

TRAVESSIA

revista do migrante

Publicação do CEM - Ano VI, número 15, janeiro / abril 93



CEM - Centro de Estudos Migratórios (Federação dos CEMs J. B. Scalabrini)

Publicação quadrimestral, voltada ao estudo e divulgação da realidade do migrante a partir dos diferentes ramos do conhecimento social, político, econômico, demográfico, educacional, cultural etc

Diretor:

Alfredo José Gonçalves

Editora:

Marilda Aparecida Menezes

Jornalista Responsável:

José Domingos Bragheto (MtB 8763)

Secretaria de Redação:

Dirceu Cutti

Wanderluce Pessoa Bison

Conselho Editorial:

Carlos B. Vainer

Cláudio Ambrózio

Dom Antônio Possamai

Edgard Malagodi

Ermínia Maricato

Femino Fecho

Francisco Nunes

Heinz Dieter Heidemann

José de Souza Martins

José Giacomo Baccarin

José Guilherme C. Magnani

José Jorge Gebara

José J. Queiróz

Luiz Bassegio

Marília P. Sposito

Milton Schwantes

Capa:

Arte: 2M Criação e produção Gráfica Ltda

Foto: Sérgio M. M. Martins

Editoração Eletrônica

Art-Work Produções Ltda

Av Itaborai 1130 CEP - 04135 Fone (011) 276-7107

Editor de Arte:

Luiz Carlos Garrouba

Diagramação e Arte Final:

Luiz Carlos Garrouba

Composição:

Luiz Carlos Garrouba

Fotolito:

Luiz Carlos Garrouba

Impressão:

Gráfica Peres Ltda

Endereço para Correspondência:

Rua Vasco Pereira, 55 - Liberdade - CEP 01514-030 - São Paulo - SP

Telefone para contato (011) 278-6227 - Fax (011) 278-2284

Os artigos assinados são de responsabilidade de seus autores.

Assinatura Anual:

Cr\$ 50.000,00

Assinatura de apoio:

Cr\$ 75.000,00

Número avulso:

Cr\$ 20.000,00

Exterior:

US\$ 20,00

TEMPO E ESPAÇO

5

ENTRE O RURAL
E O URBANO...

Maria Cristina Silva Costa

8

O TEMPO DE FESTA É SEMPRE

Rita de Cássia Amaral

11

TEMPO DE ITINERÂNCIA E
ESPAÇO APROPRIADO NOS
CERRADOS À OESTE

Francisco Emanuel Matos Brito

14

REPRESENTAÇÕES
DA LIBERDADE...

Lúcia Helena de Oliveira Cunha

19

A CIDADE SEM INFÂNCIA NO
UNIVERSO PIONEIRO DA SOJA

Odette Carvalho de Lima Seabra
Sérgio Manuel Merêncio Martins

22

FESTA NO SERTÃO

Margarida Maria Moura

26

O CANDOMBLÉ EM SÃO PAULO
E A SACRALIZAÇÃO DO
ESPAÇO URBANO

Vagner Gonçalves da Silva

30

AS CIDADES DOS BÓIAS - FRIAS...

Maria A. Moraes Silva

Tempos e Espaços

Este número da Revista Travessia, dedicado ao tema "Tempo e Espaço", à primeira vista poderia parecer um mero exercício especulativo, desvinculado da dura realidade da vida dos migrantes.

Trabalhadores do campo e da cidade, teriam lá eles, em sua luta do dia-a-dia pela sobrevivência, disposição, ânimo e condições para preocupar-se com conceitos aparentemente tão abstratos? Pois não só teriam, como realmente o fazem. E à sua maneira, como mostram os diferentes artigos deste número da revista. Seja no contexto das grandes metrópoles ou de cidades médias, de povoados litorâneos ou de cidades de fronteira - o que se vê é uma produção constante e diversificada de maneiras de ver, usufruir e dar significado a realidades que erroneamente se supõe serem iguais para todos: o tempo e o espaço.

É impressionante perceber como pessoas absorvidas pelas difíceis condições do cotidiano (na periferia, na vila, no povoado, no cortiço) constroem - a partir de padrões que ora denotam sua origem rural, ora uma concepção religiosa, ora um ritmo ditado por antigas práticas - medidas de tempo e formas de espaço cheias de significado.

Às vezes, essa elaboração resulta de uma resposta às imposições ditadas pela lógica do trabalho ou da segregação espacial; outras vezes, é a festa que divide e valoriza os tempos, assim em outras circunstâncias é a religião que fornece os padrões.

Seja como for, o que se constata através dos artigos do número 15 de Travessia é a presença de uma dinâmica cultural, rica e diferenciada, que transcende os estreitos limites dos horizontes impostos a seus atores pelas condições de vida e trabalho a que são submetidos.

José Guilherme Cantor Magnani

TRAVESSIA

Revista do Migrante
Publicação Quadrimestral do CEM

- Uma revista de estudo, em nosso país, tem vida curta: **Travessia** promete ir longe.
- Uma revista científica, normalmente, tem linguagem técnica; **Travessia** faz a ponte entre o saber acadêmico e o popular.
- Uma revista pode enfocar vários temas, **Travessia** é monográfica, vários são os enfoques.
- Uma revista específica, restringe seu público; **Travessia** traz temas que podem interessar a muitos.
- Uma revista pode ser lida e descartada; **Travessia** é para ser guardada e consultada.
- Uma revista 'da hora', atrai a curiosidade de todos; **Travessia** pode interessar a você.

ASSINE ESTA PUBLICAÇÃO E ADQUIRA OS NÚMEROS ATRASADOS

Basta escrever ou telefonar para:

- Revista Travessia
- Rua Vasco Pereira, 55
- São Paulo - SP
- 01514-030
- Fone: (011) 278-6227
- Fax : (011) 278-2284

Confira a promoção, escolha os números que deseja receber, faça você mesmo as contas e junto ao pedido envie um cheque nominal ao **CENTRO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS** no valor correspondente.

Números Publicados

- 01 - Sazonais
- 02 - Cidade
- 03 - Fronteira Agrícola
- 04 - Violência
- 05 - Voto
- 06 - Barragens
- 07 - Cultura
- 08 - Trabalho
- 09 - Família
- 10 - Religião e Religiosidades
- 11 - Estrangeiros
- 12 - Educação
- 13 - Pena de Morte
- 14 - Migrar e Morar

Valor da assinatura

- () Ass. válida por 1 ano Cr\$ 50.000,00
- () Ass. válida por 2 ano Cr\$ 100.000,00
- () Ass. válida por 3 ano Cr\$ 150.000,00

Valor número avulso: Cr\$ 20.000,00

DESCONTOS

- aquisição de 01 a 05 exemplares 10%
- aquisição de 6 a 10 exemplares 20%
- aquisição acima de 10 exemplares 30%

(Preços válidos até 28/02/92)

ENTRE O RURAL E O URBANO

construção de tempo e espaço entre trabalhadores rurais temporários

Maria Cristina Silva Costa*

ESPAÇO E TEMPO DA MEMÓRIA

Migrantes rurais em expressiva maioria, os trabalhadores rurais temporários residentes em Ribeirão Preto/SP contam histórias de vidas retirantes dos que, em outros tempos, encontraram terra, trabalho e morada interligados e relacionados com a família, sob formas diversas.

Do espaço e tempo que a memória reconstrói emergem as recordações do raçado e da criação de subsistência, incluídos nas relações tradicionais de colonato, do "trabalho independente", da autonomia de "plantar na própria terra". Nostálgicos, confrontando com as privações da vida atual, falam de um tempo de vida saciada, em que "a gente comia bem, morava em casa melhor, de tijolo, casa de fazenda"

A reconstrução imaginária do passado exclui conflitos e privações, seleciona atributos que alimentam a saudade da vida farta, do trabalho recriado em liberdade de "poder parar para descansar numa sombra e ouvir um passarinho cantar". Os aspectos cooperativos e familiares do trabalho, vínculos afetivos, solidariedade e autonomia são enfatizados.

Condições em mudança nas formas de ocupação da terra e de produção agrícola preenchem o hiato entre a "vida boa" de tempo-espaço da memória e a migração. O fechamento do acesso à terra de trabalho, a extinção das áreas de cultivo e criação, dificultando a sobrevivência familiar e impossibilitando a reprodução de relações e valores do universo camponês, são percebidos como pressões excludentes do



Foto: Maria Cristina Silva Costa

mundo rural.

“Vir embora para a cidade” articula-se à busca de soluções para a sobrevivência material e com uma atitude de resistência à fragmentação ética que se manifesta na ruptura unilateral do trato, da reciprocidade permeada das relações sociais e da autonomia que o acesso a terra, o controle do tempo e do processo de trabalho asseguravam.

Por outro lado, a aspiração pela ascensão social na cidade, enquanto possibilidade de acesso a bens, empregos, recursos e instituições urbanas orientam a decisão e a direção da mudança.

NOVOS ESPAÇOS E TEMPOS

Colonos, pequenos proprietários, meeiros, rendeiros, afastados da terra de trabalhar e viver, transformam-se em trabalhadores temporariamente absorvidos pelas atividades dos canaviais de Ribeirão Preto. Porque não portam saberes e condutas adequados às exigências da cidade e do mercado de trabalho, permanecem excluídos das ocupações urbanas valorizadas. Instalados na cidade, plantam, carpem e colhem a cana que invadiu as terras onde muitos deles viviam. Remunerados com base na produção (tonelada de cana cortada) ou pela diária, sem lugar certo para trabalhar ou trabalho permanente, vivem a instabilidade do trabalho temporário nos canaviais, alternado com outras ocupações no campo e na cidade.

A estes trabalhadores juntam-se outros expropriados, os migrantes sazonais de Pernambuco, Alagoas, Bahia e, especialmente, do Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais, trazidos para a colheita de cana por agenciadores das usinas locais. O deslocamento espacial dos migrantes sazonais e dos que vêm para ficar, pela via da inserção no mundo dos canaviais e da agroindústria, corresponde a um deslocamento social e cultural, ao ajustamento a novas condições de vida e trabalho, novos sistemas de organização do espaço e da delimitação do tempo.

No espaço dominado pelas usinas, as terras em nada se parecem com as de trabalho e morada: marcadas pela presença de prédios, destilarias e depósitos, estão povoadas por canas de diversas idades,

formatos, tamanhos e coloridos. Terra que não alimenta, onde o trabalho se dissocia da comida, só tem como paga o “dinheiro que dá mal e mal pra comer” e obriga a “trabalhar mandado”. Espaço de “cativo”, na concepção composesa, faz “com que o trabalhador tire o que comer do que ganhou”. (1) Espaço de negação da liberdade, de vigilância rígida sobre o trabalhador, e que obriga a extrair do salário a “bóia” parca e pouco nutritiva, ingerida fria no local de trabalho.

A “vida igual de viajante”, que “não fica nem lá, nem cá”, promove a disjunção entre tempo-espaço da família e do trabalho, mediados por quilômetros e salários. Só se associam, porque há que prover - ou complementar - com o “ganho mingua-do” da lida nos canaviais o sustento familiar.

Do trabalho familiar sob a liderança do pai no espaço camponês, fica o arremedo de “tocar de baião” (de dois), quando o cortador de cana da cidade leva consigo a mulher ou um filho para trabalhar nos domingos durante o pico da colheita, sendo esta produção computada para o trabalhador efetivo. O “baião” dançado em família como desafio nos talhões de cana, ao canto do podão brandido no ar, funde dois trabalhadores em um, intensificando a produção no processo de trabalho controlado pelo capital e aumentando o ganho do provedor do grupo doméstico.

Tempo e espaço do trabalho rural assalariado dissociam-se do controle e das exigências da produção familiares. Nos canaviais, as tarefas cotidianas são reguladas pela divisão e sincronização do trabalho promovidas pela indústria localizada no campo, que ajusta o ritmo dos homens ao das máquinas e ao interesse pelo lucro. Distituído do controle de tempo e saber na direção do processo produtivo, o trabalhador sujeita-se às determinações técnicas, horários e fiscalização da empresa.

A penetração no tempo de trabalho contínuo, durante a safra, intenso até nos domingos, corresponde à ruptura com o tempo cíclico camponês - ritmado por natureza, trabalho e festa - e à construção de um novo tempo cíclico, no qual as estações do ano são a safra (maio a novembro) e a entressafra da cana. Introduce-se o tempo comprado e vendido, medido como a cana, tempo que vira dinheiro.

A “parada” determinada pelo ciclo da

cana é tempo de os homens transformarem-se. A “parada” do corte da cana é tempo de corte dos homens, em que, com e como a cana já caída aos seus pés sob os instrumentos acionados por eles, os trabalhadores são cortados pelas usinas. Para o migrante temporário, a entressafra começa em outubro, tempo de voltar para casa e para o plantio nas unidades familiares, até então privadas da sua presença. Tempo da família, do trabalho cooperativo, da festa reafirmadora da comunidade camponesa.

Entre os residentes na cidade, a “parada” constitui o mais instável e móbil tempo da sobrevivência. Os que permanecem nas atividades de carpa e replantio dos canaviais, ou nas culturas intercalares, e os que tomam a direção de outras colheitas prosseguem no trânsito campo-cidade, embora com remuneração muito reduzida.

Para muitos dos cortadores de cana fixados em Ribeirão Preto, a entressafra transforma-se em tempo só da cidade: estação de perambular à procura de trabalho, transformar-se em ajudante de pedreiro, “chapa” de caminhão, jardineiro, faxineiro, deixar de ser “bóia-fria” durante alguns meses. A “parada” representa época de exarcebação de carências, de se mexer e “mexer na casa”. Estação ritmada pelas batidas de martelo nas paredes de madeira ou nas vigas que irão suportar o telhado, misturada com argamassa entre parentes e amigos, cadenciada pelos tijolos que pulam de mão em mão. Meses de viver a impaciência do tempo acelerado da cidade - “caçar serviço pela cidade” - e, com paciência, construir e reconstruir habitações tão mutantes quanto os seus moradores.

ESPAÇO E TEMPO LIMINARES

“Vir para Ribeirão”, no contexto de desagregação da sociedade rural tradicional, implica a possibilidade de ascensão social para os que aí se fixam. No entanto, a instalação nos bairros pobres da periferia e o engajamento no trabalho rural temporário configuram-se, para eles, como acomodação provisória (tornada permanente) a uma situação vivida entre dois mundos. Situação de crise: carências aguçadas pelo confronto com recursos e bens que a cidade promete, frustração de expectativas e descenso para condições precárias e instá-

veis no trabalho e na vida.

Entre os sazonais, o desenraizamento temporário e o distanciamento espacial da família são vividos como crise da sobrevivência camponesa - provocada pelo fechamento e expulsão de áreas de cultivo -, obrigando à migração cíclica e ao contato com outras relações, práticas e valores. O assalariamento temporário na agricultura canavieira complementa o sustento familiar, que a terra pouca e enfraquecida já não garante, e assegura a continuidade da vinculação com a terra e com o universo simbólico camponês.

Para os sazonais do "Vale da Fome" e de Estados nordestinos, a reprodução social e cultural enquanto camponeses e a determinação com que resistem à desagregação da existência camponesa motivam a migração e a proletarização provisórias. Não trazem a família, mantêm-se isolados em relação às cidades que os recebem e aos canavieiros da região, não trazem a festa, como lembra José de Souza Martins (2): não vieram para ficar. Entretanto, ainda que sazonal, no mundo dominado pela lógica da mercadoria e do dinheiro promove a elaboração de novas formas de ver o mundo e de ser no mundo. Entre universo camponês e proletário, reformulam condutas e valores.

Diferentes dos migrantes sazonais sob muitos aspectos, os residentes nos limites do urbano concebem a inclusão no assalariamento rural temporário como um tempo de transição necessário para a integração na cidade. Com a repetição de gestos e atividades de quem constitui o hábito de aguardar o completar-se dos ciclos da natureza e da existência, cumprem a tarefa da sobrevivência no tempo de espera de vida integrada no progresso que a cidade simboliza.

Em espaço e tempo liminares, os trabalhadores de percurso parado no limiar da cidade transitam entre antigas e novas formas e concepções de produção e reprodução da existência. Reformulam relações, práticas e representações, recriam estratégias de sobrevivência, integram-se no ir-e-vir infinito entre campo e cidade, constroem interminavelmente as moradias, na busca incessante de melhores condições de vida. Elaboram sonhos da "casa própria", "de tijolos, cômodos separados", do trabalho regular, "que não é trabalho mandado e paga bem", de "plan-

tar na própria terra": versões ambíguas de anseios de vida satisfatória, conforto material e compensações monetárias, e de recuperação da dignidade e da liberdade, da autonomia na reapropriação do seu destino.

No tempo de transição imbricam-se referenciais camponeses - de reciprocidade e pessoalidade nas relações, de autonomia, dignidade, liberdade associados à hierarquia familiar definindo a pessoa e seu lugar no mundo -, com referenciais do mundo urbano-industrial - onde salários, o prestígio ligado às aquisições materiais, o contrato administrando relações predominam na afirmação do indivíduo. Entre referentes éticos e monetários, relacionais e individualistas, o presente é tecido com as ambiguidades das situações liminares.

Diferentemente dos que vêm para garantir a reprodução camponesa, e não para construir nova vida na cidade, os residentes em Ribeirão Preto participam, nos bairros da periferia, da constituição de territórios simbólicos em redes de sociabilidade que transcendem o universo familiar restrito, englobam vizinhos e amigos e fazem da reciprocidade amenizadores do distanciamento com a cidade.

Aí, tecem o cotidiano e novas estratégias de sobrevivência, fortalecem os laços familiares para o enfrentamento conjunto da existência, fiam conversa de fins de tarde em botequins ou à porta da casa, a família em volta. Nestes territórios delimitados espacial e socialmente, os que vieram para ficar recuperam o sentido da festa e da existência.

Não festejam aniversário, tempo do indivíduo, mas comemoram dias de Santo - S. João ou S. Pedro -, batizados e casamentos, ritos que introduzem um tempo cíclico e coletivo no tempo da individualização promovida pela cidade e pela vinculação a contrato e salário. Momentos que interrompem a mesmice do cotidiano introduzindo um tempo religioso, que também reafirma afinidades e consagra relações. Ritos que envolvem a partilha de bens escassos e do prazer, a solidariedade estabelecida pela convergência dos vínculos familiares aos grupais. Dias de cimentar laços, no tempo de transição, crise, e de esperança nutrida pela reafirmação do senso comunitário.

Na situação liminar - momento situado dentro e fora do tempo e do espaço -, o

camponês - "bóia-fria" e o "bóia-fria" da cidade vivem o desacordo entre estar e ser, constroem identidades ambíguas, diferentes entre si, porém ambas reveladoras da confluência de universos sociais e culturais distintos. Presentes como substrato importante na orientação de ações e representações estão o código e as relações estruturantes do universo camponês. A inserção no mercado capitalista, no mundo do contrato, salário e disciplinamento imposto de fora se integra no vivido e no concebido. A migração cíclica e o trânsito cotidiano cidade-campo sob a sedução da mercadoria se introduzem em suas vidas. Vínculos comunitários e familiares compõem referenciais poderosos para a elaboração de práticas e sistemas valorativos.

A identidade liminar desses seres transitantes que, entre espaços e tempos diversos, redimensionam passado, presente e futuro, constrói-se como acomodação a uma situação não desejada e como resistência à fragmentação vivenciada. Resistem através da afirmação de valores, condutas e relações que permitem recompor, ainda que parcialmente, a dignidade vinculada ao trabalho, a autonomia e hierarquia da família, a busca de soluções familiares para a sobrevivência e a agregação comunitária.

Identidade liminar, ambígua, dos que vieram para ficar e se ajustam à individualização e ao ritmo célere do mundo urbano, apegando-se a si mesmos e recuperando, simbólica e concretamente, o senso comunitário. Identidade liminar, ambígua, dos migrantes sazonais, que vêm para permanecer os mesmos e voltam modificados.

