

OS CAIPIRAS DE SÃO PAULO

Carlos Rodrigues Brandão

“Como a terra é aqui abundante e toca a todos, esses homens, a quem se chama no lugar, caipiras, cultivam a ferro e fogo o torrão que possuem e plantam milho, feijão e arroz. Colhido o seu produto levam-no ao mercado onde o vendem para comprar a roupa que lhes é necessária”.

Augusto Emilio Zaluar, *Peregrinação pela Província de São Paulo*

Para Maria Isaura Pereira de Queiroz e José de Souza Martins.

O CAMPONÊS CAIPIRA

Caapora, Caipora, Caipira

“Camponês”, “caboclo”, “caipira”, “roceiro”, “sertanejo”, “capiáu”... com que nomes e símbolos reais ou ilusórios essa gente rural dos sertões de ontem e de agora habita o seu imaginário e o meu, leitor? Que homem caipira real existiu e existe ainda hoje em São Paulo e que personagem dele há dentro de cada um de nós? O lavrador rústico cuja lavoura substituiu a dos índios? O Jeca Tatu? O povoador de sucessivas áreas de fronteira? Os tipos engraçados de Mazzaropi e Alvarenga-e-Ranchinho?

Ora, de alguns anos para cá o rádio e o disco, o cinema e a televisão multiplicam tipos sertanejos que às vezes quase tornam modernos e acostumados com a cidade os lavradores caipiras do passado. Entre Sérgio Reis, Milionário e José Rico e os velhos violeiros de “moda” e “cururu” há uma distância muito grande. Assim como a que, às avessas, existe entre o relato apressado que viajantes e cronistas escreveram a respeito dos habitantes rurais da Província de São Paulo e os estudos recentes que com menos pressa e preconceitos procuram agora compreender não só os trabalhadores caipiras, como também outros tipos de sujeitos subalternos de enxada e arado que primeiro os acompanharam e, depois, começaram a substituí-los: o sitiante, o camarada, o colono, o bóia-fria.

Na primeira parte desta pequena viagem à pessoa e ao mundo do lavrador caipira de São Paulo, quero aos poucos recuperar a imagem que escritos do passado fizeram dele, ao transportá-lo de uma figura de sombra à beira do caminho entre índios e senhores à posição de ator subalterno de sua própria história. Na verdade, das primeiras leituras pouca coisa sobra que recomende o nosso caipira. Saltando do verbete de alguns dicionários às impressões de viagem de Saint-Hilaire, sugiro que uma trajetória de desvendamento da condição, da identidade e do modo de vida do caipira seja feita com leituras que vão de Monteiro Lobato a Cornélio Pires. A Maria Isaura Pereira de Queiroz, José de Souza Martins e Maria Sylvia de Carvalho, por exemplo. Trata-se primeiro de corrigir uma imagem e, depois, de explicar que condições geraram uma gente assim.

Quando este primeiro caminho estiver percorrido, podemos voltar aos mesmos lugares de sertão e rever o caipira com os nossos próprios olhos. Observá-lo através de sua vida, no lugar onde ela existe no cotidiano. Que, então, uma cultura caipira que quase sempre conhecemos aos pedaços e através do que há nela de pitoresco apareça através de como ela realmente é feita. Através do trabalho com a terra e de como ele e sua condição criam e recriam modos próprios, familiares e comunitários de ser, viver, pensar, crer e conviver.

Já que mais do que tudo o nome é a janela da Identidade, comecemos por ele. Às vezes num dicionário poucas palavras chegam para definir o caipira:

“Roceiro, matuto, acanhado, sem trato na cidade”. (Bueno)

No mesmo dicionário, “camponês” é “aquele que habita ou trabalha no campo; próprio do campo; rústico”. (idem) Quando o dicionário é mais cuidadoso na escolha dos nomes do caipira, em nada isso melhora a adjetivação de sua identidade. Assim, no “Aurélio”, ele aparece da seguinte maneira:

“Habitante do campo ou da roça, particularmente os de pouca instrução e de convívio e modos rústicos e canhestros (sin.) sendo alguns regionais: araruama, baba quara, babeco, baiano, baiquara, beira-corgo, beiradeiro,

biriba ou biriva, botocado, bruaqueiro, caapora, caboclo, caburá, cafumango, caiçara, cambembe, camisaão, canguaiá, canguçu. capa-bode, capiau, capicongo, capuava, capurreiro. casaca, casacudo, casca-grossa, catatua, catimbá, catrumano, chapadeiro, curau, curumba, groteiro, guasca, jeca, mambira, mandi ou mandim, mandioqueiro, manojuca, maratimba, mateiro, matuto, mixanga, mixuango ou muxuango, mococongo, moqueta, mucufo, pé-dum, pé-no-chão, pioca, piraguara, piraquara, quejeiro, restingueiro, roceiro, saquarema. sertanejo, sitiano, tabaréu, tapiocano, urumbeba ou urumbeva ..". (Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda, Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa)

Dos dicionários gerais para os especializados a mudança é pequena- Assim, Luís da Câmara Cascudo sugere que além de tímido e despreparado, o caipira pode ser um sujeito pouco confiável.

"Homem ou mulher que não mora em povoação, que não tem instrução ou trato social, que não sabe vestir-se ou apresentar-se em público (...) Habitante do interior, canhestro e tímido, desajeitado, mas sonso..." (Cascudo, Luís da Câmara, Dicionário do Folclore Brasileiro)

Saint-Hilaire, cuja viagem entre caipiras paulistas nos espera um pouco adiante, ao descrevê-los na cidade de São Paulo não consegue deles um retrato melhor. O próprio nome que lhes dão os homens da cidade — caipiras — seria “injurioso” e possivelmente derivado de um nome semelhante, usado para chamar tipos de “demônios malfazejos”.

"Estes últimos, quando percorrem a cidade, usam calças de tecido de algodão e um grande chapéu cinzento, sempre envolvidos no indispensável poncho, por mais fone que seja o calor. Denotam os seus traços alguns dos caracteres da raça americana; seu andar é pesado, e tem o ar simplório e acanhado. Pelos mesmos têm os habitantes da cidade pouquíssima consideração, designando-os pela alcunha injuriosa de caipiras, palavra derivada possivelmente do termo curupira. pelo qual os antigos habitantes do país designavam demônios malfazejos existentes nas florestas..." (Saint-Hilaire, Augusto de, Viagem à Província de São Paulo)

Entre todos os esforços vocabulares que encontrei para afinal dizer quem é o caipira, apenas em outros dois pesquisadores do assunto que também nos esperam adiante há um esforço notável para explicar a idéia de “caipira”, seja ainda através da análise do nome, seja pela indicação de características próprias, ligadas à localização, ao modo de vida e ao exercício do trabalho agrícola. Um deles é Cornélio Pires e o outro, Antônio Cândido.

"Por mais que rebusque o 'étimo' de 'caipira' nada tenho deduzido com firmeza. Caipira seria o aldeão; neste caso encontramos o tupi-guarani 'capiâbiguâra'. Caipirismo é acanhamento, gesto de ocultar o rosto: neste caso temos a raiz 'caí' que quer dizer: 'gesto de macaco ocultando o rosto'. 'Capiiara', que quer dizer o que é do mato. Capiã, de dentro do mato: faz lembrar o 'capiau' mineiro. 'Caapi' — trabalhar na terra, lavrar a terra — 'caapiára' lavrador. E o caipira é sempre lavrador. Creio ser este último caso o mais aceitável, pois 'caipira' quer dizer 'roceiro' isto é lavrador..." (Pires, Cornélio, Conversas ao Pé do Fogo)

A explicação de Cornélio Pires é importante porque faz a fronteira onde a palavra e a pessoa existem definidos por sinais de menos e o lugar onde outras razões, como a do próprio trabalho de que provêm, traçam o nome e a identidade. De uma primeira safra de nomes a respeito de quem é, o caipira sai como o viu e pensou uma gente letrada e urbana. Por isso, comparado com o cidadão, o cidadão livre do trabalho com a terra, o caipira sai dito pelo que não é e adjetivado pelo que não tem. Ele é ponto por ponto a face negada do homem burguês e se define pelas caricaturas que de longe a cidade faz dele, para estabelecer, através da própria diferença entre um tipo de pessoa e a outra, a sua grandeza. Separado do trabalho e de uma cultura derivada de um tipo de trabalho, o caipira paulista define-se primeiro por ser naturalmente do lugar onde vive: o campo, a roça, o sertão, a mata, o lugar oposto à cidade. E quem “não mora em povoação” e, portanto, aquele que não possui o preparo e as qualidades do homem da cidade, o civilizador, de quem a seu modo o caipira escapa, tanto quanto o índio, e mais do que o negro. Se o seu lugar de vida é o contrário do da cidade e o seu trabalho é invisível, por ser o oposto ao “da cidade”, o seu modo de ser e a cultura são o oposto do que a cidade considera “civilização”, “civilizado”. Por isso, a meio caminho entre o bugre e o branco, o “caipira”, “caboclo” é ignorante, “sem trato”, ou seja, sem aquilo que, ao ver do tempo, apenas a distância do cativo da terra pode atribuir ao homem “de trato”, o senhor e seus emissários.

Em um estudo sobre o dialeto caipira, Ada Natal Rodrigues traz o depoimento de Antônio Cândido. Ele é o “vivente de um território indefinido” com formas próprias de fala e visão de mundo. (Rodrigues, Ada Natal, O Dialeto Caipira) O seu mundo cobre “um lençol de cultura caipira, com variações locais, que abrangia partes das capitânicas de Minas, Goiás e mesmo Mato Grosso”. (Cândido, Antônio, Os Parceiros do Rio Bonito)

Uma verdadeira “civilização caipira” cobriu no passado áreas extensas, segundo Pascuale Petrone. Mais do que sujeitos e famílias indigentes, dispersos pelas beiras de estrada onde os viajantes os viam, caipiras lavradores de frentes pioneiras de ocupação do território paulista esparramaram bairros rurais e povoados maiores por

“todo o litoral paulista (onde o caçara é sempre um caipira); o Vale do Paraíba, as serras da Mantiqueira, de Quebra Cangalha. do Mar, de Paranapiacaba; o planalto paulista; a zona bragantina; a ‘depressão periférica paulista isto é, a zona de transição entre os solos arqueanos e os solos paleozóicos, principalmente ao longo do Rio Tietê (englobando a zona de Piracicaba. dos Campos Gerais etc.), a zona do antigo ‘Caminho do Mato’, que levava ao Sul do país e por onde vinham as tropas de muare para serem vendidas na feira de Sorocaba; o planalto de Franca, caminho para as minas de Goiás e Mato Grosso (Queiroz, Bairros Rurais Paulistas)

Pois foi vindo de Minas e passando por Farinha Podre (Uberaba) que, ao entrar na Província de São Paulo pelos lados de Franca, Augusto de Saint-Hilaire começou a ver caipiras pela estrada e a escrever sobre eles anotações de passagem.

O homem que os outros viram

O primeiro capítulo de Viagem à Província de São Paulo contém uma descrição geral da região e a narrativa da história da província. Ali o viajante francês convoca os mesmos sujeitos que todos os outros cronistas de fora e da casa costumavam pôr em cena: conquistadores, religiosos e burocratas da Coroa; senhores de sesmarias e minas

de ouro; bandeirantes paulistas a respeito de quem Saint-Hilaire testemunha com assombro a bravura e a violência; nações de indígenas desaparecidos, aldeados ou ainda livres; negros escravos ou forros.

Mas os “homens livres” e pobres do trabalho agrícola nunca aparecem em Saint-Hilaire — e raramente aparecem em outros viajantes — seja como sujeitos da história, tal como governantes, senhores sesmeiros, missionários e bandeirantes, seja como sujeitos de uma cultura, como índios e negros. Expulsos de uma coisa e da outra, não são parte reconhecida da nação dos senhores e não são, como outros sujeitos dominados da província — índios e negros — nações de povos dali ou de fora, sujeitos de mundos agora subalternos, mas donos de vidas e símbolos coletivos que atraem com respeito o olhar do viajante.

Assim, o cronista transita entre senhores e emissários, e tanto viaja à cultura do índio quanto ao trabalho do negro. Mas entre lavradores caipiras ele passa. E como na passagem não encontra entre eles nem o trabalho nem a cultura, ele os vê como “uma gente”, possivelmente a pior dos caminhos por onde viaja.

“Enquanto descrevia e examinava as plantas, aproximou-se um homem do rancho, permanecendo várias horas a olhar-me, sem proferir qualquer palavra. Desde Vila Boa até Rio das Pedras, tinha eu quiçá cem exemplos dessa estúpida indolência, Esses homens, embrutecidos pela ignorância, pela preguiça, pela falta de convivência com seus semelhantes e, talvez, por excessos venéreos primários, não pensam: vegetam como árvores, como as ervas do campo. Obrigado pela ventania a deixar o rancho, fui procurar abrigo numa das cabanas principais, mas admirei-me da desordem e da imundície reinantes na mesma. Grande número de homens, mulheres e crianças desde logo rodeou-me. Os primeiros só vestiam uma camisa e uma calça de tecido de algodão grosseiro; as mulheres, uma camisa e uma saia simples. Os goianos e mesmo os mineiros de classe inferior vestem-se com muito pouco apuro, mas pelo menos, são limpos; a indumentária dos pobres habitantes de Rio das Pedras era tão imunda quanto suas cabanas. A primeira vista, a maioria deles parecia ser constituída por gente branca; mas, a largura de suas faces e a proeminência dos ossos das mesmas traía, para logo, o sangue indígena que lhes corre nas veias, mesclado com o da raça caucásica... Pode-se acrescentar, ao demais, que à indolência juntam eles, geralmente, a idiotice e a impolidez...” (Viagem à Província de São Paulo)

Mais adiante outros lavradores caipiras encontrados na viagem a caminho da cidade de São Paulo acrescentam à descrição de idiotice e grosseria um outro traço que, aos olhos do homem da cidade, foi durante muito tempo o principal atributo do caipira: a indolência. Este é o nome que traduz a inatividade do trabalhador livre e pobre dos sertões, que vive do que caça e coleta e mistura com o pouco que planta para viver.

