarem, dançarem e se fartarem no banquete.

O trânsito religioso sempre acompanhado da festa comunitária foi para os serranos fonte de solidificação de uma tradição em que a vida não é cindida entre sagrado e profano, ao contrário, o sagrado orientava a alegria da vida nas visitas dos mensageiros natalinos.

O trabalho foi a condição permanente: deslocar para terras com melhores condições de produção era necessário de tempos em tempos. A produção da subsistência era a relação direta com a terra, e não a propriedade como sua condição.

Nesse tempo marcado pela posse, mudanças que distanciavam 40, 80, 120 km ou mais, eram distâncias longas diante das barreiras naturais e as possibilidades de transportes. Esse tempo foi sendo diferenciado: de terras abundantes, veio o tempo da limitação, de cercamento de terras, de donos que apareciam do nada com um documento forjado informando a propriedade.

À medida que as instituições do Estado brasileiro em consonância com empresas, grandes produtores e grandes proprietários promoviam a interiorização como forma de ocupação para dilatar os processos de exploração e expropriação dos recursos naturais e humanos, aumentando a produção e concentração de riquezas, essas comunidades começaram a sofrer com essas atuações.

Outrora esquecidos pelas instituições oficiais ou sob o controle de instituições que foram perdendo sua centralidade na política e gestão do país, passaram a ser incomodados na condição de posseiros, produtores de subsistência e portadores de uma cultura que dificultava o progresso. A modernidade da economia estava montada na relação entre trabalho e capital com a centralização das pessoas em cidades e concentração de terras.

A fé nos santos e o suor derramado no batuque eram duas heranças vindas de povos de outros continentes. A primeira veio com o colonizador, a segunda com o negro escravizado. Por aqui, encontraram-se com povos autóctones que foram, no primeiro, momento escravizados e, depois, aldeados para serem cristianizados. Tudo isto ao lado de uma política

de confronto para eliminá-los. Deste povo local, rodas de danças, instrumentos domésticos de produção, relação com plantas e animais no intuito de domesticar e fazer usos medicinais.

Pessoas livres, colonos, negros escravizados e povos combatidos, todos forneceram elementos materiais, culturais e genéticos para seres humanos que sobreviveram ao tempo e às mais distintas ocupações do espaço ao longo dos séculos de ocupação do território, da colônia à república esses processos não cessaram.

Justiça e injustiça são duas situações na mesma condição. Para os caipiras e sertanejos, sobreviver era a face que sobressaía do que se chama vida. Mas da vida, que era “Um vale de lágrimas”, não se esqueceram de cantar “Ora pro nobis sancta Dei Genetrix²¹”, toda dor, violência feita e sofrida e, por fim, a esperança era “Para que sejamos dignos das promessas de Cristo”.

Na ocupação portuguesa, promessas do novo continente para trazer colonos ou degredo para os seus desajustados. Promessas de riquezas nas “bandeiras”, promessas para colonos europeus nas fazendas de café, promessas de terras livres para os deslocamentos internos, fugindo do cativeiro, da seca, da violência dos coronéis e buscando lugar de alento. Mais recentemente, novas promessas de terras baratas por meio dos quais o pobre ficaria rico.

Aos céus, embora cansado das promessas, continuam a insistir, já que nestas está consolidado que o “destino a Deus pertence” e que “só em Deus há esperanças”, no entanto, celebrando a fé o sertanejo nunca esperou derramar dos céus as satisfações de suas necessidades e nem as promessas nas distintas fases do modo de produção, ocupou a terra, produziu sua alimentação, em torno da mesa rezou, dançou, cantou, entrou em êxtase ao som do batuque tomando o elixir destilado da cana vinda da roça que é fruto do trabalho.

Em torno dessa vida “pobre”, na acepção burguesa, constituiu-se, no trabalho pesado, exaustivo, a submissão relacional entre homens, mulheres e filhos, essa vida, por vezes, carregada de castigos impiedosos. Desta sentença, aproximou o justiceiro chamado cangaceiro, as volantes que o combatia, não faziam distinção e aproximaram do sertanejo fazendo deste um cúmplice já condenado. Os suspiros que em nome da liberdade fizeram “Coluna”, estes também aproximaram provocando o pânico.