* Maria Cristina Silva Costa é mestrande em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Desenvolve pesquisa com trabalhadores rurais temporários de Ribeirão Preto.

NOTAS

(1) MOURA, Margarida M. "Liberdade e Igualdade: Reflexões sobre o campesinato sertanejo e política". Texto apresentado em seminário, USP, 1990.

(2) MARTINS, J. de S. Não há terra para plantar neste verão. Petrópolis, Vozes. 1986.

O TEMPO DE FESTA É SEMPRE

Rita de Cássia Amaral*

A vida nas cidades frequentemente é apontada como a fonte da maioria dos males sociais como a violência, a pobreza, os desvios comportamentais, as neuroses etc.. Na cidade os homens se sentiriam solitários, massificados, tratados pelas instituições como meros números, sem identidade pessoal. Na cidade até o tempo perderia o sentido, pois seria sempre vivido como o tempo do trabalho, sendo o descanso dos finais de semana apenas "um intervalo" entre dois períodos de produção, um tempo reservado à reprodução da força de trabalho, e que os trabalhadores não teriam condições de desfrutar como lazer devido à falta de recursos, oportunidades ou mesmo de disposição. Por isso o tempo não faria sentido, apenas passaria, levando consigo a vida dos homens, especialmente se estes homens são pobres, pouco escolarizados, migrantes, com um gosto próprio em relação ao lazer.

Basta, no entanto, nos determos para observar mais atentamente os inúmeros grupos que vivem na cidade para constatar que a verdade não é bem essa. Todos os grupos se organizam em torno de atividades e objetivos comuns, muitas vezes lúdicos, que proporcionam não apenas relações sociais mais diretas, mas afetivas (correspondendo às necessidades de sociabilidade, parceria, companhia, enriquecimento da experiência pessoal), como também organizam, de modo sensível, a passagem do tempo. Marcam a passagem do tempo através de idas ao futebol, à praia, aos ensaios das escolas de samba, aos cultos religiosos, através da participação em romarias ou excursões, festas religiosas, bailes, forrós etc.. Todas estas atividades implicam, para uma população pobre, a organização dos indivíduos em termos de seu tempo disponível e do dinheiro necessário para sua realização, ocupando o pensamento das pessoas de modo significativo e dando sentido ao trabalho (pois é o trabalho que proporciona os



Foto: Rita de Cássia Amaral

recursos para a sua participação nos grupos) e à própria vida como fonte de prazer.(1)

Um bom exemplo de como a vida pode readquirir seu sentido pela participação num grupo, que através de suas práticas reconstrói relações pessoais e sociais mais "diretas", pode ser dado pelo "povo-de-santo", que é como se autodenominam os adeptos do candomblé. Para este grupo,

formado majoritariamente por indivíduos das classes pobres, geralmente migrantes nordestinos (que trouxeram o culto para cá), mulatos, pouco escolarizados, esta religião, mais do que corresponder às necessidades de transcendência constitui mesmo um estilo de vida, reconhecível por sinais próprios como a linguagem, o jeito, o gosto. Esta participação no candomblé organiza, como veremos e influencia tam-

bém a vida fora do terreiro.(2)

O candomblé constrói não apenas uma identidade para o filho-de-santo, mas também novas noções de corpo, de espaço e de tempo. No candomblé o corpo do adepto é onde os deuses incorporam e, portanto, muito valorizado. No candomblé os deuses vêm a terra para dançar alegremente, para brincar, para “comer” as comidas rituais.

Baseado nos mitos dos orixás, que são muito parecidos com os homens, o povo-de-santo não crê em pecado (3), vivendo portanto plenamente (no presente, porque não se sabe, no candomblé, o que acontecerá depois da morte) sua sensualidade, sua alegria, sua sexualidade, através da dança, da música, do amor, do prazer, do brilho, do excesso, através da Festa. O povo-de-santo é um povo de festa.

A idéia de que a vida é festa marca de modo profundo a visão de mundo do povo-de-santo e é perceptível também fora da religião. O sentido da festa, produzido dentro dos terreiros, ultrapassa seus muros e torna-se o elemento que norteia e distingue as escolhas deste grupo em relação aos demais e que aponta de que outros grupos ele pode participar. Assim, o povo-de-santo será visto no candomblé mas também nos afoxés, nas escolas de samba, nos pagodes, nos bailes “funk”, nos “fundos-de-quintais”, na capoeira, nos shows de música afro e em várias outras atividades ligadas à festa de um modo ou de outro. A festa marca a passagem do tempo para o povo-de-santo. E isto não é nenhuma novidade. Desde os primeiros estudos, ou autores que investigaram os cultos afro-brasileiros nas diferentes regiões do Brasil afirmavam:

“Chamam-se de **candomblé** as grandes festas públicas do culto yorubano, qualquer que seja a sua causa”.(4)

Depois deste, vários outros autores perceberam também que a palavra “candomblé” podia ser entendida como sinônimo de festa, ainda que não tenham nunca percebido o caráter estruturante que a festa tem nesta religião. Os autores em geral relatam o grande número de festas realizadas nos terreiros em que fazem as suas pesquisas. Tanto os candomblés baianos, cariocas, paulista etc., como os “xangôs” de Pernambuco, o “batuque” do Rio Grande do Sul, ou o “tambor-de-mina” do Maranhão realizam, sistematicamente, fes-

tas para seus deuses. Em São Paulo, excetuando-se a época da Quaresma, pode-se assistir a inúmeras festas nos finais de semana, sendo possível escolher entre os candomblés de vários ritos, entre vários tipos de festas, diferentes bairros, terreiros, etc..

O “ano litúrgico” do candomblé é organizado de acordo com a realização das festas dos orixás. E é assim que se percebe a passagem do ano. Em janeiro são frequentes as festas de Oxossi, devido ao sincretismo deste orixá com São Sebastião, comemorado a 20 de janeiro. Em abril são feitas as festas de Ogum, em razão de sua associação a São Jorge, comemorado a 24 de abril. Em junho são inúmeras as “Fogueiras de Xangô”, sincretizado tanto com São João como com São Pedro. Em agosto acontecem as festas de Obaluaiê, chamadas Olubajés, pelo sincretismo com São Lázaro e São Roque. Em dezembro são feitas as festas das Iabás (orixás femininos) como Oxum, Iemanjá e Iansã (N. Sra. da Candelária, N. Sra. da Conceição e Santa Bárbara, todas comemoradas em dezembro), às quais se juntam Nanã (Sant’Ana) e Obá (Santa Joana D’Arc). Seguindo o preceito do candomblé de que tudo começa por Exu e termina em Oxalá (inclusive o ano), também em dezembro se fazem as festas deste orixá, sincretizado com Jesus Cristo, razão a mais para ser festejado durante este mês.

Entre uma festa e outra deste calendário costumam acontecer as “festas individuais” do terreiro, como as Saídas de Ião (festa de iniciação de um novo adepto ou grupo de adeptos), as Entregas de Decá (festa de conquista do grau de **ebomi**, o título mais alto do candomblé, que dá direito a alguém de se tornar um pai ou mãe-de-santo), Festas de Obrigação (confirmação da iniciação) e outras como batismos, casamentos, aniversários etc.. Sendo assim, a vida nos terreiros passa a ser organizada em torno da produção dessas festas.

OS CUSTOS DA FESTA

A produção da festa de candomblé, seja qual for sua razão, mobiliza uma série de recursos simbólicos, sociais e econômicos tanto dentro como fora do terreiro, organizando o grupo em termos de colaboração

com dinheiro, trabalho ou as duas coisas. Não podemos esquecer que a maioria do povo-de-santo pertence às classes mais pobres e que o candomblé é uma religião cara: os custos da festa são bastante altos para um grupo tão pobre e, por isso, as despesas devem ser repartidas com os filhos da casa-de-santo. Pede-se ajuda, também, aos clientes e amigos do terreiro, ou mesmo a estranhos, na rua, dando em troca um punhado das pipocas curativas do Obaluaiê, como é costume vermos no centro da cidade. Além disso também é necessário organizar o tempo fora do terreiro para que se possa trabalhar dentro dele, na produção da festa. Faz-se uma espécie de “escala”, onde todos participam, sem que seja preciso sobrecarregar alguns. Esta “escala” leva em consideração os dias de folga de cada adepto, o número de horas disponíveis, as férias, a lua e até mesmo a menstruação das mulheres, que durante o período menstrual não podem trabalhar no terreiro.

Desde a encomenda dos convites (quando há recursos para isto), ou da articulação da rede de informação do povo-de-santo - eficienteíssima - tem início um trabalhoso processo que inclui não só a coleta de recursos, como já vimos, para a compra dos artigos necessários aos rituais, como ainda uma série de tarefas no terreiro. Deve-se lavar, passar e engomar as roupas de festa e a dos orixás; verificar e consertar as peças que, com os movimentos das danças, se rasgam ou perdem lantejoulas; é preciso polir as insígnias dos orixás e as sinetas rituais dos ebomis (os mais velhos, que já receberam o “decá”); durante todo o tempo da preparação das festas é preciso respeitar tabus sexuais e alimentares; participar das matanças (sacrifícios de animais) para Exu e outros orixás, depois de percorrer as avícolas procurando os animais mais adequados a cada um deles. Depois do sacrifício é preciso depenar aves, pelar cabritos, separar as partes de cada orixá e cozinhar as carnes, que serão servidas à assistência, no final da festa, no momento chamado de ajeun. Durante todo o tempo destes trabalhos é preciso fazer bules e mais bules de café para os que estão ajudando no terreiro. Sem contar as muitas vezes em que os chefes dos terreiros resolvem dar um “toque” diferente à festa como, por exemplo, enfeitar a casa com folhas ou flores ou ainda fazer uma roupa



lhadas com os deuses enquanto se conversa muito, trocam-se informações, endereços, paquera-se e trata-se de assuntos pessoais, tais como a possibilidade de conseguir uma consulta com o dentista simpaticante, um emprego no negócio do assistente, uma doação para a iniciação do próximo iaô, para algum reparo no terreiro ou ainda, um programa para o fim-de-semana, que geralmente consiste em assistir outra festa de candomblé, em outra casa. Para alguns adeptos a festa de candomblé chega a ser a única beleza possível numa vida de privações e tédio:

“Quando eu era criança minha família era muito pobre. Nós não tínhamos nem o que comer, em casa. Então, nos fins-de-semana a gente ia pro candomblé. Lá tinha música, tinha dança, roupas bonitas e brilhantes. Lá tinha comida! O candomblé era a única coisa bonita na minha vida. A única beleza”. (R. de Oxum)

“A ALEGRIA É A PROVA DOS NOVE”

A participação no candomblé cria vínculos tão significativos entre adeptos que muitos deles comemoram seus aniversários, casamentos, batismos junto com as grandes festas do terreiro. Além disso, as festas vão adquirindo, muitas vezes, um certo ar das festas profanas, dado pelo uso de bandeirinhas e balões coloridos para a decoração, ou ainda pela presença de um grande bolo confeitado, barris de chopp para acompanhar o ajeun, docinhos e até mesmo lembrancinhas com os símbolos dos orixás. Isto mostra a grande capacidade da festa (do candomblé) de abrigar todas as dimensões da vida dos filhos de santo, marcando os momentos da vida de um adepto para todo o grupo e ao mesmo tempo, sacralizando-os.

A festa de candomblé é, portanto, um elemento organizativo, que não só mostra publicamente tudo que o grupo é em termos de nação, estética, origens, conhecimento, riqueza, prosperidade, como também expressa toda a hierarquia construída através do passar do tempo no terreiro e o conseqüente conhecimento do ritual. É nas festas, também, que são travados alguns conhecimentos, onde são recrutados,

muitas vezes, novos adeptos. É nas festas que os grupos de candomblé se visitam, reforçando ou afrouxando laços através de vínculos ou conflitos que também nelas são criados. É em função da festa que os membros de um terreiro se unem, se organizam, se ajudam e cotizam. É para trabalhar pela festa que eles organizam o tempo disponível durante o não-trabalho. Muitos fazem horas extras para comprar uma nova roupa para seu orixá, ou mesmo para si. Desse modo, temos que os dias, a semana, o ano e toda a passagem do tempo é organizada em termos da organização, produção e participação das festas, sejam elas sagradas ou profanas. No candomblé, tempo é conhecimento, é produção da festa, e festa é vida.

Essa frequente produção da festa e participação nela é o elemento que produz o gosto, do povo-de-santo, por outras esferas festivas da vida social, tais como as rodas-de-samba, afoxés, carnaval etc.. Para o povo-de-santo, que se espelha nos orixás, que vêm ao mundo apenas para dançar e festejar, o tempo de festa é sempre. Porque a vida, quando se tem saúde, alegria, amor, deve ser festejada. Não importa se o trabalho é duro, se a vida é difícil. Estes momentos situam-se fora da festa, fora da verdadeira “vida”, que é a festa. E assim a cidade, para o povo-de-santo, é uma cidade boa, onde se conseguem os recursos para a festa e onde se vive buscando-a mais e mais, em diferentes momentos e lugares. A vida é festa. O resto é exceção. Para o povo-de-santo, a alegria é que é a “prova dos nove”.

***Rita de Cássia Amaral é antropóloga e atualmente estuda relações raciais no candomblé. Elaborou este artigo com base em pesquisa financiada pela FAPESP.**

NOTAS

- 1- Para outros aspectos festivos da vida das classes mais pobres ver MAGNANI, José Guilherme. *Festa no Pedaco*. Brasiliense, São Paulo 1984.
- 2- AMARAL, Rita de Cássia - *Povo-de-Santo, povo de festa - estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista*. Dissertação de Mestrado, USP, 1992.
- 3- PRANDI, Reginaldo - *Os candomblés da cidade HUCITEC/EDUSP*, São Paulo, 1991.
- 4- NINA RODRIGUES, Raimundo - *O animismo fetichista dos negros bahianos* Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1935.

nova para o orixá.

Durante a festa, todos os papéis são vividos intensamente. Tanto os dos homens como os dos orixás. O povo-de-santo se orgulha da beleza de suas roupas, da dança de seus orixás, do sabor da comida que serve, da “qualidade” da assistência, da beleza da música tocada por seus ogãs alabês (tocadores de atabaques). Os ebomis (que já têm 7 anos de iniciados) desfilam orgulhosos com seus brajás (colares que indicam que alguém já é ebomi) que indicam o alto grau de conhecimento do culto. Também a posição que cada indivíduo ocupa na roda-de-santo (conjunto dos que podem dançar num candomblé) indica o tempo-de-santo (de iniciação) de cada indivíduo, ficando os “mais velhos” no começo e os “mais novos” no fim. Assim, como o tempo se relaciona ao grau de conhecimento religioso, estar mais perto do “começo” da roda indica maior proximidade do mistério que constitui a religião.

Se a vinda dos deuses a terra para dançar e trazer seu axé implica uma série de tarefas, prescrições e tabus para os que a promovem, por outro lado, para os que a ela assistem, na categoria de convidados, pode representar um verdadeiro espetáculo, com muita música e dança. Este “espetáculo” termina com saborosa refeição, com comidas típicas e bebidas comparti-

TEMPO DE ITINERÂNCIA E ESPAÇO APROPRIADO NOS CERRADOS À OESTE

Francisco Emanuel Matos Brito*

Até a década de 60 a região Oeste da Bahia apresentava como principal atividade econômica a pecuária extensiva praticada pelos latifúndios, secundada por uma agricultura de subsistência presente nos minifúndios, consubstanciada nos cultivos de milho, feijão e arroz, aliada a uma pequena criação.

Neste período a região em foco permanece praticamente isolada da Capital, das demais regiões do estado da Bahia e das áreas mais dinâmicas do país, como se fosse um espaço que se preservava e ao mesmo tempo aguardava a presença do capital agro-industrial com todo o seu séquito de transformações sobre as relações pré-existentis.

O final dos anos 60 até a década seguinte, fará com que o tempo que até então passava lentamente, registrando mudanças quase imperceptíveis no espaço regional, ganhe uma velocidade significativa para poder acompanhar o rápido processo de transformações que se farão presentes a partir da instalação do 4º BEC-Batalhão de Engenharia de Construção (1) o qual se encarregará da construção das rodovias BR-020 (Barreiras-Brasília) e BR-242 (Barreiras-Salvador), que, atualmente cortam a região. Verifica-se,

então, a implantação do perímetro irrigado pela CODEVASF nos municípios de Barreiras e São Desidério, que atrairá as empresas de construção civil; a implantação de projetos de reflorestamento e de destilarias com vistas ao Pró-Álcool e, finalmente, mas não menos importante, ocorre a vinda de empresários rurais da zona cacauceira, de outras regiões do estado e fazendeiros pernambucanos que implantaram projetos agro-pecuários nas áreas de vale com recursos creditícios do FINOR, SUDENE e Banco do Nordeste.

A chegada destes agentes externos ocasionou mudanças profundas no espaço regional, via ampliação do processo de pressão sobre a terra, acarretando assim a compra de terras a preços baixos para a especulação, a apropriação de áreas ocu-

padas (pelos posseiros) e de terras públicas pela ação dos grileiros que lançaram mão da violência física e do forjamento de escrituras, a introdução do trabalho assalariado, a chegada dos técnicos do 4º BEC e da CODEVASF, dos insumos e equipamentos agrícolas e com o asfaltamento das rodovias verifica-se a ligação do estado à região Nordeste ao mesmo tempo em que, os cerrados, se integram aos espaços mais dinâmicos do país, via Brasília.

Neste processo de modernização das relações de produção a cidade de Barreiras experimenta uma rápida urbanização não só pela sua localização estratégica com relação a Brasília e ao centro-sul do país, como também pelo fato de dispor de alguns serviços diretamente demandados pelos agentes externos recém instalados, a

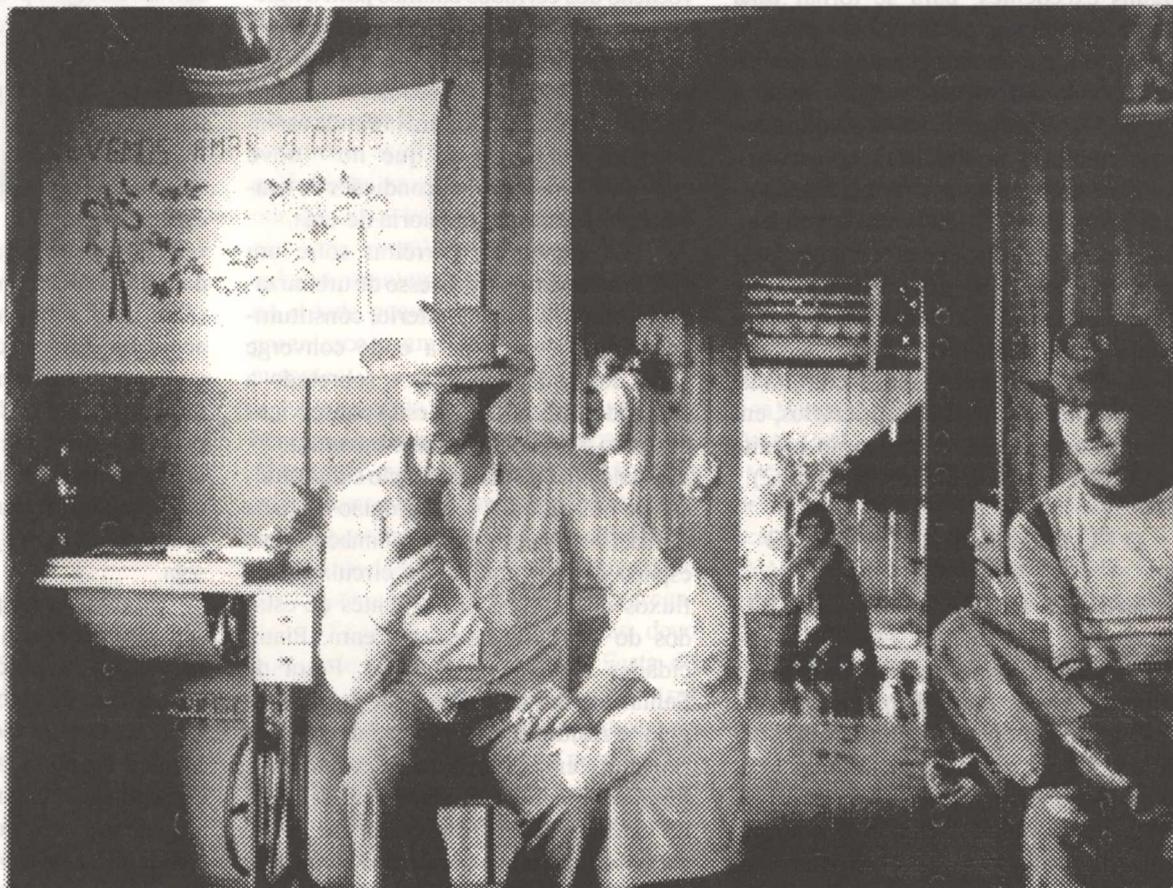


Foto: Arquivo CEM

exemplo das agências bancárias, cartórios, hotéis, escolas e demais serviços relacionados à produção agro-pecuária como algumas revendedoras de adubos, inseticidas, máquinas e equipamentos agrícolas, etc., fazendo com que migre também para lá uma mão-de-obra sem qualificação, constituída pelos moradores e posseiros, vítimas da especulação fundiária desencadeada nesta década.