“Os moradores das mesmas, provavelmente oriundos das raças africana, americana e caucásica misturadas entre si, eram de feio aspecto e excessivamente imundos; pela lividez da pele e pela extrema magreza demonstravam servir-se de alimentação pouco substancial ou insuficiente; muitos dentre eles eram desfigurados por enorme papo. As mulheres tinham os cabelos desgrenhados e o rosto e o peito cobertos de sujeira; as crianças pareciam enfermas e eram tristes e apáticas; os homens eram abobados e estúpidos. Parece que esses infelizes tinham muita preguiça para o trabalho, só cultivando o estritamente necessário à satisfação das próprias necessidades, e a seca do ano anterior levou ao cúmulo a sua miséria. Quase

por toda a pane me pediam esmola; desde que me encontrava no Brasil, não presenciara em pane alguma tamanha pobreza. “(Viagem à Província de São Paulo)

Eis o caipira que os primeiros cientistas descrevem. Em outros viajantes a visão não é diferente. Na cidade, alguns deles sequer falam sobre o lavrador livre e pobre; uma população biologicamente degenerada, seja pela descendência de maus cruzamentos raciais, seja pela associação da fome crônica com as doenças do sertão. Uma gente em quem a ausência do trabalho produtivo não organiza a vida coletiva. No entanto, se são ruins em quase tudo, pelo menos parecem humildes e mansos, sujeitos desprovidos da ‘maldade’ que Saint-Hilaire atribui a camponeses algumas regiões da França. O que falta a uma identidade completamente depreciada — a violência — vai surgir e sobrar em outras páginas do livro. Vindo de Minas Gerais, onde encontrou lavradores pobres cujas virtudes de inteligência, asseio e trabalho reconheceu — lavradores à margem da história, mas participantes de uma “civilização” civilizadora, inexistente em São Paulo de então —, o viajante compara o caipira de São Paulo e o mineiro em São Paulo, atribuindo a este aquilo que falta àquele.

“É já sabido que, desde além da cidade de Santa Cruz, emigrados de Minas Gerais vieram se estabelecer nos campos vizinhos da Estrada de Goiás a São Paulo, e que ali fundaram as aldeias de Farinha Podre e de Franca. Entre esta última e a cidade de Mogi Mirim, a população, muito escassa, apresenta igualmente uma mistura de antigos habitantes com outros mais recentemente ali chegados. Os primeiros, todos paulistas e, provavelmente, mestiços de indígenas com brancos em diferentes graus, são, como os agricultores de Rio das Pedras, das vizinhanças de Pouso Alto etc., homens grosseiros, apáticos e sem nenhum asseio. Os segundos, nascidos em geral na comarca de São João d ‘El Rei, sem possuírem as qualidades que distinguem (1816-1822) os mineiros das comarcas de Ouro Preto, de Sabará e de Vila do Príncipe, diferem, entretanto, muito e muito dos seus vizinhos. Há limpeza em suas residências e eles são mais ativos, muito mais inteligentes, menos grosseiros e mais hospitaleiros do que os verdadeiros paulistas instalados na região; entre eles são, em suma, encontrados todos os usos e costumes de seu torrão natal — Minas Gerais. Ao passo que em Minas, ao menos nas regiões mais civilizadas da província, os homens, mesmo os das mais baixas classes sociais, mantêm entre si relações de certa cordialidade, eu ouvia, desde que atravessei a fronteira de São Paulo, falar-se, comumente, em matar, como em qualquer outra parte se falaria em dar bengaladas. Chumbo na cabeça, faca no coração, eram as doces palavras que, constantemente, feriam meus ouvidos. Os antigos paulistas faziam tão pouco caso da própria vida, como da de seus semelhantes; é possível, porém, que na região que se estende do Rio Grande a Mogi, os descendentes desses aventureiros audaciosos tenham um pouco mais de resguardo pela própria vida do que os seus antepassados, sem, entretanto, muito respeitar a do próximo. Como, de resto, poderiam perder a rudeza hereditária? Não recebem nenhum ensinamento religioso, os maus exemplos dos malfeitores, foragidos de Minas e entre eles abrigados, mais os excitam à prática do mal e, ademais, em regiões tão afastadas, as leis de repressão podem ser consideradas como não existentes”. (Viagem à Província de São Paulo)

A “apatia” que, em geral, não se sente à vontade entre repentes de bravura e violência, convive com ambas entre caipiras de São Paulo. À margem do processo civilizatório de que os senhores de Roma e Lisboa são vistos como condutores, depravado

biologicamente por combinações ruins de raças e sangues, exposto às más influências dos fugitivos da lei nas “Gerais”, os surtos cotidianos que mesclam, na família e na vizinhança, a violência com outras estratégias do sobreviver são, aos olhos do viajante, um modo degenerado de lidar com a vida e com o outro. O oposto do caipira são os senhores de terras e, mais ainda, o bandeirante, em quem a violência arbitrária sobre o índio, o escravo e o pobre justifica-se, no fim das contas, pela nobreza do esmo com que é exercida e a intenção legítima da conquista. Assim, quando os próprios bandeirantes e donos de lavras do fim dos tempos do ouro voltam a ser senhores de terras, conservam a nobreza da origem, ainda que percam traços e atos guerreiros que foram neles a glória e, nos caipiras, a vergonha. Saint-Hilaire fala sobre o acontecido.

“Os terrenos auríferos tendo sido repartidos e a caça aos indígenas estando severamente proibida, foram eles obrigados a renunciar aos seus hábitos de mais de dois séculos. A agricultura foi o seu recurso: instalaram numerosos engenhos de açúcar, e onde a natureza lhes oferecia pastagens, passaram a criar gado cavalariço e vacum. As ocupações sedentárias, às quais foram obrigados a entregar-se, habituaram-nos à vida de família. Suas antigas lides se extinguíram e, pouco apouco, seus costumes tomaram -se mais brandos. Sempre ufanos da glória de seus antepassados, não mais pensaram, entretanto, em imitá-los. Deviam perder, necessariamente, os defeitos dos antigos corredores de desertos; nada os impediu, porém, de conservar as brilhantes qualidades que distinguem esses homens extraordinários. Tiveram coragem sem crueldade, firmeza sem rudeza, franqueza sem insolência.”
(Viagem à Província de São Paulo)

Quando na Província praticamente todos “vivem da terra”, tê-la e trabalhar nela divide os homens de São Paulo em senhores, lavradores livres, pequenos donos ou agregados de fazendas e escravos. Os lavradores “sem terra” ou, por pouco tempo, encostados em alguma terra de posse provisória são os mestiços, que é quase todo cativo-livre da terra, que Saint-Hilaire, senhores, missionários e outros viajantes viram. Fácil compreender por que eram percebidos como uma gente dispersa, indigente, indolente e ignorante. Porque, ademais de pobres e expropriados, como iremos ver mais adiante, eram, simbolicamente, mais do que o índio e o negro escravo, o oposto do senhor de terras. Os caipiras, mesmo não sendo nunca percebidos através do seu trabalho com a terra, são trabalhadores da terra e, portanto, homens a quem não sobram nem o tempo nem condições para se cultivarem a si próprios. Cativos da terra, sem serem escravos dos senhores de terra, estão, por isso mesmo, mais afastados de sua cultura civilizadora do que os próprios índios “catequizados”, ou do que os próprios escravos “civilizados”. Eis um dos únicos momentos em que um viajante vê o caipira paulista através do trabalho: como um camponês.

“Esses mestiços, relativamente à inteligência, estão muito abaixo dos mulatos, e diferem inteiramente dos fazendeiros brancos da parte mais civilizada da Província de Minas Gerais. Estes são homens mais ou menos abonados, que possuem escravos e não cultivam a terra com as próprias mãos; nos colonos brancos, ou pretensos brancos, da parte da Província de São Paulo de que me vou ocupando, não se podem ver senão verdadeiros camponeses: não possuem escravos e são eles próprios que plantam e colhem, vivendo, geralmente, em grande penúria. Têm toda a simplicidade e os modos grosseiros dos nossos camponeses, mas não possuem, seja sua alegria, seja sua atividade. Se quinze camponeses de França se reúnem num domingo, cantam, riem, discutem, os de que trato apenas falam, não cantam

e não riem e mantêm-se tão tristes depois de ter bebido cachaça, como estavam antes da ingestão dessa bebida alcoólica.” (Viagem à Província de São Paulo)

Eis uma síntese da identidade que não só Saint-Hilaire, mas outros emissários letrados do país ou de fora criaram para o caipira dos sertões de São Paulo. Eis um mundo ao mesmo tempo privado de produção de cultura sobre a natureza (a agricultura) e de criação de uma cultura na sociedade. Camponeses caipiras, social, cultural e biologicamente uma “gente” entre o índio e o branco, estariam envolvidos absolutamente — mas não organizadamente, como os índios, nem civilizadamente, como o bandeirante — em uma natureza ainda em muito pouco conquistada e que, ao mesmo tempo, os alimentava, vestia e abrigava ao nível da indigência, quando, em contrapartida, os exilava do trabalho que o escravo do tempo era visto exercendo, e o senhor, determinando.

Na verdade, este “último dos homens” da província corresponde, na escrita do cientista, ao tipo de sujeito social que os olhos do senhor quiseram ver, para roubar sem culpa.

Desta curva do caminho em diante, leitor, podemos começar a rever, ainda com os olhos dos outros, o camponês caipira. Tomando como exemplos o testemunho de Oliveira Vianna e Cornélio Pires, procuremos compreender como pessoas menos apressadas na viagem entre uma cidade e outra, e menos o eco do olhar dos senhores, souberam explicar a condição e a identidade da pessoa e da cultura do trabalhador rural de quem falamos aqui.

Há um momento em que os índios — “os bugres”, no dizer do caipira — estão mortos ou empurrados para longe, para outras províncias de uma república nascente. Há um momento em que os escravos estão mortos ou livres e passam de *negros*, segundo suas nações de origem, a *pretos* com quem outros pobres e subalternos dividem o cotidiano. Entre colonos europeus do café e senhores empobrecidos do cafezal, é preciso buscar um tipo de gente própria que, mesmo sem haver sido até então habitante reconhecida da história de São Paulo, seja pelo menos uma das bases da identidade da cultura paulista. Fora o bandeirante com cujos nomes é útil batizar as estradas e de cujas façanhas é necessário povoar os livros de escola, São Paulo não produziu, como outros estados, tipos-ritos de sujeitos locais, pobres e “típicos”. Personagens sem nome, ora heróicos, ora pitorescos: baianas, seringueiros, gaúchos, jangadeiros. Entre os anos do fim do século passado e, sobretudo, os do começo deste, alguns estudiosos da cultura paulista descobriram que o estado tinha como tipos o “caipira” e o “caiçara”, que é um caipira do litoral. Foi então que ele deixou de ser “uma gente” miserável de cultura invisível e se tornou o agente da cultura popular do estado. Visível, ele emergiu a objeto de estudo. Tinha virtudes, falava, usava um dialeto que era, na verdade, o porão da fala de todos. De índios e jesuítas teria aprendido cantos e danças. Criou as suas. Era enfim uma cultura a que alguns pesquisadores deram o nome de “cultura caipira”.

Pelos deuses, como é que os viajantes de outrora não viram nele nenhuma das quatro qualidades fundamentais que Oliveira Vianna encontrou no afinal caipira: a fidelidade à palavra dada, a probidade, a respeitabilidade e a independência moral? Traços de caráter coletivo “cuja influência em nossa história política é imensa”. (Oliveira Vianna, F. 1., *Populações Meridionais do Brasil*) É bem verdade que, ao distribuir estas e outras virtudes entre pessoas rurais de uma classe e outra, ele afirma que, existindo “difusas por toda a massa da população”, principalmente as duas primeiras são uma característica da “nobreza fazendeira”. A violência desbragada que assustou Saint-Hilaire torna-se o ato de força a que obriga a honra.

“Há entretanto, certos sentimentos e certos preconceitos — índices infalíveis de nobreza moral — que têm para esses desdenhados matutos uma significação medievalmente cavalheiresca. O respeito pela mulher, pela sua honra, pelo seu pudor, pela sua dignidade, pelo seu bom nome, por exemplo. Ou o sentimento de pundonor pessoal e da coragem física que faz com que o matuto, ferido na sua honra, desdenhe como indigno de um homem o desagravo dos tribunais e apele, de preferência, como nos tem - pos da cavalaria, para o desforço das armas.” (Populações Meridionais do Brasil)

Durante muitos anos, mesmo na aurora da decadência do café, a “nobreza rural” é estável em suas propriedades e, como outros tipos étnicos e de trabalhadores da terra, o caipira é quem migra de uma fazenda para a outra, ou de um lugar onde viveu e trabalhou por algum tempo para um sertão mais adiante. Explicando ainda o “baixo povo rural” através dos olhos da “nobreza rural”, Oliveira Vianna não escapa de identificar traços opostos de identidade entre sujeitos de um lado e do outro, que não apenas servem para estabelecer a base das diferenças pessoais e coletivas, como servem para explicar por que servos e senhores da terra ocupam ali posições sociais e políticas diferentes. Um exemplo.

“Esse sentimento de decoro pessoal é peculiar à alta classe agrícola. O baixo povo rural não o possui. Ao contrário do que acontece com os camponeses peninsulares, pode-se dizer, de um modo geral, que não há, entre nós, nos campos, nas camadas inferiores, homens graves: o elemento mestiço que prepondera na plebe rural não prima de modo algum pela respeitabilidade. O tipo de ‘moleque’ é perfeitamente característico, ‘procedimento de moleque ‘modo de moleque’, ‘ar de moleque são expressões pejorativas, lançadas contra as pessoas de posição que não se dão ao respeito.” (Populações Meridionais do Brasil)

Nos primeiros anos do século ninguém terá estudado o caipira de São Paulo como Cornélio Pires, que entre contos e resumos de costumes dedicou a eles uma notável coleção de escritos. Ali, pela primeira vez o trabalhador caipira aparece avaliado não apenas como um tipo de gente paulista, mas descrito também como uma categoria de homem do trabalho. Cheio de um confessado amor pelo homem pobre dos sertões, ele inverte a crítica e agora a dirige aos preconceituosos cronistas anteriores, “homens sem conhecimento direto do assunto”, que “dão corpo ao seu pessimismo, julgando o todo pela parte podre, apresentando-nos o camponês brasileiro coberto de ridículo, inútil, vadio, ladrão, bêbado’, idiota e ‘nhampam’.” (*Conversas ao Pé do Fogo*)

O caipira das primeiras páginas de *Conversas ao Pé do Fogo* é a família de lavradores cujo trabalho povoou recantos do sertão ao lado das estradas por onde o bandeirante passou e, assim, é o verdadeiro colonizador das franjas pioneiras de conquista do estado. É o oposto do homem que Saint-Hilaire viu primeiro e Monteiro Lobato, depois. Para este último, o caipira paulista típico é um sujeito ainda mais desgraçado do que o de Saint-Hilaire. Ele coexiste com o atraso, de quem não é vítima, mas produtor, com a coivara, a doença e a absoluta ignorância. Coexiste com o rancho de sapé aos pedaços e com a reprodução da miséria. E um destruidor da natureza e este parece a Monteiro Lobato ser o único trabalho que ele realiza com proveito e eficácia. (Lobato, Monteiro, Urupês)

“O caboclo é uma quantidade negativa. Tala cinqüenta alqueires de terra para extrair deles o com que passar fome e frio durante o ano. Calcula as

sementeiras pelo máximo de sua resistência às privações, nem mais nem menos. 'Dando pra passar fome sem virem a morrer disso, ele, a mulher e o cachorro — está tudo bem; assim fez o pai, o avó, assim fará a prole empanzinada que naquele momento brinca nua no terreiro.' (Urupês)

Um longo trecho de Cornélio Pires deve ser transcrito aqui. Não será difícil perceber como ponto por ponto ele reescreve o modo de vida e a identidade do caipira. Pela primeira vez a condição de expropriação do trabalho sob o cativo da terra é apresentada tipos étnicos e, assim, sobre uma mesma categoria de sujeito de trabalho e cultura camponesa, constitui desiguais segundo a raça ou a mistura delas: o branco, o negro, o caboclo e o mulato. Feitas as contas, os tipos “puros” (branco e negro) são mais coletivamente virtuosos do que os tipos mestiços (mulato e caboclo). Assim, ao branco ele reserva um modo de ser muito semelhante ao que pouco depois Oliveira Vianna irá atribuir à “nobreza rural” paulista. Depois constitui dois tipos intermediários de identidade e, finalmente, atribui ao caipira caboclo traços próximos aos que Saint-Hilaire e Monteiro Lobato, entre tantos outros, descreveram no caipira em geral. Vejamos como.