Acostumado a inventar a vida na labuta da sobrevivência, lidar com o perigo que espreitava nas moitas, com as balas traiçoeiras e com as riquezas naturais, uma tradição de

²¹ Rogai por nós Santa Mãe de Deus, trecho da Salve-rainha, oração mariana com origem provável em 1050. Há vários trechos que são rezados em latim por rezadeiras em Serra das Araras.

cultura alegre e religiosa se formou nos rincões do norte de Minas Gerais. Em trinta dias, mais que isso o trabalho não permitia, o aprendizado escolar foi suficiente para alguns dominarem as letras e correr os olhos em livros que grassava a vida na poesia e no cordel.

De catiras, trabalho, invenções para produzir e poesia se fez o sertanejo. Nos louvores, mesmo os mais contritos, cabe a brincadeira, afinal, o sofrimento é uma condição histórica. De promessas se cansou e arrematou: “políticos são todos iguais”, do coronel ao legislativo atual, do rei ao prefeito, do engravatado ao visitante de outras paragens, o que não falta é desconfiança, mas, se tu conquista sua confiança, tens um parceiro na coragem, na amizade e na verdade.

A modernidade que há séculos procura interromper o galope, veio em trilhos, depois em rodas, hoje máquinas soltam tufos de poeira e fumaças no campo e na cidade. Deixam desnorteados e assustados, no primeiro momento, aquele que se espanta com o ronco do avião, depois, se apresentam como saídas para vários problemas que secularmente enfrentam o sertanejo, a saúde, educação e o comércio, que se aproximam da cidade. Acalentado o sertanejo, suas terras precisam ser ocupadas para que a grande produção avance, o trabalho siga o ritmo das horas contratadas e não mais as necessidades materiais e culturais das comunidades com fortes laços de vizinhança.

Assim, o sertanejo, como um exótico a ser desestruturado, pode até ser aceito como exotismo turístico. Mas o espanto e entender como ainda é possível existir esse tipo com tais procedimentos e estranha liturgia! Nos encontros de povos diferentes, com tempo e projetos diferentes, não se produzem, na maioria das vezes, novos saberes e atos que celebrem esse encontro, o nativo é tornado estranho em seu próprio lugar, o chegante produz condições de suplantá-lo, desqualificando-o. Mesmo a união matrimonial entre esses é algo para futuras gerações, os julgamentos como inferior e superior não permitem uniões entre os “estranhos” que são donos de patrimônios diferentes.

É certo que aproximações e tolerâncias são percebidas e construídas entre colonos e sertanejos, mas o distanciamento não é meramente cultural, às distinções culturais soma-se o econômico. Os de ocupação secular não tiveram suas vidas pautadas pelo “interesse”, como observava o viajante, já os gaúchos, acostumados à roça mecanizada, estavam com a vida orientada para o mercado.

Hoje, essa tradição é pautada numa memória de grupo, com heranças múltiplas, uma memória dinâmica que soube domesticar e criar animais, sementes e inventar instrumentos

manuais e de tração animal para o trabalho na roça e no lar; uma memória que soube criar poesia que rima suas dores, alegrias e faz ironia com a vida do semelhante. É também uma memória religiosa com lugares sagrados, sendo a casa construída com vastas salas para receber os mensageiros do ciclo natalino. É uma memória sob pressões que provocam e pedem sua extinção ou adequações ao modo de vida citadino.

Esse processo já é bem estudado na literatura sociológica, antropológica e outras. Em vários lugares, essa invisibilidade, extinção ou adequação está consolidada, para os serranos, essa é uma possibilidade que força suas portas há umas quatro décadas. O desmatamento, a pressão imobiliária, a exaustão dos recursos naturais, os altos custos da produção de grãos em um processo complicado de financiamento estatal são mecanismos invasivos e desrespeitosos com qualquer tradição que não mina nos olhos o empreendedorismo.

De outra forma, esses mecanismos afrontam diretamente as comunidades, modificam de maneira radical as relações geracionais, os velhos vão ficando isolados na roça ou na cidade, os jovens são jogados na cidade e nesta os templos frequentados são outros. Mesmo nos pequenos municípios, interligados por meios tecnológicos variados com o mundo, a juventude se torna alvo de um consumo organizado e direcionado, consumo de bebidas e de uma musicalidade que não cansa de lançar no mercado uma repetição como novidade. Esse encanto “moderno” produz distanciamento e menosprezo, ainda que temporário da tradição.