Todas estas transformações postas em marcha na década anterior, acabaram como que lançando as bases de forma a criar as condições apropriadas para que a região passasse a merecer a atenção enquanto espaço de acumulação tanto dos capitais nacionais quanto internacionais. Assim é que, em termos de ocupação, podemos afirmar que ocorre um processo de sucessão tanto em nível temporal quanto em nível espacial. Doravante a fronteira agrícola dos cerrados deixa de ser uma frente de expansão, caracterizada pelo uso privado das terras devolutas, que não assumem a equivalência de mercadoria, pelos posseiros ou ocupantes que praticam a agricultura de subsistência, com a venda de alguns excedentes, para se tornar uma frente pioneira a partir da chegada da agricultura comercial, baseada majoritariamente no cultivo da soja que se instaura como um empreendimento econômico onde empresas imobiliárias, comerciais, bancárias, etc., loteiam terras, transportam mercadorias, compram e vendem, financiam a produção e o comércio, passando-se assim, ao contrário da frente anterior, da produção do excedente para a produção de mercadoria e onde a terra ao invés de ser ocupada, ela é comprada, possibilitando aos seus proprietários, enquanto mercadoria, o acesso ao crédito rural como à atividade especulativa (2).

O FLUXO MIGRATÓRIO NOS CERRADOS E A REAPROPRIAÇÃO DO ESPAÇO

No início da década de 80 verifica-se a vinda para os cerrados de produtores provenientes sobretudo do Paraná e Rio Grande do Sul, os quais foram praticamente expulsos de suas terras nas áreas de origem (3) face ao pequeno tamanho de suas propriedades, aliado à impossibilidade de expandí-las devido aos altos preços/ha no

mercado de terras fazendo com que estes produtores, num processo de expansão da fronteira agrícola, orientassem seu deslocamento para os cerrados baianos onde, com os recursos auferidos a partir da venda das terras nos estados de origem, podiam mais do que decuplicar o patrimônio através da aquisição de grande quantidade de terras ao preço de uma refeição/ha, terras estas que, por se situarem em área de fronteira agrícola, contavam ainda com um programa de crédito com juros subsidiados por parte do governo federal. Além das famílias de produtores, vieram também algumas médias e grandes empresas e cooperativas, as quais traduzidas em capitais privados, associadas aos estímulos governamentais, promoveram a inserção do Oeste da Bahia enquanto espaço destinado à produção de grãos, sobretudo soja baseada em moldes capitalistas e destinada, majoritariamente, ao mercado externo.

A partir daí passa-se a viver o chamado "boom da soja" com a profusão de reportagens veiculadas nos meios de comunicação estaduais e nacionais mostrando o vocação dos cerrados baianos para a agricultura moderna, tendo à frente o cultivo da soja e destacando a decisão acertada dos atuais bem sucedidos produtores sulistas em terem se deslocado para lá dando assim margem à crença de que no "novo eldorado" todos teriam condições de acalantar os sonhos de melhoria de vida.

A cidade de Barreiras sofre um aprofundamento do processo de urbanização iniciado na década anterior constituindo-se num espaço para onde converge parte dos sojicultores (4) e sobretudo a demanda especializada destes por serviços de apoio à produção e infra-estrutura. Além de pólo de concentração e distribuição de mercadorias para a região oeste da Bahia, Barreiras se apresenta também como espaço de convergência e circulação de fluxos migratórios provenientes de estados do Nordeste como o Ceará, Piauí, cidades baianas como Irecê, Feira de Santana e outras cidades da própria região, e residirão nas "pontas de rua" de Barreiras enquanto buscam empregar a força de trabalho não especializada, fruto da substituição da parceria pelo assalariamento nos períodos de "pique" de plantio e colheita da soja e em ativida-

des não agrícolas.

A importância que cidades como Barreiras passam a desempenhar é resultado da penetração e gestão pelas cooperativas (COTIA, COACERAL, COPERGEU) e grandes empresas (CEVAL, OLVEBASA, revendedores de equipamentos e insumos) que passam a reorganizar o espaço regional em função de suas necessidades de produção e expansão em escala nacional. Assiste-se também, enquanto movimento complementar à rede urbana, ao surgimento dos núcleos habitados pelos gaúchos, paranaenses e nisseis a exemplo de Mimoso do Oeste, Roda Velha, Novo Paraná e Rosário, que gravitam em torno das atividades ligadas à soja e dos serviços prestados pelas cooperativas aos seus associados.

No tocante ao emprego da mão-de-obra esta agricultura moderna intensiva em capital apresenta um conteúdo perverso na medida em que se caracteriza por uma baixa absorção de mão-de-obra a qual está em torno de 01 (um) trabalhador fixo para 70 ha. Vale salientar que a mão-de-obra assalariada fixa, por ser especializada na cultura da soja é proveniente do sul do país e a mão-de-obra temporária não especializada empregada no plantio e na colheita é proveniente da região e de outros estados nordestinos.

Por outro lado a exigência de aumento da área mínima para o cultivo de soja, estimada em 500 ha, está diretamente relacionada à ligação umbilical da cultura da soja com o complexo agro-industrial (5) e caso a mesma seja levada a cabo acarretará um crescimento no consumo de equipamentos, insumos e outras ofertas de matéria-prima (grãos) para as indústrias processadoras, azeitando assim os lucros de toda uma engrenagem representada pelos capitais industriais, situados tanto à montante quanto à jusante da produção de soja.

Tal exigência apresenta um caráter de seleção econômica na medida em que somente aqueles produtores que dispõem de capacidade de autofinanciamento, decorrente da boa gestão dos seus empreendimentos em anos anteriores, apresentam capacidade de expansão da área cultivada. Aquele produtor que possui uma área cultivada inferior a 500 ha. passa a não ter acesso a financiamento para aquisição de

colheitadeira. Pelo fato de não dispor de capacidade de autofinanciamento e por não ter colhido uma safra que permitisse a cobertura dos custos de produção este produtor passa a se endividar junto aos bancos e, até mesmo junto a outros produtores que praticam a agiotagem.

E O SONHO, ACABOU?

Segundo relatos colhidos no município de Barreiras, muitos destes produtores endividados foram forçados a vender suas terras e a continuar seguindo as pegadas da soja nas áreas de expansão recente (Piauí e Maranhão), onde darão continuidade ao eterno recomeçar e para onde transferirão o sonho de melhoria de vida.

O endividamento dos produtores persiste e tem crescido em função dos preços baixos, da quebra de 47% da safra 89/90, da defasagem cambial, entre outros, levando os produtores a protestarem via Frente Ampla da Agricultura do Oeste, fechando bancos, estradas e se dirigindo em caravana para Brasília.

Chega-se, assim, à safra 91/92, quando um montante de 22 bilhões de cruzeiros, derivados de dívidas pendentes de anos anteriores, foram renegociados. Soma-se a isso, um novo empréstimo, liberado pelo Banco do Brasil de Barreiras, no valor de 45 bilhões de cruzeiros, destinados ao pré-custeio; tais recursos provocaram um incremento na área destinada ao cultivo da soja da ordem de 35% em relação ao ano anterior (230.000 ha.) (6).

Ao cabo de 12 anos a área cultivada com soja nos cerrados baianos saltou de 1.186 ha. cultivados em 1980, para 310.000 ha. em 1992, gerando uma produção de 650.000 ton. Mesmo se levarmos em conta 60.000 ha. cultivados com arroz, 50.000 ha. com milho, 20.000 ha. com feijão e 20.000 com cereais irrigados, a soma destas áreas cultivadas ainda é bastante pequena quando consideramos que dentre os 10,5 milhões de ha. dos cerrados baianos existem em torno de 5 milhões de ha. já apropriados e grande parte desta área integra o estoque de terras da oligarquia pecuária, das empresas e das cooperativas.

Neste período, enquanto parte dos produtores que não dispunham de capacidade de autofinanciamento se deslocaram juntamente com seus sonhos dos cerrados



Foto: Arquivo CEM

baianos para a fronteira do Piauí e Maranhão, observa-se por volta de 1984 a chegada de grandes grupos empresariais, dispostos a adquirir grandes quantidades de terra para o cultivo irrigado da soja, frutícolas, criação de bovinos, suínos e aves em escala industrial.

Além disso os cerrados baianos estão praticamente fechados à entrada de novos produtores migrantes com pequena capacidade de autofinanciamento em razão da reestruturação espacial em curso a qual está relacionada com a lógica acumulativa ditada pelos interesses do complexo agro-industrial.

Para os posseiros, que perderam suas terras na fase de implementação de projetos agro-pecuários e para os que foram impedidos de continuar utilizando a área de cerrado para criação extensiva em função do cercamento das terras para cultura de soja, somados aos que vieram de outros municípios baianos e nordestinos, restalhes habitar a periferia de Barreiras engrossando as favelas de Vila Brasil, Papelão e Novo Frigorífico, na condição de população excedente e disponível à espera de empregos temporários tanto no setor urbano quanto no rural.

* Francisco E. M. Brito é mestre em Sociologia, Prof. da disciplina Sociologia Rural na Escola de Agronomia da UFBA e Assessor Estadual da CAR no Projeto Nordeste/PAPP.

NOTAS

1) A instalação do 4º BEC foi considerado o primeiro incremento em termos de imigração regional com a vinda de 2.000 pessoas entre familiares e funcionários para Barreiras.

2) Ver MARTINS, José de Souza. Capitalismo e Tradicionalismo. SP, Pioneira, 1985, págs. 45-47.

3) Em entrevista com um dos Diretores da COPERGEL, Sr. Antonio Moranbini, este afirmou que, em torno de 80% dos produtores de soja que moram no Núcleo Habitacional Novo Paraná, vieram para Barreiras em função da desapropriação de suas terras para a Barragem de Itaipú.

4) O chamado "cinturão da soja" é composto pelos municípios de Barreiras, São Desidério, Formoso do Rio Preto, Riachão das Neves, Baianópolis e Correntina.

5) Compreende os setores industriais ligados à produção de adubos, máquinas, agrotóxicos, que são produzidos para a agricultura e os setores ligados ao financiamento, comercialização e processamento da produção agro-pecuária.

6) Relatório Gazeta Mercantil, de 19.11.91, pág. 10.

REPRESENTAÇÕES DA LIBERDADE: tempo na pesca artesanal *versus* tempo fabril

Lúcia Helena de Oliveira Cunha*



Foto: Lúcia Helena de Oliveira Cunha

Dizer do tempo do pescador artesanal é, antes de mais nada, aludir às temporalidades que regem a vida social - aos diferentes ritmos humanos que marcam a história em cada época e lugar.

Ao contrário do que é comumente suposto no imaginário ocidental dominante, o tempo não é algo físico - cronológico e linear -, posto pela ordem da natureza, como uma dimensão que se fixa de fora -

por medidas externas -, independente dos homens. Como uma criação cultural, o tempo é, na verdade, imprimido, vivido e representado de modo peculiar em cada contexto histórico-social. Segundo observa Castoriadis, "cada sociedade tem sua maneira própria de viver o tempo, mas: cada sociedade é também uma maneira de fazer o tempo e de o fazer ser o que significa: uma maneira de se fazer ser como sociedade" (1982:243).

Assim, a categoria *tempo* - inscrita na ordem social ou da cultura - consiste em um importante indicador da rede de relações sociais prevalecente numa determinada sociedade.

Se na lógica ocidental, o tempo se apresenta como algo dado, retilíneo ou numa linha de continuidade como uma "sucessão de durações de época" (1), ou, ainda, como "um fluxo mensurável homogêneo, totalmente aritmetizado" (2) -

tal como se afigura no capitalismo -, nem sempre as ordenações temporais assim se puseram na história. Para George Woodcock, com a invenção do relógio "os homens começaram a falar do tempo como se estivessem falando de metros de algodão; assim, agora representado por símbolos matemáticos, passou a ser visto como mercadoria que podia ser comprada e vendida como qualquer outra mercadoria" (1981:122).

Entretanto, para não cairmos na oposição sociedades capitalistas versus sociedades não-capitalistas, contrapondo na história as diferentes ordens do tempo (tempo do relógio x tempo natural, tempo linear x tempo cíclico), é preciso ter em conta o que sugere Gourevitch (1975:277): o tempo social não só difere entre as diversas sociedades históricas, mas no interior de cada uma delas - em suas estruturas internas -, fluindo de modo não homogêneo na consciência e nas representações simbólicas dos diversos segmentos, grupos ou classes sociais.

É nessa direção que temos nos debruçado no tratamento do tema em questão, especificamente na tentativa de apreensão de um tempo e espaço singular - o tempo (e espaço) dos pescadores artesanais. Conquanto estejam inseridos nas teias temporais dominantes, parece-nos que eles não estão nelas definitivamente dissolvidos..

Temos procurado apreender como as categorias tempo (e espaço), em sentido antropológico, manifestam-se na pesca artesanal, tanto em sua significação social concreta, como imaginária, tomando como base, fundamentalmente, um estudo de caso efetuado em Barra da Lagoa, no leste da Ilha de Santa Catarina.(3)

Partindo do contraponto que Thompson (1967) estabelece entre o "tempo natural" - expressão do ritmo das comunidades domésticas - e do "tempo do relógio" - expressão do ritmo dominante nas sociedades industriais modernas - constatamos a presença simultânea e contraditória dessas duas ordens temporais no ritmo do trabalho pesqueiro artesanal, numa situação em que o "velho" e o "novo" se combinam - ou se disjuntam (Cunha, 1987-1990). As considerações que se seguem procuram sintetizar essa idéia, focalizando, particularmente, o modo mediante o qual os pescadores artesanais representam "seu tempo" numa contraposição ao tem-

po fabril.

Logo que se penetra em Barra da Lagoa, em meio às gaiotas que sobrevoam por entre as águas, sinais de "modernidade" saltam à vista nos estilos de casa que beiram a costa do rio (e do morro); nos campings e hotéis reservados aos turistas; nos barzinhos e restaurantes espalhados nos diversos "cantos" do lugar.

Torna-se difícil perceber, nos primeiros lances do olhar externo à localidade, que aí vive o chamado pescador artesanal com um ritmo de vida singular. Integrado já nas malhas da pequena produção mercantil, seu ritmo de vida se aproxima muitas vezes do ritmo da cidade, impulsionado pela invasão turística - especialmente nos veraneios - e crescente urbanização em processo. Apesar disso, esse povoado pesqueiro possui um estilo de vida com um ritmo singular, tanto na organização da economia como no plano sócio-cultural, configurando a ordenação de um outro tempo, ainda que integrado à urbanidade e à dinâmica capitalista.(4)

Tem-se a impressão que, diferentemente do "corre-corre" urbano determinado pelo tempo da fábrica, há, no tempo cotidiano do pescador, um ritmo de vida que pode, por vezes, ser traduzido metaforicamente como um tempo que "corre manso", carregado de ritmos naturais. Um tempo que como tal se manifesta não pela ausência de atividades, mas pelo seu ritmo, cadenciado pelo da natureza, não por um tempo estacionário, mas pela dinâmica própria da atividade pesqueira artesanal. E senão como os Nuer, eles ainda parecem ter sorte!(5)

Embora tal atividade pesqueira esteja intimamente integrada à natureza - a seus ciclos e movimentos -, não é diretamente dela que se pode extrair o ritmo natural: a natureza em si não comanda o ritmo do tempo (Thompson, 1967). É na relação com ela estabelecida, no modo como o pescador se apropria do espaço marítimo e de seus recursos, no modo como encadeiam e se sucedem as atividades no processo de trabalho; nos conteúdos imaginários imprimidos aos domínios pesqueiros - ao mar, ao rio, à lua, às estrelas - que podemos perceber o ritmo natural que regula a vida do pescador artesanal.

Ao entrelaçar água, terra e céu como seus domínios de vida, os pescadores

artesanais revelam possuir uma noção tridimensional do espaço como significado próprio, ao contrário da noção urbana que se manifesta homogênea e horizontalizada. Há que se considerar, entretanto, que com a inserção crescente da pesca na produção mercantil, aquela noção tende a se desintegrar - o céu passa a se por acima dos homens, dissociando-se da vida produtiva e cultural. De todo modo, ainda que difuso e fragmentário, o saber cósmico atua como referência no universo pesqueiro, interferindo na vida produtiva (Cunha, 1989).

Assim, se hoje o ritmo de vida do pescador artesanal não figura mais como "um tempo em que se fazia a hora e a hora que queria nos dias próprios", como atestam as lembranças dos velhos pescadores, num tempo em que iam "buscar o dia" ou no tempo em que o canto do galo os acordava para os trabalhos da pesca, evidenciamos ainda, aí, a presença de um tempo pulsado pelo ritmo natural. Conquanto o capital passe cada vez mais a pressionar por "dentro" as condições de produção, impondo uma nova ordem do tempo, pôde-se depreender do cotidiano do pescador um tempo marcado pela ausência de horários fixos, de uma medida quantitativa que o divide em porções iguais. O tempo na pesca é um tempo que não se conforma homogêneo, cronometricamente estabelecido - segue o movimento da espécie no espaço marítimo: estica ou encolhe de conformidade às condições naturais e sociais da produção que variam no ciclo produtivo, nas diversas safras do ano.

O que se quer realçar é que, mesmo sob o domínio capitalista, o tempo natural ainda flui no cotidiano do trabalho pesqueiro. Tempos que numa relação de simultaneidade - de conjunção e disjunção -, ora estão sob controle do pescador, ora lhe escapam. Nessa relação contraditória, há espaço - ainda que relativo - para o pescador fazer "escolha" da ocasião da ida e retorno ao mar e dos trabalhos em terra, de decidir sobre a atividade: além da necessidade e das condições naturais e sociais objetivas, "disposição" e "decisão" parecem se interpor na execução do trabalho.

Talvez, por isso, exista uma tendência nos pescadores em representarem seu trabalho como marcado pela liberdade. Apesar de não se cansarem em aludir às más

condições que incidem na pesca artesanal (o esforço físico e a dureza do trabalho em si, as variações atmosféricas, a escassez do pescado, as oscilações do mercado, a superexploração do intermediário na circulação do peixe, a invasão dos barcos grandes em seus territórios, etc.), quando comparados aos assalariados da fábrica - mesmo que imersos nos fetiches da modernidade - costumam exaltar seu ritmo de vida e "seu" espaço como: - "Aqui tem liberdade!"

Subjacente a isso está o modo através do qual os pescadores artesanais imaginariamente representam seu espaço - "o mar é de ninguém, o mar é de todos" -, o que expressa uma noção de territorialidade bastante singular, pautada na infinitude, na imensidão do espaço e na ausência da propriedade. Isso sugere uma visão de liberdade carregada de componentes simbólicos - reais e ilusórios - que parece atuar na apropriação e utilização do meio e de seus recursos (Cunha, 1987-89). Lugar de trabalho e vida, o mar, é, pois, um espaço pleno de significações com características singulares ao universo produtivo e cultu-

ral do pescador artesanal.