O *caipira branco* descende da “melhor estirpe” dos povoadores portugueses ou de migrantes de outros cantos da Europa. E “gentil e bem educado”, preocupa-se com a educação dos filhos, mesmo quando os pais são analfabetos. E, entre todos, o mais inteligente — quase um sábio rústico — e o mais honrado. Fiel, hospitaleiro, bondoso, paciente, solidário entre iguais e “bom amigo” quando eventualmente é patrão de outros camponeses caipiras. Com o mesmo cuidado e o mesmo empenho no trabalho cuida da casa — limpas “da cozinha ao quintal” — e das terras de lavoura.

O seu oposto é o *caipira caboclo*, um tipo próximo ao índio, cujo sangue bugre lhe corre nas veias, meio coletor da mata, meio mau lavrador, já não mais um índio e ainda longe do civilizado. Uma gente arredia tanto ao trabalho quanto à educação, que emprega as suas virtudes naturais — a inteligência viva, a coragem, a saúde física inigualável, a agilidade — para produzir maus frutos sociais. Para viver mais do prazer da pesca e da caça do que do trabalho com a terra. Para ser velhaco e barganhador “como os ciganos”, dado às mulheres, a brigas e desordens que o gosto pela cachaça aumenta. Assim, a descrição anterior de miséria e abandono que se fez sobre o caipira deve ser atribuída “a essa gente imunda e desleixada” no corpo, na casa e na roça. Esses caboclos caipiras que “não são proprietários e vivem do que é dos outros”.

A meio caminho entre o *branco* e o *caboclo* existem o *negro* e o *mulato*. O caipira negro pode ser ainda dividido em dois tipos de sujeitos: os “pretos velhos” e os “negros jovens”; os primeiros, doentes, escassos e decadentes, após haverem sido, quando escravos, “o melhor braço de nossa lavoura”. Próximos dos brancos, os “negros jovens” são trabalhadores e progressistas, limpos, educados, alegres e dados ao canto e à dança, de que alguns são artistas invejáveis. Sem ser tão honesto e trabalhador quanto brancos e negros jovens, muito melhor do que o caipira caboclo, o mulato “é o mais vigoroso, ativo, o mais independente e o mais patriota dos brasileiros”. Melhor do que os “pretos velhos”, “procura elevar-se pelo trabalho” e, quando empregado, é ativo e fiel, prestando-se “a todo tipo de trabalho”. (*Conversas ao Pé do Fogo*)

O sertão revisitado

Aos poucos e desde o lugar social e simbólico de onde fala, a escrita que vê o caipira paulista faz sucessivas correções. O que de longe — da beira da estrada e do interesse do domínio — parece ser uma vida aos farrapos, incapaz de ser livre por não

poder ser civilizada, de perto aparece como uma vida não “à margem”, mas marginalizada sob o poder de mecanismos que ao longo do tempo apenas fazem variar processos de expropriação da terra de trabalho e de controle do trabalho na terra. Uma vida coletiva pobre e, no entanto, ainda em equilíbrio com a natureza, mesmo quando no limiar de “mínimos vitais”, no interior de frações externamente instáveis e internamente resistentes de uma ordem social e simbólica cuja expressão na “comunidade”, no “bairro”, no “sítio” surpreendeu vários estudiosos dos seus sistemas de trabalho, de trocas vicinais, de criação artística e atividade ritual.

“O caipira preguiçoso estereotipado no ‘Jeca Tatu’ de Monteiro Lobato contrasta radicalmente com a profunda valorização do trabalho entre populações caipiras do Alto Paraíba, nas vizinhanças da mesma região montanhosa em que Lobato trabalhou como promotor público e fixou as impressões que definiram esse personagem... As observações desse autor estão diretamente fundadas na valorização do modo de vida urbano contra o tradicionalismo agrário, o que constitui um dos núcleos da ideologia via modernização, que se estrutura no país ao menos desde o início do século e que veio a ser um dos componentes básicos do extensionismo rural no Brasil... No entanto, esse estereótipo do caipira tem procedência mais remota. Ele começa a surgir na documentação histórica, no que respeita à capitania de São Paulo, quando a política mercantilista de intensificação das exportações de produtos tropicais de qualquer natureza encontra seus primeiros obstáculos na baixa proporção do excedente comercializável em relação ao montante da demanda pela metrópole. A economia colonial é o fundo de contraste sobre o qual o capitalismo dependente esboça os contornos do caipira, estabelecendo os fundamentos modernos de sua estigmatização.” (Martins, José de Souza, Capitalismo e Tradicionalismo)

Como as condições de trabalho que sucessivas gerações de caipiras atravessaram em São Paulo explicam um modo de vida que estivemos desfiando até aqui em diferentes momentos de avaliação? Vamos inverter a direção do olhar e deixar que a descrição das relações de poder e trabalho entre a política mercantilista dos senhores de terra e o tradicionalismo agrário das populações caipiras explique as razões do ser e da vida do camponês subalterno de São Paulo. Porque, ali onde viajantes e cronistas encontraram o isolamento das influências da civilização senhorial, os efeitos maléficos do cruzamento entre “raças” ou, ainda, uma espécie de estupidez natural em certos tipos de homens, pesquisadores do mundo rural brasileiro preferiram ver causas econômicas e políticas que, com variações não muito grandes ao longo da história, geraram e reproduziram situações de expropriação e dependência que fizeram do lavrador camponês do estado o seu camponês caipira.

Ao narrar o povoamento de Rio Claro, Warren Dean faz aqui e ali referências aos primeiros lavradores pobres da região nos tempos do amanhecer das grandes lavouras paulistas de mercado: cana, algodão e café. O que inicialmente caracteriza o lavrador caipira é ele ser produtor errante. Na verdade, ele, um lavrador obrigado a ser errante, porque vive de ser empurrado de um sertão que conquistou a um outro que vai conquistar, até ser outra vez expulso. Se uma parte de sua vida nômade deriva de como ele se relaciona com a natureza, a outra — possivelmente mais importante — deriva de como ele se relaciona com os senhores rurais através do trabalho e de tratos sobre questões de posse e uso da terra.

Para estabelecer o lugar do seu cultivo de mandioca, milho, feijão, abóbora e batata-doce, às vezes algum algodão, fumo e inhame, o lavrador pobre invadia matas que desbravava a poder de fogo. No fim do período do inverno o caipira costumava

cortar das matas as lianas e os cipós, que eram postos a secar. Mais perto do “tempo das águas” ele ateava fogo a uma parte preparada da mata, limpava de alguns tocos o terreno “limpo” e plantava ali sementes ou tubérculos. Depois de alguns anos abandonava terras pouco férteis para a lavoura. Em outros casos, devido a tratos com o “dono”, após três ou mais anos de “lavoura”, saía das terras, deixando um “pasto formado” para o gado da fazenda.

“Por uns cinco ou seis anos repetia-se a queimada antes da plantação. até que o lugar era abandonado e o mato tornava a crescer. Esse tipo de lavrador tinha poucos investimentos a perder: um casebre construído precariamente de taipa, coberto de folhas de palmeira, de chão batido, mais uma tulha de milho e um monjolo.” (Dean, Warren, Rio Claro)

Esta, sim, é uma diferença fundamental. Caipiras que os outros viram beirando a miséria eram sujeitos sem a posse legal da terra, moradores “de favor” em alguma fazenda cuja *propriedade* por certo expulsara outros caipiras de suas terras, ou então ocupantes posseiros de uma franja de sertão “sem dono”, de onde seriam um dia expulsos também. Diferente é o sitiante que, mesmo pobre, habita a sua terra e nela trabalha, produzindo com o labor da família, ao longo de anos em um mesmo lugar, o alimento caseiro e o excedente, cuja venda, inclusive, supriu as grandes fazendas de trabalho escravo no passado. Ao lavrador nômade não compensava ocupar a terra com mais bens do que os que pudesse levar nas costas ou no lombo de dois animais de carga. No compensava ocupá-la com o trabalho que, ademais da *roça* e do *rancho*, acrescentasse benfeitorias que seriam perdidas pouco adiante.

Apenas nas regiões onde interessou ao fazendeiro a proximidade de sítios de produção de alimentos, ou nas áreas do estado cujas terras, antes ou depois da invasão do café, não interessaram mais a senhores de sesmarias ou donos de fazendas, foi facultado ao camponês pobre ser proprietário legal e preservar, entre gerações, terras de cultivo, a sua terra de trabalho. Onde quer que o jogo e os valores do mercado agrícola gerassem negócios com a terra ou terras de negócio, o lavrador “dono”, “posseiro” ou “agregado” era expulso, empurrado em direção a um “oeste” que durante muito tempo existiu dentro das fronteiras de São Paulo e pareceu interminável. Isto quando, perdida a propriedade, a posse ou o direito de plantar, o lavrador não era reduzido à condição de agricultor parceiro, agregado ou outra qualquer categoria de trabalhador submetido a um “patrão”.

O processo de expropriação nem sempre chegava aos olhos da justiça, de resto, sempre mais inclinada ao senhor do que ao servo. Acontecimento corriqueiro e que envolvia em pouco tempo toda uma região anteriormente “apossada” pelo caipira, era mais fácil resolvê-lo através da violência que, mesmo quando armada, reclamava ser legítima. Warren Dean narra o que ocorreu em Rio Claro.

“Apesar de que os ocupantes originais tivessem conseguido um certo direito às terras que cultivavam, a maioria foi sumariamente expulsa pelos donatários. Deixá-los permanecer, mesmo que o novo dono não tivesse a intenção de utilizar a terra imediatamente, teria colocado em questão o seu próprio direito, além de oferecer mau exemplo para os rendeiros que ele pudesse ter instalado na propriedade. Os ricos em geral não recorriam aos tribunais para resolver essas questões, o que dava trabalho e trazia implícita uma desagradável igualdade de direitos. Era mais fácil armar um capataz e alguns rendeiros e mandá-los atrás do morador, que depois era designado como ‘intruso’. Ameaças de danos às plantações em geral precediam uma

violência maior, de maneira que a expulsão quase sempre se processava sem derramamento de sangue.” (Rio Claro)

Um pouco mais em direção a Minas, em Itapira, onde estive pesquisando, as relações não foram diferentes. Ali também, como passo a passo por toda a Província de São Paulo, o caipira sucedia o bandeirante e precedia o senhor de terras. A chegada de um senhor de escravos a uma região de bairros de “situantes” caipiras, até hoje se guarda na memória das cidades paulistas como o momento do seu verdadeiro início. O bandeirante desbrava, o caipira ocupa, o senhor civiliza. Por isso, parece tão legítimo ao senhor expulsar das terras o lavrador pobre e ocupar o seu trabalho, quanto pareceu legítimo ao bandeirante “limpar” do caminho os índios e os aprisionar.

Quando chega ao bairro dos Macucos — depois vila do Rio do Peixe e, finalmente, Itapira — o primeiro fazendeiro-comendador dono de escravos e lavouras de café, ele encontra lavradores caipiras criando porcos, cultivando lavouras de milho e mandioca e vivendo em torno a uma capela de Nossa Senhora da Penha, que fizeram edificar. Em 1864, por iniciativa do próprio comendador João Baptista de Araújo Cintra, a câmara municipal da “vila” de então emite um estranho atestado que traça a diferença entre os povoadores pioneiros e o grande fazendeiro. Em linguagem do tempo o documento ficou assim:

“A Camara Municipal da Villa da... em Sessão de hoje resolvêo que se attestasse o o Suplicante João Baptista de Araújo Cintra seguinte — que em mil oito centos e quarenta mudou-se para o Destricto desta Villa que então hera Curato tendo meia dúzia de casas insignificantes e construidas de madeiras e. sem alinhamento, tendo elle já fortuna começou a influir o povo que applicava-se na criação de porcos. assim como para edificarem casas na povoação, dando elle exemplo em construir casas de taipas, e de bom gosto de modo que o augmento da povoação foi rápido e por isso foi logo elevada a Freguesia e mais depois em mil oito centos e cincoenta e oito à Villa”.

Muitos anos depois, em 1977, um colunista de jornal da cidade relembra o comendador Cintra “...aparecendo mais tarde na tímida história caipira, mostrando aos basbaques penhenses como é que se plantava café, como é que se criava porcos, como é que se construía casas de taipa, como é que se enriquecia”. O fato é que poucos anos depois de chegar & Atibaia a Itapira, o comendador-fazendeiro constrói com o trabalho dos seus escravos uma igreja, urna cadeia e uma casa de cidade. Ele manda demolir a capela dos povoadores caipiras, transfere para a igreja dos fazendeiros a imagem de Nossa Senhora da Penha e reclama a elevação de Penha do Rio do Peixe à condição de vila. Lavradores caipiras perdem suas terras, mas nem todos. Alguns, os mais “prósperos”, mantêm posses e sítios e produzem agora também para a subsistência das fazendas de trabalho escravo e para a da cidade, que cresce com o café e a estrada de ferro. Muitos são forçados a vender as suas posses, quando não as tiverem antes usurpadas por grandes proprietários que chegavam à região com títulos de terras nas mãos. Dentre os caipiras sem terras do bairro dos Macucos, alguns migram para um outro oeste. Outros são absorvidos pelas fazendas, como moradores, agregados, trabalhadores diretos ou parceiros, a quem foi permitida ainda, durante alguns anos mais, a posse precária de porções pequenas de terra para o plantio das “roças de comida”. Quando a memória do trabalho agrário lembra hoje que as grandes fazendas do passado foram, como os bairros rurais, unidades quase autônomas de produção e beneficiamento dos seus bens de alimentação, vestuário e moradia, em boa parte é sobre o trabalho cotidiano de famílias de camponeses expropriados que se está falando.