Outra adaptação disponível e em francos processos de disputas é a diferenciação religiosa de mesma matriz, quando afetado por uma igreja, o portador do catolicismo popular tende a abandonar e negar suas origens religiosas, quando não nega, assume condutas de querer adaptar-se aos padrões formais, dizia um folião: “Como disse o bispo, o que nós fazemos é evangelização, portanto, tem que ter respeito, não é bagunça”.

Entretanto, o modo de vida das comunidades tradicionais afetado por esses processos de modernização das relações produtivas que exigem comportamento moderno, empreendedor, progressista no sentido de avançar sobre tudo para criar riquezas, é um modo de vida que ainda promete perenidade. Pessoas e comunidades inteiras afetadas por tudo isso, criam também condições de sua memória social continuar viva e movendo-se entre as gerações.

A cada ano se notam distanciamentos e novas entradas de jovens no giro de folia, sendo esta uma de suas maiores manifestações religiosas e culturais que demonstram a necessidade da memória social do grupo, uma vez que é no cotidiano, na vivência local,

frequentando a ritualidade ao longo do ano que se aprende e reproduz com maior naturalidade possível.

Mesmo que a medicina tenha ameaçado o ofício de parteira, mesmo as benzedadeiras encontradas com frequência, as mais jovens já não procuram esse aprendizado, porém, as ladainhas, benditos e outros cantos e orações religiosas são aprendidos por muitas jovens. Ainda é relevante os jovens que aprendem a construir os instrumentos, mais ainda, os jovens que tocam e cantam as tradições locais de uma rica memória musical.

Mesmo que o poder local, programas dos governos estaduais e federais tenham viabilizados as condições do pequeno produtor de vender no comércio local, as celebrações, que são religiosas e festivas, alimentam por dias centenas de pessoas e arrecadam para o dia final, alimentos que vão montar a mesa para alimentar essa quantidade reunida em um só local. Essa solidariedade está garantida sem taxas ou cobranças, mas com base nas trocas entre as promessas e as graças.

Essa pesquisa teve como ponto de partida o reconhecimento da complexa tradição sertaneja, entre outros, os elementos que chamaram atenção: seu espírito solidário, os laços comunitários, produções comunitárias, a mobilização de toda a comunidade nos eventos, uma cantoria diversificada, bem como seus instrumentos musicais, uma alegria no samba de terreiro, marcados por lundu e rodas que denotam o êxtase, e por último, mas não menos importante, sua religiosidade diversa que remontam a tempos imemoriais.

Essa constatação de uma memória que se reproduz secularmente e em pleno desenvolvimento, com intenções as quais visibilizam a grande decência humana, que pode ser chamada de natureza humana, está em relação direta com possibilidades de estranhamento, a chegada de colonos e grandes produtores que inventaram uma cidade no meio do chapadão, empresas que passaram fazendo o que chamou de reflorestamento e a criação de parques nacionais, estaduais e outras unidades de conservação ambiental, a princípio podem ser saudadas com seus intentos preservacionistas em contraposição à destruição que a economia capitalista promove. Porém, desinstalaram várias comunidades rurais, muitas famílias, até hoje sem a devida indenização financeira. Ao urbanizá-los ou reagrupá-los em assentamentos, provocam a desintegração de suas tradições, e, por vezes, espalham-se de forma que se torna impossível a vivência comunitária em seu modo de vida.

Assim, a hipótese de que as pessoas e os grupos são afetados por tais mudanças, a desinstalação dessas comunidades de seus lugares e as aproximações com a economia

urbanizada que alteram o regime de trabalho coloca em risco suas tradições, bem como que essas comunidades não assistem de forma passiva essas mudanças que não pedem licença.

Esse cenário foi observado e demonstrado ao longo das observações, entrevistas e outros levantamentos. A conclusão é que a tradição sertaneja dos serranos, pulsante, alegre, viva, religiosa, com uma variedade de “sotaques”, saberes e vivências comunitárias, não está imune ao avanço da economia capitalista, de tradições que se consideram “melhor”, mais “civilizadas”. Essa tradição é potente em sua cultura, mas frágil nos encontros que afetam suas terras, encantam sua juventude, isolam os idosos e ridicularizam sua cultura.