O que emerge dessas falas é uma noção de *tempo e espaço* que nitidamente se opõe às vigentes no contexto urbano-industrial: "no mar, o camarada tem sua vida, vai a hora que quer, em terra está preso-cativo; na fábrica ou no serviço seja lá o que for, eu tenho que ir possa ou não possa, sou obrigado, na pesca ganho mais e eu me mando".

É interessante notar como a oposição entre os dois espaços mar x terra - que marca cotidianamente a vida do pescador de modo complementar - aparece nessa fala retraduzida pela oposição pesca x fábrica.

Se em quase todos os depoimentos colhidos figura uma crítica das condições salariais advindas dos serviços de terra, outros componentes colocam em questão a estrutura da fábrica e a disciplina de trabalho que aí vigora.

Enquanto, no mar, o trabalho tende sempre a ser focalizado como pesado, em oposição a terra, onde prevalece serviços leves, na representação de grande parte dos entrevistados a pesca contempla uma

liberdade ausente nos serviços da terra. Quando tais serviços são identificados com o trabalho fabril, o trabalho é percebido como cativo, monótono, sem alegria e prazer, desprovido de liberdade de movimentos - de controle sobre o tempo. Neste caso, a ordenação do tempo se faz, do que foi possível depreender, em função de um "patrão que cutuca, que manda, que impõe horários" - de uma disciplina que escraviza.

Isso põe outra questão: o modo como a categoria patrão é construída nos dois espaços - na pesca e na fábrica, no mar e na terra.

A ideologia de autonomia do pequeno produtor pesqueiro faz uma avaliação ou uma crítica da dominação social, fundada não, necessariamente, numa visão de mundo sem patrões (pelo menos, neste contexto), mas de um determinado tipo de patrão que figura nos serviços em terra, na fábrica - "lá o patrão cutuca, obriga". Isso nos induz a pensar que no universo da pesca, a presença do patrão (categoria encarnada seja pelo dono, seja pelo encarregado) não é, em essência, questionada. Como uma



Foto: Lúcia Helena de Oliveira Cunha

categoria socialmente naturalizada, parece haver, na verdade, tipos de patrão, cuja figuração legítima ou não a submissão: que corresponde à unidade fabril e à correspondente ao universo pesqueiro: “lá (na fábrica) tem que sujeitar ao que vir, se o patrão mandar arrancar pedra, tem que arrancar pedra”.

O que importa marcar, aqui, é a crítica presente no universo de representações do pescador ao regime de mando da fábrica - ao tempo do relógio - como algo que não se coaduna com a noção de liberdade construída no ritmo da atividade pesqueira. A rigor muitas nuances se interpõem no sentido de suas falas que não se configuram homogêneas, harmônicas, a expressar as próprias transformações sociais do tempo e espaço do núcleo pesqueiro; e, principalmente, os modos como os segmentos internos no mundo da pesca (“donos”, “proeiros”, velhos e moços) se apropriam e reapropriam da noção do tempo social.

Apesar disso - e abstraindo tais especificidades -, sobressai daí a exaltação da liberdade de viver do mar (ou das águas) de modo permanente ou eventual. Mesmo que embarcados na pesca industrial ou executando serviços terrestres, parecem ter na pesca, ou nas águas sua referência vital.

Outro aspecto que merece reflexão sobre o significado da pesca no universo de representação do pescador artesanal, enquanto espaço possível de realização de uma certa autonomia, vincula-se à própria forma como se deu o percurso dessa atividade na história, particularmente em Santa Catarina. (Aspectos que, em linhas gerais, também evidenciam-se na pesca artesanal do Nordeste).

Embora a pesca tenha surgido associada à lavoura, tal como ocorre na instalação da pequena produção no Brasil, em seu desenrolar histórico passa a constituir uma atividade “autônoma”. Nesse contexto, conforme Bonim (1984), não apenas se recria enquanto pequena produção, como ganha especificidade, na medida em que os ex-lavradores passam a se dedicar exclusivamente a ela.

Tal processo tem lugar na expansão do capitalismo no campo que, ao desarticular as formas “tradicionais” aí existentes, não oferece possibilidades à reprodução



social dos lavradores, levando-os a migrar na busca de novas alternativas. A pesca se apresenta como uma delas. Segundo Bonim, tal movimento consiste na esperança de preservar o trabalho independente. Todavia, se os imperativos da história demonstram para a autora que essa é apenas uma etapa da metamorfose através da qual passa de lavrador-pescador a assalariado do mar, é preciso considerar que tal não ocorre de modo indiferenciado, mas através de processos contraditórios. Nessa direção se situa o pensamento de Diegues ao analisar a tendência de o pescador artesanal se transformar em proletário do mar, observando, no entanto, que: “há indicações de que a proletarização não seja um processo unilinear e inevitável. Em muitos casos, dá-se de uma convivência ou articulação de formas diferenciadas de produção. Essa articulação ganha características específicas distintas das que ocorrem em outros setores da divisão social da produção.” (1983:3)

Tendo em vista a não-linearidade do processo em que o pescador artesanal se separa de suas condições naturais e sociais da produção, torna-se imperioso, pois, resgatar o significado dessa passagem em que o novo e o velho se entrelaçam, de ricas e distintas maneiras: seja para os trabalhadores da agricultura, seja para os que historicamente extraíam do cultivo (ao lado da pesca) sua sobrevivência básica, seja para aqueles que por razões históricas praticam a atividade pesqueira de modo

“independente”.

Tais considerações sugerem algumas reflexões: de um lado, a necessidade de rompermos com a concepção temporal dominante, na qual muitas vezes a razão científica moderna se assenta: passado, presente e futuro aí se relacionam de modo retilíneo; a passagem ou a travessia (de um tempo a outro, de um espaço a outro) tende a ser vista meramente como um ponto entre o “velho” e o “novo”, ou, como faz sugerir Duarte (1986), apenas “como um tempo que medeia”. É imperioso pensarmos no modo através do qual as diferentes ordens do tempo se articulam numa relação de simultaneidade histórica, do modo contraditório ou ambivalente; em vez de “isto ou aquilo”, temos “tradição e modernidade” como processos que a um só tempo, numa mesma situação histórica, se conjugam ou disjuntam (Cunha, 1992).

De outro lado, as colocações aqui feitas implicam na necessidade de pensarmos como os processos sociais são concomitantemente, eivados de significação material e ideal (Godelier, 1981). Como visto, mesmo com conteúdos ideológicos, há no interior da pesca artesanal uma noção de liberdade que encompassa as relações dos pescadores com a natureza e com os outros homens. Um modo de vida marcado por contradições, envolto nas redes capitalistas, que estranha, porém, o tempo aí prevalecente.

Até quando? Laços que afastam, laços que se aproximam, laços em tensão e

conjunção - faces diversas, díspares. Liberdade real e ilusória. (6)

* **Lúcia Helena de O. Cunha é antropóloga, professora da Universidade Federal da Paraíba (Campus II) e consultora do Núcleo de Apoio à Populações Humanas e Áreas úmidas Brasileiras - USP.**

NOTAS

(1) WHITHEAD, L. apud LEACH, Edmund in: Dois Ensaio a Respeito da Representação Simbólica do Tempo. In: Repensando a Antropologia, 1984, p.193.

(2) CASTORIADIS, Cornelius in: A Instituição Imaginária da Sociedade, 1982. p.244.

(3) Embora a reflexão aqui apresentada decorra - na forma de síntese - diretamente deste estudo, que resultou na dissertação de mestrado intitulada: "Entre o mar e a terra - tempo e espaço, em Barra da Lagoa" (São Paulo, PUC, 1987), muitas dessas colocações são pertinentes também a incursões e trabalhos de pesquisa que efetuamos no litoral norte do Paraná e litoral de João Pessoa (PB) nos anos de 1989 e 1990 respectivamente, pelo Núcleo de Apoio a Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras (USP).

(4) Não nos foi possível considerar, aqui, as transformações mais recentes ocorridas no povoado pesqueiro em foco, dado o limite desse artigo e não-sistematização das informações que o atualizam nesses últimos anos. Tomamos como hipótese que as tendências e características gerais ainda permanecem, em que pesem o ritmo veloz de mudanças instauradas no lugar. Temos considerado que o "tempo natural" é intrínseco a essa modalidade pesqueira; sua desagregação total implica necessariamente, e tão somente uma ou-

tra ordem de tempo.

(5) Mesmo tratando tais dimensões em uma cultura tribal da África Oriental, Evans-Pritchard em "Os Nuer", mostra como esse grupo coordena o tempo como uma relação entre as várias atividades. Pra ele, parece que "os Nuer não têm que lutar contra o tempo (...) como uma passagem abstrata (...), porque seus pontos de referência são as próprias atividades que tem o caráter de lazer". E nesse sentido, assinala que "Os Nuer têm sorte", p.109-150.

(6) Algumas dessas formulações estão em "Raízes" - publicação dos Mestrados em Economia e Sociologia da UFPB - Campina Grande, Paraíba, núm. 7, 1990. Ver também CUNHA, Lúcia Helena de O. "A Pesca Artesanal versus... - Tempo e Espaço da Liberdade?" (cap. 8). In: "Entre o Mar e a Terra", 1987, p. 216-235.

BIBLIOGRAFIA

1. BONIN, Anamaria Aimoré. A pesca e seus trajetos: um estudo dos pescadores artesanais do Canto da Praia de Itapema. São Paulo, PUC, 1984 (Tese de Doutorado).

2. CASTORIADIS, Cornelius. A Instituição Imaginária da Sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

3. CUNHA, Lúcia Helena de Oliveira. Entre o mar e a terra - tempo e espaço na pesca em Barra da Lagoa (SC). São Paulo, PUC, 1987 (dissertação de mestrado).

4. - - - - - Tempo Natural e Tempo Mercantil na Pesca Artesanal. II Encontro de Ciências Sociais e o Mar no Brasil. São Paulo, 1988. (Programa de Pesquisa e Conservação de Áreas Úmidas no Brasil - USP).

5. - - - - - Espaço e Territorialidade no Universo da Pesca Artesanal. III Encontro de Ciências Sociais e o Mar, São Paulo, 1989. Coletânea de Trabalhos

Apresentados (Programa de Pesquisa e Conservação de Áreas Úmidas no Brasil - USP).

6. - - - - - Tradição e Modernidade concepções da natureza no mar e na floresta. São Paulo. PUC, 1992 mimeo. (inédito).

7. - - - - - O pescador na ótica Urbano-Industrial. Raízes núm. 7, publicação dos Mestrados de Economia e Sociologia, UFPB, Campina Grande - PB.

8. DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana. Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar. São Paulo: Ática, 1983.

9. DUARTE, L. F. O tempo social. Museu Nacional. Rio de Janeiro, Snt.

10. EVANS-PRICHARD, E. Tempo e Espaço. In: Os Nuer. São Paulo: Perspectiva, 1978.

11. GODELIER, Maurice In: CARVALHO, Edgard de Assis (org) GODELIER. São Paulo, Ática, 1981.

12. GOUREVITCH, A. Y. In: RICOUER, Paul et alli (org); As Culturas e o Tempo. Petrópolis: Vozes, 1975.

13. PAZ, Octavio. Conjunções e Disjunções. São Paulo: Perspectiva, 1979.

14. THOMPSON, E. P. Time, Word - Disciplina and Industrial Capitalism, in Past and Present, n. 38, 1967.

15. WOODCOCK, George. A Ditadura do Relógio. In: Woodcock, G. (org). Os Grandes Escritos Anarquistas. Porto Alegre: L & PM Editores, 1981.

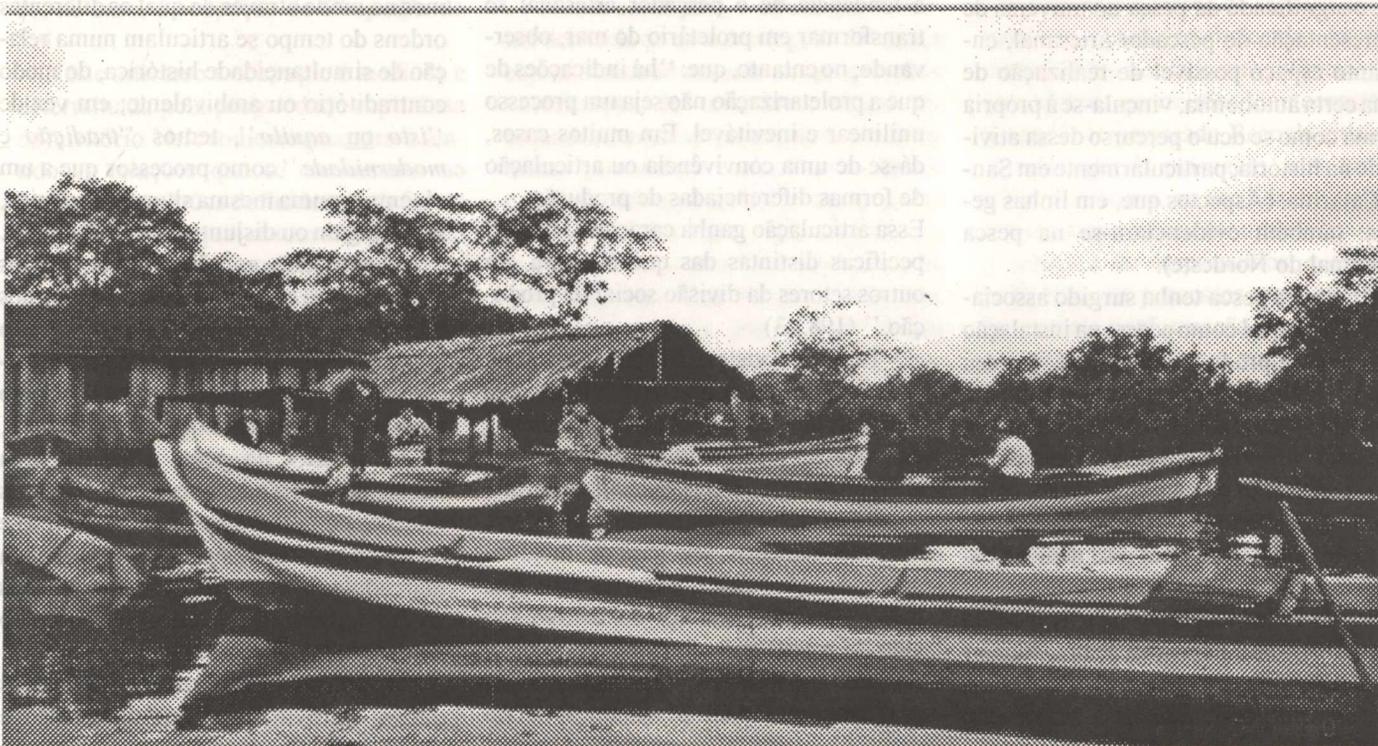


Foto: Lúcia Helena de Oliveira Cunha

A CIDADE SEM INFÂNCIA NO UNIVERSO PIONEIRO DA SOJA

Odette Carvalho de Lima Seabra* Sérgio Manuel Merêncio Martins**

Foto: Sérgio Manuel Merêncio Martins



Este ensaio reporta-se a uma cidade formada em área de recente expansão da soja. Cidade sem infância, ou, o que equivale dizer, cidade que nasce adulta, porque inscrita na lógica reprodutiva do capital financeiro internacional. Trata-se do núcleo urbano de Chapadão do Sul, no estado do Mato Grosso do Sul, cuja ocupação, a partir do início dos anos 70, é vivida por um movimento pioneiro de gaúchos, oriundos principalmente de municípios como Ijuí, Erechim, Palmeira das Missões, Santo Augusto, entre outros. Famílias inteiras, grande parte delas de extração rural, lançaram-se a esta terra de horizontes desmesurados e nela implantaram um mundo febril. Estes

pioneiros se autodescrevem como desbravadores... e de fato o são.

Como força avassaladora que é, o movimento pioneiro impõe, no lugar, uma lógica nova, e é o inusitado, o bizarro, que constituem os elementos primários para pensar esta cidade adulta, nascida sob os signos do banco, do avião e do trator, encontrando paralelo em muitos outros municípios brasileiros, como no norte do Mato Grosso, e no oeste da Bahia, que se constituem também em áreas recentes de expansão das lavouras tecnificadas de soja. Elas expressam a concretização de estratégias do Estado no sentido da ocupação e colonização de parcelas significativas do território brasileiro, mormente do Centro-Oeste, no interior de um movimento que

desloca de pequenos produtores rurais a grandes empresas para a consecução de monoculturas desenvolvidas em moldes empresariais, contempladas na formulação dos planos e programas que visam, entre outros aspectos, a elevação das exportações brasileiras.

Contudo, nas franjas destas áreas de agricultura modernizada, onde as grandes lavouras de soja assumem posição arquetípica, a cidade é fruto de uma intencionalidade pressuposta. De uma razão que inclui o banco, para financiamentos, pois é através deles que as políticas agrícolas se aplicam; o avião, para permitir velocidade aos negócios; e as pesadas máquinas agrícolas, de porte nada desprezível, como tratores e colheitadeiras, que

atestam o patamar tecnológico das lavou-
ras. Não faltam, pois, elementos de
modernidade neste universo, que se mani-
festam, num primeiro plano, como empre-
endimentos econômicos.

Na verdade, o singular deste movimen-
to migratório é a redefinição que implica
aos sujeitos no seu decorrer. Este espaço
estratégico, produto de "télescopage", nos
termos de Henri Lefebvre(1), impôs-se
sobre realidades precedentes, fazendo
tábula rasa da história do lugar. Não
obstante, esta prática do Estado, longe está
de subverter a ordem político-econômica e
lógica da inserção da propriedade territorial
nos marcos da reprodução capitalista.

Por conta disto, é que o avião, com o
especulador fundiário, vem à frente, ante-
cedendo a estrada, estabelecendo as regras
do mercado fundiário. Nessas áreas, tão
importante quanto as lavouras moderniza-
das são os negócios com as terras. Os seus
agentes se impõem e se reconhecem como
portadores da modernidade,
consequentemente, a base do poder local
encontra-se estruturada pelos nexos que
ligam a propriedade territorial à sociedade
que aí se estabelece, instalando-se nos
mais diminutos liames da vida social. No
cume, está o proprietário estrategista, "o
dono", aquele que tinha conhecimento e
informação e os aplicou no entendimento
das políticas do Estado devotadas ao espa-
ço, no caso, à ocupação de Chapadão do
Sul.

Neste universo a ocupação é mediada e
determinada pela propriedade capitalista
do território. Nele somente encontram sen-
tido as relações que se conformam no
âmbito dos padrões definidos desta forma
de sociedade, na qual se tem reservado um
lugar estratégico à propriedade territorial,
para viabilizar formas rentistas de acumu-
lação. Em verdade, o capitalismo no Brasil
reproduz-se parcamente, definindo-se
como rentista e inacabado(2).

As relações que se estabelecem com e
pelos pioneiros, além de porem em xeque
sentidos concernentes a terra derivados de
concepções de mundo diferentes, têm como
elemento fundante e visceral as mediações
necessárias aos requisitos atuais da repro-
dução social - como, por exemplo, o banco
, e que até então se faziam ausentes. Na
realidade pioneira só é concebível como
modo de existência possível o que está
condicionado a um mundo "sem peias",

em que pesem suas contradições. A lógica
da reprodução neste universo é já uma
lógica de tempo, implicando uma atuali-
zação com redefinição da vida social. A
rigor, as novas técnicas produtivas são
acompanhadas de relações, comportamen-
tos, valores novos, que, ao se imporem,
antagonizam-se e consagram à
obsolescência o que se encontra dissonante
com os atributos e o ritmo do ciclo da soja.
Portanto, se existe uma multiplicidade de
dimensões que se abrem, muitas outras são
interditadas. Os desbravadores transfor-
mam-se em agentes de relações comple-
xas, enredando circuitos financeiros, em-
presariais, criando e produzindo uma
paisagem de grande homogeneidade.