Quando depois de 1888 os escravos saíram em massa das fazendas, os moradores caipiras trabalharam lado a lado com colonos italianos que haviam chegado à região de Itapira antes mesmo da Abolição. Nos anos sucessivos a 1880, quando pouco a pouco o valor do café e, logo depois, o da cana, tornou vantajoso o uso exclusivo de toda a terra para plantios de mercado, esses caipiras livres, depois revestidos como agregados, colonos, camaradas, começaram a ser expulsos das fazendas de café que anos antes expulsaram os seus pais e avós de suas próprias terras. Voltariam a elas, após a decadência do café, primeiro como camaradas e, bem mais tarde, como os trabalhadores volantes de hoje. A pequena história de trocas e conflitos entre moradores pioneiros e senhores tardios na antiga Penha do Rio do Peixe pode ser multiplicada pelo número de quase todos os municípios de São Paulo, alguns antes, muitos depois. Pois em sucessivos momentos da ocupação dos sertões de São Paulo, donatários de sesmarias, bandeirantes e seus descendentes, revertidos à condição de agricultores, senhores de grandes posses, ocuparam pela força, ou com a força de direitos senhoriais sempre negados aos lavradores pioneiros, as extensões maiores das melhores terras da província, desde onde empurravam famílias e levadas de lavradores caipiras sertões adentro.

Eis o que foram, anos a fio, os camponeses da província: uma fronteira móvel de ocupação de território que antecedia uma segunda fronteira, mais lenta, mais poderosa, de senhores e escravos. Uma franja de fazendas que os seguia, expulsava e ocupava territórios conquistados pelo caipira através & um duplo serviço não-reconhecido ao senhor de terra e gente. Como os sertões à frente estavam quase sempre ocupados por índios, parte das tarefas do lavrador livre era lutar contra eles — uma luta menos heróica, mas mais eficiente que a do bandeirante — e limpar de “bugres” regiões de futura lavoura. Por outro lado, derrubando matas, abrindo picadas e estradas (os tropeiros de São Paulo têm aí uma importância muito grande) e preparando com a “roça de toco” o “limpo” da lavoura da fazenda, o caipira deixava prontas para ela áreas imensas de ocupação para o café, a cana e o algodão, mais tarde para o gado.

Quero voltar a depoimentos de Warren Dean.

“Os donatários das sesmarias, portanto, tomaram conta dos melhores solos em Rio Claro sem necessidade de recorrer a muita violência. Mesmo quando se retiravam, os caboclos prestavam um serviço ao regime das grandes lavouras. Ao se deixarem empurrar sempre mais no sentido das terras virgens que ficavam entre os aborígenes e as fazendas, os caboclos desempenhavam a função de inestimável valor — ainda que não reconhecida — de manter os índios à distância. As lavouras de Rio Claro não eram atacadas por eles, ainda que a isto estivessem expostas, se não fossem protegidas pela milícia. Somente os caboclos sofriam represálias pela tomada das terras dos indígenas. Além disso, os grandes proprietários ficavam a salvo da hostilidade dos caboclos, pois estes descarregavam suas frustrações em cima do mais acessível de seus inimigos, e desprezavam os índios tanto quanto os fazendeiros os desprezavam.” (Rio Claro)

Durante boa parte da colonização dos oestes paulistas, os caipiras que não migravam em família para um sertão mais à frente ficavam entre cercos de fazendas. Aparentemente livres e até autônomos em sua pobreza, na verdade a pessoa, a família e a comunidade caipira mantinham laços estreitos de trocas de serviços com sitiante em melhores condições econômicas e com fazendeiros. Sitiante proprietário e, não raro, alfabetizados abasteciam cidades e fazendas, votavam e, portanto, serviam politicamente aos grandes proprietários. No limite faziam parte da reserva armada de

fazendeiros a quem se aliavam, não raro por laços de amizade dependente e compadrio. Caipiras, quando “gente da fazenda”, agregados ou serviçais, passavam a viver “de favor” nas terras de um “patrão” e, em troca, viviam a seu serviço.

Fora casos de provisória exceção, famílias e comunidades de caipiras existiram política, econômica e culturalmente como uma fração constitutiva de um sistema social agrário mais amplo. Um sistema que teve em uma de suas pontas a cabana queimada do indígena morto e, na outra, a mansão colonial da fazenda de café. Que determinava no seu interior a posição inevitavelmente marginal do mundo de vida e trabalho do caipira. Esta marginalidade imposta não é um acidente à margem da própria vida caipira. Ao contrário, é o que a constitui.

Subalterno a todas as dimensões de sua organização, o lavrador caipira não existiu fora da economia agrária colonial e, depois, capitalista. Empurrado, cercado ou posto à margem, ele é um dos produtores essenciais da riqueza da província e, depois, do estado. Não pensa só o sertão e nem habita o passado. Pensa a cidade, o mercado para onde leva o que colhe da “roça de toco” e do quintal e de onde traz os produtos e as idéias que o artesanato e o imaginário caipira não conseguem produzir. A partir de quando existe cercado, o lavrador caipira produz, vive e pensa em função deste cerco, porque, trabalhando no interior dos seus espaços aparentemente mais “à margem”, ele existe integrado na ordem que o cerco gera e impõe. José de Souza Marfins sintetiza admiravelmente esta idéia.

“A vida material, social e cultural do caipira parece, por isso, organizar-se e desenrolar-se como se estivesse cumprindo um ciclo natural, à margem do ‘mundo’ de abstrações construído pela atividade humana acumulada ou como se frutificasse de uma relação homem-natureza não mediada pelos resultados acumulados da atividade fora da economia do excedente. Ao contrário, porém, o excedente procede a uma exclusão integrativa do caipira na sociedade capitalista: justamente porque não é produzido como uma mercadoria, não implica necessariamente a interdependência e as relações implícitas na divisão social do trabalho, mas porque é demandado como mercadoria necessária, sob essa forma de produção ‘sem custos’ (especialmente monetários).

O excedente é uma forma de mercadoria que se diferencia das outras na medida em que a sua comercialização, isto é, a sua efetiva realização como mercadoria, depende das condições do mercado e não da organização e da atividade deliberada do produto. O excedente, aliás, não caracteriza apenas o mundo caipira, mas também a categoria mais geral que o engloba, bem como a outros ‘mundos’ com algumas singularidades culturais, que é o mundo rústico.” (Capitalismo e Tradicionalismo)

A extrema violência gratuita que Saint-Hilaire viu entre os caipiras da província, na verdade existia institucionalmente por toda parte e, como sempre acontece, pesava sobre o lado mais fraco, ou seja, sobre eles. Períodos de conquista do território paulista foram sangrentos. Depois de lutarem por muitos anos contra os índios, senhores da província lutaram com as suas milícias entre si e lutaram contra lavradores posseiros, pela posse das melhores terras. A aparente calma que hoje reina entre as fronteiras agrárias do estado quer a custo esquecer que cada palmo de terra foi muitas vezes passado de mão em mão através das armas.

“O sistema social das grandes fazendas era de extrema violência. A expulsão dos posseiros, a defesa dos limites imprecisos das propriedades, a supervisão da força de trabalho escravizada, o controle social dos que não tinham

terras, tudo exigia o emprego da força. Agregados eram recrutados como capangas, uma polícia particular que guardava as divisas e executava qualquer ato violento que o fazendeiro lhes ordenasse, inclusive assassinatos.
“(Rio Claro)

Todos os elementos integradores do sistema social da conquista e consolidação de fronteiras agrárias são de algum modo atravessados pela violência. As relações com a natureza, entre parentes, vizinhos, companheiros de trabalho, empregados e patrões, senhores e escravos, oscilam entre estratégias de poder e violência e estruturas, às vezes muito frágeis, de controle social da violência. Assim, ao estudar a vida social do homem livre da ordem escravocrata em São Paulo, Maria Sylvia de Carvalho Franco revela modos diferenciados de um exercício rotineiro da violência, cuja principal característica é ocultar, sob a aparência da gratuidade, o seu papel de reguladora e controladora das relações de trocas sociais e simbólicas de todas as categorias de pessoas da região, logo, de todo o seu sistema de organização da vida e do trabalho.

“Essa violência atravessa toda a organização social, surgindo nos setores menos regulamentados da vida, como as relações lúdicas, e projetando-se até a codificação dos valores fundamentais da cultura.” (Franco, Maria Sylvia de Carvalho. Homens Livres na Ordem Escravocrata)

No interior da fração de classe de que é parte e dentro do espaço social e geográfico de que o *rancho*, a *roça* e o *bairro* são o lugar da vida e os seus símbolos mais amados, os caipiras dos sertões de São Paulo souberam desenvolver um modo de vida regido por códigos estreitos de trocas entre eles e com os outros. Códigos extremamente criativos de relações baseadas no trabalho, no respeito mútuo, nos valores da fé religiosa do catolicismo camponês, na honra e na solidariedade. A violência e o controle social da violência não destroem os valores de honra e solidariedade que são a condição da identidade e da existência do camponês. Acabam sendo parte da vida e, por isso invadem o cotidiano de trabalho, os dias de festa, as modas de viola, os rituais devotos dos mundos do sertão. Atravessam os domínios da vida de uma gente que afinal precisou aprender lições de ataque e defesa para sobreviver física, social e simbolicamente: a bravura, o desafio permanente, a honra macha que “se lava com sangue”, o aparente “pouco valor” à sua vida e à dos outros. Este é o caminho pelo qual, no que faz, fala e canta, a gente caipira de São Paulo misturou a coragem pessoal à mansidão, de tal sorte que no miolo da imagem que a cultura caipira faz de si própria, a sua pessoa oscila sem custo entre uma hospitalidade humilde, de portas abertas, e repentes de bravura e atos de violência.

Assim, o conflito por aparente “pouca coisa”, o desafio presente nas sombras da fala e do gesto, a resposta explosiva ao que ataca a vida ou ameaça a honra são os atos próprios que costuram os valores do código social da moralidade caipira. Um código de regras e princípios de conduta entre iguais onde todas as leis vindas “de fora” falharam, a não ser quando definiram a legitimidade do poder e da violência do senhor sobre o pobre.

“Em um mundo vazio de coisas e falta de regulamentação, a capacidade de preservar a própria pessoa contra qualquer violação aparece como a única maneira de ser conservar intocada a independência e ter a coragem necessária para defendê-la são condições de que o caipira não pode abrir mão, sob pena de perder-se. A valentia constitui-se, pois, como o valor maior de suas vidas.” (Homens Livres na Ordem Escravocrata)

De vidas que adiante, leitor, veremos entretidas com o trabalho, no domínio da família e em mutirões solidários.

O TRABALHO DA TERRA

Os tempos e os dias: ciclo do trabalho agrícola

Quando é difícil Compreender quem é o caipira, ajuda ouvi-lo falar de si mesmo. Ajuda, por exemplo, escutar velhas modas de viola, ouvir a letra das “voltas” da Função de São Gonçalo, das “carreiras do cururu”. No entanto, talvez por se ver simbólica mente no espelho com que o homem da cidade reflete sua pessoa, a sua cultura, o lavrador caipira nega na fala e nega na música que canta a sua própria condição. Desde o passado até hoje, a música caipira, depois “música sertaneja”, evita falar do cotidiano de trabalho camponês. Os personagens que o lavrador canta são quase sempre não-lavradores. São outros homens do campo, mais errantes, mais aventureiros: vaqueiros, peões de boiadeiros, domadores. Não há por que falar dos sujeitos e do trabalho rotineiro da lavoura, feito em família, às vezes em equipes ampliadas de vários trabalhadores. Santos, viventes sub ou supranaturais, bichos do pasto ou da mata, tipos humanos de identidade aventureira, casais de enamorados são os agentes dos assuntos dos versos das músicas e das falas costumeiras.

Justamente a face negada do lavrador caipira é a do trabalho agrícola que, a cada ano, rege a sua vida dentro de ciclos intermináveis de plantar, tratar, colher, comer. Ciclos que criam o ritmo que move todas as outras faces reais ou imaginadas do seu mundo. A rotina do trabalho recorta as outras da vida pessoal, familiar ou comunitária e domina o arranjo: 1) das situações de trocas entre o caipira e a natureza — com a qual ele sempre se vê através da mediação do trabalho de coleta — na caça e na pesca, na “cata” de mel, de frutas e raízes, de ervas medicinais, de madeira; 2) das situações e estruturas de relações entre familiares, parentes, vizinhos, companheiros de trabalho, outras categorias de iguais pobres do lugar ou de fora (colonos, tropeiros, mascates, oficiais e artesãos dos ofícios de criação e construção roceira); 3) das situações e estruturas com o mundo dos “outros” (fazendeiros e outros senhores, homens da cidade, “autoridades”); 4) dos arranjos do calendário e das formas de trocas simbólicas com o sagrado, nas crenças e cultos pessoais, familiares e comunitários,

O trabalho com a terra não é como o que se faz na cidade, na fábrica, por exemplo, ou na oficina. Ele não obedece apenas ao voleio da vontade dos homens, ou aos jogos das relações de mercado de bens e do trabalho, O labor da lavoura lida diretamente com os mistérios da vida que reproduz. Não depende, portanto, apenas das leis naturais do ciclo vital de cada tipo de planta com que lida, mas da dança anual do tempo e dos seus efeitos sobre todos os seres vegetais e animais com que o lavrador lida, Durante o ano, depende da variação regida pelos períodos opostos de tempos de “seca” e “das águas” (que alguns chamam “inverno”) e que determina a alternância de momentos de “trabalho” e de “vacância”. Entre eles, o lavrador caipira realiza um trabalho cíclico, descontínuo. Principalmente no passado, em tempos de conquista do território, todos os anos a família caipira enfrentava as mesmas tarefas do lavar e, de tempos em tempos, quando viajava para outras terras, acrescentava novas e mais árduas tarefas; invadir franjas de mata e transformá-las em áreas de lavoura; preparar o solo

conquistado para o plantio; plantar a semente, a rama ou o tubérculo sob a terra preparada; “zelar” do que foi plantado “carpindo” o terreno semeado entre as “ruas” dos vegetais já crescidos; realizar a colheita, de uma só vez, como no caso do feijão ou do algodão, várias vezes, como no caso do milho (colhido em parte “verde” e em parte “seco”) ou da mandioca; tratar do que colheu, cuidando da armazenagem do que vai ser consumido ao longo do ano ou vendido no mercado, transformando os produtos que, como o milho e a mandioca, podem ser beneficiados e convertidos em formas diversas de alimentos (descascar, pilar, ‘bater’, moer, torrar e muitas outras operações); comercializar o excedente colhido ou transformado no quintal da casa.