É fato a constatação de que os serranos perceberam de muito esses encontros que lhes são desfavoráveis, por isso, tentam se apropriar das contribuições urbanas, do agronegócio e das representações ambientais sem abrir mão de suas mais intensas tradições.

Duas tendências se confrontam, a memória social vem sendo encantoada para tornar-se algo dominado em seu espaço e atender rígidos horários do setor produtivo, intensões turísticas, a ritualidade do templo, enfim, somar ou viver nas margens da economia local como um fator cultural e religioso de menor reconhecimento e valor na manutenção das comunidades; a outra tendência se demonstra nos intensos debates nas comunidades que geram reações para manter o máximo da vida comunitária e de suas manifestações culturais e religiosas com estratégias variadas. A questão final é: por quanto tempo resistirão a um confronto desigual?

Referências

Prefeitura municipal de Chapada Gaúcha. *A saga dos gaúchos no sertão norte mineiro*. Chapada Gaúcha, 2012. 253 p.

ABREU, Regina. Chicletes eu misturo com bananas? Acerca da relação entre teoria e pesquisa em memória social. In: GODAR, Jô & DODEBEI, Vera. (Org.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contra capa, 2011.

AMADO, Jô; ARAÚJO, Luiz; CHAVES, Luiz. *Eloy: morre uma voz, nasce um grito*. Belo Horizonte: Segrac, 1985.

AMBRÓSIO, Manoel. *Antônio Dó: o bandoleiro das barrancas*. Januária: Prefeitura municipal de Januária, 1976.

ARAÚJO, Sandra. *Antônio Dó de volta ao grande sertão veredas*. Brasília/Chapada Gaúcha: Unifan, 2007.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Unicamp, 2011.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. Nietzsche e a genealogia da memória social. In: GODAR, Jô & DODEBEI, Vera. (Org.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contra capa, 2011.

BARRERA-BASSOLS, Narciso; TOLEDO, Víctor M. *A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais*. São Paulo: Expressão popular/As-pta, 2015.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das letras, 2014.

BRAZ, Petrônio. *Serrano de Pilão Arcado: a saga de Antônio Dó*. São Paulo: Mundo jurídico, 2006.

BOURDIEU, Pierre. *Problemas do estruturalismo*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1968.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. Uberlândia: Edufu, 2007.

CANCLINI, Nestor Garcia. *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CANDIDO, Antônio. *Parceiros do rio bonito*. São Paulo: Livraria duas cidades, 1975.

CASTANHO, Sérgio E. M. *Atualidade do método dialético*. Revista da faculdade de educação da PUCCAMP, V 1. nº 1, 1996.

CHAGAS, Mário. Memória e política de memória. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2003.

DINIZ, Domingos; DINIZ, Mariângela; MOTA, Ivan Passos Bandeira Da. *Rio são Francisco: vapores e vapozeiros*. Pirapora: Edição dos autores, 2009.

DOBB, Maurice. *A evolução do capitalismo*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

DOBRORUSKA, Vicente. *Antônio Conselheiro: o beato endiabrado de canudos*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1997.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Sobre a religião*. Lisboa: Biblioteca 70, 1972.

FANON, Frantz. *Uma ilustração: subdesenvolvimento e anticolonialismo*. In: PEREIRA, Luiz. (Org.). *Subdesenvolvimento e desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

FÉLIX, Madeleine; PESSOA, Jadir de Moraes. *As viagens dos Reis Magos*. Goiânia: UCG, 2007.

FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. *Memória social: novas perspectivas sobre o passado*. Lisboa: Teorema, 1992.

GAGNEBIN, Marie Jeanne. Memória, história, testemunho. In: BRESCIANI, Stella & NAXARA, Márcia. (Org.). *Memória e (Res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Unicamp, 2004.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

GODAR, Jô. Quatro posições sobre memória social. In: GODAR, Jô & DODEBEI, Vera. (Org.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contra capa, 2011.

GONÇALVES, Janice. *Pierre Nora e o tempo presente: entre a memória e o patrimônio cultural*. Historiae, Rio Grande, vol. 3, n. 3, p. 27 - 43, 2012.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2003.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

LABICA, Georges. *As “teses sobre Feuerbach” de Karl Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

LISSOVSKY, Mauricio. A memória e as condições poéticas do acontecimento. In: GODAR, Jô & DODEBEI, Vera. (Org.). *O que é memória social?* Rio de Janeiro: Contra capa, 2011.