É preciso ver também como se realiza
a forma urbana, pois ali, sob a aparênci-
a emblemática de solidez e concretude, tudo
se move irrequieta e incessantemente. O
transitório e o efêmero são traços marcantes
do mundo pioneiro. Nenhum entendimen-
to clássico sobre a cidade conduz ao seu
esclarecimento. A centralidade é difusa.
Nem mesmo o banco, centro de negócios,
consegue estabelecê-la. O elemento da
forma urbana mais esclarecedor é, ao mes-
mo tempo, o mais irrisório: a estrada, por
onde se chega, e por onde se parte. Numa
frente pioneira, muitos "caminham para
diante", como já observara, com proprie-
dade, Léo Waibel(3).

Nestas condições, a cidade ganha for-
ma derivada de uma concepção de espaço
cujo conteúdo se sustenta na apropriação e
valorização do território, objeto de
esquadrinhamento que expressa um urba-
nismo promíscuo, carente de qualquer
princípio, e com uma regularidade restrita
ao tamanho dos lotes; uma estética sem
magnificência, sem monumentalidade,
sem espaços públicos. As ruas, largas, não
pertencem as casas. São de domínio das
caminhonetes, dos automóveis,... A natu-
reza das edificações espelha uma segrega-
ção imanente, sendo também reveladora
de elementos de cultura ali revividos,
observáveis nos belos jardins das casas dos
velhos pioneiros, por exemplo.

Nos interstícios da rispidez das formas
da cidade também estão contidos elemen-
tos identitários que buscam realizar algum
nível de imediaticidade das relações. O
Centro de Tradições Gaúchas, e o Centro
Ecumênico, ambos revelam as fragmenta-
ções, separações e, ainda que precaria-

mente, algumas redefinições da base cul-
tural.

Na perspectiva dos cidadãos, os ele-
mentos da cultura e do cotidiano parecem
ser vividos como transposição que a mi-
gração, no interior do movimento pionei-
ro, não conseguiu abalar. Mas há uma
descontextualização dos elementos da cul-
tura, como o jogo da bocha, as rodas de
chimarrão, os churrascos, entre outros,
que agora se inserem no ritmo do ciclo do
produto, e, como tal, expressam perda de
espontaneidade.

As referências de lugar e de espaço
traduzem perspectivas e conteúdos diver-
sos. Os migrantes pioneiros, mesmo os
"bem sucedidos", aqueles que "deram
certo" como pioneiros, vivem o sonho da
conquista, e isto parece constituir o maior
fundamento de sua cultura. Vivendo o
presente como transitório, vivem a reali-
dade de conquistados, pois, não obstante
serem sujeitos, lhes escapa o objeto que são
desse mesmo processo. Sonham
diuturnamente em "ir para a frente".

Por outro lado, os que "chegam de-
pois" do turbilhão pioneiro, sem dinheiro
suficiente para comprar uma propriedade,
à procura de onde trabalhar, parecem ela-
borar a noção de lugar como ponto de
chegada, onde procuram se fixar e se
reproduzir. E é também na apreciação de
como vivem estes migrantes que se evi-
denciam os processos de segregação con-
tidos nas relações estabelecidas. Por eles e
através deles a cidade sem infância ganha
quarteirões e quarteirões de autoconstrução
precária e improvisada. Reconhecida como
deterioração da paisagem, mas também
como necessária, na medida em que uma
economia propriamente urbana conta com
a presença de despossuídos, e estes são
essenciais aos processos em curso. E isto
aparece na conformação da mentalidade
urbana. A pujança, em qualquer circuns-
tância, carrega o seu contrário.

Nestas condições, a cidade se justifica
antes de tudo pelos circuitos monetários
que a envolvem, e, em Chapadão do Sul,
essencialmente, pelas condições concebi-
das como elos de relações necessárias para
investimentos. Por isso, o banco lhe é um
fator genético. O desenvolvimento das
lavouras pressupunha atividades que a
elas estão imbricadas direta e indireta-
mente, como a instalação e ampliação das
estruturas armazenadoras dos grãos pro-

duzidos; o redimensionamento e proliferação de estabelecimentos voltados à comercialização de máquinas e insumos; o surgimento de empresas especializadas em planejamento agrícola; a implantação de indústrias cujas matérias-primas são os produtos da terra trabalhada em moldes modernos; os serviços dos caminhões que trazem os grãos das lavouras até as empresas; as agências bancárias que são tomadas de intensa agitação quando são liberados os vultosos recursos financeiros necessários a tão grande empresa,.... Enfim, pode-se dizer que estas atividades enredadas à égide do cultivo de soja, têm as porções lindeiras da auto-estrada como localizações mais propícias para a implantação dos estabelecimentos, devido à acessibilidade garantida. Como decorrência, também ganham visibilidade os processos instaurados, podendo, num certo sentido, serem lidos como atestados de riqueza e dinamismo.

No entanto, a forma de uso do espaço da cidade realiza e confirma a lógica do especulador, que consiste em extrair a máxima renda dos atributos diferenciados de cada localização intra-urbana.

Mas na medida e porque a cidade se justifica mais pelos circuitos monetários que a envolve, estão aí negados os elementos mais significativos da vida urbana: a potencialização das capacidades individuais, e o poder socializante da cidade como virtualidade. Por isso, o cotidiano, sem deixar de ser mediação, autonomiza-se na sua banalidade, um dia atrás do

outro, produzindo a ilusão da História sem sujeito. Uma cotidianeidade volátil, onde as raízes esboroam-se já na segunda geração. A história do pioneiro começa a se perder na história do filho do pioneiro.

Num espaço tão organicamente estabelecido, o poder panóptico, aquele que, mesmo sem ver, tudo sabe e controla, reina sobre o domínio da impessoalidade que a especialização produtiva e os circuitos de troca implicam.

Nestas condições a construção da esfera simbólica da cultura pelos atributos da dignificação da vida tem dificuldade de combinar, de sintetizar espontaneamente as diferentes extrações culturais em presença. Por isso, lá, identicamente, impõe-se hegemonicamente a cultura televisiva, capturando o tempo para tais elaborações.. O tempo do uso do tempo como espontaneidade da vida se converte em tempo-valor de uso da indústria cultural.

Nos termos aqui apresentados bastaria, talvez, uma lógica formal para explicar a "télescopage", posto que produz um espaço funcional, orgânico, sincrônico, previsto, com alto grau de homogeneidade.

No entanto, a indignação acerca da forma pura conduz a indagações sobre as fissuras possíveis, sobre conflitos que necessariamente comporta este mesmo universo. Afinal, o que estaria a fragilizar o espaço estratégico do mundo-mundialidade da soja?

A perspectiva que tal indagação coloca é a da totalidade do espaço, pois o produto que nega a homogeneidade estratégica,

como projeto e prática da produção do espaço estatista, está nele, como possibilidade, mas sobretudo fora dele, como realidade e prática. Está nos retornados, pois nem todos realizam-se como pioneiros, e aqueles que voltam já não são o que foram, como também está no enorme contingente de população deslocada, empurrada para outras áreas, cidades "velhas", no caso que se estuda: Cuiabá, Coxim, Campo Grande. Nestas cidades também está o outro lado do mundo da soja, manifestando-se na sua periferização descomunal. A recente periferia de Coxim, por exemplo, ironicamente denominada "o grilo", é hoje pelo menos três vezes maior que a antiga cidade.

Estas reflexões sobre o movimento pioneiro sugerem pensar no que os gaúchos deixaram para trás. E, nesse sentido, ainda que as estatísticas possam revelar uma queda do contingente populacional da região, não é possível entender este processo como esvaziamento de território, pois o que ficou naquela região é um **território pleno**, onde tem lugar concentração da propriedade, redefinição dos usos das terras, com expansão das lavouras modernizadas,...

A cidade sem infância nasce no mar de soja como lógica de intervenção do Estado no sentido da ocupação e valorização do território nacional. Adulta, porque é produto e consumação estratégica de adequação do espaço e do tempo da mundialidade. Lemos as metrópoles como cidades mundiais, com base em inúmeras evidências empíricas, mas como não conceber a cidade sem infância também como manifestação empírica dessa mesma mundialidade?

* Odette C. de Lima Seabra é professora do Dpto. de Geografia da Universidade de São Paulo.

** Sérgio M.M. Martins é mestrando em Geografia Humana pelo Dpto. de Geografia da Universidade de São Paulo.

NOTAS

(1) LEFEBVRE, Henri. De l'Etat, Union Générale d'Éditions, vol. 4, Paris, 1977.

(2) Cf. MARTINS, José de Souza. Caminhada no Chão da Noite, Hucitec, São Paulo, 1989.

(3) WAIBEL, Léo. Capítulos de Geografia Tropical e do Brasil, IBGE, Rio de Janeiro, 1979.



Foto:Sérgio Manuel Merêncio Martins

FESTA NO SERTÃO

Margarida Maria Moura*

No Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais, durante o mês de junho em certos municípios e no mês do outubro, na maior parte deles, ocorre a festa de Nossa Senhora do Rosário. Centenas de fiéis participam destas festas. A cidade do Serro, localizada nas nascentes do Rio Jequitinhonha, é a mais frequentada de todas. Chamada de "festa dos pretos", estava ligada no passado à devoção da população escrava. Tornou-se depois "festa dos pretos livres", até tornar-se nos dias de hoje "festa dos pobres" e "festa do povo".

O Serro se transforma nesses dias. A população municipal duplica. Chegam pessoas dos municípios de Rio Vermelho, Datas, Conceição do Mato Dentro, Itambé, Diamantina e Monte Azul, além de gente de Belo Horizonte e São Paulo. Várias casas são alugadas, casas habitadas se enchem de hóspedes, multiplicando os moradores. Os pequenos hotéis da cidade abrigam turistas de classe média alta.

Em princípio, vai-se assistir a uma "festa folclórica tradicional" de uma antiga área de mineração do ouro, que acolhe devotos de áreas periféricas, principalmente pretos e pardos que, uma vez libertos ou livres, mantiveram intacta a sua devoção à padroeira, Nossa Senhora do Rosário. De fato, essa é uma parte da história. Mas o quadro é bem mais complexo do que isto.

A origem social de um grande número de devotos é clara. São trabalhadores rurais que retornam do corte da cana em S. Paulo, são trabalhadores urbanos que moram na periferia de B. Horizonte, são peões das empresas reflorestadoras do próprio Vale, bem como inúmeros sitiante pobres da região. No caso das mulheres, trata-se de domésticas, operárias ou simplesmente donas de casa que hoje vivem e trabalham na Grande Belo Horizonte, bem como esposas e filhos de peões de empresa ou donos de pequenos sítios já mencionados. Famílias urbanas que moram em cidadezinhas do Vale, que vivem do comércio, do biscate e do emprego doméstico comparecem também.

Antigamente, o circuito tradicional de

romeiros era: roça-Serro-roça. A partir do final da década de 50 o circuito Belo Horizonte-Serro-Belo Horizonte tornou-se forte. E a partir da década de 70, o circuito São Paulo-Serro-São Paulo começou a ganhar uma grande expressão. Todos foram se somando e, com a migração definitiva ou temporária, retornando ao sertão em função do mesmo atrativo: participar da Festa de Nossa Senhora do Rosário.

Estas pessoas vêm assistir a um quase ininterrupto ritual que dura no mínimo três dias e que entrelaça harmoniosamente as funções da igreja nas ruas e em algumas casas especiais. Dançarinos que participam dos "congados" em honra da santa, expectadores que vêm assistir a reza configuram aparentemente uma população regional vivendo seu folclore. Conversando e entrevistando as pessoas, fica-se sabendo que não só expectadores vêm de fora. Dançarinos e festeiros também podem estar morando longe e terem assumido o compromisso de "fazer a festa".

Os grupos de congado são os "marujos" - povo do mar -, os "caboclos", povo da serra - e os "catopês" - povo da África. Não há dificuldade de se identificar neles os três grupos étnicos formadores da nacionalidade brasileira. Além deles, há os reis do Rosário e sua corte. São estas as suas identidades na festa.

No cotidiano eles se chamam quase sempre de "braçais". "Braçal" é aquele que é diferente do que "tem profissão". O "braçal" pega no pesado, faz qualquer tipo de serviço. Diz respeito aos trabalhadores que não moram permanentemente na zona rural. Quem "tem profissão" é aquele que aprendeu um ofício - de carpinteiro, pedreiro ou retreiro, isto independente de ser a pessoa autônoma ou assalariada. O "braçal" é aquele "avulso" que pode ter serviço num período mas não ter no outro, ficando então "parado". É aquele que alterna as tarefas na sua roça ou na cidadezinha com idas anuais a São Paulo para trabalhar na cana, no café, no amendoim. São tarefas de braçal o carregamento de caminhões, a limpeza pesada, as grandes capinas, o corte de cana.

No Serro, os "catopês" são os mais idosos e quase todos são moradores do lugar. Os "marujos" são habitantes do Serro e de Belo Horizonte em metades iguais. Já entre os caboclos, aumenta o

número dos que moram em Belo Horizonte. O reinado, que inclui o Rei e a Rainha e sua corte, são eleitos anualmente pelos membros da irmandade do Rosário entre dois candidatos, pelo sistema de contagem de favas escuras versus favas claras. Tem havido reis e rainhas e corte que moram no Serro, em Belo Horizonte ou mesmo São Paulo.

Os serranos que moram em Belo Horizonte habitam vizinhanças muito próximas em bairros para além da Avenida do Contorno, proximidade esta não somente crucial para "fazer a festa", como para assegurar apoio social e moral no cotidiano. Estas aglomerações estão localizadas em maior número nos bairros Vera Cruz, Santa Cruz e Flamengo. Já devotos de outras festas do Rosário em outros municípios do Vale puderam ser encontrados na cidade de São Paulo, no bairro da Capelinha - nome também de uma cidade do Vale do Jequitinhonha - e nas periferias canavieiras da cidade de Ribeirão Preto.

Os festeiros são anualmente selecionados para cobrir os gastos da festa. Entre os chamados "dançantes", é dos "caboclos" que continuam vindo as contribuições mais substanciais para "fazer a festa". Conheci um importante casal de "caboclos" e "fazedores de festa", que infelizmente veio a falecer nos anos oitenta. A responsabilidade por estas práticas passou para dois filhos seus e, com o falecimento de um deles, para um dos filhos e para os netos. Refiro-me aqui à família Rabelo.

Moradores na periferia da capital mineira, este mestre de obras, caboclo, pai e avô de caboclos e marujos; e ela - dona de casa - economizavam o ano todo com as seguintes finalidades:

- pagar a passagem ou "ajudar na passagem" do maior número possível de pessoas que quisessem voltar por ocasião da festa; preferencialmente para os que dançam caboclo;
- comprar gêneros alimentícios para sustentar não só dançarinos como expectadores muito pobres, principalmente da roça, que serão beneficiados durante os dias da festa com a distribuição gratuita e ostensiva de comida;
- custear despesas de roupa, sapato para os músicos-dançantes, bem como fogos de artifício, decoração e pagamento do padre.

Perguntados sobre o porquê de voltarem para "fazer a festa", os "ausentes"



Foto: Arquivo CEM



Foto: Arquivo CEM

sempre falam da roça empobrecida, da fazenda que “despeja” o agregado, da empresa florestal que “fecha” o situante, invadindo seu cantinho. Falam do trabalho na cidade grande, para sempre ou por um pedaço do ano e do trabalho nas fazendas ricas do interior paulista. Refazem o caminho de várias linhas migratórias que os brasileiros pobres percorrem na busca de trabalho, na cidade e no campo capitalizado, na busca da devoção e do modo de vida antigo e muito amado, na roça e na igreja da pequena cidade.

O crescente êxodo rural, definitivo e temporário caracteriza o Vale do Jequitinhonha há algumas décadas. Ele deve ser atribuído fundamentalmente à fazenda que eliminou o trabalho do agregado e sua família e às empresas reflorestadoras que invadiram, nas grotas e chapadas, a posse costumeira do situante e sua família.

Ampliou-se a terra destinada a pastagens, tendendo o Vale a funcionar como área de cria, vendendo os rebanhos ainda jovens para regiões contíguas como Montes Claros e Mucuri, que se encarregam da engorda e abate e venda.

A afirmação muita vezes ouvida de que o Jequitinhonha “perde bois e homens” quando ficam adultos “ganha sentido e aponta para uma região onde não são os homens que mantêm os bois à distância, nem são os bois, somente, que expulsam os homens - como mostra a literatura sobre as transformações capitalistas ocorridas em certas áreas do país - mas aponta para um lugar que suporta duplamente o fardo da desigualdade com a perda de suas duas maiores riquezas.

A festa de Nossa Senhora do Rosário em tantos municípios do Vale do Jequitinhonha e, de modo especial, no Serro abre caminho à compreensão das representações mentais de seus participantes, bem como dos aspectos mais salientes e dramáticos de suas relações sociais.

Ela tem o potencial de um acontecimento e de um sintoma, já que nela se reúnem rurais expulsos da terra e outros que só temporariamente perdem seu contato com o campo. O retorno à terra natal está ligado a datas específicas na marcação simbólica do tempo. E tais datas não servem somente à prática religiosa, seja sacramental, seja devocional, mas destina-

se a visitas a parentes, a pagar a conta pendurada na venda e até como ocasião adequada para justificar uma mudança de emprego na capital, emprego este que não se podia mais suportar.

As únicas datas que um camponês ou ex-camponês sertanejo falta ao serviço sem temer os efeitos de uma despedida é a última semana de junho ou a segunda de outubro, as datas mais consagradas para a realização da festa de Nossa Senhora do Rosário. As outras oportunidades de viajar ao sertão são as festas de dezembro e a Semana Santa no mês de abril.

Todas estas datas estão cheias de razão cultural. São João e Rosário em junho e Natal dividem o ano em duas metades perfeitas; a primeira culminando ou se iniciando no dia 24 de junho, noite do Precursor ou Batizador, que anuncia o fim do tempo das águas; a segunda, culminando ou se iniciando em 24 de dezembro, noite do Salvador, que anuncia o fim do tempo da seca. Do mesmo modo, as festas de outubro e a Paixão de Cristo, em abril, também dividem os semestres à perfeição.

Vale notar que em ambos os casos há uma data mariana que se contrapõe e se completa com uma data ligada a Jesus. Junho: Maria mas também Jesus. Dezembro: Jesus mas também Maria. Abril: Jesus mas também Maria. Outubro: Maria mas também Jesus. Entre outras crenças estas são muito importantes para se compreender o pensamento do homem e da mulher sertanejos de Minas Gerais.

A força simbólica de Nossa Senhora do Rosário como poderoso motivador e mobilizador de um retorno periódico ao sertão ou da permanência ali, sustentando assim do ponto de vista do sistema de crenças uma explicação do mundo cheia de sentido, nesce efetivamente dos seus “sinais”. Conta a lenda que Nossa Senhora de Rosário estava em cima do mar. Vieram os caboclos, que eram os índios, povo da terra, tocar seus instrumentos de música, para que ela se aproximasse da praia, mas ela não se moveu. Vieram então os marujos, povo do mar, tocaram suas rabequinhas, seus sopros e ela se moveu um pouquinho e nada mais. Finalmente, vieram os catopês, o povo da África, os mais desvalidos de todos. Tocaram seus instrumentos e ela foi se aproximando, se aproximando, até chegar à praia e ir com eles. É por esta razão que os mais pretos e



Foto: Arquivo CEM

mais pobres são, mais que qualquer outro grupo, o povo do Rosário.