Durante quase o seu ciclo de vida, a família faz e refaz todas ou quase todas estas tarefas agrícolas, artesanais e mercantis. A elas se somam muitas outras, de tal modo que, parecendo existir fora do trabalho durante a “vacante”, a família caipira realiza pequenos trabalhos o tempo todo. No passado, a caça, a pesca e a coleta nos campos e matas. Hoje, quando essas rotinas primitivas diminuem, elas concorrem com as atividades de artesanato rústico da casa e do quintal, Muito embora também muitas delas tenham perdido o seu tempo ou a sua importância, é com elas que a mulher, o marido e os filhos ocupam o tempo que sobra, seja da “labuta da roça”, seja dos cuidados da cozinha, O trato das “criações”; aves, porcos, o pouco gado que algumas famílias possuem. Os cuidados da horta, algumas vezes, do pomar. Os reparos dos objetos de montaria ou de trabalho com a terra. A criação do artesanato costumeiro: roupas de algodão, óleo de mamona, esteiras de palha, pequenos objetos de couro ou de barro.

Na lavoura, a cada momento do ano a família pode estar realizando um ou mais tipos diferentes de “serviço” junto a qualquer uma das “qualidades” de plantas com que trabalha. A colheita de uma “roça” pode coincidir com a “limpa” de uma outra, ou mesmo com o início do preparo do “terreno” para uma terceira. Todo o conjunto de atividades roceiras divide-se em formas também muito diversas de aplicação de tecnologias rústicas. Ao contrário do que imaginam os olhos da cidade, o saber do trabalho do caipira é extremamente complexo e diferenciado, e o que pode parecer um trabalho fácil e monótono de um mesmo curvar-se sobre o solo com a enxada envolve um sem-número de pequenos arranjos e segredos de conhecimento coletivo onde a eficácia do uso rústico consagra a norma do fazer do camponês caipira.

Caminheemos, leitor, durante algum tempo, com dois paulistas que souberam estudar a fundo a rotina da vida do caipira de São Paulo: Alceu Maynard Araújo e Antônio Cândido.

O preparo da terra para a lavoura, que no passado obrigava a queimada do “mato” ou do “capoeirão”, hoje em dia cada vez mais dispensa essa “coivara”. Expulsos da mata, tanto quanto da terra; os camponeses caipiras que plantam ainda estão livres do exercício pesado de preparar a “mataria” para o fogo, de queimá-la, de lidar com as sobras do fogo e destocar porções da terra “limpa”. No entanto, fora terras lavradas já há algum tempo e onde o problema passa a ser a redução da fertilidade; fora áreas cada vez menores reservadas ao “poisio” — o descanso periódico da terra cultivada — os lugares de campo ou de capoeira fina exigem um tempo longo de preparo entre a “roçada” e a “aração”.

Tanto quanto a “bateção” de pasto, um alqueire de lavoura exige uma semana de trabalho de um homem, ou pelo menos seis dias de “roçada” da “capoeirinha fina”. Depois de seca a ramagem “roçada”, em poucos minutos ela se queima, mas a mesma porção de terra requer até cinco dias para ser arada por um homem e uma junta de bois.

“O trabalho da terra começa com o seu preparo para receber semente, variando conforme o relevo e a vegetação. Na zona em apreço não há mais o problema de queimar a mata virgem; planta-se em terra de capoeira ou de capinzeiro duro. No primeiro caso, deve-se distinguir o capoeirão e a capoeirinha fina, o primeiro requerendo machado e deixando tocos que impedem a aração, devendo a terra ser revolvida a enxada. A segunda, mais freqüente na zona, requer foice, como as terras de capinzeiro.” (Os Parceiros do Rio Bonito)

Isto acontece na maior parte das terras onde trabalham hoje em São Paulo os herdeiros dos camponeses tradicionais. O tempo dedicado ao plantio varia muito. Um lavrador caipira trabalhando sozinho pode levar seis dias para plantar milho “no risco”, no quadrado de um alqueire de chão; dois dias para riscar e um para semear. O mesmo lavrador solitário gastará até vinte dias para semear um alqueire de feijão “no risco”, ou dezesseis dias para plantar o mesmo feijão “na cavadeira”. Mais difícil, “uma quarta de arroz” (a quarta parte de um alqueire) consumirá em média dezessete dias de trabalho “no risco” e dez “na cavadeira”. (*Os Parceiros do Rio Bonito*)

Saída ao sol, a planta exige cuidados contínuos. O caipira realiza na roça o trabalho de “carpir”, de livrar os pés de “cultura” da proximidade das ervas daninhas. Faz o trabalho de “fofar” a terra ao redor de cada pé ou de cada touceira de planta semeada. Até perto do tempo da colheita, o milho e o feijão exigem uma “limpa” a cada vinte e dois dias. Menos, quando a terra, já mais cansada, dá até menos “praga”. Este é também o espaço para a “carpição” da batatinha, enquanto o arroz vai precisar de três ou quatro “limpas”, uma a cada vinte dias, até ser colhido, dependendo do tipo de solo onde foi semeado.

O tempo dedicado à colheita e o tipo de trato posterior dado aos grãos ou tubérculos colhidos variam muito. Mas a regra é que o trabalho da safra seja feito em ritmo muito mais veloz do que todas as operações de trabalho agrícola anteriores.

Cada tipo de planta que habita o mundo do caipira tem o seu ciclo de vida. Algumas são quase permanentes, como o café e a maioria das grandes fruteiras. Outras são temporárias, permanecendo vivas de menos um pouco de um ano a um pouco mais, como a cana e a mandioca. Outras são francamente sazonais, como o algodão, o milho, o arroz e o feijão. Em regime de policultura rústica, cada uma delas obriga a família caipira a executar, em momentos cruzados ou seqüentes, as mesmas tarefas de cada rotina completa, desde o preparo do solo à colheita e beneficiamento.

Esquecido de horóscopos (os únicos “astros” importantes na vida de trabalho do camponês tradicional são o Sol e a Lua) e distante do calendário civil que a cidade reinventa a cada ano, o “ano” do caipira é regido pelo entrecruzamento das seqüências do trabalho com os tempos das festas da religião.

“Em agosto faz-se a queimada do mato, após o preparo do ‘aceiro’. Este consiste de um trecho limpo a enxada em tomo da roçada para que o fogo não salte no mato, feito no período da ‘vagante’. Espera-se 1 uma chuva para semear o milho. Tanto faz plantar em agosto, setembro, outubro ou novembro, que sempre se colherá na mesma época, porque até fim de junho forçosamente estará seco. Quanto mais tarde for plantado, mais depressa florescerá e secará. Às vezes chegam a atrasar tanto que o plantam em dezembro, quando é arriscado perder tudo. Planta-se do quarto crescente em diante, para nascer na minguante, para evitar a broca. Bicha e cai a cana do milho, quando dá broca. ‘O milho A colocado numa casca de tatu e vai-se tirando dali os grãos para a semente. Mata-se o tatu e colocam -se então as sementes na sua casca, para que os outros tatus não comam milho’-

Mistura-se milho com querosene para protegê-lo contra o tatu. Outros fazem o milho ficar de molho na água. para. quando plantado. nascer mais depressa e evitar que o tatu coma.” (Araújo. Alceu Maynard de, “Ciclo Agrícola. Calendário Religioso e Magias Ligadas à Plantação”. Revista do Arquivo Municipal, nº CLIX)

Desde tempos antigos lavradores caipiras lidam com dois tipos de feijão: o “das águas” que se planta entre setembro e novembro e pode ser colhido três meses depois, e o “da seca” que se planta entre fevereiro e a primeira semana de março e é colhido entre abril e maio. A mandioca, que completa a trilogia da “comida” essencial do caipira, pode ser plantada em qualquer época do ano. Quando isto acontece durante os meses “das águas” a rama logo brota. Quando plantada “na seca”, espera pelas primeiras chuvas para brotar. Em geral é colhida entre um ano e meio e dois anos após o plantio.

“Dizem outros: ‘em outubro não presta plantá-la porque a terra está muito encharcada d’água’. Ela prefere sempre terra seca e também tempo seco. O dia de picar rama de mandioca para plantar precisa estar bonito, com bastante sol para secar o leite da rama, porque senão não dá raiz. Planta-se na lua nova.” (“Ciclo Agrícola...”)

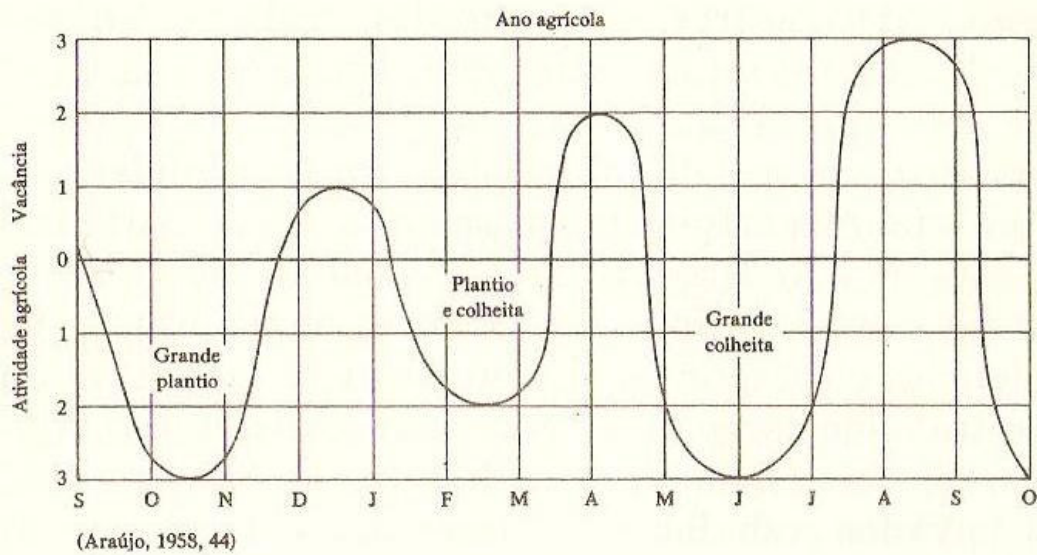
A cana-de-açúcar leva em média de um a um ano e meio para “madurar”. E costume plantá-la entre novembro e dezembro. Ela também pode ser plantada em outros períodos do ano, mas o que vai de fins de junho a começos de setembro é evitado por causa da seca.

“Quem tem lavoura de cana não descansa como os outros nos meses de maio a junho, pois é nessa época que se fica ocupado nos engenhos; em maio começa a colheita. (“Ciclo Agrícola...”)

Ora, leitor, se pudermos imaginar que uma família de camponeses tradicionais de São Paulo não cultivava — e não cultivava ainda, quando pode — menos do que três ou quatro das “culturas” enunciadas aqui, fora as outras que, em pequenas roças ou em cantos do quintal são também “roças” comuns em seu mundo, é difícil acreditar na possibilidade de que a família caipira possa passar a maior parte dos meses do ano desocupada do trabalho. No entanto, como entre os tipos de lavouras mais usuais há algumas correspondências ao longo do ano, a rotina do trabalho camponês tradicional oscila entre períodos de mais e menos atividade agrícola. Sabemos que o lavrador trabalha mais intensamente durante os dias de preparo do terreno, de plantio e de colheita. Trabalha menos quando a planta, plantada, exige apenas a ‘limpa’, o exercício roceiro de “carpir” o solo com a enxada. Trabalha menos ainda durante tempos de “vagante”, entre a colheita da última “roça” e o começo de um novo ciclo de plantio, com um novo preparo do terreno, da derrubada e queima do mato (onde isto ainda é feito) à aração.

“O trabalho e a ‘vaga’ ou vacância se alternam. A grande ‘vagante’ vem depois da colheita. Custa chover, pouco se ajusta camarada em julho ou agosto. Faz-se ‘aceiro’ em setembro. Queima-se campo em outubro ou novembro. Roça -se para plantar em agosto e queima-se em setembro. Após a queimada espera -se uma chuva para molhar a terra. Então lança- se a semente. E o plantio que sempre deve começar em setembro, mas quando as chuvas tardam, será em outubro. Em fins de dezembro, começo de janeiro, há uma pequena ‘vaga’.” (“Ciclo Agrícola...”)

GRÁFICO 1



Alceu Maynard Araújo desenhou o ritmo de trabalho do lavrador dos sertões ao longo do ciclo anual do trabalho caipira, apresentado no Gráfico 1.

Dentro de um “calendário agrícola” que começa em setembro e termina em outubro do outro ano, atividades de trabalho na roça alternam-se com períodos de menor ocupação com a lavoura. Entre setembro e novembro ocorre o tempo de plantio mais intenso de feijão e milho, assim como de outras “roças” menos comuns. Entre fevereiro e março são feitas as colheitas do “grande plantio”. Mas entre fins de abril e começo de agosto (mais raro) acontece o grande período de colheitas que antecede o tempo da “vagante” maior, que ocupa os meses de agosto, parte de setembro e uma fração de outubro, na dependência de quando começam as chuvas.

Antônio Cândido resumiu o ciclo agrícola em uma região caipira de São Paulo conforme apresentado na Tabela 1.

TABELA 1

I. PLANTIO		
Mês	Planta	Atividades
Fins de setembro a 1º de novembro	Feijão das águas	Preparo, semeadura, uma limpa 22 dias após
1º de outubro a 15 de dezembro	Arroz	Preparo, semeadura, 3 a 4 limpas, cada 20 ou 30 dias
<i>Idem</i>	Algodão	Preparo, semeadura, 4 limpas
1º de outubro a 31 de dezembro (por vezes até 15 de janeiro)	Milho	Preparo, semeadura, 1 limpa
1º de fevereiro a 15 de abril	Feijão da seca	Preparo, semeadura, 1 limpa
II. COLHEITA		
Mês	Planta	Atividades
dezembro a janeiro	Feijão das águas	Arranca-se, amontoa-se, malha-se após 2 dias de sol, colhe-se e deixa-se secar em lugar seco.
março a maio	Arroz	Corta-se, amontoa-se ao lado do malhador, malha-se e deixa-se secar no terreiro.
<i>Idem</i> março a junho	Algodão Milho	Colhe-se. Colhe-se e amontoa-se na roça, levando-se em seguida para o paiol.
maio a julho	Feijão da seca	O mesmo que o das águas.

(Cândido, 1971, 125)

Em regiões tradicionais do estado, onde uma agricultura caipira decadente divide terras e o tempo dos homens com a pecuária leiteira, o ciclo agrícola sofre algumas modificações, de modo que, como disse um lavrador de Catuçaba, em São Luís do Paraitinga, “querendo, o homem do campo tem trabalho o ano todo”.