LÖWY, Michael. Walter Benjamin, crítico da civilização. Prefácio. In: BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio, uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2014.

LUKÁCS, Gyorgy. *A consciência de classe*. In: BERTELLI, Antônio Roberto; PALMEIRA, Moacir G. Soares; VELHO, Otávio Guilherme C. A. (Org.). *Estrutura de classes e estratificação social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

MACHADO, Maria Cristina Teixeira. *Lima Barreto: um pensador social na primeira república*. Goiânia: UFG, 2002.

MAIOR, Mário Souto. *Território da danação: o diabo na cultura popular do nordeste*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1975.

MARTINS, Jose de Souza. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo, Hucitec, 1997.

MARTINS, Jose de Souza. *O cativo da Terra*. São Paulo: Hucitec, 1986.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2009.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Sobre a religião*. Lisboa: Edições 70, 1973.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2013.

- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão popular, 2007.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. In: FRONN, Erich. Conceito marxista de homem. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.
- MARX, Karl. *Miséria da filosofia*. São Paulo: Escala, 2007.
- MARX, Karl. *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, Karl. *O capital*. vol. 01. São Paulo: Nova cultural, 1996.
- MENDES, Xiko. *Guia cultural e eco-turístico do entorno do parque nacional grande sertão veredas*. Revista Ba.GO.Minas da Unifam/Funarte-Ministério da Cultura, Ano I. nº 1, 2013.
- MENDES, Xiko. *Formoso de Minas no final do século XX – 130 anos!* Formoso: Prefeitura municipal de Formoso, 2002.
- MOUNIER, Emmanuel. *Sombras de medo sobre o século XX*. Rio de Janeiro: Agir, 1958.
- NORA, Pierre. *Entre memória e história: a problemática dos lugares*. Projeto história: revista de estudos do programa pós-graduados em história e do departamento em história da PUC – São Paulo, p. 7 – 28, 1993.
- PEIXOTO, Maria Angélica. *O método dialético em Marx*. Revista Pesquisa e Práxis, Ano 01. nº 01, 2003.
- POLLAK, Michael. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. Estudos históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3 – 15, 1989.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- SALES, Cristiano Lima. *Grande Sertão: Veredas, “lugar de memória” e ponte para a história de uma Minas Gerais esquecida*. Revista Vozes dos Vales da UFVJM, nº 02 – Ano I – 10/2012.

SANDRONI, Carlos. *Feitiço Decente: transformações do samba no Rio de Janeiro (1917 – 1933)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos Santos. Museu imperial: a construção do império pela república. In: ABREU, Regina & CHAGAS, Mário. (Org.). *Memória e patrimônio ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2003.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. *Memória coletiva e teoria social*. São Paulo: 2004.

SEIXAS, Jacy Alves de. Percursos de memórias em terras de história: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, Stella & NAXARA, Márcia. *Memória e (Res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. (Org.). Campinas: Unicamp, 2004.

SOUZA, José Evangelista de. *Coronéis no médio São Francisco: fatos e histórias*. Santana: Ajass, 1988.

VIANA, Nildo. *A filosofia e sua sombra*. Goiânia: Germinal, p. 2000.

VIANA, Nildo. *A teoria das classes sociais em Karl Marx*. Florianópolis: Bookess, 2012.

VIANA, Nildo. *Hipermercantilização, consumo e educação*. In: O diálogo em educação: um caminho ou uma nova paideia para um reflexão sobre a educação numa sociedade de consumidores. (Org.). BARCELLOS, Ana Carolina Kastein; PADILHA, Ana Maria Lunardi; SILVA, Luzia Batista de Oliveira. São Carlos: Pedro e João, 2013.

VIANA, Nildo. *Memória e sociedade: uma breve discussão teórica sobre memória social*. Espaço Plural, Ano VI. nº 14, p. 08 – 10, 2006 — Versão eletrônica disponível na internet: www.unioeste.br/saber.

VIANA, Nildo. *Os valores na sociedade moderna*. Brasília: Thesaurus, 2007.

VIANA, Nildo. *Tradição oral, condições de reprodução*. Revista da Faculdade Estácio de Sá de Goiás, v.02, nº06, Jul. 2011/Dez. 2011.

WILLIAMNS, Raymond. *O campo e a cidade: na história e na literatura*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.