Nossa Senhora do Rosário era santa dos pretos escravos (em oposição aos brancos livres), que eram os pobres mais pobres, excluídos da terra e da condição de pessoa. Com o passar do tempo a pobreza foi se dissociando parcialmente da cor da pele sendo "adotada" como padroeira de muitas pessoas pobres em oposição a invocações de Maria dos "ricos", como Nossa Senhora do Pilar ou Nossa Senhora do Carmo. Expressando uma divisão de tipo vertical - preto X branco, pobre X rico -, a invocação de Nossa Senhora do Rosário é diferente das invocações setoriais (como, por exemplo, Santa Luzia, padroeira dos olhos, independente de serem olhos de ricos ou olhos de pobres; São Cristóvão, padroeiro dos motoristas, independente de serem os mesmos ricos ou pobres). Ela é também diferente do universalismo dos patronos e padroeiras nacionais instituídas pela Igreja Oficial, como é o caso da invocação da Aparecida, padroeira do Brasil e de todos os brasileiros.

A festa de Nossa Senhora do Rosário tem mostrado muita vitalidade e capacidade de perdurar através do tempo. Ela está muito ancorada na solidariedade atual das pessoas que ela atrai. Isto é, ela cria e recria vínculos que a viabilizam e que também amenizam as aflições de seus devotos longe do sertão, na cidade grande, onde informações sobre empregos, consultas médicas, apoio moral e material precisam circular constantemente, bem como na roça, na cidade pequena, reativando laços de parentesco e amizade entre presentes e ausentes.

"Ver a santa" pode querer dizer também encontro com futuros companheiros de trabalho ou serviço fora da região. Tais encontros e reencontros, que fazem parte dos preparativos e atos da festa, são pontos de partida também para a compreensão das invasões e expulsão da terra de agregados e situantes desta região. Aliás, devo acrescentar que foi através da Festa do Rosário do Serro que comecei a adentrar pelo Vale do Jequitinhonha, conhecendo então a situação dramática da perda parcial ou total das condições de produção por parte dos lavradores que trabalham com a ajuda da família.

Comparecendo-se à festa por anos consecutivos, tem-se impressão de abundância.

A festa é sempre bela, farta, rica e isto não deve ser somente atribuído à "inversão das regras do cotidiano", que os ritos de calendário costumam permitir. Esta abundância tem também um limite e muitas festas do mesmo tipo mostram-se tristemente decadentes pelo Brasil afora. A situação de pobreza do Vale do Jequitinhonha contrasta com a festa e com outras festas locais; isto ocorre porque é em parte significativa financiada de fora para dentro e injeta-se na área recursos havidos de ganhos e salários urbanos.

Quando participantes da festa, devotos, dançarinos, reinados e até festeiros explicam que ficaram na "tutaméia" e tiveram que migrar, eles expressam através de uma categoria que Guimarães Rosa narrou no Conto "Arroio das Antas", nas páginas do livro de mesmo nome: Tutaméia. Foi no sertão que ouvi pela primeira vez a expressão "acabou na tutaméia", a privação sem remédio, que obriga a busca de uma outra vida, complementar ou permanente lá fora, mas que cria reencontros entre os que tentam fugir dela e os que continuam vivendo-a até hoje.

É da união entre os que saem e os que ficam, é da separação física que não se realiza enquanto separação social, que renasce anualmente o ciclo do Rosário.

* Margarida M. Moura é do Dpto. de Antropologia da FFLCH/USP.

BIBLIOGRAFIA

- MOURA, Margarida Maria - A Morte de um Rei do Rosário, in Martins, José de Souza (org.). *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. Hucitec, São Paulo, 1980.
- MOURA, Margarida Maria - Liberdade e Igualdade: reflexões sobre campesinato sertanejo e política. *CADERNOS CERU*, n. 3, série II, 1991.
- MARQUES, Maria Lira e VANDER POEL, Francisco - *Com Deus me deito com Deus me levanto*. Edições Paulinas, Rio de Janeiro, 1980.
- ROSA, João Guimarães - *Tutaméia* - terceiras histórias - José Olympio, Rio de Janeiro, 1976.
- SANTOS, Joaquim Felício dos - *Memórias do Distrito Diamantino*. Ed. O Cruzeiro, Rio de Janeiro, 1956.
- ST. HILAIRE, Auguste de - *Viagem pelo Distrito Diamantino e Litoral do Brasil*. Itália/Edusp, São Paulo, 1976.

O CANDOMBLÉ EM SÃO PAULO E A SACRALIZAÇÃO DO ESPAÇO URBANO

Vagner Gonçalves da Silva*

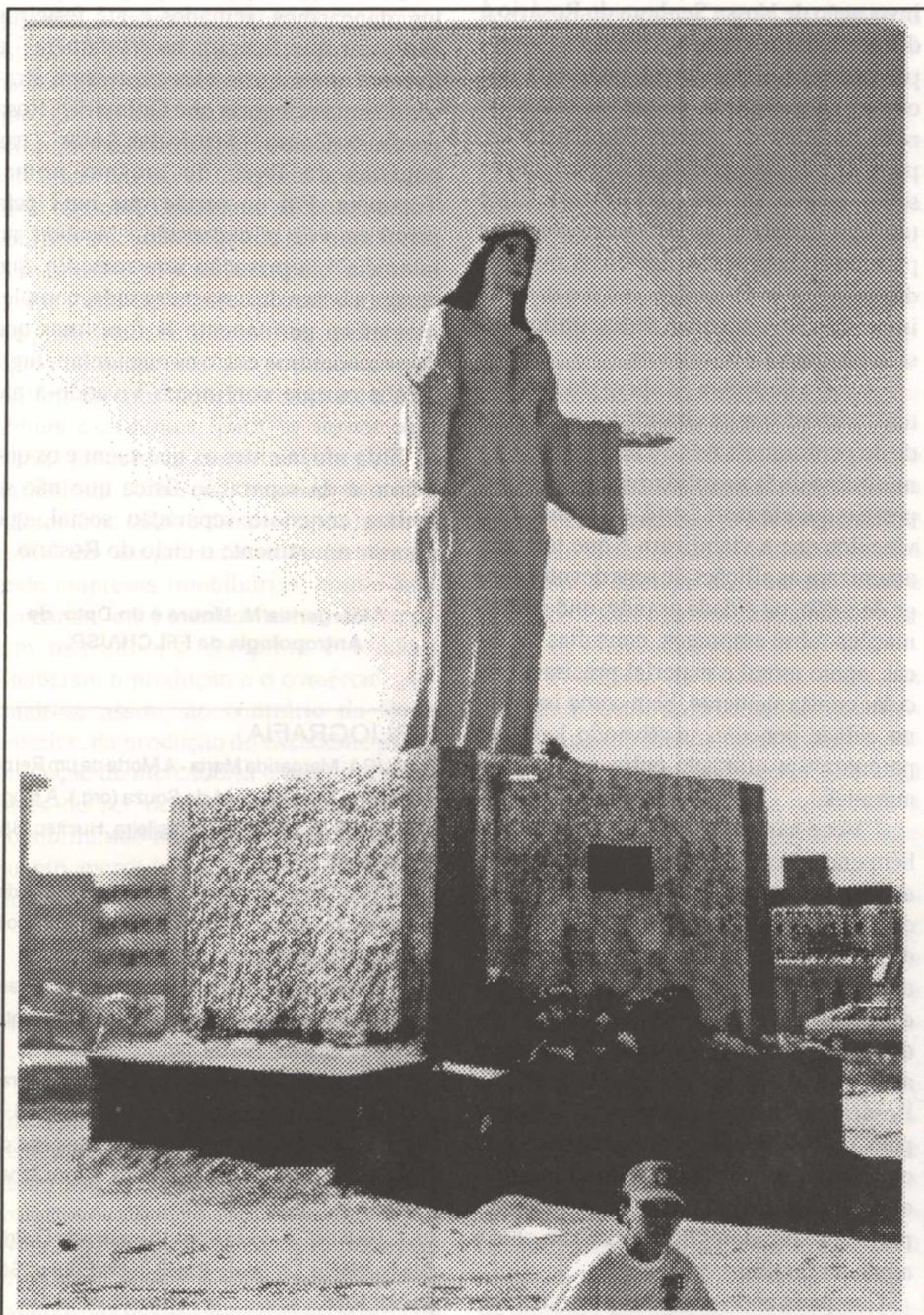


Foto: Vagner Gonçalves da Silva

MIGRAÇÃO E FORMAÇÃO DO CANDOMBLÉ EM SÃO PAULO

Entre os fatores do crescimento do número de terreiros de candomblé, verificado a partir dos anos 60 em São Paulo, está a imigração de populações nordestinas que nesse período é intensa. Os adeptos vieram de regiões onde essa religião teve um desenvolvimento maior, como o Nordeste e posteriormente o Rio de Janeiro, em busca de melhores condições de vida. Chegando aqui principalmente para trabalhar, muitos deram continuidade à sua história de vida religiosa fazendo da reconstituição das "famílias-de-santo" e das "nações" religiosas uma importante estratégia de sobrevivência sob as novas condições de vida na metrópole.(1)

"FAMÍLIAS -DE-SANTO"

Entre as principais "nações" que se expandiram em São Paulo com a vinda dos imigrantes estão o angola, o eñã e queto ("nações" predominantes nas cidades da Bahia), o xangô de Pernambuco, o xambá de Alagoas, o tambor de mina maranhense e agora, inclusive, o batuque gaúcho, marcando as migrações sociais e religiosas também no sentido sul-sudeste. Da "nação" angola um dos nomes mais lembrados pelo povo-de-santo que deu continuidade aqui à sua família religiosa é o de Pai Joãozinho da Goméia (João Torres Filho), baiano de origem, que por volta dos anos 50 se estabeleceu no Rio de Janeiro e através de frequentes viagens a São Paulo iniciou grande quantidade de filhos. São

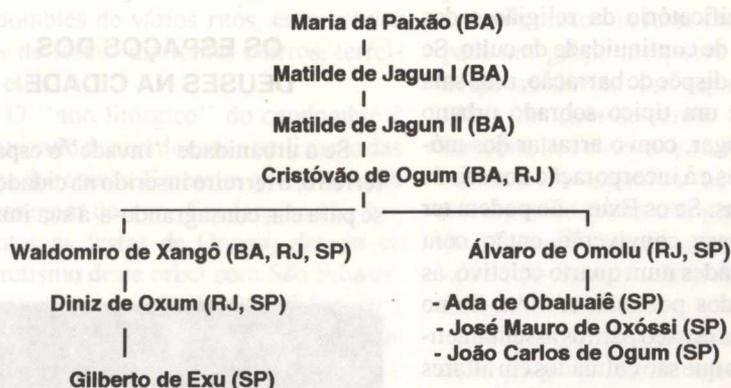
também desta “nação” os descendentes paulistas de Nanã de Aracaju (Erundina Nobre Santos, famosa mãe-de-santo desta cidade), como Mãe Manodê que se estabeleceu na Vila Brasilândia, em São Paulo, sendo seu terreiro provavelmente o primeiro a ser registrado como de candomblé, nos anos 60. Da “nação” efã, fundada em Salvador por africanos (Maria da Paixão e seu esposo Olufandê) vieram seus descendentes de terceira geração para o Rio de Janeiro como Cristóvão de Ogum, cujos filhos-de-santo Waldomiro de Xangô e Álvaro de Omolu trouxeram este rito para São Paulo

Na trilha aberta pelo efã, a “nação” queto (da qual fazem parte terreiros nacionalmente conhecidos como o Gantois e o Opô Afonjá, ambos de Salvador) foi trazida, entre outros, por Seu Nezinho de Ogum, proveniente de Muritiba, cidade do Recôncavo Baiano. Pai Nezinho, nos anos 60 e 70, vinha frequentemente a São Paulo para iniciar pessoas na religião e passar seus conhecimentos aos já iniciados. Sua filha carnal Juju de Oxum, uma das mais antigas iniciadas de São Paulo continua a herança religiosa de Pai Nezinho em seu terreiro localizado em Sapopemba, na Zona Leste.

Da “nação” jêje, na sua variável maranhense, chamada tambor-de-mina, veio o paraense Francelino de Xapanã. Pioneiro desta “nação” em São Paulo o terreiro de Pai Francelino, fundado há mais de dez anos no município de Diadema, na Grande São Paulo, abriga o culto aos voduns e “encantados”, entidades muito populares no Pará e Maranhão.

O candomblé em São Paulo não se formou, contudo, apenas pela transposição das “famílias-de-santo” e das “nações” de outros locais para cá, sem choques ou impedimentos. Para a mãe-de-santo Zefinha de Oxum, por exemplo, que veio do Recife para São Paulo acompanhando seu marido em 1951, a migração geográfica também significou migração religiosa do candomblé para a umbanda. Iniciada no xangô pernambucano (variação regional do rito queto), Mãe Zefinha, aqui, abriu seu terreiro (de umbanda) em 1960, numa época em que esta religião era melhor aceita que o candomblé. Contrariamente, para seu irmão-de-santo José de Oxalá, que no início dos anos 80 veio de Recife para São Paulo (a princípio em

Exemplo de “família-de-santo” e migração religiosa:



busca de melhores condições de vida) a migração geográfica significou a possibilidade de expansão de sua “família-de-santo” que havia permanecido no Recife. Em 1984, José patrocinou a vinda de sua mãe-de-santo, Das Dores (respeitada figura do culto pernambucano), e do seu terreiro. A mudança deste (dos objetos rituais, assentamento dos orixás etc.), realizada por avião, ilustra bem as transformações ocorridas no campo religioso afro-brasileiro de São Paulo que a partir dos anos 70 já é considerado propício para sediar terreiros antigos e famosos, garantindo, aqui, a continuidade destes, muitas vezes ameaçada (por motivos financeiros e outros) em suas terras de origem.

A SACRALIZAÇÃO DOS ESPAÇOS URBANOS

Sendo o candomblé uma religião mágica, sacrificial e de culto a deuses que representam as forças da natureza, seu desenvolvimento na metrópole (espaço tipo por excelência como o dos processos de racionalização, urbanização e industrialização) realiza-se como resultado de negociações entre a esfera religiosa e as outras que se lhe opõem. Ao sacralizar o terreiro e a cidade, o candomblé sinaliza um espaço físico e social com seus símbolos religiosos e sua forma peculiar de ver o mundo.

OS ESPAÇOS DOS DEUSES NO TERREIRO

No candomblé o terreiro é a sede do axé

(força sagrada). É nele que se encontram os altares e objetos sagrados e estão plantados (enterrados, muitas vezes) os “fundamentos” dos orixás. É, portanto, através do modo como o espaço profano se torna sagrado que se compreende a visão de mundo estabelecida pela religião.

Imaginando um gradiente que vai do menos ao mais sagrado os “espaços menos sagrados” do terreiro são os constituídos pelos cômodos ou lugares cujo acesso é permitido a todos, como o **barracão**: lugar onde se realizam as festas e os toques públicos.

A estes somam-se os “espaços mais sagrados”, depositários das coisas do axé, cujo acesso é permitido somente aos iniciados, como o **roncó**: quarto de feitura, onde são realizados os rituais mais secretos da religião (como as iniciações); o **pejí**: local onde ficam os assentamentos dos orixás cultuados, em forma de altar coletivo ou que, dependendo das dimensões do terreiro, poderá ser constituído por altares separados (para cada deus) no interior de pequenos cômodos; o **quarto de Exu**: local de veneração a este deus que, sendo considerado agente mensageiro e intermediário entre os homens e os orixás, deve ter seu altar separado dos demais; o **quarto de Balé**: onde se encontram assentados os eguns da casa, espíritos dos mortos, e os **altares externos**: locais onde são “plantados” os assentamentos de certas divindades que não podem ser cultuadas em recintos fechados como o **Exu da casa** cujo assentamento em geral deve ficar ao lado do portão principal do terreiro para protegê-lo.

Nos casos onde em poucos metros quadrados ocorrem os rituais e se alojam as representações materiais dos deuses, prescrições são reinterpretadas a partir do sistema classificatório da religião e das necessidades de continuidade do culto. Se o terreiro não dispõe de barracão, uma sala de visitas de um típico sobrado urbano poderá dar lugar, com o arrastar dos móveis, às danças e à incorporação dos orixás nos seus filhos. Se os Exus não podem ter sua própria casa, conviverão, então, com outras divindades num quarto coletivo, às vezes separados por uma cortina. Se no terreiro não há espaço para os assentamentos dos deuses que são cultuados em altares externos então estes serão recolhidos em um quarto; e se, aí, nem todos os deuses podem ficar no chão, de onde provém a força vital que garante o dinamismo do sistema cosmológico, serão então dispostos em prateleiras seguindo, contudo, certas regras: os orixás mais "quentes", relacionados com o fogo ou a terra (como Ogum, Xangô e Obaluaiê), ocuparão as posições, na prateleira, mas próximas ao solo; já os orixás mais "frios" relacionados com a água e o ar (como Oxum, Iemanjá e Oxalá), ficarão nas posições altas. Exu, guardião das fronteiras ficará sempre próximo à porta do peji e isto acabará por reproduzir, mesmo num único cômodo, todas as representações simbólicas relevantes do sistema religioso do terreiro.

Por outro lado, devido ao sucesso da carreira sacerdotal dos pais-de-santo ou às boas condições financeiras anteriores, proliferam em São Paulo terreiros instalados em amplas dependências, construídas ou adaptadas para satisfazer todas as necessidades do culto, ou para atender também uma certa "sofisticação" e exigência de conforto e de estilo próprios do mundo moderno e absorvidos pelo grupo religioso.

Assim, em São Paulo, é comum que os orixás sejam cultuados tanto em pequenos apartamentos, em conjugados, cortiços, fundos de garagem, velhos casarões italianos no Bixiga, ao lado de restaurantes chineses na Liberdade, ou ainda em majestosas casas nos bairros nobres da cidade como nos Jardins, Alto da Lapa etc. E há também aqueles terreiros construídos para o culto dos orixás em áreas menos

urbanizadas, mas afastadas do perímetro urbano, com uma "natureza mais intacta", próprias ao culto aos orixás, como Cotia, Taboão da Serra etc.

OS ESPAÇOS DOS DEUSES NA CIDADE

Se a urbanidade "invade" o espaço do terreiro, o terreiro inserido na cidade abre-se para ela, consagrando-a à sua imagem,

habitando-a com os deuses cujo culto traz como dinâmica religiosa peculiar a sacralização dos elementos naturais, como montanhas, rios, mar, árvores e florestas. Pois se orixá é também natureza, seu axé encontra-se e renova-se na água, terra e folhas que lhe são consagradas. Muitos dos rituais da religião devem ser, portanto, realizados além dos muros dos terreiros, em pontos onde se acredita estar a fonte de energia mítica dos deuses.

As manifestações nas praias das cida-



Foto: Vagner Gonçalves da Silva

des litorâneas brasileiras em louvor a Iemanjá, rainha do mar, devido à sua popularidade foram, no processo de ocupação, sacralização e "institucionalização" dos espaços naturais da cidade, as que mais visibilidade trouxeram às religiões afro-brasileiras fora dos espaços dos terreiros. Cultuada em torno do dia 8 de dezembro, em São Paulo, tem sua festa realizada, desde os anos 60, na Praia Grande, consolidando-se cada vez mais como expressão legítima da cultura religiosa popular sendo, inclusive, atualmente patrocinada pelos órgãos de turismo municipal e estadual.

As oferendas para Oxum (deusa da água doce) nos lagos, cachoeiras, represas ou em áreas de mananciais denota, também, a apropriação simbólica do espaço urbano pela religião. E não é de se estranhar que até em pequenos córregos que cortam a cidade ou mesmo em lagos como o do Ibirapuera possamos encontrar oferendas a esta vaidosa deusa do amor.

Outro importante deus a habitar os espaços da cidade é Exu, deus da comunicação que recebe seus despachos nas avenidas da cidade. Em geral a entrega dos ebós de Exu realizam-se nas encruzilhadas por volta da meia-noite, seja porque neste horário evidencia-se a transformação ou o limite entre o dia que finda e o outro que se inicia ou porque as ruas da cidade tornam-se menos movimentadas. Mas devem ser encruzilhadas em forma de "X" (cruzamento de duas ruas), porque aquelas em forma de "T" (encontro perpendicular de duas ruas) são de Pombagira, qualidade feminina de Exu, muito solicitada para resolver problemas amorosos ou sexuais. A champagne, cigarros e flores vermelhas são suas principais oferendas.