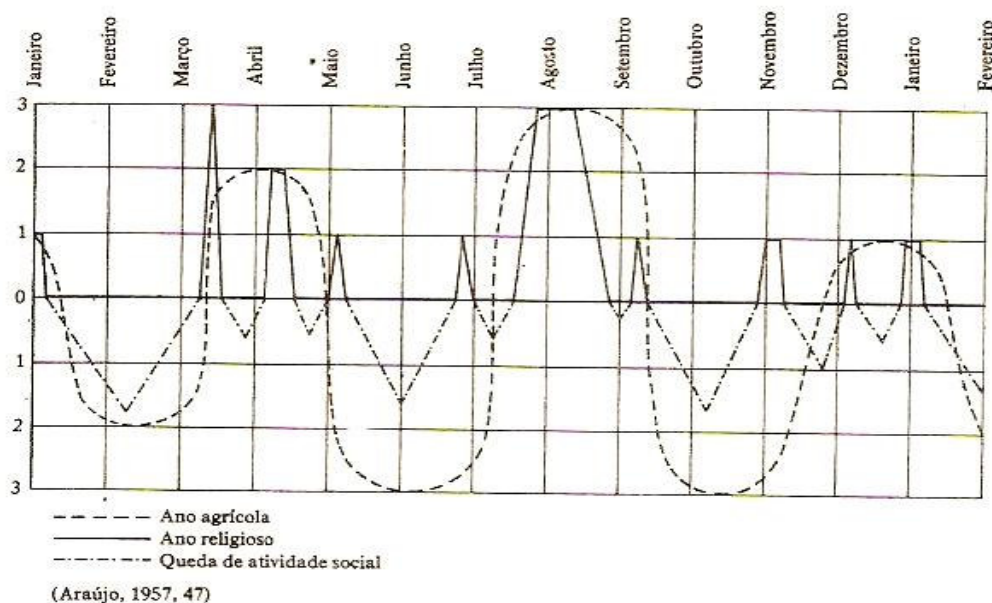
Para que o ciclo do trabalho do lavrador de Catuçaba se aproxime daquele a que estamos acostumados — o do calendário civil — sigo a ordem natural dos meses e observo o depoimento de dois lavradores da região. Em janeiro se começa a colher o “feijão das águas” e o milho verde, com que se fazem pamonhas, curaus e outros derivados. Em fevereiro alguns começam a plantar o “feijão da seca”. Em março planta-se ainda o feijão, fazem-se os canteiros de cebola e se começa o plantio do alho, que deve estar concluído até a Semana Santa. Terminadas as atividades mais intensas de plantio, vários lavradores são recrutados para a “bateção de pasto” - Esta atividade de

limpeza dos morros, onde pasta o gado leiteiro dos donos de fazendas ou de outros “terrenos”, pode ser efetuada durante todo o ano. Mas ela é intensa apenas nos meses entre abril e julho, quando as chuvas diminuem, os pastos começam a querer secar e o trabalho com o plantio e o preparo da terra é menor. Este é também o tempo dos mutirões de “bateção” em toda a região. Em maio se colhe o milho seco e se começa a colheita do “feijão da seca”. Em junho e julho ainda se colhe o “feijão da seca” com menor intensidade. Alguns lavradores preparam os seus terrenos de propriedade ou “arrendo” para os plantios dos meses seguintes. Quando as chuvas chegam cedo, já em agosto se planta o “feijão das águas”, o milho, a mandioca e a cana para o gado, Setembro e outubro são meses de plantio e, quando as chuvas atrasam um pouco, ele se realiza intensamente em outubro, podendo invadir novembro e até dezembro. Mas a regra é que estes dois últimos meses do ano sejam já de “limpas” dos terrenos plantados.

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

Há muitos anos o mesmo Alceu Maynard Araújo relacionou em gráfico as alternâncias dos ciclos da vida caipira (ver Gráfico 2).

GRÁFICO 2



Este é o momento de retomarmos alguns passos já andados, para lembrar que toda esta atividade de roça e pasto é entremeada com serviços familiares que vão da cozinha ao comércio e atravessam processos de beneficiamento, circulação e venda de produtos rústicos de comer, usar e comercializar. Produtos trazidos da mata, dos campos, da “lavoura grossa” ou da “lavoura fina” dos cantos do quintal. Produtos que, algumas vezes, quando chegam ao mercado de São Luís do Paraitinga passaram por várias operações sábias que a tradição consagrou. Como o trabalho familiar que mói a cana e faz a garapa e dela faz o melado, a rapadura, o açúcar e a “pinga”, e que de tudo

faz ainda o “óleo de cana”, que é remédio. Coisas com que o trabalho caipira lida e depois usa para comer e beber, para curar, para vender, para o prazer.

O que fica da matança de um “capado” exige preceitos artesanais diferentes conforme se lida com o couro, com a carne, com a banha, com o toicinho ou com os miúdos. A pequena oficina familiar se apossa da leitoa morta e em poucas horas a transforma na “banda de carne” que leva como ‘prenda de leilão’, enfeitada na “festa da padroeira”, transforma-a na banha, na lingüiça e em outros subprodutos do sangue, da carne e da gordura.

Uma outra situação familiar de trabalho artesanal do camponês caipira é a da feitura e conservação de objetos de uso duradouro e pessoal, como a roupa, ou de instrumentos de trabalho na casa, no quintal e na lavoura. Coisas que vão desde um simples cabo de enxada ou de “penado” — que não se faz de qualquer madeira, nem de qualquer maneira — até os apetrechos de secagem do feijão (“andaime”), de fabrico de farinhas de milho ou de mandioca, de transformação da cana e de outras colheitas. Que vão também à criação da arte caipira: objetos e instrumentos de tecelagem da palha e do algodão; objetos de madeira e couro, alguns para o uso pessoal, outros para o trabalho doméstico, quase sempre tão úteis quanto belos, como o pilão e o monjolo.

Assim, a família caipira, que durante muitos anos participa do abastecimento de bens às cidades, trouxe muito pouca coisa dela, sobretudo no passado. Um dos pequenos orgulhos de todo velho caipira “situante” (dono de um “terreno”, um sítio) é enumerar o rol de produtos coletados, colhidos e transformados em casa ou na comunidade, ao lado das poucas coisas compradas “na rua”: o sal, o querosene, alguns tecidos, algum remédio.

Uma terceira situação de trabalho criativo quase se confunde com a segunda. Mas enquanto lá a família faz as ferramentas, os instrumentos e os objetos de uso cotidiano da pessoa ou da família, às vezes da própria comunidade, como no caso de uma ponte, aqui ela cria os inúmeros objetos de arte de uso em rituais. Instrumentos de música, dança e devoção que, entre cerimônias familiares ou “do bairro”, fazem a festa dos intervalos da vida de trabalho. Fora alguns instrumentos musicais comprados “no mercado” — mais raros no passado, mais comuns hoje em dia — todos os recursos costumeiros do acompanhamento das cerimônias e festas do caipira eram de fabrico local ou regional. Assim, uma pequena “festa de padroeira” feita todos os anos em cada bairro rural reúne, nos mais tradicionais, um número muito grande de objetos de arte criados “na roça”, ou adaptados lá.

Um bom exemplo poderia ser o dos festejos “do Divino Espírito Santo” nas regiões tradicionais do Vale do Paraíba, entre Cunha e São Luís do Paraitinga, mas a mesma coisa acontece também em uma pequena “festa de santo” de fundo de quintal, como numa “Folga de São Gonçalo”, nos bolsões caipiras da região de Atibaia. O adufe, a angóia, o bastão de moçambique, a buzina, as matracas, a caixa (tambor rústico), o paiá, o cavaquinho, as violas sertanejas (e seus incontáveis modos de as afinar), o reco-reco, os diferentes e misteriosos tambores do jongo, as bandeiras “de Reis” ou “do Divino”, os estandartes de congos e moçambiques, as imagens de santos, as capelinhas rústicas, os mastros de festa, as máscaras de folias e cavalhadas, os rojões (foguetes roceiros), as comidas de festa, as vestimentas e fantasias dos grupos rituais.

A não ser em tempos ou em situações de extrema penúria — nem sempre raros — a família caipira trabalha “de sol a sol” durante muitos dias no ano. Como iremos ver a seguir, todas as pessoas do grupo doméstico trabalham “no serviço” de algum fazer durante quase toda a vida. Difícilmente o trabalho começa tão cedo e termina tão tarde, entre meninos e velhos, como entre as famílias do campesinato tradicional de São Paulo. Dois depoimentos.

“No período de vacância não quer dizer que o lavrador fique ‘de papo para o ar’. Seus dias de folga são, alguns, preenchidos com o conserto de cercas, limpeza de córregos, pequenos serviços caseiros. E também na vacância que saem para as romarias, que as festas têm ocasião e se intensificam as visitas.” (“Cicio Agrícola, Calendário Religioso e Magias Ligadas à Plantação”)

“É hábito geral em Laranjeiras dedicar um dia de serviço inteiro a uma única tarefa, algumas vezes sem subdivisão da manhã ou da tarde. Há o dia de trabalho na roça, o dia de preparar a/esta, o dia de fazer farinha, o dia de ir a venda para as compras, etc. Não há horário de trabalho; o dia é mais longo ou mais curto segundo a tarefa a desempenhar. Fazer farinha, por exemplo, exige que a família se levante por volta de três horas da madrugada e inicie imediatamente o trabalho. Este é/eito ininterruptamente até às dezessete, dezoito horas, e às vezes se prolonga pela noite adentro. Faz-se assim, num dia, a provisão para duas, três semanas, até mais.” (Fukui, Lia Freitas Garcia, Sertão e Bairro Rural)

A casa, o quintal, a roça e a mata: lugares de trabalho

Cedo na vida crianças camponesas iniciam, com os pais e os irmãos mais velhos, o aprendizado dos ofícios caipiras do rancho, do terreiro, da roça e da mata. Por volta dos cinco ou seis anos uma menina começa a ajudar a mãe nas rotinas da casa. Um pouco mais tarde ela lava a roupa, cuida das “criações” e ajuda a mãe nas alquimias diárias da cozinha. Com menos de dez anos mistura a escola — quando vai à escola — com os cuidados da casa, sempre que a mãe e as irmãs mais velhas vão para a roça nos tempos de trabalho mais intenso na lavoura. Cedo também o menino cuida com o pai de assuntos do quintal e leva “pros homens” a comida diária, quando a roça é longe do rancho. Um pouco mais tarde meninos aprendem, no ofício do trabalho, os segredos do lavar e trabalham com os pais, tios, padrinhos e outros “mais velhos” nos diferentes “serviços” do lavrador. Na idade em que algumas meninas da cidade começam a largar de lado as bonecas, algumas moças da roça podem estar começando a carregar o primeiro filho. Ao longo da puberdade a família e a comunidade da vizinhança esperam que ela conheça boa parte do que uma mulher caipira precisa saber para casar. Para “tocar” por conta própria um rancho e uma família. Jovem ainda um lavrador caipira é um homem preparado para “tocar sua roça” e responder pela sua família.

Quando, alguns passos atrás, leitor, eu fazia com Antônio Cândido, com alguns lavradores de Catuçaba e com Alceu Maynard Araújo, a medida dos dias e dos espaços de trabalho do caipira, tomava como indicador dos tempos gastos em cada operação agrária os serviços roceiros de um só lavrador “no eito”. Na prática cotidiana isto nem sempre é real. Lavradores tradicionais não são obrigados a trabalhar em equipes, como os lavradores volantes, os “bóias-frias”. Mas nem sempre os homens trabalham sozinhos. Na verdade, uma das características principais do trabalho camponês tradicional é que a unidade doméstica — o grupo de familiares — é também uma unidade de produção. Isto significa que o trabalho camponês é essencialmente um trabalho em família. Sob a direção de um pai-e-marido os familiares ora trabalham reunidos, como nos dias apressados do plantio, ou nos dias ainda mais apressados de uma colheita, ora se dividem, entre o rancho e a roça, em diferentes tipos de serviços.

“Os caracteres do campesinato continuam os mesmos, conforme mostram diversos autores. A família constitui sempre a unidade social do trabalho e de exploração da propriedade, sendo que os produtos, via de regra, satisfazem às necessidades essenciais da vida; as tarefas do trabalho se dividem entre todos os membros do grupo doméstico, em função das faculdades de cada um, formando assim uma equipe de trabalho. A família assegura a subsistência de todos os membros; a combinação família-empresa agrícola faz com que se estabeleça uma comunidade de posse e uma comunidade de consumo, além da comunidade de trabalho, sob a autoridade de um membro, que é o pai de família. Comunidade autárquica, a família camponesa é também em geral autoritária. Por outro lado, o grupo econômico autônomo constituído pela família camponesa tem tendência a uma forte centralização, procurando se perpetuar por meio de uma ligação vigorosa com seus meios de subsistência (isto é, com o patrimônio a ser transmitido aos descendentes), e para tanto negando aos seus membros o direito de dela se apartar para criar situações sócio- econômicas distintas.”
(Queiroz. *O Campesinato Brasileiro*)

As palavras de Maria Isaura Pereira de Queiroz, adequadas ao campesinato proprietário — o “situante”, sitiante em São Paulo — servem, com algumas variações, para caracterizar também a família caipira do passado, desprovida de terras de propriedade. Hoje, tanto no caso do campesinato tradicional proprietário de terras quanto no dos últimos lavradores tradicionais de trabalho familiar sobre terras de arrendo, algumas modificações muito significativas estão acontecendo. E difícil a preservação da unidade familiar em tempos de aguda expropriação da propriedade fundiária em muitas regiões do estado.

Mesmo que isto não ocorresse, as sucessivas repartições de propriedades originais por direito de herança tornam inviável o trabalho comum de vários filhos-herdeiros por muito tempo. Esta é apenas uma das razões pelas quais o destino de filhos de antigos caipiras tende a ser, cada vez mais, a escola, mais do que o trabalho. Bairros rurais de várias regiões de São Paulo são lugares de velhos e crianças. Adultos e, mais ainda, jovens migram para regiões de trabalho agrário assalariado, ou para a cidade e o trabalho urbano.

Mas voltemos ainda ao mundo do lugar de vida e trabalho do camponês tradicional. Se é verdade que o pai caipira é o “patrão” dos familiares e o “dono” das poucas posses familiares, é também verdade que o seu poder de mando é proporcional ao investimento de seu próprio trabalho. Na lavoura, é dele que a família espera mais trabalho e, não raro, um lavrador caipira diz que ele trabalha e os familiares apenas ajudam. Muitas outras atividades são, vimos, desigualmente distribuídas, de tal sorte que nenhuma área necessária de serviços deixe de ser coberta por alguém da família.