O TERREIRO E A CIDADE: NA ENCRUZILHADA DOS HOMENS E DOS DEUSES

A formação do candomblé em São Paulo é largamente tributária da imigração nordestina que a partir dos anos 60 marcou a vinda das inúmeras "famílias-de-santo" e "nações" que compõem esta religião.

O candomblé aqui teve que se estabelecer dialogando no interior de um campo religioso no qual a umbanda, majoritária e

mais antiga, a princípio recebeu muitos dos seus adeptos. Num segundo momento, já melhor compreendido e aceito socialmente, o candomblé se desenvolveu a partir da passagem de umbandistas para os seus quadros, das novas levas de imigrantes iniciados (ou que se iniciaram aqui) e da progressiva conversão dos paulistas.

Inserido na metrópole, as práticas rituais do candomblé vêm se reproduzindo através do diálogo com as condições do meio urbano, seja nos espaços físicos propriamente ditos, da cidade, como praças, praias e encruzilhadas, nos "espaços" dos meios de comunicação como rádio, televisão, jornais e revistas, e nos "espaços" do circuito cultural urbano como teatros, museus etc., onde formas de expressão artística (musical, iconográfica, dramática, coreográfica etc.), inspiradas na temática religiosa afro-brasileira, são elaboradas e divulgadas como parte constitutiva e legítima da cultura brasileira.

Assim, se o espaço da cidade passa a ser pensado como parte integrante do cosmos do candomblé (uma extensão do domínio do terreiro) é porque ele não se apresenta aos olhos do fiel apenas como o lugar (profano) da convivência dos homens entre si, provenientes dos mais variados pontos, mas também dos deuses invocados pelos homens nos momentos de sucesso ou aflição. Porque os orixás, como diz o povo-de-santo, estão e atuam onde os homens estão e atuam. E ao ser praticado por gente de todas as procedências, origem, cor, classe e status social, acomodando ritos e construindo significados "novos", o candomblé mostra-se como religião dinâmica em diálogo com o mundo no qual se insere. E neste diálogo entre o candomblé e a cidade, a incorporação de termos de um universo pelo outro permite que os deuses (e os seus ritos), se transformem para habitar a cidade (como espaço físico e social) e que esta se faça cada vez mais apropriada para recebê-los e protegê-los como parte integrante do seu amplo mercado de "bens simbólicos". Se os orixás "migram" acompanhando e marcando com seus símbolos o percurso dos seus filhos é porque a religião continua sendo uma forma importante de atuação no mundo do qual se vem ou no qual se está.

* Vagner G. da Silva é antropólogo pela FFLCH da USP, com pesquisa sobre o candomblé em São Paulo, financiada pelo CNPq/FAPESP.

NOTA

1- "Famílias-de-santo" designa no candomblé um grupo de adeptos que têm relações de parentesco mítico estabelecido principalmente através da iniciação. Uma vez iniciada, a pessoa torna-se filha-de-santo de seu iniciador, isto é, do seu de agora em diante pai ou mãe-de-santo e terá na comunidade religiosa irmãos, primos, tios, avós etc. "no santo". O termo "nação", embora faça alusão aos grupos étnicos dos escravos africanos trazidos para o Brasil como os bantos, nagôs etc., designa muito mais uma forma (modalidade) de rito em torno da qual as "famílias-de-santo" estabelecem sua identidade religiosa.

BIBLIOGRAFIA

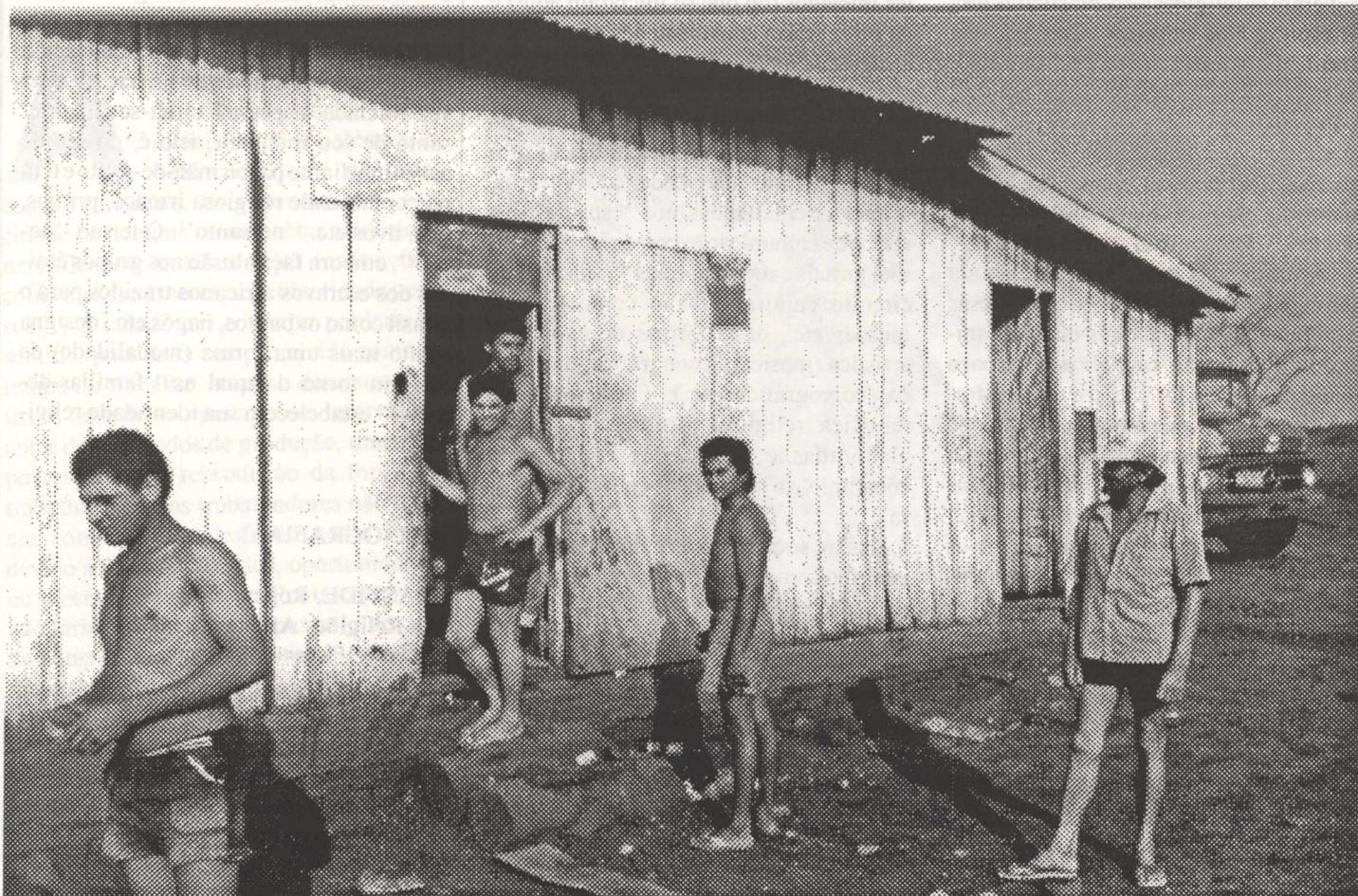
- BASTIDE, Roger - **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo. Pioneira, 1971.
- CONCONE, Maria Helena V. B. & NEGRÃO, Lísias N. - "Umbanda: da Representação à Cooptação". In: **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro, Marco Zero, Cadernos do ISER (18): 43-80, 1985.
- ELIADE, Mircea - **O Sagrado e o Profano**. Ed. Livros do Brasil, Lisboa.
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner - **Candomblé na Cidade. Tradição e Renovação**. São Paulo, FFLCH/USP, (mimeo), 1992.
- LIMA, Vivaldo da Costa - **A Família-de-Santo dos Candomblés Jejé-Nagôs da Bahia**. Salvador. UFBA.
- PRANDI, Reginaldo - **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo, Hucitec/EDUSP, 1991.
- PRANDI, Reginaldo & GONÇALVES DA SILVA, Vagner - "Axé São Paulo". In: MOURA, Carlos E. M. de (org.) **Meu Sinal Está em Teu Corpo**. São Paulo, EDICON/EDUSP, 1989.

AS CIDADES DOS BÓIAS-FRIAS

o desdobramento do poder e controle da empresa

Maria A. Moraes Silva*

Foto: Antenor Dalla Vecchia



Nas últimas décadas, o processo de urbanização na região agrícola de Ribeirão Preto (São Paulo) tem-se caracterizado por um forte crescimento demográfico tanto das cidades médias como daquelas cognominadas cidades-dormitórios, habitadas por trabalhadores rurais, conhecidos como bóias-frias. (1)

Estas últimas, além dos migrantes rurais da região, receberam, neste período, um contingente enorme de trabalhadores provenientes de outras partes do país, principalmente do nordeste, norte do Paraná e Vale do Jequitinhonha (M. Gerais). Através dos dados estatísticos, tem-se observado que estas cidades tiveram um crescimento demográfico, em alguns casos, su-

perior à média do Estado, nos últimos anos. (2)

O objetivo deste artigo não é o de se concentrar na explicação do processo de urbanização desta região. Propõe-se analisar as cidades habitadas pelos trabalhadores rurais como espaços sociais, isto é, como espaços socialmente diferenciados.

Neste sentido, estas cidades serão entendidas como locais de reprodução desta força de trabalho, locais de realização de mercado de trabalho e também como locais controlados socialmente pelo poder da Usina ou grande fazenda, diretamente ou através de seus prepostos. E mais, serão entendidas enquanto espaços sociais, não como um todo homogêneo e sim diferenciado socialmente a partir da estrutura de classes e das diferenças entre os sexos

masculino e feminino.

A grosso modo, estas cidades assemelham-se às vilas operárias sem contudo, existir a cessão da moradia por parte da empresa. Não obstante, além dos trabalhadores rurais, elas são habitadas por outros moradores pertencentes a outras categorias sociais. Assim sendo, em nosso entender, elas não podem ser consideradas cidades-dormitórios de bóias-frias, uma vez que esta denominação encobre as diferenças sociais que lhe subjazem e que são responsáveis também pela reprodução de relações de dominação sobre estes trabalhadores.

Geograficamente, estas cidades caracterizam-se por verdadeiros mundos fechados, cercados pelas muralhas vivas dos cafezais, laranjais ou canaviais da região.

Em muitos casos, tanto o solo urbano quanto o rural pertencem aos donos das grandes usinas e fazendas, de tal forma que o próprio crescimento demográfico é limitado e controlado por eles. (3)

Historicamente, estas cidades surgiram no período da civilização cafeeira, nas primeiras décadas deste século. Preenchiam a função de complementaridade em relação ao mundo rural habitado por siti-antes, colonos, parceiros, etc. As pessoas que aí habitavam dedicavam-se às atividades comerciais, serviços e de pequenas fábricas. Possuíam alguns bancos e escolas. (4)

Com o processo de modernização agrária iniciado nos finais dos anos 60, pode-se dizer que teve início o processo de passagem da civilização cafeeira para a civilização da usina.

Durante a civilização cafeeira, a configuração espacial era baseada na complementaridade entre cidade e campo no seio de uma divisão social do trabalho determinada pela produção dos meios de subsistência da maioria dos trabalhadores.

A passagem para a civilização da usina implicou um processo extremamente rápido, marcado pela destruição e desestruturação do universo cultural desta região. Pode-se dizer que a civilização da usina produziu um processo homogeneizador imposto sobre os destroços do antigo universo cultural dos ex-colonos, parceiros, siti-antes e fazendeiros de café.

As cidades dos bóias-frias, o mundo rural despovoado e coberto pelos milhares de hectares em cana, laranja e café são as duas faces deste processo.

Houve, em nosso entender, uma reestruturação espacial tanto em relação ao campo como em relação às cidades. Reestruturação não entendida somente a partir do despovoamento do campo e povoamento das cidades, mas também nos aspectos econômicos, sociais, políticos e culturais. Produziu-se uma nova "leitura deste espaço" (a expressão é de Nestor G. Reis).

O traço mais marcante desta nova "leitura do espaço" no tocante ao campo foi o desaparecimento da paisagem e do "habitat" da civilização cafeeira. A homogeneidade espacial foi produzida em função da destruição (muitas vezes utili-

zando-se máquinas) das casas dos ex-colonos parceiros, siti-antes, dos engenhos e até mesmo de antigas usinas. (5) À "leitura espacial" de antes, seguiu-se uma outra "leitura" definida pelas imensidões dos canaviais entrecortados pelos laranjais, cafezais, algodoads, onde, segundo um antigo morador "até mesmo os pássaros foram embora", e pelas cidades dos trabalhadores rurais. Estas assemelham-se a cidades fortificadas. Ao invés das pedras, o verde destes produtos contitui-se em suas próprias muralhas, em seus próprios limites.

Estas breves reflexões acerca da mudança espacial desta região são necessárias à compreensão destas cidades enquanto espaços sociais. Para isso, partimos da definição dada por Bourdieu, segundo a qual os espaços sociais são multidimensionais "...o espaço social é um espaço multidimensional, conjunto aberto de campos relativamente autônomos, isto é, mais ou menos fortemente e diretamente subordinados no seu funcionamento e nas transformações ao campo de produção econômica no interior de cada subespaço, os ocupantes das posições dominantes e das dominadas são frequentemente engajadas em lutas de diferentes formas".(6)

Esta definição sugere o abandono de muitas interpretações que consideram o econômico como o elemento absolutamente determinante das relações sociais. Ou seja, além das lutas de classes, outras ocorridas na horizontalidade das relações sociais não devem ser desprezadas, sob pena de não se captar a totalidade e a diversidade constitutivas da realidade social. (7)

Partindo destes pressupostos, analisa-se as diferenciações sociais destes espaços nos dois níveis: vertical e horizontal.

No tocante às diferenciações, há ainda que se considerar que estas cidades não são indistintas. Elas são, ao contrário, diferenciadas entre si.

A fim de facilitar a leitura deste trabalho, far-se-á primeiramente uma análise destas diferenças e, em seguida, daquelas referentes aos espaços sociais propriamente ditos:

a) cidades onde a Empresa cede a moradia aos seus trabalhadores. É o caso de Santa Ernestina, onde há uma verdadeira vila de operários qualificados da Usina. Os traba-

lhadores rurais espalham-se por toda a malha urbana.

b) cidades onde há uma divisão social entre centro e vila. Incluem-se aí Altinópolis e Serrana. Os trabalhadores rurais concentram-se nas vilas.

c) cidades onde, além da separação entre centro e vila, há uma "favelização" das vilas, caracterizadas pela falta de infraestrutura urbana: rede de esgoto, ruas asfaltadas, etc. Inclui-se aí Guariba, onde está situado o Bairro João-de-Barro, habitado exclusivamente por bóias-frias.

Há que se considerar um aspecto comum a estas cidades (com exceção de Altinópolis): a construção de cômodos nos fundos dos quintais, de tal forma que quintais, varais, tanques ou até mesmo banheiros tornam-se espaços apropriados coletivamente por um grande número de moradores. Outro aspecto comum é o processo de autoconstrução das casas. Também aqui, observa-se a exceção de Altinópolis.

Nesta última cidade, a Vila dos trabalhadores rurais possui toda a infra-estrutura necessária: escolas, creches, inclusive a praça dos trabalhadores, com estátuas de colhedores de café, obras de um artista da região. As casas são construídas e financiadas pelo Sistema Nacional de Habitação e os terrenos são vendidos pela prefeitura. Não há aí, a "favelização" constatada em outras cidades.

As razões desta diferenças podem ser explicadas através de três ordens de fatores:

a) Muitos dos moradores da vila são antigos colonos ou mesmo siti-antes. Estes puderam, graças a algum pecúlio, comprar suas moradias.

b) Trata-se de uma cidade, historicamente, dominada pelo poder dos descendentes dos antigos coronéis, fazendeiros de café. A concentração dos trabalhadores na cidade não contribuiu, ao longo destes últimos anos, para uma mudança do processo de sustentação política das classes dominantes. Na verdade, houve a criação de novas formas de controle e a reprodução de práticas personalistas e clientelísticas de dominação, através de investimentos em equipamentos coletivos na vila dos trabalhadores que possui além dos itens já citados, centros de lazer com piscinas, quadras de esporte, etc. Os descendentes

dos antigos coronéis disputam hoje seus votos de apoio político junto aos trabalhadores rurais da vila, ao contrário de seus ascendentes que os disputavam nas fazendas. Houve, ipso facto, uma transferência espacial do controle político, o que dificulta a organização político-sindical deste trabalhadores.

A "ausência da miséria", o "bom nível de vida dos trabalhadores", "a boa qualidade da merenda escolar fornecida pela prefeitura", a "limpeza da vila" são frases que compõem o discurso dos representantes do poder local, sendo, portanto, ingredientes da ideologia dominante que procura, ao ressaltar a "ordem e a limpeza do vila", escamotear a exploração e controle exercidos sobre os trabalhadores.

c) A moradia dos grandes fazendeiros é na cidade. Este fato permite a continuidade das relações personalistas e de reconhecimento por parte dos patrões de seus empregados, já que o crescimento da cidade é controlado por eles, através do poder local, uma vez que possuem a propriedade do solo urbano e rural que circunda a cidade com seus cafezais.

Estas diferenças intercidades além de revelarem que elas não podem ser tomadas como blocos homogêneos sob a rubrica de cidades-dormitórios, apontam para um maior aprofundamento destas reflexões.

Assim sendo, pode-se falar em habitus de classes produzidos nestas cidades. Ainda, segundo Bourdieu, "falar de habitus de classe... (significa compreender os indivíduos dentro da) sua posição presente e passada na estrutura social que os indivíduos, entendidos como pessoas físicas, transportam com eles em todo o tempo e lugar, sob a forma de habitus. Os indivíduos vestem os habitus com hábitus, assim como o hábito faz o monge, isto é, faz a pessoa social, com todas as disposições que são, ao mesmo tempo, marcadas da posição social, e portanto, da distância social entre as posições objetivadas, entre as pessoas sociais conjuntamente aproximadas (no espaço físico que não é o espaço social), e a reafirmação dessa distância e das condutas exigidas para "guardar suas distâncias" ou para manipulá-las estrategicamente, simbólica ou realmente, reduzi-las... aumentá-las ou simplesmente mantê-las... "guardando seu lugar"... enfim, ficando no seu lugar." (8)

As definições de espaço social e habitus são fundamentais à compreensão dos "lugares", das disposições sociais das pessoas nestas cidades tanto no sentido vertical como no horizontal.

No que tange a Altinópolis, os habitus dos grandes fazendeiros são aparentes e vistos pelos demais habitantes da cidade. O mesmo não ocorre com os grandes usineiros e proprietários das indústrias de sucos de laranja que habitam as cidades médias ou as grandes metrópoles como São Paulo e Rio de Janeiro. Nas cidades dominadas por estes últimos, o controle é, em muitos casos, camuflado pela não objetividade da estruturação de seus hábitos de classe.

Da mesma forma que o usineiro não apreço nas relações do espaço produtivo, ele também não aparece nas relações do espaço reprodutivo. Não obstante, a não aparência, o controle político e social existe nos dois espaços disfarçado sob o envelope de seus mediadores. (9)

Pradópolis a Américo Brasiliense seriam exceções a esta não aparência. Pradópolis é conhecida na região, como sendo o quintal da Usina. Além do poder local ser controlado diretamente pelos usineiros, estes limitam também o crescimento da cidade, impedindo o estabelecimento de migrantes e controlando diretamente a reprodução dos trabalhadores e o mercado de trabalho. A cidade de Américo Brasiliense, em sua última gestão, teve como prefeito um usineiro. (10)

Nas demais cidades, o mercado de trabalho é controlado diretamente pelos agenciadores, gatos e representantes do escritório das empresas.

No que tange à verticalidade das relações sociais no interior destas cidades, a separação social entre centro e vila ou bairros está associada à constituição da estrutura social. Em muitas delas, além das vilas ou bairros serem os "lugares" dos bóias-frias, são também os "lugares" dos outros, da gente vinda de fora (referência aos nordestinos, mineiros e paranaenses que se dirigiram em grande número para estas cidades desde o início do processo modernizador da agricultura).

Em Dobrada e Guariba, os "lugares" dos bóias-frias são a Vila-de-barro e o João-de-barro, respectivamente. Denominações dadas pelos moradores antigos aos

bairros dos recém-chegados. Massa heterogênea, do ponto de vista cultural, mas tratada homogeneamente pelos habitantes destas cidades. Eram tratados como um bando de invasores, gente suja, portadora de maus costumes, gente violenta. Os estigmas qualificavam-nos como baianada, mineirada, peãozada, gente dos países (sic) do norte. Habitantes dos barracos de barro autoconstruídos, responsáveis pela desordem urbana e pelo enfeamento das cidades com suas sujeiras. (11)

A seguir, o depoimento de um antigo morador de Guariba sobre o surgimento do bairro João-de-barro revela os traços estigmatizadores constitutivos dos "olhares" do "nós" em relação aos "outros".

"Os ex-colonos das fazendas e os nordestinos foram os habitantes da vida Garavelho. Posteriormente, esta vila foi sendo duplicada e surgiu uma parte mais alta da cidade, o conhecido João-de-barro. Este nome se deve porque as primeiras casas eram feitas de barro, barroca, este sistema... não a taipa tradicional de São Paulo... aquele pilão. Eles construíam em barro mesmo, lajotas de barro, madeira entrelaçada e recheada de barro. Deve ser este o sistema de construção lá do norte, nordeste... de primeiro, predominava uma migração de italianos, portugueses e outros europeus. Os colonos eram latinus... então, eles tinham um sistema de vida, de alimentação que trouxeram da terra deles, agora, chegando esta leva de mineiros, baianos, eles traziam um tipo de vida diferente. Havia um choque, e até hoje, aumentou a criminalidade na cidade. É uma cidade violenta, mas os crimes acontecem entre eles. É um povo estranho."

Povo estranho. Povo das casas de barro. Gente fora do lugar. Gente desenraizada. Produtores de violência entre eles. Como na feliz expressão de Sérgio Adorno, ao referir-se aos crimes em alguns locais da cidade de São Paulo, há aí a "violência entre os iguais", na cidade onde predomina o "código do sertão urbano". (12)

Atualmente, o barro foi encoberto por uma fina camada de reboco e pintado. Aparentemente, ele não mais existe. Esconde-se, no entanto, sob uma fina argamassa do "estilo paulista" de se construir casas. O João-de-barro chama-se hoje, Bairro Alto e Princesa Isabel. No entanto,

não perdeu suas marcas, seus estigmas. Nas palavras de uma moradora do bairro, "mudou o nome, mas não adiantou nada". Isto demonstra que as marcas sociais de seus moradores, marcas que acompanham suas trajetórias de nordestinos, baianos, gente de fora, imprimem ao lugar onde vivem, ao espaço físico onde construíram suas casas, a objetivação de suas próprias marcas e posição social.

Além desta divisão social entre "nós" e "os outros", há entre os próprios trabalhadores rurais uma redivisão entre eles e os migrantes, os "peões provisórios" que chegam no período da safra. Estes são alojados em quartos, ou cômodos nos fundos de quintais, ou ainda, nas pensões. Reproduzem em relação a eles os mesmos estigmas: peãozada, mineirada, gente de fora. Também sobre eles recai um maior controle policial, havendo casos de expulsão da cidade através da polícia em comum acordo com os gatos que os trouxeram. Se estas marcas existem entre os próprios iguais, em relação aos habitantes do centro, elas são ainda maiores, configurando estes espaços sociais como multidimensionais, segundo a expressão de Bourdieu.

Este caráter multidimensional pode ser também observado no tocante a uma outra divisão dos espaços sociais: os espaços masculinos e femininos.

O espaço das mulheres é principalmente o interior das casas. Aí desdobram-se na execução das tarefas domésticas, quase sempre desempenhadas à noite, quando chegam do trabalho ou pela madrugada, antes de se dirigirem ao trabalho.

Quanto aos homens, além da casa, onde raramente desempenham alguma tarefa, eles estão presentes nos bares e botecos, existentes em grande quantidade nas vilas e bairros.

A casa não chega a ser um interior propriamente dito. É um ponto de reunião. Aí se come, dorme e a mulher realiza as tarefas domésticas. (13) Excetuados estes momentos, as crianças estão nas ruas, espaços de brinquedos, homens e mulheres estão no eito, ou os homens estão nos botecos. Para a mulher, fora do momento do trabalho no espaço produtivo, a casa é o espaço do seu enclausuramento para o trabalho doméstico de limpar, passar, cozinhar.



O bairro ou a vila, aos poucos vai se dividindo em espaços masculinos e femininos. Os botecos são, prioritariamente, locais masculinos. As mulheres que os frequentam são faladas. (14)

As mulheres, pelo fato de terem sido transformadas em donas de casa num certo momento do dia, perderam o saber da indústria doméstica, já que nas cidades não dispunham mais da base material da produção de seus meios de subsistência. Suas condutas econômicas e as estruturas de suas consciências temporais foram radicalmente transformadas pela monetarização dos rendimentos do grupo familiar. (15)

Nas cidades, os espaços femininos se resumem, então, a casa, aos locais onde compram alguns produtos necessários à reprodução do grupo familiar (supermercados, vendas, lojas, feiras, farmácias, etc.). Alguns produtos, porque o nível de vida destes trabalhadores é muito baixo. Pelos depoimentos, conclui-se que a grande preocupação é não passar fome. Além destes espaços, as mulheres frequentam as igrejas e, algumas delas, os sindicatos.

Os bailes, principalmente para jovens solteiros, são o local de encontro. Nestes bailes, não se dançam mais o sapateado, a catira. Os forrós, resultado de uma espécie de homogeneização cultural, predominam. Aí, muitas vezes, ocorrem violências entre os próprios iguais. As festas que ocorri-

am no mundo rural, no mundo de antes, praticamente acabaram. Em algumas cidades, no entanto, há ainda a conservação da festa de Reis, da Folia de Reis com integrantes de antigas folias existentes no mundo rural.

Contudo, a participação nestas festas refere-se mais às pessoas mais velhas, uma vez que os jovens já sofreram todo o processo aculturador da indústria cultural, principalmente através da televisão e rádio.

Pode-se afirmar, a partir de tais considerações que ocorreram dois processos simultâneos no bojo das transformações nesta região.

Primeiramente, houve um processo desestruturador do espaço físico e social, seguido de uma homogeneização tanto física quanto social. O resultado foi o processo de restauração social e cultural.

Em segundo lugar, houve também a produção de um novo modo de vida tanto no campo quanto nas cidades. Nestas, recriou-se a dicotomia de classes e de gênero, redefinindo os espaços sociais enquanto espaços de classes, de separação entre os sexos e de diferenças no interior da própria classe. Portanto, estas cidades são constituídas de espaços sociais multidimensionais marcados por diferenças verticais e horizontais.

A civilização da usina produziu um novo modo de vida, isto é, uma nova

sociabilidade e novas relações no cotidiano destes homens e mulheres inseridos em relações de classes e de gênero e também de etnia, se se pensar que boa parte destes trabalhadores não é descendente de "latinus", segundo o depoimento mencionado em linhas atrás, mas ao contrário, são negros, mulatos, "gente do norte". Enfim são os outros. Outros que possuem a trajetória da cor, da regionalidade, do estilo de construir casas em "barroca" etc.

Deste modo, a "leitura do espaço" destas cidades apreende, primeiramente, o "escurecimento da população". Não são mais os "latinus", os descendentes dos imigrantes europeus que definem seus espaços. Ao contrário. Estas "levas" de gente estranha passam a fazer parte da história incorporada juntamente com a história objetivada, produzida pela usina. (16) Além deste "escurecimento", as assimetrias produzidas quanto aos gêneros masculino e feminino, e aos trabalhadores migrantes temporários, fecham o círculo da vida existente no interior destas cidades, verdadeiros mundos fechados pelo verde das plantações que as circundam.

Espaços com subespaços sociais marcados pela desvalorização simbólica em virtude da desvalorização corporal dos seus próprios moradores.

São estas considerações que nos conduzem afirmar que a denominação de cidades-dormitórios, ao impingir a marca de conjuntos homogêneos a estas cidades, camufla as diferenciações produzidas no interior da mesma classe dominada e o

poder político e social da Empresa exercido através do poder local, logo da esfera do público. Esta situação permite, por sua vez, a recriação de práticas personalistas e coronelistas através da confusão entre público e privado e da recriação de novas formas de controle social sobre os dominados.

É neste contexto que se pode explicar o porquê das greves destes trabalhadores terem ocorrido no espaço das cidades com piquetes e, em alguns casos com destruições, como aconteceu com as greves em Guariba em 1984 e 1985. Na verdade, estas cidades ao concentrarem o poder e o controle, elas transformam-se, em contrapartida, em espaços políticos de ação e resistência.

* Maria A. M. Silva é Professora junto ao Dpto. de Sociologia da FCL/UNESP-Araraquara/SP.

NOTAS E REFERÊNCIAS

BIBLIOGRÁFICAS

(1) O processo de modernização agrária nesta região foi acompanhado do êxodo rural causado pela expulsão dos trabalhadores residentes nas fazendas, pela dissolução das formas de trabalho assentadas na parceria e arrendamento e pela extinção dos sítiantes.

(2) Segundo os resultados do censo demográfico de 1991, estas cidades registraram um grande crescimento populacional. Em 1980, a população de Américo Brasiliense era de 11.871 habitantes. Em 1991, esta cifra se eleva para 20.015. Para as outras cidades, estes números são, para este período: Barrinha contava em 1980, com 12.563 habitantes e em 1991, com 18.924; em Guariba, a população passa de 18.893 para 28.743 habitantes; Dobrada, de 4.385 para 6.901; Santa Ernestina, de 3.503 para 5.608; Serrana, de 14.336 para 23.151; Pitangueiras, de 18.607 para 29.488;

Pontal, de 16.742 para 22.691. Entre as cidades com menor taxa de crescimento, destaca-se Altinópolis, cuja população passa de 12.744 para 13.521 habitantes e Pradópolis que em 1980 contava com 7.837 habitantes, passa a ter em 1991, 9.865 habitantes. Nestas duas cidades, há um controle do aumento da população pela empresa, através da propriedade do solo urbano e do controle da imigração.

(3) Este é o caso de Altinópolis, cercada

pelos cafezais dos grandes fazendeiros. Em virtude do poder local ser sucessivamente controlado por eles, a cidade não possui espaço físico para crescer, uma vez que eles não desapropriam as áreas ocupadas pelos cafezais para a construção de moradias urbanas.

(4) Ver a respeito da sociabilidade desenvolvida nestas cidades, principalmente, aos sábados, com a presença de muitos habitantes da área rural com suas inúmeras carroças e charretes, Monbeig, P. Pionniers et planteurs de S. Paulo. Librairie Armand Colin, Paris, 1952.

(5) Este processo guarda fortes lembranças com o exemplo histórico da acumulação primitiva descrita por Marx. Com as enclosures, houve também o processo da homogeneização do espaço após a desestruturação do espaço anteriormente existente.

(6) Bourdieu, P. Espace social et gènes de classe. In Actes de la Recherche números 52/53, juim, 1984, pgs. 9-10.

(7) Silva, M.A.M.; Ferrante, V.L.S.B. Bóias-Frias: vida, trabalho e lutas. 1987.

-- Silva, M.A.M. Mulheres Bóias-Frias. Natureza ou Anomalia. 1989.

-- Silva, M.A.M. Migrantes temporários na região de Ribeirão Preto. S.Paulo, 1988.

(8) Bourdieu, P. Esboço de uma teoria da prática. In Ortiz, R. (org.) e Fernandes, F. (coord.) Pierre Bourdieu. Coleção grandes cientistas sociais. Ed. Ática, num. 39, S. Paulo, 1983, pg.75.

(9) No espaço produtivo, o controle é exercido por intermédio dos feitores, fiscais e agenciadores da força de trabalho. As punições variam desde a proibição de "subir no caminhão para trabalhar", até as suspensões temporárias (ganchos) e listas negras (proibições de trabalhar até três meses). (10) O controle exercido pelos usineiros sobre a reprodução dos trabalhadores rurais é objeto de dissertação de mestrado de Grasiela Lima - Pós-Graduação em Sociologia urbana e rural - FCL/UNESP-Araraquara.

(11) Sobre o sujeito, a sujeira, ver Da Matta, R. Carnavais, Malandros e heróis. Zahar Ed., 4a. edição, R. de Janeiro, 1983.

(12) Este depoimento e o de muitos outros habitantes do centro da cidade foram confirmados por um levantamento feito na delegacia de polícia local acerca dos crimes, agressões, lesões corporais ocorridos em Guariba, cuja grande maioria se refere aos habitantes do João-de-barro e a violência ocorre no seu próprio interior. A mesma situação de "violência entre os iguais" foi constatada por Serrana.

(13) Perrot, M. Os excluídos da história. Ed. Paz e Terra, R. de Janeiro, 1988, pg. 221. A autora retrata a mesma situação vivenciada pelas mulheres francesas no séc. XIX.

(14) Nestas cidades, os botecos são, essencialmente, espaços masculinos. Exceção feita a Guariba, onde muitas mulheres frequentam os bares do bairro onde residem. Em geral, são mulheres solteiras, separadas e sós. Nas demais cidades, o preconceito contra as mulheres que frequentam os botecos é muito grande.

(15) Sobre estas questões, em nível teórico, ver Bourdieu, P. Algérie 60... Structures économiques et structures temporales. Les Éditions du Minuit, Paris, 1977, especialmente, o capítulo primeiro.

(16) Bourdieu, P. Le mort saisit le vif. In Actes de la Recherche, núms. 32/33, avil/juin, 1980.



Foto: Antenor Dalla Vecchia

SEJA UM COLABORADOR

Travessia está aberta à publicação de artigos de pesquisadores e estudiosos que analisam a realidade em que o migrante está envolvido, a partir dos diferentes ramos do conhecimento; social, antropológico, educacional etc...

A revista destina-se fundamentalmente, a um público intermediário; quer ser uma ponte entre a produção acadêmica e a produção popular. Se for do seu interesse, envie artigos para a redação, obedecendo aos seguintes quesitos:

Os artigos devem enquadrar-se, na medida do possível, dentro do tema geral de cada número, previamente anunciados;

Clareza de linguagem e simplificação dos conceitos;

Os artigos devem ser inéditos;

Máximo de 10 laudas de 20 linhas com 70 toques;

Breve identificação do autor e endereço com telefone para eventuais contatos;

Obedecer aos prazos para o envio das matérias, conforme estipulado ao lado

PRÓXIMOS LANÇAMENTOS

TRAVESSIA Nº 16
DESEMPREGO E
SUBEMPREGO
(MAI-AGO/93)

Prazo para
envio dos
artigos:
(10/01/93)

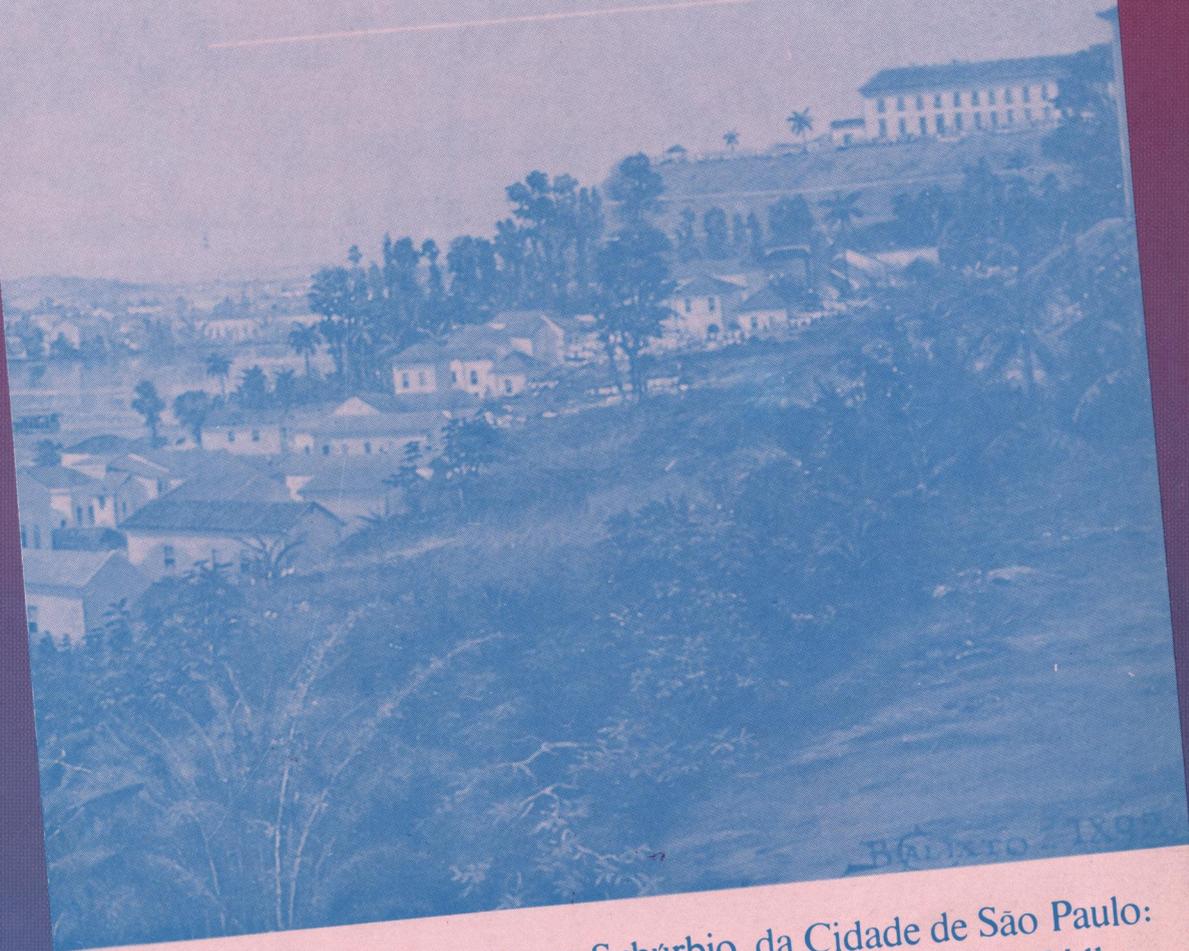
TRAVESSIA Nº 17
IMAGENS DO
MIGRANTE
(SET-DEZ/93)

Prazo para
envio dos
artigos:
(10/05/93)

TRAVESSIA Nº 18
NOVAS
TECNOLOGIAS
(JAN-ABR/94)

Prazo para
envio dos
artigos:
(10/09/93)

SUBÚRBIO



Vida Cotidiana e História no Subúrbio da Cidade de São Paulo:
São Caetano, do fim do Império ao fim da República Velha

José de Souza Martins

Editora Hucitec

Prefeitura de São Caetano do Sul

É preciso repensar a cidade, sua história, suas possibilidades. O olhar que decorre do vivido no subúrbio é instruído pela experiência das rupturas inauguradas pela fábrica, pelos acidentes, pelas tensões e pelos confrontos inevitáveis de

todos os dias, ocultados pela repetição tardia de formas, de movimentos, de palavras, de idéias. É um olhar que revela outras dimensões da vida urbana, porque é outro o imaginário de que faz parte. Se a cidade é o lugar da festa, o subúrbio é essencialmente o lugar do sofrimento e da tragédia. É o contraponto pelo qual a cidade ganha sentido.