Marido, esposa, filhos “mais velhos” e filhos “crianças” repartem entre si o trabalho cotidiano de acordo com preceitos consagrados. Isto faz com que, sendo quase todos os membros da família capazes de executar quase todas as operações, algumas delas sejam comuns e possam ser indiferentemente executadas por qualquer um; outras sejam preferencialmente atribuídas de acordo com o sexo, a idade e a posição da pessoa na constelação familiar; e outras, finalmente, sejam atribuições exclusivas desta ou daquela categoria de membro do grupo doméstico. Homens e mulheres, adultos, jovens e até meninos podem cuidar “das criações” de quintal. O trabalho da lavoura é preferencialmente masculino e as equipes de trabalho se completam com a rama feminina da casa apenas nos momentos mais difíceis. Finalmente, um homem que saberá “fazer sua comida” durante uma jornada de pesca com companheiros dificilmente lidará com assuntos de cozinha em casa. Por outro lado, é exceção a mulher

lidar seja com o gado, seja com as atividades “brutas” do trabalho da roça. Mulheres ajudam no plantio, na “limpa” e na colheita. Não participam das atividades de derrubada de mato, de queima e, principalmente, de comercialização dos produtos da lavoura.

O “comércio” (“a rua”, a cidade, os lugares longe do rancho ou do bairro rural), a mata e a lavoura são os espaços sociais do homem, logo, o domínio do marido. É raro que uma mulher caipira vá a um destes lugares sozinha e por conta própria. Ali, em geral, a esposa acompanha o marido e apenas complementa, com a sua presença e o seu trabalho, mundos e atividades considerados como de homens: o marido, os filhos mais velhos que com ele trabalham, os filhos menores que levam comida do rancho à roça, as equipes masculinas de trabalho ampliado, as grandes e festivas equipes dos mutirões caipiras. Assim, mais do que em outro qualquer lugar onde o camponês vive o cotidiano, as “quartas” ou os alqueires de roça são locais de iniciativa e trabalho masculino. Ele determina sempre o que vai ser plantado, quando e como. Ele convoca — como ordem, mais do que como pedido — outros familiares, quando precisa de força suplementar de “serviços”, e distribui o trabalho de cada um. Mulheres e filhas mais velhas abandonam a lavoura assim que podem ser dispensadas, ao contrário de filhos mais velhos que podem compor com o pai uma pequena equipe familiar estável de trabalho caipira.

As diferenças de aplicação da força de trabalho estabelecem o solo das desigualdades familiares. Mesmo quando uma mulher é uma exímia lavradora — o que não é nada raro — ela nunca é pessoa “de lavoura”, mas “de casa”. Por outro lado, enquanto o menino aprende desde cedo com o pai para ser não só um seu companheiro eficiente de equipe mas um futuro profissional do ramo, as meninas aprendem assuntos do lavrar “pro gasto”, assim como aprendem profissionalmente os assuntos “de mulher”, distribuídos entre a casa e o terreiro. Do mesmo modo como acontece com o menino na roça, à medida que cresce a menina divide mais e mais com a mãe os cuidados de seus domínios.

Entrando cedo “no batente”, o menino cedo aprende com os mais velhos os segredos múltiplos dos trabalhos caipiras. Aprende a transitar de um tipo de fazer a outro trabalhando ao lado do pai e sob a sua supervisão. Não é raro que um filho adolescente ou jovem passe de um lavrador familiar-empregado do pai a um trabalhador associado. Aos poucos os filhos são convocados para resolver com o pai as questões relativas aos homens da casa. Depois, se for uma família “situante”, o pai deixará que os filhos reservem porções de terra para plantar as suas próprias roças. Quando a família vive “em terra alheia” e “planta na meia ou no arrendo”, um primeiro sinal de autonomia é a conquista do direito de um filho “tocar a sua rocinha” por conta própria, mesmo quando, por dever de obrigação e por necessidade, ajude o trabalho do pai sempre que chamado.

“As mulheres e os homens participam da faina, havendo, porém, cena divisão sexual do trabalho. Assim é que elas manejam todos os instrumentos, mas não o arado, privativo dos homens. A limpa do milho é feita por homens e mulheres, a colheita apenas por eles. No feijão uns e outros plantam, limpam e colhem; mas a malhação é feita por eles. Uns e outros plantam, limpam e cortam o arroz; ainda aqui, porém, a malhação é tarefa masculina. No algodão, no café, na horta, no tratamento da criação, as tarefas são comuns. Nas roçadas, geralmente as mulheres só trabalham nas glebas fáceis.” (Os Parceiros do Rio Bonito)

No extremo oposto, a casa é o espaço mais interior do mundo do caipira. Todos habitam o rancho e também ali há trabalho para todos. Mas ele é um domínio da

mulher. Ainda que submissa por direito costumeiro às ordens do marido, a mulher de certo modo domina o cotidiano, porque é o seu trabalho doméstico que, na prática, dirige as atividades de produção da comida, do vestuário, do cuidado dos filhos. O próprio trabalho que o marido realiza no rancho serve aos interesses da esposa: fazer o rancho e consertar o que precisa reparos nele, construir o fogão de lenha e o forno rústico no quintal, inventar pequenas prateleiras e outros móveis, montar os instrumentos e engenhocas do artesanato caipira.

Enquanto a esposa e as filhas trabalham plenamente na casa, depois de pronta ela é, para o marido e os filhos homens, o lugar do descanso do trabalho na roça, ou o lugar dos “servicinhos”. Enquanto ele é o espaço onde as mulheres “cansam o corpo”, para os homens é o lugar de cuidar dele: comendo, lavando e repousando. Na porta do rancho — e esta é uma imagem mil vezes lembrada em modas e toadas de viola — os homens “cismam” na boca da noite, entre a música, alguns goles de pinga e um cigarro de palha.

A meio caminho entre o “terreno da roça” e o domínio do rancho, o quintal — o “terreiro” — reúne homens e mulheres em atividades cotidianas comuns ou, outra vez, separadas. Entre um lugar e outro, aquele é o espaço onde ainda se planta e já se cozinha. Por isso, é um lugar de vida e trabalho repartidos entre todos da família e sem um domínio profissional marcado de um dos sexos. No terreiro, homens e mulheres racham a lenha catada no mato ou nos campos, as mulheres assam bolos no forno caipira, lavam e estendem a roupa — ou vão à beira dos riachos, quando não há água perto. Uns e outros, às vezes a família inteira, num intenso dia de pequeno mutirão doméstico, convivem com os inúmeros serviços de transformação do que veio do mato, do campo ou da roça: secar, torrar e moer o café, fazer da mandioca e do milho a farinha, transformar a cana em açúcar, pilar no monjolo ou no pilão o milho e o arroz, “bater o feijão”, consertar instrumentos de montaria, de tração animal ou de trabalho com a terra, criar objetos de artesanaria rústica com barro, madeira ou palha.

Também no terreiro a mulher planta as “misturas” da comida e, mais raro, uma horta. Ali é o lugar do pomar caseiro e da criação dos “bichos da casa”. As sobras da comida das pessoas servem para alimentar cães, gatos, aves e porcos. Assim, se nos espaços de natureza conquistada que vão da mata à roça o caipira realiza o seu trabalho essencial e obtém o sustento e a mercadoria de que a família vive e se reproduz, nos domínios próximos, entre a casa e o quintal, a família, para ser consumidora, é antes artista e artesã. Tudo que se “panha”, mata, cria e colhe é preparado para ser comido, vestido, usado ou vendido nos lugares de trabalho do rancho e do terreiro. São lugares, portanto, de notáveis pequenas oficinas de invenção caseira cotidiana e de preservação de uma cultura caipira que vai da mesa ao Mito — o que se come e o que se conta enquanto se come — e da roupa ao rito — o que se veste e o que se faz com a roupa vestida.

Entre a casa e o quintal, pessoas da cultura camponesa tradicional vivem quase toda a sua vida pública. Não eram raras as famílias de caipiras cujas mulheres e filhos menores viajavam do sítio ou do bairro — na verdade não mais do que um lugar de casas rústicas próximas, às vezes com alguma capelinha e uma “venda”, mas com uma intensa vida social — a um povoado mia uma cidade uma só vez ao ano, por ocasião da festa da padroeira.

Assim, a casa rústica, o quintal e a periferia próxima — o bairro, a vizinhança — acabam não sendo apenas os lugares do trabalho familiar, mas igualmente os espaços de quase toda a vida social e simbólica do caipira paulista. Ali as pessoas convivem entre parentes, “cumpadres” e vizinhos. Ali “festam” nos batizados, casamentos e mutirões. Ali praticam em família ou “no bairro” quase toda a vida religiosa: a pequena reza de

terço que reúne à volta de um oratório caseiro as pessoas da família, os parentes e vizinhos de residência próxima; as festas familiares de devoção coletiva, que obrigam à reunião de grupos maiores para a “devoção” ou o “cumprimento de um voto válido”, com comida, reza, canto e dança, de que os festejos roceiros dos santos juninos ou de São Gonçalo são bons exemplos.

Nestes pequenos espaços de vida as pessoas entram nela, são socializadas — mesmo quando no bairro já há escola —, passam por rituais que lhes tornam legítima a chegada ao mundo social dos vivos, que lhes atestam mudanças pessoais e sociais importantes, como no casamento, ou que os ajudam a sair, com música e sem susto, do meio dos vivos, como num velório ou em uma “encomenda de almas”.

Por isso, ao lavrador tradicional sem terras próprias, a progressiva perda dos direitos de usar em seu proveito porções de “roça” de uma fazenda pareceu o começo do “fim do mundo”. Por isso, na cabeça de velhos camponeses tradicionais migrados do “sertão” para “a na” e obrigados ao trabalho urbano ou ao trabalho volante, viver em uma casa de periferia onde até mesmo o quintal mal comporta a roupa que a mulher lava nas segundas-feiras, a idéia de que “o fim do mundo não anda longe” é viva e real.

O mutirão: trabalho solidário

A não ser em casos de exceção, quando o caipira é plenamente sertanejo e vive em um “sertão” isolado de outros mundos, as famílias vivem em comunidade e vivem dela. Sabemos, leitor, que a própria idéia de uma sociedade e uma cultura caipira isoladas é falsa, tanto quanto a idéia de que a economia caipira sempre foi “de subsistência” e existiu à margem de economias agrícolas escravocratas e, depois, capitalistas. Voltemos a uma expressão fértil de José de Souza Martins: tanto economicamente quanto social e culturalmente, o caipira existiu em uma situação de exclusão integrativa. Posto à margem como um excedente indispensável e, portanto, integrado, o caipira viveu e trabalhou no interior de mundos sociais mais amplos que sucessivamente dominaram as condições de reprodução de sua vida de trabalhador livre.

Sabemos também que no interior de seu mundo mais imediato, entre eles e com os sujeitos intermediários de suas trocas econômicas, os camponeses tradicionais vivem uma vida coletiva intensa. Cada grupo doméstico mora em seu rancho, mas, entre parentes e amigos, estão sempre passando e pousando uns nos ranchos dos outros, para momentos de trabalho, de festas familiares ou de festejos “do bairro”. Vivem nos seus bairros, mas, por distantes que sejam, estão sempre em movimento. Vão periodicamente a locais de comércio, vão a outros bairros, novamente por questões de trabalho, de visita ou de rituais. Uma, duas vezes por ano, reúnem grandes grupos e partem em romaria a algum centro paulista de peregrinação. Trabalham em suas terras, em terrenos arrendados ou como empregados de “donos” e, quanto mais “sem terra”, tanto mais são uma gente “sem pouso”.

Os momentos mais intensos nos serviços da lavoura exigem por vezes um acréscimo suplementar de força de trabalho. Alguns parentes e vizinhos podem ser chamados a um “adjutório”. Quando há condições, um camarada pode ser “ajustado” para alguns dias de “serviço”. Em alguns casos, dois sitiantes vizinhos podem estabelecer entre eles uma “troca de dia”. Trabalha um na terra do outro e, depois, o outro na terra do um e, assim, se pagam com igual trabalho o acréscimo provisório de trabalho necessário.

“A ajuda mútua funciona entre os habitantes do bairro do Taquari principalmente por ocasião das colheitas, quando todo mundo se queixa da escassez da mão-de-obra, apesar de recorrerem aos ‘volantes’ da cidade. A ajuda mútua se exprime em ‘troca de dias de serviço’: o proprietário que necessita de mão-de-obra pede auxílio dos vizinhos, mas fica tacitamente comprometido a ajudá-los quando solicitado; compromisso de honra este, e mesmo que o lavrador esteja ocupado com sua própria colheita, abandona-a quando convocado, a fim de retribuir os dias que recebeu.” (Queiroz, Bairros Rurais Paulistas)

Quando o trabalho é muito e o momento permite, um camponês “com precisão” pode combinar com parentes e vizinhos, às vezes até com amigos de longe, de outros bairros, um *mutirão*, um *muchirão*. Este é o momento em que a lida da lavoura passa de familiar a comunitária e o puro trabalho camponês torna-se um ritual de troca e solidariedade através do trabalho.

“O muchirão não é propriamente um socorro, um ato de salvação ou um movimento piedoso; é antes um gesto de amizade, um motivo para a folgança, uma forma sedutora de cooperação para executar rapidamente um trabalho agrícola.” (Ayrosa, Plínio, Muchirão)

O *mutirão* é uma “troca de dias” muito ampliada. Tradicionalmente ele é realizado em duas situações, quando as pessoas descobrem que só com a soma de muitos braços será possível realizar um “serviço” urgente e necessário. A primeira é quando o trabalho coletivo aplica-se sobre a construção ou o reparo de algum bem de uso comunitário, como um caminho vicinal, uma ponte ou uma capela de bairro. Após uma enchente no povoado de Catuçaba, presenciei dois momentos de pequeno *mutirão* para a reconstrução de duas pontes levadas pelas águas do ribeirão do Chapéu. A segunda é quando o trabalho de parentes e vizinhos realiza-se nas terras ou na “roça” de alguém para as quais é pouco suficiente o trabalho da família. Mas não é raro que um sitiante escolha a alternativa de um “*mutirão da companheirada*” mesmo quando ele pode pagar, por menor preço do que o que terá com os gastos de comida e festa, alguns camaradas para que façam ali o seu serviço “por dia”. Os convidados ao *mutirão* sentem-se obrigados a ele. Não ir implica, em algum momento, apresentar os motivos. Todos vão para trabalhar, embora durante o *mutirão* o trabalho seja também uma festa e termine como um festejo. É, portanto, uma forma voluntária de trabalho entre iguais entre si obrigados por princípios do direito costumeiro do campesinato tradicional.

“O mutirão difere fundamentalmente da cooperação que aparece nas formas modernas de organização do trabalho, as quais trazem implícitos o controle e a disciplina. Em sua forma pura, o mutirão é baseado na prestação voluntária e gratuita de serviços, entre pares. Seus membros reúnem-se de modo espontâneo e independente de uma estrutura formal. De acordo com as interpretações correntes, a fluidez das relações estritamente pessoais em que se baseia o trabalho de mão comum, e a ampla esfera de arbítrio que permitem, estaria corrigida por normas assentadas na tradição, que garantiriam a regularidade de sua ocorrência, sua obrigatoriedade e seu caráter restitutivo.” (Homens Livres na Ordem Escravocrata)

Descrevo nas linhas seguintes um *mutirão* de que participei no sítio de Zê Leite, no bairro de Santa Cruz do Rio Abaixo, município de São Luís do Paraitinga. Em

alguns momentos recorro a observações de um mutirão de que Antônio Cândido participou muitos anos antes de mim e com muito mais sabedoria.

Dias antes do sábado marcado para a mão comum de “bateção de pasto”, Zê Leite mandou avisos a parentes e vizinhos, assim como a moradores amigos de outros bairros de São Luís do Paraitinga, Lagoinha e Cunha. Dois dias antes já as mulheres da casa — sorte dele ter esposa disposta e cinco filhas moças — preparavam a comida do dia do mutirão: almoço e janta. Dentro da casa, na cozinha, e no terreiro ao lado, fogões, fornos e fogueiras preparavam de véspera as comidas mais difíceis: carne de porco e os apetrechos do “afogado”. No sábado de manhã os moradores de perto chegaram cedo. Eles eram recebidos alegremente por Zê Leite. Levados à cozinha da casa eram servidos de café preto em canecas de lata. Alguns dissolviam nele farinha de milho ou um biscoito duro, próprio para a mistura. Depois de comer subiam em equipe morro e pasto acima (todos os pastos da região são em morros) com os seus “empenados” na mão e a pedra de afiá-los no bolso de trás da calça. iam para o trabalho, mas em festa. Mexiam uns com os outros. No pasto dividiam-se em pequenas equipes, em linhas de “bateção”. Não havia chefias do trabalho e mesmo Zê Leite, que a cavalo e sem trabalhar distribuía pinga e café aos lavradores, mais brincava com uns e outros do que lhes dava ordens. Um pouco mais tarde chegaram as equipes de Lagoinha, Cunha e Catuçaba. Entre os trabalhadores destas últimas levas havia notáveis cantadores de *brão*.

O *brão* é um canto sem instrumentos que se entoa durante o trabalho do mutirão. Sempre cantado em dupla, exige que seus artistas trabalhem juntos para que, a todo momento, se reúnam e, descansando do trabalho com a enxada, realizem um trabalho com a voz. Duplas diferentes espalham-se pelo lugar da “bateção” e entre si cantam, saudando-se e se jogando *linhas*. A linha contém um enigma. Algo que se supõe os outros cantadores, com alguma dificuldade, poderão decifrar cantando também. *Jogar a linha* é propor cantando uma primeira quadra com o enigma e seguir, depois, cantando outras, onde os seus termos são reapresentados, sobretudo quando a *linha* é difícil, para ajudar aos que a têm que *desmanchar*. *Desmanchar a linha* significa descobrir o seu enigma e cantar a sua resposta.

Antes de subirmos ao pasto, Zê Leite uniu-se a outro cantador e, na porta do sítio, recebeu os “companheiros” cantando:

“Recebo meus companheiros
Com alegria, com amor,
Vocês aqui na minha casa
Trouxe luz e resplendor”

Quadra que completaram, assim que Zê Leite criou uma seguinte e, baixinho, a segredou ao companheiro.

“Se amanhã alguém perguntar
Quem foi que cantou aqui,
Que diga que foi dois amigos
Que cantou pra divertir”.

Surpreendidos com o cantório de boas-vindas, Pavão, um dos de Catuçaba, e seu companheiro cantaram em resposta, anunciando a chegada e falando de alegrias:

“O patrão cantou primeiro
Satisfez o meu coração

Ai oi, ai ai,
Satisfez o meu coração
ai.
Vou fazer minha chegada
Com licença do patrão
ai oi, ai ai,
Com licença do patrão
ai.

“Patrão” é como Zé Leite será chamado durante todo o dia, muito embora não mantenha vínculos de serviços com ninguém e, no fim do dia, não pague a nenhum pelo “serviço” feito. Os outros se tratam por “amigo”, “companheiro”. As falas do *brão* são inicialmente de chegada, de saudação ao patrão e a todos, de lembranças de saudade e da alegria de se estar ali, no trabalho. Formadas as linhas do *brão*, enquanto “batem o pasto” as duplas cantam por todo o dia, durante o almoço e através da noite.

Subimos o pasto do morro entre 20 e 30 homens armados de “penados”. Sobre dois de longe, que não trouxeram os seus instrumentos de trabalho e a quem, na falta de empenados, Zé Leite entregou enxadões, ferramenta inadequada para a “bateção”, recaem as atenções de outros dois cantadores. Saberemos adiante por quê.

Na chegada do morro onde cerca de 30 lavradores já trabalhavam, Zé Leite saltou do cavalo e cantou com um outro companheiro, “gente da casa”:

“Quero ver a voz de todos
E do Alcides Marciano
Quero ver a voz do Gusto (Augusto)
E do Alcides Marciano,”

“O Alcides e o Agenor
E o Pavão aqui chegou,
Ai, essa turma de amigos
De tão longe aqui chegou.”

Pavão e seu companheiro, recém-chegados, entoam outra moda de *brão* antes de começarem a foiçar:

“Vou fazer minha chegada,
Nessa hora abençoada,
Ai oi, ai ai,
Ai nessa hora abençoada,
ai,
O patrão na minha frente
E a nossa autoridade
ai oi, ai ai,
Ai, ele é a nossa autoridade.”

Outras duplas cantam saudando, algumas chegantes se anunciam, “fazem a chegada”. As equipes se distribuem e em linha atacam o mato do pasto. Não encontrei em Rio Abaixo uma ordem formal de trabalho. Começando de baixo para cima os lavradores estendiam linhas do “eito” e subiam juntos limpando o pasto. Em alguns momentos distribuíam-se em pequenos grupos, deixando sempre juntas as duplas “do

brão” que se alternavam no cantório. Antônio Cândido registrou formas mais ordenadas de trabalho.

“Imaginemos, para exemplo, uma quadra de chão não muito grande: menos de 1/2 alqueire, ou seja, 60 X 40 braças (132 X 88 m) onde trabalham seis roçadores — I, II, III, IV, V e VI. A primeira providência é dividir (virtualmente) a quadra em três partes (eitos) de 20 braças (44 m) cada uma, que devem ser atacadas sucessivamente.

Alinham -se os foiceiros, devendo as extremidades ser ocupadas por dois bem habilitados — um do lado de fora (I), outro do lado de dentro (VI), lindando com o próximo cito a limpar (sujo). VI é cortador, ou mestre; I é beiradeiro. Peno daquele fica o contracorte, ou contramestre (V).

A tarefa do cortador é a mais árdua, pois deve alinhar pelo sujo, permanecendo na reta e orientando o rumo dos demais, enquanto o beiradeiro guia pelo lado do limpo, que serve como ponto de referência do alinhamento.

Corta-se da esquerda para a direita e o cortador, ajudado pelo contracorte, mantém o progresso da marcha em linha reta. A parte em que trabalham os roçadores II, III e IV, enquadrados pelos outros, se denomina ‘encontro do meio’. Cada roçador deve conservar-se a uma distância mais ou menos de 5,50 m, ou 21/2 braças do outro, no caso imaginado; daí a largura de cada parcela a desbastar (eito) depender do número de trabalhadores. Durante o trabalho levam-se em conta os de menor capacidade, devendo o cortador moderar o ritmo a fim de não forçá-los. Se o eito é muito estreito, há outras distribuições de trabalho, vindo, por exemplo, um foiceiro da outra extremidade encontrar o cortador no meio da tarefa.” (Os Parceiros do Rio Bonito)

Logo depois do cantório de Z6 Leite e da chegada de Pavão, uma dupla de lavradores do bairro da Santa Rita, em Lagoinha, cantou saudando o “patrão”:

“Ai nosso patrão viemos
De Santa Rita viemos aqui,
Viemos aqui, ai, ai.
Viemos matar uma saudade
Ai, ai, ai, ai
Ai que nós temos de ti,
Temos de ti, ai, ai.”

Duplas de *brão* interrompem a todo momento o começo do trabalho no pasto e cantam saudações. Gente de bairros diferentes, perguntam uns pelos outros pelo nome. Falam da saudade que a distância provocou e da alegria que o encontro no trabalho comum proporciona. Mas depois que os trabalhadores que cantam se anunciaram e saudaram, algumas duplas firmam o seu ponto. Cantam quadras que são em parte o seu enigma e, em parte, um cantório sempre repetido com palavras iguais. De todas as linhas propostas uma delas se impõe. Eis os seus primeiros versos, cantados pelos dois lavradores velhos do bairro de Santa Rita:

“Eu viesses dois boizinhos
No meio de uma novilhada

Esta é aparte do enigma, será sempre modificada para introduzir novos dados que ajudem à decifração.

No sertão adonde eu moro

Esta é aparte será sempre repetida.

Onde os passarinhos cria
Ai morena,
Não tenho mais alegria.”

Ao que uma outra dupla irá completar, cantando:

“Se o senhor compra essa juntinha
Minha roça aumenta mais.
Ai adeus morena, ai ai,
Adeus que eu já vou embora.”

E uma terceira completa:

“Pois senhor Mano Evaristo
Essa junta foi criada na terra minha,

Parte móvel que, como outras, a dupla canta comentando o enigma ou perguntando a seu respeito.

A terra onde eu nasci
Foi bem no meio do estado
A visita dos amigos
Foi pra matar minha saudade.”

Parte fixa que a dupla cantará muitas vezes ao longo do dia.

Costumes que aos poucos se perdem entre lavradores tradicionais. Por exemplo, aquele que termina em primeiro lugar a sua parte de trabalho recebe o nome de “salmora” ou “salmoeiro”. E dele a honra de entoar primeiro o canto do brão. Terminada a sua tarefa, o “salmora” pode dedicar-se a ajudar o “caldefrão”, o mais lento de todos, a concluir sua parte do serviço. Se, acaso, um ou dois grupos de lavradores concluem a sua parte antes do grupo de que, porventura, o “patrão” faz parte, eles podem ir em seu auxílio. A isto se dá o nome de “vivório”.

“No vivório todos cantam as suas linhas de brão. Ficam no eito, cantando em dueto e trabalhando. É uma extensa linha de trabalhadores... Cantam seus brão em forma de demanda ou de perguntas. Costumam chamar fazer linha quando estão fazendo perguntas. Geralmente cantam na mesma toada, isto é, música, desde o primeiro verso do brão até o último.” (Caldeira, Clóvis, Mutirão, citando texto de Alceu Maynard Araújo)

Houve um momento, pouco antes do almoço, que se repetiu pouco antes da “janta”. Várias turmas de trabalhadores voluntários terminaram uma parte ou todo o seu trabalho. Muitas pessoas sentaram em um mesmo recinto do morro do pasto e durante bastante tempo os cantores de *brão* cantavam entre si os seus versos, propondo quadras ou procurando decifrar as de outras duplas. O “patrão” insistia em que todos descessem para a casa. Descemos juntos e pelo caminho, com os “penados” às costas, duplas de cantadores seguiam o *brão*, que não se interrompeu nem mesmo quando chegaram ao lugar da casa onde todos almoçaram e, mais tarde, comeram a janta.

Até a noite ninguém havia decifrado a “linha” dos dois lavradores de Santa Rita. Eles propuseram um enigma que o tempo todo falava de “dois bois”, “dois boizinhos”, “uma junta de bois”. Dois bois “do patrão”, que ele não vendia por preço algum e que “no meio da novilhada eram os dois apareado (aparelhados)”. Durante todo o dia outras duplas, cantando de entremeio ao trabalho, fizeram perguntas sobre os “dois boizinhos”. Terminado o trabalho veio a resposta, mais na conversa entre todos do que no cantório.

Os “dois bois” eram os dois companheiros de trabalho. Trabalhavam juntos, eram “apareado” e diferentes de todos, sendo, como todos, “do patrão”, porque eram também homens de seu serviço. Diferentes porque entre todos eram os únicos que trabalhavam com enxadões e não com empenados.

Depois do almoço voltamos ao trabalho, que somente se interrompeu quando a noite começava a cair sobre o pasto agora totalmente “batido”. Terminada a janta as duplas do *brão* cantaram ainda muito tempo no quintal e, depois, dentro de casa, em louvor das mulheres. Os jovens, alheios ao trabalho e aos cantos caipiras, esperavam o forró que começaria pouco depois. Mais tarde, aos poucos as turmas de lavradores foram indo embora, as mais de perto a pé, outras a cavalo, as de mais longe em carros e caminhonetes. Zé Leite a todos saudava com gratidões e alegrias. Quando conversei com ele sobre os gastos da festa do trabalho concordou comigo em que sairia ganhando se o trabalho fosse “fora de festa” e pago a “camaradas”. Mas ele quis o “mutirão” pra que tudo fosse “em nome de festa, da alegria”.

Na carreira do divino

Faz alguns anos uma equipe de teatro da UNICAMP, “O Pessoal do Vítor”, encenou uma peça sobre a vida e a cultura do caipira de São Paulo, Na Carreira do Divino. Tomando por mote a toada tradicional, os nomes e os temas do cururu paulista, este raríssimo momento em que a cultura urbana do estado produziu coletivamente um documento sobre o camponês antigo da região desfia na “estória” de uma família errante e o destino de uma gente. A “Toada do Paiolão” é o tema da primeira parte. A família de caipiras canta e dança, come e festa. Os frutos do trabalho foram abundantes e não há por que não serem felizes. Pobres, não são os miseráveis de beira de estrada que alguns viram. Dominados, podem se sentir livres. A “Toada do Anticristo” é o tema da segunda parte da peça. O velho pai lavrador canta as coisas que hão de vir.

“...esse nosso tempo bõ
Nunca mais vai ser visto
Pois tudo vai transmudar...
Ai, quando o dia chegar

O que vai se ver é isto:
Mantimento vai faltar
E na terra vai ser visto
Tudo vai mudar de lugar...”

No final da peça, expulsos por artimanhas de “negócios” com a terra que sequer compreendem, fogem em direção a uma outra terra que não sabem se ainda existe. Fogem perguntando “até onde”, “até quando”.

Hoje em dia não há no Estado de São Paulo mais do que alguns bolsões de vida e de cultura de caipiras. Trabalhadores de enxada dos sertões de São Paulo, poderiam ter sido sucedidos por outros sujeitos da “roça”, agora verdadeiramente livres. Sitiantes donos familiares ou coletivos de suas terras de trabalho. Donos também de seu próprio destino, assistidos pela lei e pelos “recursos” que aprenderam através do tempo a imaginar como coisas criadas e desejadas um dia por um Deus para todos, mas depois tornados direitos e propriedades dos homens ricos do campo e da cidade.